

TESIS DE LA UNIVERSIDAD
DE ZARAGOZA

2022

60

Marcos Arjona Herráiz

La filosofía del derecho de Felipe González Vicén

Director/es

Picontó Novales, Teresa
Lacasta Zabalza, José Ignacio

<http://zaguan.unizar.es/collection/Tesis>

ISSN 2254-7606



Premsas de la Universidad
Universidad Zaragoza



Universidad
Zaragoza

Tesis Doctoral

LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE FELIPE
GONZÁLEZ VICÉN

Autor

Marcos Arjona Herráiz

Director/es

Picontó Novales, Teresa
Lacasta Zabalza, José Ignacio

UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA
Escuela de Doctorado

Programa de Doctorado en Derechos Humanos y Libertades
Fundamentales

2022



Universidad
Zaragoza

Tesis Doctoral

LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE FELIPE GONZÁLEZ VICÉN

Autor

Marcos Arjona Herraiz

Directores

Teresa Picontó Novales
José Ignacio Lacasta Zabalza

Facultad de Derecho de la Universidad de Zaragoza
2021

MARCOS ARJONA HERRAIZ

LA FILOSOFÍA DEL DERECHO
DE FELIPE GONZÁLEZ VICÉN



Universidad
Zaragoza

DIRECTORES: Teresa Picontó Novales y José Ignacio Lacasta Zabalza

CENTRO: Facultad de Derecho

UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

CURSO 2021/22

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I. MARCO HISTÓRICO Y BIOGRÁFICO	8
1. Primer tercio de siglo XX. Años de juventud	8
1.1. El contexto histórico español: una época de crisis	8
1.1.1. La situación sociopolítica	9
1.1.2. La renovación cultural	13
1.2. De 1908 a 1931: infancia, juventud, primera formación	16
1.3. La II República, la Junta para Ampliación de Estudios, el acceso a la Cátedra y el alzamiento militar (1931-1936)	18
1.4. Año 1936: Proceso de depuración, Guerra Civil y exilio	28
2. De los años de Berlín a la “transición” democrática	35
2.1. Los años de Berlín. Un “exilio exterior” (1937-1944)	35
2.2. Regreso a España: hacia el “exilio interior”	38
2.3. Años de docencia (1946-1978)	40
3. De 1978 a 1991: tercera y última etapa de producción	53
3.1. 1978, fin de una etapa	53
3.2. Una etapa productiva de marcado espíritu crítico: la década de 1980	54
3.3. Últimos años, homenajes y una conclusión acerca de sus líneas de pensamiento	58
CAPÍTULO II. SEMBLANZA INTELECTUAL: ESTUDIOS EN FILOSOFÍA DEL DERECHO DE FELIPE GONZÁLEZ VICÉN	62
1. Estudios dedicados a la evolución y concepto del positivismo jurídico	62
1.1. Sobre el positivismo jurídico y el cambio de reflexión sobre el Derecho	63
1.2. Sobre los orígenes del cambio de denominación de la ciencia del Derecho. Del Derecho natural a la filosofía del Derecho y la vinculación del cambio con el nacimiento del positivismo jurídico	70
1.3. El formalismo jurídico y su método	73
1.4. Las distintas corrientes y direcciones del positivismo jurídico	81
2. Una aproximación a Hegel y los trabajos sobre filosofía del Derecho y del Estado en Kant	107
2.1. Breve referencia a Hegel	108
2.2. Los estudios sobre Kant	110
3. Sobre el concepto de “revolución”	140
3.1. Primera etapa: De <i>Teoría de la revolución</i> a los años sesenta	140
3.1.1. La evolución de un concepto	140
3.1.2. Donoso Cortés interpreta su tiempo: dictadura frente a revolución	145

3.2. Segunda etapa: Estudios sobre el concepto de revolución en la década de los ochenta	151
3.2.1. Estudios sobre el concepto de “revolución” en el “joven Marx”	151
3.2.2. Ludwig Feuerbach y los orígenes filosóficos del marxismo	158
3.2.3. Lorenz von Stein: un concepto reaccionario de “revolución”	161
3.2.4. Pierre Bayle y unas conclusiones.....	165
4. Otto von Gierke y Rudolf von Jhering: concepto y método del Derecho.....	167
4.1. La teoría del Derecho y el problema del método jurídico en Otto von Gierke	168
4.2. Rudolf von Jhering y el problema del método jurídico	182
5. Neokantismo lógico y neokantismo axiológico: ascenso y crisis	192
5.1. El neokantismo lógico-jurídico	193
5.2. El neokantismo jurídico axiológico	205
6. Otros estudios de filosofía del Derecho alemana.....	221
6.1. Breve referencia al krausismo	222
6.2. La Escuela histórica.....	225
6.3. La filosofía del Derecho de Ludwig Knapp	234
6.4. El movimiento de la Escuela del Derecho Libre	240
6.5. Ernst Bloch: utopía y Derecho natural <i>sui generis</i>	244
7. Estudios sociológicos y el problema de la obediencia al Derecho por razones éticas	250
7.1. El darwinismo social como ideología.....	250
7.1.1. El desenmascaramiento de una ideología	250
7.1.2. En defensa de la crítica de González Vicén al darwinismo social.....	256
7.2. La cuestión de los usos sociales y su relevancia para el Derecho	266
7.3. Sobre la obediencia al Derecho	271
8. Estudios literarios, conferencias y unas últimas referencias	287
CAPÍTULO III: EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO-JURÍDICO DE GONZÁLEZ VICÉN	295
PRIMERA PARTE: EL “INDIVIDUALISMO ÉTICO”	295
1. Justificación del concepto “individualismo ético” en la obra de González Vicén	295
2. El camino hacia la imposibilidad de la obediencia al Derecho por razones éticas y el deber de desobediencia moral	304
2.1. Precedentes del individualismo ético en su juventud	304
2.2. Las relaciones entre Derecho, Estado e individuo como eje transversal en su obra	309
2.3. ¿Qué hay de Kant en González Vicén? La autonomía y racionalidad kantianas. Una pequeña coda sobre Martin Heidegger	316
2.4. La influencia de Gierke, Jhering y Marx en la crítica al fundamento ético del Derecho. Unas últimas palabras sobre Nietzsche y el “exilio interior”	332
3. La obediencia y desobediencia al Derecho por razones éticas: radiografía de un debate.....	337
3.1. Planteamiento, tesis y argumentos de González Vicén	338
3.2. En torno a un prolífico debate.....	352

3.2.1. El debate en su “primera hora”	357
3.2.2. Otras intervenciones en el debate y últimas conclusiones	376
SEGUNDA PARTE: EL CONCEPTO HISTÓRICO-SOCIAL DEL DERECHO	403
1. El Derecho como producto histórico	403
1.1. La relación entre el Derecho como producto histórico y el positivismo jurídico	406
1.2. Concepto “formal” y concepto “histórico”	409
1.3. El positivismo jurídico como “Derecho que se da en la historia” y la filosofía del Derecho como concepto histórico	411
2. Hacia una definición del historicismo	417
2.1. Los distintos aspectos del historicismo y el historicismo jurídico	417
2.2. El historicismo filosófico	420
2.3. Rasgos o notas esenciales del historicismo: una crítica de la crítica popperiana	424
2.4. Los filósofos historicistas <i>stricto sensu</i>	434
2.5. Aproximaciones en torno al problema del historicismo en Hegel y en Marx	441
2.6. González Vicén, ¿historicista o neohegeliano?	450
2.7. El historicismo filosófico de González Vicén. Unas conclusiones.....	463
3. El Derecho como producto social	468
3.1. Derecho y sociedad: aproximaciones sobre la perspectiva sociojurídica	470
3.1.1. El origen de la perspectiva sociojurídica: antiformalismo y Sociología jurídica	470
3.1.2. De Herbert Hart a la actualidad de la perspectiva sociojurídica anglosajona	481
3.2. La perspectiva socio-jurídica en el pensamiento de González Vicén	490
3.2.1. Objetivismo jurídico, sociología jurídica y Escuela libre del Derecho	490
3.2.2. Algunos conceptos sociojurídicos.....	500
3.2.3. La perspectiva sociojurídica como conclusión del concepto histórico del Derecho.....	511
4. Unidad de las dos líneas de pensamiento: individualismo ético y concepción histórico-social del Derecho	514
CONCLUSIONES	519
ANEXO: Entrevista con Fernando González Dörner	526
BIBLIOGRAFÍA.....	537
BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA: Relación de obras de González Vicén.....	537
BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA: Relación de textos sobre González Vicén	544
OTRAS FUENTES BIBLIOGRÁFICAS (I): Relación de obras filosóficas y filosófico-jurídicas hasta el siglo XX	547
OTRAS FUENTES BIBLIOGRÁFICAS (II): Relación de obras y estudios de los siglos XX y XXI	552
Obras y estudios de autores españoles e hispanoamericanos	552
Obras y estudios de autores no hispánicos	559
OTROS RECURSOS	566
Recursos en la web.....	566
Material audiovisual.....	567

INTRODUCCIÓN

Hace ya unos años comenzaba mis primeras investigaciones como doctorando analizando las posibilidades de la desobediencia civil, de la resistencia al Derecho “injusto”, las condiciones bajo las cuales estamos legitimados moral y políticamente para considerarlo injusto, y, en general, me interesaba estudiar la potencialidad jurídica, política y ética de la disidencia. Eran, además, los años en los que entraban en vigor algunas normas preocupantes, sobre todo, la llamada “ley mordaza”¹ de 2015, que, como se decía por entonces, daba unas prerrogativas a los cuerpos y fuerzas de seguridad del Estado que algunos considerábamos un tanto excesivas. De este modo, y con estos intereses de partida, me pude aproximar al profesor Felipe Eduardo González Vicén gracias a dos lecturas insoslayables. La primera fue un texto de ese gran teórico -y activista, por cierto- de la disidencia que era el profesor Javier Muguerza. El texto se titula “La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia”². La otra referencia, a la que llegué por este mismo trabajo de Muguerza, el libro del profesor Eusebio Fernández García titulado *La obediencia al Derecho*, donde, entre otras cuestiones de gran interés, analizaba el debate mantenido en torno a la cuestión de si había razones éticas o no para obedecer al Derecho y, a su vez, si había razones éticas para desobedecerlo. Entre los contendientes había cierto *quorum* respecto a lo segundo, que, en realidad, era lo que a la sazón a mí realmente me interesaba, pero me sorprendió la total falta de acuerdo respecto de lo primero. Descubrí entonces que el motivo de tan intenso debate entre González Vicén, Elías Díaz, Javier Muguerza, Manuel Atienza y el mismo Eusebio Fernández era un pequeño trabajo de González Vicén titulado “La obediencia al Derecho”, a través del cual daba razones muy profundas y muy trabajadas de su posición ético-jurídica. En ese mismo momento, y con el consejo de mis directores Teresa Picontó y José Ignacio Lacasta, decidí que iba a dedicarme a estudiar la obra, o, al menos, algunos de sus aspectos, de este importante filósofo del Derecho español.

¹ Ley Orgánica 4/2015, de 30 de marzo, de protección de la seguridad ciudadana. Se publicó en el BOE el 31 de marzo de 2015.

² El texto lo conocí por primera vez en una colección de doce estudios en ética seleccionados por el profesor de la UNED Carlos Gómez Sánchez. Cfr. MUGUERZA, J., “La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia”, GÓMEZ, C. (ed.), *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, Madrid, Alianza, 2011, pp. 283-307.

La siguiente cuestión, como es natural, era ponderar el alcance y la proyección de González Vicén, o, más bien, el alcance que mi investigación debería tener. ¿Era realmente necesario realizar una monografía completa de su vida, pensamiento y obra? ¿No sería suficiente un estudio parcial de su pensamiento? ¿Bastaría con centrarme exclusivamente en sus reflexiones en torno a la obediencia al Derecho para hacerle justicia? Algunas de las lecturas subsiguientes que fui realizando me sacaron de dudas. En este sentido, creo necesario traer aquí, con palabras exactas, la opinión de tres de los filósofos del Derecho que me convencieron de lo que debía hacer. Las presento no en orden cronológico de publicación, sino en el orden en que las fui descubriendo. En primer lugar, el profesor Elías Díaz con motivo de la muerte reciente de “Don Felipe” -así le llamaban sus allegados- en 1991 auguraba que “una buena investigación sobre su personalidad y sobre su obra distante, dispersa, culta, compleja, sugerente, poco difundida y estudiada, daría lugar sin ningún género de dudas a, por ejemplo, una necesaria y muy interesante tesis doctoral a la que sigo animando desde aquí (la verdad es que ya no con excesiva esperanza) a algunos de nuestros jóvenes graduados. Ojalá tuviera yo mismo edad y tiempo para meterme a ello”³. Estas palabras resultaban, psicológicamente para mí, desde luego un reto y un aval. Un reto, porque debía enfrentarme a un pensamiento “disperso” y “complejo” y un aval, porque era nada menos que Elías Díaz quien tildaba ese pensamiento de “sugerente”, pero “poco difundido”. Consideré, entonces, que tal vez lo que era necesario sería presentar todo este pensamiento disperso con cierto orden y el objetivo final de la investigación, dar a conocer, en el siglo XXI, un pensamiento tan rico como el profesor Elías Díaz prometía. Lo cierto es que su promesa no me ha defraudado.

En segundo lugar, me reafirmaron en mi decisión estas palabras del profesor Manuel Atienza, escritas en 1981: “En la filosofía del Derecho española posterior a la guerra civil hay muy pocos nombres importantes. Uno de ellos es el de Felipe González Vicén, en mi opinión el filósofo del Derecho más destacado de su generación, pero cuya obra ha sido y es mal conocida y raramente valorada”⁴. ¿Necesitaba algo más para estar seguro de la decisión? Lo cierto es que no, pero aún hubo más. En tercer lugar, el profesor Eusebio Fernández escribía ya en 2010: “D. Felipe González Vicén merece ser mejor conocido, sobre todo entre los jóvenes profesores e investigadores. Quizá su aislamiento, en un primer momento

³ DÍAZ, E., “Felipe González Vicén (1908-1991)”, *Doxa*, nº 9, 1991, p. 29.

⁴ ATIENZA, M., “La Filosofía del Derecho de Felipe González Vicén”, *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense*, nº 62, 1981, p. 67.

impuesto por las autoridades franquistas, pero más tarde autoimpuesto (entre otras razones porque amaba las Islas Canarias), y el que su producción filosófica no siguiera el camino de las corrientes de moda han contribuido a este hecho que debe ser corregido”⁵. Las palabras de Eusebio Fernández, en fechas tan próximas del comienzo de mi investigación doctoral fueron ya las que, definitivamente, me hicieron ver que un estudio monográfico completo sobre González Vicén que pudiera hacer llegar a otros muchos investigadores la genialidad de sus análisis e ideas, era no sólo necesaria, sino totalmente actual. Siendo además muy atractivo para mí eso de que nunca se dejara arrastrar, que siempre hubiera sido él mismo, un honesto profesor y pensador, consideré que eran estos criterios más que suficientes para apuntalar mi decisión. Pero es que además, cuando se bucea a fondo en los trabajos de González Vicén es fácil percatarse de que no es posible comprender realmente aquellos argumentos que a mí en un primer momento me interesaban -los que respondían a la falta de razones éticas para obedecer al Derecho y el fundamento de la razonabilidad ética para desobedecerlo- sin penetrar en otros análisis suyos acerca del positivismo jurídico, el Derecho natural, el formalismo jurídico, de la filosofía del Estado en Kant, la crítica marxiana a la lógica de dominación burguesa, las filosofías del Derecho de Otto von Gierke y Rudolf von Ihering, el historicismo, el sociologismo y un largo etcétera.

Resueltas las dudas sobre la fundamentación y motivación de mi investigación, la siguiente cuestión a resolver era cómo llevarla a cabo, qué metodología utilizar en la búsqueda y cómo abordar el trabajo. En primer lugar, hay que tener en cuenta que, pese a tratarse de una investigación en Derecho, debemos incardinar el trabajo dentro del marco de la “Historia del pensamiento”, y, al hacerlo, comprender que se hace en un sentido doble: de un lado, hay que analizar a González Vicén como estudioso de la historia del pensamiento jurídico, de otro lado, considerar las mismas ideas de González Vicén -jurídicas, morales, sociológicas, filosóficas, etc.- dentro de la historia del pensamiento filosófico-jurídico español. En segundo lugar, y en relación con lo anterior, había que hacer un barrido de toda la bibliografía primaria, esto es, todos los estudios publicados -e incluso los inéditos- de González Vicén, en alemán y en castellano, para después organizar todo ese -bien definido por Elías Díaz- trabajo disperso y complejo temáticamente. Para llevar a cabo esa organización ha sido de gran utilidad la bibliografía secundaria, todos los textos de referencia sobre la filosofía del Derecho de González Vicén o sobre su labor como historiador de las

⁵ FERNÁNDEZ GARCÍA, E., “Prólogo”, GONZÁLEZ VICÉN, F., *Teoría de la revolución. Sistema e historia*, CSIC, Madrid, 2010, p. 14.

ideas jurídicas. Pero, en tercer lugar, el análisis bibliográfico no se puede detener aquí, también ha sido fundamental estudiar muchos de los textos sobre los cuales González Vicén reflexionaba. Obras de Montesquieu, Kant, Hegel, Savigny, Gierke, Jhering, Marx, Dilthey, Kelsen, Ross, Rothacker, Weber, Hart y muchos más. En cuarto lugar, debo destacar el trabajo realizado durante dos estancias en la Biblioteca de Humanidades de la Universidad de La Laguna, donde se encuentra el Archivo González Vicén en el que trabajé con fuentes terciarias como bases de datos, bibliografías o el estudio mismo del archivo y su organización, pero, también, con fuentes materiales, que por ser directas son primarias, como información extraída de las dedicatorias de los libros personales de González Vicén, cartas, postales, etc.⁶

Pero también, en lo que a la metodología respecta, es necesario explicitar que he tenido que realizar algunas entrevistas, de entre las cuales, he transcrito solamente una que tuvo lugar en Madrid con uno de los hijos de González Vicén, Fernando González Dörner, y que aparece en el presente trabajo como anexo. Pese a todo, queda por analizar más a fondo unos pocos estudios inéditos en el Archivo González Vicén, sobre todo conferencias. También, hay material que ha sido analizado pero que no he volcado en el presente trabajo ya porque se trate de estudios que no se ajustan al tema, ya por falta de espacio. En definitiva, con el presente trabajo he pretendido estudiar el pensamiento filosófico-jurídico de González Vicén desde su totalidad, lo cual tiene, indudablemente, una impronta metodológica muy característica y es que, una aproximación como esta, si bien sirve para dar una visión general de su pensamiento, hace también necesario para el futuro la realización de otros estudios más específicos, de algunos aspectos más concretos, así como el análisis -y, por qué no, publicación si fuera pertinente- de algunas conferencias y otros inéditos. Un trabajo realmente interesante podría ser analizar el pensamiento viceniano en lo que a sus inquietudes más literarias, filosóficas o estéticas se refiere. Por lo demás, en cuanto a sus estudios escritos en alemán, proyecto también la posibilidad futura, si así se conviniese, de publicar mis traducciones de los mismos.

Manifestada a grandes rasgos la metodología, paso a explicitar la ordenación sistemática en tres capítulos, la cual, tiene un sentido sustancial. Con el primer capítulo pretendo

⁶ Actualmente se ha creado un portal dedicado a los Archivos personales y de entidades de la ULL (Universidad de La Laguna), donde se encuentra alojada una página web dedicada a Felipe González Vicén. En este sitio se recomienda la cita del archivo y biblioteca bajo la denominación común "Archivo personal de Felipe González Vicén". Por tanto, esta es la denominación genérica que usaré en mis citas, añadiendo cuando sea preciso la referencia a la signatura o al documento en concreto.

establecer un marco histórico de referencia, que delimita a la vez la biografía de González Vicén y los tiempos y espacios, en gran medida convulsos, que su obra interpela. Mediante el segundo capítulo, he pretendido concebir una semblanza intelectual, esto es, una fisonomía ordenadora de todos sus trabajos cuya referencia es temática y no cronológica. Por último, el tercer capítulo, supone ascender un tercer nivel, el producto recogido del destilado de los dos capítulos anteriores, dividido en dos partes que se refieren a las dos “vías” o “líneas” de pensamiento cuyo nivel de abstracción he considerado suficiente como para representar el pensamiento de González Vicén, a saber, el “individualismo ético” y la “concepción histórico-social del Derecho”. En definitiva, estos tres capítulos no son otra cosa que el estudio de su Vida, Obra y Pensamiento, por lo que, los análisis de algunas cuestiones, como referencia a autores trabajados por González Vicén, en el paso del capítulo segundo al tercero, no debe entenderse como una repetición innecesaria, sino el estudio de lo mismo desde dos niveles totalmente diferentes. Paso ahora a describir brevemente cada uno de estos tres capítulos.

El primer capítulo, titulado “Marco histórico y biográfico”, está dividido en tres etapas. La primera pretende servir de contexto del primer tercio del siglo XX en España, la crisis sociopolítica y la renovación cultural, donde, asimismo, enmarco los años de juventud y de formación de González Vicén, hasta el alzamiento militar de 1936. La segunda etapa pivota alrededor de los conceptos de “exilio exterior”, exilio físico y real de González Vicén y su familia en Alemania, y de “exilio interior”, el refugio interior del hombre liberal y de izquierdas que fue González Vicén una vez regresa a la España franquista. Esta parte, además, trata después los años de docencia en la Universidad de La Laguna desde 1946 hasta su jubilación en 1978. La tercera y última etapa, desde la jubilación hasta su muerte, coincide con su época de mayor producción científica, de marcado espíritu crítico. Hacia el final, dedico unos párrafos a introducir el *modus operandi* del siguiente capítulo y la razón de ser de las dos líneas de investigación del tercero.

El segundo capítulo, “Semblanza intelectual: estudios en filosofía del Derecho de Felipe González Vicén”, está dividido en ocho epígrafes, que organizan temáticamente todos sus estudios sobre nuestra disciplina, y pretenden explicitar su contenido, extrayendo, además, información que resultará de utilidad para elaborar el capítulo tercero. No obstante, el octavo epígrafe, de mayor brevedad, lo dedico a hacer mención de los múltiples intereses filosóficos, estéticos y literarios de González Vicén, los cuales, si no son esenciales para los objetivos del presente trabajo, sí es importante tomarlos mínimamente en consideración, pues todo

pensamiento “complejo”⁷ se nutre de la multidisciplinariedad o de la transdisciplinariedad, y en las obras iusfilosóficas de González Vicén siempre se trasluce dicha complejidad. En cuanto a los epígrafes del primero al séptimo he analizado los estudios de González Vicén, como decía, en diferentes bloques temáticos: el positivismo jurídico y su crítica al formalismo jurídico y al Derecho natural en el primero; en el segundo, el análisis de sus reflexiones sobre la obra hegeliana, pero, sobre todo, la kantiana a la que se dedicó con denuedo; en el tercero, los estudios sobre el concepto de “revolución”, teniendo en cuenta aquí, ciertamente, criterios cronológicos para analizar su evolución; el cuarto lo dedico a sendos estudios sobre Otto von Gierke y Rudolf von Ihering, sobre todo en lo que tiene que ver el pensamiento de ambos filósofos en el desempeño de nuevas vías no formalistas del pensamiento del positivismo jurídico; el quinto trata los dos estudios vicenianos, muy críticos, sobre el neokantismo, uno dedicado a la escuela de Baden, el otro dedicado a la escuela de Marburgo; en sexto lugar, un epígrafe sobre otros estudios acerca de la filosofía del Derecho alemana, que incluye una somera referencia al krausismo, otra más amplia a su estudio sobre la Escuela histórica, un análisis sobre el estudio viceniano del “marginal”, pero genial, feuerbachiano Ludwig Knapp, otro sobre su estudio acerca del movimiento de la Escuela libre del Derecho y otro sobre el “Derecho natural” de Ernst Bloch; el séptimo, sobre diversos estudios sociológicos donde adquiere vital importancia el análisis del darwinismo social, el concepto de uso social -que se retoma en el capítulo tercero-, y, por último, una referencia a su estudio “La obediencia al Derecho”.

El tercer capítulo, “El pensamiento filosófico-jurídico de González Vicén”, es un cambio de dinámica respecto al anterior, es, como decía, subir un nivel; el nivel del destilado de ideas. Tiene dos partes, la primera, “El individualismo ético”, corresponde a la primera línea de su pensamiento. Comienzo con una justificación del concepto, haciendo, sobre todo, dos advertencias, en qué sentido se va a entender “individualismo” y su desvinculación de los hijos más ignominiosos del liberalismo. Después, explico cómo este mismo concepto se relaciona con la importante tesis viceniana de la no obediencia al Derecho por razones éticas y el deber moral de desobediencia, concluyendo, al final, con uno de los epígrafes más relevantes del presente trabajo en el que pretendo, partiendo de lo que ya se pudo decir al respecto en el capítulo segundo, situar las principales tesis de González Vicén y los

⁷ En el sentido que lo expresa Edgar Morin: “Es complejo aquello que no puede resumirse en una palabra maestra, aquello que no puede retrotraerse a una ley, aquello que no puede reducirse a una idea simple”. MORIN, E., *Introducción al pensamiento complejo*, Traducción de Marcelo Pakman, Barcelona, Gedisa, 2005, p. 21.

argumentos que las sustentan, así como radiografiar, después, las principales aportaciones que provocaron un largo y fascinante debate sobre la posibilidad o imposibilidad de fundamentar éticamente el Derecho. Algunas de las aportaciones sobrevivieron al mismo González Vicén, llegando hasta bien entrada la década de los noventa sin perder su más acendrado interés, si bien, gran parte de estas últimas resultan más analíticas que creativas. La segunda parte, “El concepto histórico-social del Derecho”, pretende asentar las dos principales ideas que articulan el concepto iuspositivista del Derecho en González Vicén, es decir, que no existe auténtico positivismo jurídico -ni tan siquiera filosofía del Derecho- cuando se estudia el Derecho sin tener en cuenta su dimensión histórica o su dimensión social, lo que ayuda a comprender toda la crítica viceniana que explicito en el capítulo segundo tanto al Derecho natural como a diversos “positivismos jurídicos” (Escuela histórica del Derecho, formalismo jurídico, sociologismo, etc.). Para González Vicén solamente un positivismo jurídico que tenga en cuenta la historicidad de la realidad jurídica y que lo haga desde una perspectiva sociojurídica es auténtico positivismo jurídico, pues, el único concepto de Derecho que hace honor a la realidad es aquél que atiende el *ius positum* o “Derecho dado” en la corriente sociohistórica de un momento concreto en una comunidad humana determinada. En este sentido, además, considero que González Vicén se encontraría hoy en día en la vanguardia de los análisis sociológicos del Derecho de mayor actualidad. Por lo demás, también es destacable mi esfuerzo en aproximar un concepto de “historicismo”, sobre todo de “historicismo filosófico”, que sirviera para adjetivar el pensamiento viceniano, pero, también, que hiciera realmente justicia a la corriente realmente existente que empleó esta denominación, tratando así, dentro de las posibilidades que deja un reducido espacio, de refutar la falsa perspectiva que ha considerado al historicismo como una especie de filosofía de la historia pronosticadora del futuro. Por último, finalizo el capítulo tercero con la conclusión de que todas las ideas de González Vicén explicitadas, las influencias de otros pensadores, los sentidos historicista, existencialista, kantiano, marxista, etc. de su pensamiento, en último término, conforman una síntesis, una totalidad compleja, pero bien engarzada, que hacen que la filosofía del Derecho de González Vicén y sus conclusiones ético-políticas y ético-jurídicas sean también, a día de hoy, enormemente sugestivas, útiles y ricas.

CAPÍTULO I. MARCO HISTÓRICO Y BIOGRÁFICO

1. Primer tercio de siglo XX. Años de juventud

1.1. El contexto histórico español: una época de crisis

La pasión es madre de todas las grandes cosas, es decir, la verdadera pasión que quiere algo nuevo y no sólo la destrucción de lo viejo. En los individuos y en la masa se despiertan fuerzas insospechadas, y el mismo cielo parece tener otro tono. Todo aquello que es en realidad algo puede imponerse y hacerse valer, justamente porque las barreras han sido derribadas o van a serlo inmediatamente⁸.

Comenzar con una reflexión acerca de la vida y obra de cualquier pensador español nacido a comienzos del siglo XX supone tener en consideración el concepto de crisis. Y es que, si todas las épocas suelen ir vinculadas a su propio acontecer problemático, va a ser durante las crisis que la reflexión sobre tales problemáticas se acentúa, sobre todo, si los problemas que propician o agravan las crisis son capaces de conmover los cimientos de una sociedad en su totalidad. En épocas de crisis, los problemas sociales toman una importancia excepcional, no sólo en la teoría de unos pocos sociólogos y pensadores, sino para toda la población en su conjunto. La gente se encuentra de repente a sí misma desarraigada, arruinada o aniquilada por la crisis. Ni siquiera ellos y ellas puede evitar preguntarse: ¿Cómo ha ocurrido todo esto? ¿Quién es el responsable? ¿Cuáles son las causas del malestar social? ¿Cómo salir de esta situación? ¿Qué va a ocurrirnos? ¿Cuáles van a ser las consecuencias para mí, para mi familia y para mi país?⁹.

En este sentido, lo que se ha venido en llamar por muchos la crisis española de fin de siglo va a abrir una etapa en España de intensa reflexión intelectual, activismo y enfrentamiento político, que, con el tiempo desencadenaría una dictadura “blanda”, una República, una guerra (in)civil y de nuevo una dictadura, larga y opresora. Felipe Eduardo González Vicén, un hombre totalmente incardinado en su tiempo, fue un pensador que

⁸ BURCKHARDT, J., *Sobre las crisis en la historia*, Edición y versión del alemán por Felipe González Vicén, Ediciones Nueva Época, Madrid, 1946, p. 41.

⁹ Cfr. SOROKIN, P., *Las filosofías sociales de nuestra época de crisis*, Traducción por Eloy Terrón, Madrid, Aguilar, 1954, p. 26.

reflexionó dentro de cada momento histórico que le tocó vivir: junto a la II República, en la que se formó, en medio del nacionalsocialismo, que le tocó sufrir de cerca, contra el franquismo, en el que vivió en una suerte de “exilio interior” y durante las dos primeras décadas de la democracia, años de intensidad creativa, produciendo una obra en conjunto no muy vasta, pero de enorme relevancia para nuestra disciplina. Quiso, en primera instancia, como impulso de juventud, dar respuesta a parte de los problemas que aquejaban a la realidad española¹⁰. Por eso hay que situarlo en la intersección intelectual de toda una serie de corrientes críticas de un amplio período, desde la crisis finisecular hasta la guerra. Estos fueron sus años de juventud y formación, en los que se interesó por figuras como Donoso Cortés, Ganivet y Unamuno, pero se formaría principalmente en Alemania, descubriendo bien pronto el potencial teórico de las filosofías de Kant y Hegel, que nunca abandonaría del todo, para después, desde una enorme variedad de fuentes principalmente alemanas, ahondar en todas y cada una de las problemáticas de la filosofía del Derecho.

Por todo ello, por ser una vida y una obra las suyas totalmente incardinadas en su convulsa y cambiante época, dedicaremos este primer capítulo a un análisis histórico-biográfico, aunque somero, que sirva al menos de pórtico al desarrollo de su obra y pensamiento. Sigo así, además, su misma metodología “historicista”, que en el análisis de un autor se podría resumir en que “la obra de un filósofo, de un artista, de un escritor, no puede ser abstraída del curso general y fragoroso de la cultura”¹¹.

1.1.1. La situación sociopolítica

Comenzando por situar el marco de los primeros treinta años de siglo, la llamada crisis de fin de siglo tuvo su orto en 1898, y su origen se fundamenta, sobre todo, en la situación de las colonias de ultramar: Cuba, Puerto Rico, Filipinas y las islas de la Micronesia. La situación de estos archipiélagos y su relación con la metrópoli eran bien diferentes, sin embargo, todos acabaron escindiéndose, acarreado una serie de efectos negativos en muchos aspectos: sociales, políticos (internos e internacionales), económicos y morales. Ni el gabinete de Cánovas del Castillo ni el de Sagasta tuvieron la respuesta para solventar la problemática de ultramar que desembocó en una guerra contra los EE.UU.

¹⁰ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Das Dekadenzproblem im nationalen Denken Spaniens um die Jahrhundertwende”, *Geist der Zeit*, 1940, pp. 661-682.

¹¹ ARBONA, R., “Entrevista a González Vicén”, *Liminar*, nº 1, p. 19.

El año siguiente fue un año de protestas. El gobierno de Sagasta dimite, pero la formación conservadora que le sigue no lo tiene mucho mejor. Sumida España en la sensación de derrota internacional, en el interior, las medidas de Fernández Villaverde, dentro del gobierno conservador de Francisco Silvela, no son bien acogidas. Para que la Administración pudiera llevar a cabo su plan de reformas Villaverde estableció un nuevo impuesto de utilidades sobre profesionales y funcionarios, sobre propiedades urbanas y sobre industria y comercio. La principal oposición al gobierno viene de manos de las organizaciones dirigidas por Joaquín Costa y Basilio Paraíso: la Liga Nacional de Productores y las Cámaras Mercantiles; integrándose ambos con el político Santiago Alba en la Unión Nacional fundada en 1900. A esta cuestión se suma la cuestión catalana, muy activa a lo largo de 1899. Silvela dimite y tras un breve periodo con el general Azcárraga como jefe del gobierno, vuelve Sagasta en 1901. Durante este nuevo gobierno liberal, de un lado, se reforzó el catalanismo con la creación de la *Lliga Regionalista* en abril de 1901, de otro, el socialismo y el anarquismo crecieron inusitadamente. Distintas huelgas y disturbios desembocaron en la huelga general de febrero de 1902. Un mes después se inició el gobierno de José Canalejas, quien impulsó una política intervencionista del Estado en los problemas sociales para conseguir reducir la conflictividad. En mayo de ese mismo año, Alfonso XIII, que había alcanzado los 16 años, juró la Constitución y asumió la plenitud de sus poderes como rey de España. Estos años fueron, en definitiva, años de reformas y de ideal regeneracionista -no solo como crítica intelectual sino como práctica política (Silvela, Maura, Canalejas)-, no obstante, los cambios en Educación, Sanidad, Obras públicas, etc., no fueron suficientes. Aún quedaba lo más importante, aquello que desestabilizaba el régimen, a saber, acabar con la manipulación de las elecciones, que los gobiernos dependieran de las mayorías parlamentarias, transformar los partidos en beneficio de formaciones de masas capaces de representar las aspiraciones de la opinión pública en su totalidad fomentando así el aumento de la base social. Pese a ello, las elecciones distaban mucho de ser limpias¹², el Parlamento no era representativo y además la Corona inició un peligroso camino intervencionista. Aquí ya estaban las bases de la intromisión militarista en

¹² Pese a que el 28 de marzo de 1890 el Congreso de los Diputados aprobase la propuesta del sufragio universal. En primer lugar, hay que entender que sufragio "universal" no era tal cosa al excluir a las mujeres y a los jóvenes varones menores de 25 años, en plena efervescencia política e idealista; además, en segundo lugar, se retiraba el derecho de voto a los soldados llamados a filas, cuando los hijos de la burguesía eran eximidos por el pago de cierta cuantía. Por último, los propios detentadores del poder, ya fuera Cánovas o ya fuera Sagasta, siempre se habían declarado enemigos acérrimos de tal derecho. Cfr. GÓMEZ LLORENTE, L., *Aproximación a la historia del socialismo español (hasta 1921)*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1972, p. 104 y ss.

la política española del siglo XX, una lacra heredada del siglo XIX¹³. Respecto a las escasas alternativas del proletariado hay que recordar que no será hasta la década de 1890 que se presentan los socialistas de Pablo Iglesias a unas elecciones, los cuales, cuando en escasas ocasiones obtuvieron mayorías para conseguir acta de diputado, el Gobierno y el sistema caciquil no se las reconocieron¹⁴.

Pero los problemas de España vienen de lejos. Uno de los más graves es, como venía diciendo, el sistema en sí mismo: una falsa democracia implantada con la Restauración monárquica a finales de 1874, tras el golpe del general Pavía¹⁵, poniendo fin no solo al primer sueño republicano en España, sino a todo el sexenio democrático. Su gran impulsor, Cánovas del Castillo, se inspiró en el sistema británico estableciendo un sistema bipartidista y turnista, si bien el bipartidismo no se consolidó hasta entrado el año 1880. La política de la España de entonces es definida por Joaquín Costa como un sistema de oligarquía y caciquismos. Un sistema que le viene grande a una España atrasada y eminentemente rural y necesita mecanismos espurios para poner en marcha la maquinaria. Escribe Costa: “Oligarcas y caciques constituyen lo que solemos denominar clase directora o gobernante, distribuida o encasillada en «partidos». Pero, aunque se lo llamemos, no lo es; si lo fuese, formaría parte integrante de la Nación, sería orgánica representación de ella, y no es sino un cuerpo extraño (...). Si aquellos bandos o facciones hubiesen formado parte de la Nación, habrían gobernado para ella, no exclusivamente para sí”¹⁶. El caciquismo es consustancial a la sociedad y a la política españolas del siglo XIX y principios del XX. Los partidos políticos funcionan a modo de gremios de oligarcas. Supone el ejercicio arbitrario del poder a nivel local, desnaturalizando las funciones electorales, primero de arriba abajo y luego de abajo arriba¹⁷. En segundo lugar, el problema religioso, que podría retrotraerse a los albores del surgimiento de España (o las Españas) como Estado-nación. No obstante, tiene más sentido comenzar a analizarlo a partir de las políticas liberales posteriores a las Cortes de Cádiz. De entrada, los liberales gaditanos, los del Trienio o los isabelinos, eran propensos a la

¹³ Cfr. PÉREZ GRUESO, M.D.E., “La crisis de fin de siglo, 1895-1902”, BULDAIN JACA, B. (coord.), *Historia contemporánea de España 1808-1923*, Madrid, Akal, 2011, pp. 503-506.

¹⁴ Cfr. GÓMEZ LLORENTE, L., *Aproximación a la historia del socialismo español (hasta 1921)*, op. cit., p. 119.

¹⁵ Pronunciamento que por primera vez en la historia de España no pertenecía a ningún partido político, estableciendo así un lamentable precedente.

¹⁶ COSTA, J., *Oligarquía y caciquismo, Colectivismo agrario y otros escritos*, Madrid, Alianza, 1967, pp. 28-29.

¹⁷ Cfr. TUÑÓN DE LARA, M., *Medio siglo de cultura española (1885-1936)*, Madrid, Tecnos, 1970, pp. 129-130.

confesionalidad católica del Estado, pero las reformas que despojaron a la Iglesia de sus privilegios, las leyes de supresión de monasterios de los años veinte o las medidas del gobierno de Mendizábal, llevaron a que una parte no desdeñable del clero se opusiera al liberalismo y fuera propenso a la defensa del absolutismo e incluso del carlismo¹⁸. En la época de la Restauración, el problema religioso tiene que ver con el rechazo por parte del catolicismo más reaccionario del modelo liberal. El papa Gregorio XVI, en su encíclica, *Mirari vos* (15 de agosto de 1832), condenaba sin paliativos toda forma de liberalismo político y sus valores (libertad de conciencia, libertad de culto, libertad de prensa, separación Iglesia-Estado...) por propiciar el indiferentismo religioso. También algunas proposiciones del *Syllabus* de Pio IX en 1865 combatían el liberalismo. Ambas fuentes fueron las bases del famoso texto integrista de Félix Sardá y Salvany, *El liberalismo es pecado* (1884). Por lo que, en oposición a este posicionamiento, en el extremo opuesto, durante la Restauración se van fraguando una serie de movimientos anticlericales; acentuando así la problemática, con capítulos más o menos intensos de violencia y enfrentamiento. El historiador De la Cueva Merino afirma que “el clericalismo se configuró, en gran medida, como contramovimiento del movimiento anticlerical y éste, a su vez, no pudo dejar de reaccionar a las diversas manifestaciones del movimiento católico. Así, el conflicto clerical-anticlerical también se alimentó de su propia dinámica interna de enfrentamiento”¹⁹. Por otra parte, Abad de Santillán recoge en su *Contribución a la historia del movimiento obrero*, cartas y documentación que manifiestan la radical oposición por parte de algunos miembros del alto clero frente a los movimientos obreros, desde prácticamente su génesis en España, lo cual fue con el tiempo generando entre los miembros de tales movimientos una imagen de la Iglesia como símbolo de reacción y opuesta al progreso político y económico de las clases populares en España²⁰. Sea como fuere, el integrismo católico fue fuertemente crítico con el régimen iniciado por Cánovas del Castillo. Ni siquiera el conciliador papa León XIII tuvo suficiente fuerza como para convencerles. No obstante, sí que tuvo influencia efectiva, a lo que también hay que sumar el fracaso del carlismo, la buena voluntad de Cánovas hacia el sector católico de

¹⁸ MOLINER PRADA, A., “Algunos aspectos del anticlericalismo español en la Revolución de 1868”, *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea*, nº 14, 1994, pp. 137 y ss.

¹⁹ DE LA CUEVA MERINO, J., “Movilización política e identidad anticlerical, 1898-1910”, *Ayer*, nº 27, 1997, p. 106.

²⁰ ABAD DE SANTILLÁN, D., *Contribución a la historia del movimiento obrero español, tomo I*, Puebla, Editorial Cajica, 1962, p. 441 y ss.

España y que muchos de los líderes importantes de la Restauración fueran católicos practicantes²¹.

Vinculados a todas estas problemáticas, la problemática económica y agraria. Ningún gobierno, ni siquiera durante la República conseguiría formalizar una legislación que resolviera el problema del trabajo en el campo y la distribución de las tierras. Así como otras de índole económica y de aprovechamiento. Por lo demás, en 1909, un año después del nacimiento de González Vicén, la decisión de Maura de enviar nuevas tropas al norte de Marruecos -padres e hijos de familias obreras- desembocó en la llamada Semana Trágica de Barcelona, que, entre otras cosas, finaliza con el asesinato por parte del gobierno del pedagogo Francisco Ferrer i Guardia. Éste había sido falsamente acusado como instigador, perdiéndose con él uno de los más importantes proyectos de renovación pedagógica en España, “La Escuela Moderna”²², basada en lo que Ferrer denominaba “enseñanza racional”²³.

1.1.2. La renovación cultural

Toda la cultura nacional, el arte, la literatura, la filosofía, el Derecho, etc., tiene presente la problemática finisecular española. Surgirán movimientos de regeneración cultural y política, como el Regeneracionismo de Joaquín Costa y Lucas Mallada²⁴ por el que González Vicén siente un vivo interés, y, a su vez, darán frutos otros movimientos ya iniciados en las últimas décadas del siglo anterior, como los propios del krausismo, que también analiza González Vicén. Por lo demás, hacia 1914, ya se arroja en la cultura española, la sombra alargada de José Ortega y Gasset. Un pensamiento, que también hunde sus raíces y tiene sus fundamentos en esa búsqueda de regeneración de la savia española. Ortega se inició, como tantos intelectuales españoles, en Alemania con la -por entonces- omnipotente escuela

²¹ Cfr. PÉREZ GRUESO, M.D.E., “El gobierno conservador, 1875-1880”, BULDAIN JACA, B. (coord.), *Historia contemporánea de España 1808-1923*, op. cit., pp. 399 y ss.

²² Cfr. FERRER GUARDIA, F., *La Escuela Moderna*, Barcelona, Tusquets, 2009, 261 pp.

²³ “La enseñanza racional es ante todo un método de defensa contra el error y la ignorancia. Ignorar verdades y creer absurdos es lo predominante en nuestra sociedad, y a ello se debe la diferencia de clases y el antagonismo de los intereses con su persistencia y su continuidad”. FERRER GUARDIA, F., *La Escuela Moderna*, op. cit., p. 128.

²⁴ Una obra fundacional es la de Lucas Mallada, *Los males de la patria*, de 1890. Respecto a Joaquín Costa, sus obras a tener más en cuenta en este sentido son, *Colectivismo agrario* de 1898 y *Oligarquía y Caciquismo* de 1901.

neokantiana de Marburgo, y a él se debe entre otros, ese primer influjo del neokantismo en España²⁵, así como, la superación posterior del mismo (itinerario seguido a su vez tanto por Recaséns Siches como por González Vicén). Pero, además, de este pensamiento regeneracionista tan vivo en Ortega, y en sus precursores, como el krausismo y el Regeneracionismo antedichos, también la literatura, tendrá sus figuras críticas y regeneradoras. Es el caso del Realismo de Galdós y Alas Clarín, quienes pretendían ser altavoces de los grandes males de España. Sus obras, *Electra* y *La Regenta*, lo fueron de manera innegable. La Generación del 98 y el Modernismo les tomaron el relevo (ya plenamente instaurados, fundacionalmente, en la crisis de fin de siglo), con una prolífica cantera de literatos-filósofos difíciles de superar. Me refiero a Unamuno y a Ganivet, pero también a Pío Baroja, Ramiro de Maeztu, Valle-Inclán, Francisco Villaespesa, Antonio y Manuel Machado, Azorín, Concha Espina, las feministas Carmen de Burgos o Consuelo Álvarez, y un largo etcétera. González Vicén también trabajará a fondo este movimiento, sobre todo, la figura de Miguel de Unamuno, durante su primera etapa intelectual. De entre todos los anteriores, González Vicén destaca a Unamuno, Ganivet, Costa y Maeztu, por haber procurado cuatro de los más firmes intentos de solución de los grandes problemas de España, pretendiendo superar una historia, que se siente como decadencia, a través de la proyección de un futuro que no pueda ser percibido como tal, es decir, a pesar de sus diferencias, tienen como enfoque metodológico común la crítica de la historia de España, que les sirve como punto de partida y como referencia para el futuro al mismo tiempo²⁶.

El krausismo²⁷ merece, por su parte, mención especial por ser la corriente renovadora de mayor empuje y proyección histórica en España: de la segunda mitad del siglo XIX hasta el primer tercio del XX. Su determinación cuaja con la creación del Instituto Libre de Enseñanza (ILE) en 1876, así como una serie de organizaciones satélite, que se fueron

²⁵ RECASÉNS SICHES, L., "Extensas adiciones", DEL VECCHIO, G., *Filosofía del Derecho*, Traducción de Luis Recaséns Siches, Barcelona, Bosch, 1935, p. 361.

²⁶ GONZÁLEZ VICÉN, F., "Das Dekadenzproblem im nationalen Denken Spaniens um die Jahrhundertwende", op. cit., p. 682.

²⁷ Entre nosotros existen dos trabajos ya clásicos que analizan brillantemente el fenómeno krausista español: Cfr. DÍAZ, E., *La filosofía social del krausismo español*, Valencia, Fernando Torres Editor, 1983, 249 pp.; cfr. GIL CREMADES, J.J., *Krausistas y liberales*, Madrid, Dossat, 1981, 320 pp. También, cfr. RODRÍGUEZ, T., LAPORTA, F., RUIZ MIGUEL, A., "La Institución Libre de Enseñanza", *Cuadernos de Historia* 16, nº 168, 1985, 33 pp. Es de interés la monografía de Giner de los Ríos de la profesora Delia Manzanero: cfr. MANZANERO, D., *El legado jurídico y social de Giner*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2016, 341 pp. Sobre la poliédrica actividad del krausismo, cfr. VÁZQUEZ-ROMERO, J.M., MANZANERO, D., "El krausismo español: Derecho, educación y política", MENÉNDEZ ALZAMORA, M., ROBLES EGEA, A., (coord.), *Pensamiento político en la España contemporánea*, Madrid, Trotta, 2013, pp. 163-198.

poniendo en funcionamiento a continuación, como el Museo Pedagógico, El Instituto de Reformas Sociales, la Junta de Ampliación de Estudios (JAE) -de 1908 a 1939-, y la Residencia de Estudiantes. Los valores del krausismo han sido empleados y adaptados por muchas corrientes políticas y respira, en cierto modo, en la base de las modernas socialdemocracias europeas y proyectos de enorme relevancia política como la Sociedad de Naciones²⁸. Medio siglo antes de Ortega y Gasset, ya tenían como proyecto esencial, sobre todo desde la Universidad Central de Madrid, la “europeización y modernización de la Ciencia en España”²⁹. Todo comienza con la labor de don Julián Sanz del Río, quien viajó a Alemania buscando no sólo una vía sistemática que le ayudase a estructurar su propio pensamiento, sino un camino espiritual. Lo halló en el filósofo alemán Carl Christian Friedrich Krause. En primer lugar, realizó estudios de licenciatura y doctorado en Derecho, llegando a ser profesor en la Universidad Central de Madrid. “Fue, desde los estudios de Derecho, como llegó a ponerse en contacto con la filosofía de Krause pues conoció, en profundidad, la obra *Curso de Derecho natural*, de H. Ahrens, discípulo de Krause que vivía exiliado en Bruselas”³⁰. Nada más ser nombrado catedrático, para mayor preparación, viajó por Europa. En París conoció la filosofía francesa que le decepcionó profundamente. De allí, viajó a Bruselas donde conoció a Heinrich Ahrens personalmente. Este le recomendó unirse al grupo de krausistas de Heidelberg y así lo hizo, pero en 1844 volvió a España. Algunos de sus más tempranos seguidores, como Fernando de Castro o él mismo, serán depurados en los años previos a la Gloriosa de 1868. La razón, protestar al unísono cuando el gobierno de Isabel II apartó de su cátedra a Castelar³¹. Pero, de todos sus discípulos, sin lugar a duda, será Fernando Giner de los Ríos el gran impulsor del krausismo. Considerado por Recaséns y tantos otros, un importante filósofo del Derecho, de notables influencias kantianas³², además de un avezado pedagogo que será el principal puntal en la fundación del Instituto Libre de

²⁸ Cfr. MANZANERO, D., “Francisco Giner y Adolfo Posada, precursores de la Sociedad de Naciones”, *Pensamiento: revista de investigación e información filosófica*, nº 265, vol.71, 2015, pp. 53-71. Y también, cfr. MANZANERO, D., “El proyecto europeísta de la filosofía krausista”, *Daimon. Revista internacional de filosofía*, nº 71, 2017, pp. 31-45.

²⁹ MANZANERO, D., “Francisco Giner y Adolfo Posada, precursores de la Sociedad de Naciones”, op. cit., p. 54.

³⁰ SUANCES MARCOS, M., “El krausismo: Julián Sanz del Río”, SUANCES MARCOS, M., *Historia de la filosofía española contemporánea*, Madrid, Síntesis, 2006, p. 71.

³¹ Cfr. RODRÍGUEZ, T., LAPORTA, F., RUIZ MIGUEL, A., “La Institución Libre de Enseñanza”, op. cit., p. 4.

³² RECASÉNS SICHES, L., “Extensas adiciones”, op. cit., p.344.

Enseñanza, junto a Azcárate, Salmerón, Figuerola y otros³³. Fallecido Giner, otro importante miembro del krausismo español, Fernando de los Ríos publica en 1916 *La filosofía del Derecho en Don Francisco Giner*. De los Ríos y el orteguiano Julián Besteiro conformarán la última generación de krausistas, que habían dado un giro desde el liberalismo político hacia el socialismo.

1.2. De 1908 a 1931: infancia, juventud, primera formación

*Urgentemente, hoy mejor que mañana, es necesario que se ofrezca a todos los ciudadanos la posibilidad de alcanzar, por medios legítimos, las mejores condiciones de vida*³⁴.

En este contexto nace Felipe Eduardo González Vicén en la ciudad cántabra de Santoña el 5 de febrero de 1908. Hijo de Juan González, oficial de infantería, y Prudencia Vicén. Fue el mayor de cinco hermanos. Detrás de él irán naciendo Ascensión, Pilar, Luis y Rosario. La crisis nacional junto a los problemas explicitados (el político, el religioso, el regionalista, el agrario y el económico) siguen su curso hasta derivar en la dictadura de Manuel Primo de Rivera en 1923 bajo el auspicio y protección del rey, Alfonso XIII. González Vicén tiene por entonces 15 años. Estudia la educación primaria todavía en Santoña, pero su familia se traslada a Burgos y posteriormente a Valladolid, por motivos de destino de su padre, y estudiará el bachillerato entre Burgos y el colegio vallisoletano de los Jesuitas. Como fue un alumno extremadamente brillante, acabó estos estudios dos cursos antes que sus compañeros. Empezó entonces la licenciatura de Derecho en la Facultad de Derecho de Valladolid, pero la finalizó en Salamanca (curso 1926/1927). A pesar de que, desde adolescente, poseía inquietudes filosóficas, sus pasos le llevaron a estudiar Derecho. Tenía la impresión de que podía aportar algo, cambiar algo, o al menos, reflexionar sobre las posibilidades del cambio. No cabe ninguna duda de su temprano interés por la dignidad de los individuos, de ahí que, por un lado, sus lecturas sobre Kant en Alemania no fueran meramente coyunturales y, por otro lado, su particular interés por la revolución, la desobediencia, el concepto del Derecho, la relación entre el individuo y el Estado y la

³³ RODRÍGUEZ, T., LAPORTA, F., RUIZ MIGUEL, A., “La Institución Libre de Enseñanza”, op. cit., p. 4.

³⁴ GONZÁLEZ VICÉN, F., *Teoría de la revolución. Sistema e historia*, op. cit., p. 34.

necesidad de renovación social y política, muy en consonancia por lo demás con los intereses sociales, culturales y políticos de los grandes intelectuales de aquellos tiempos en los que el principal foco de atención era el problema estructural de España y sus crisis. Su interés principal se hallaba, en definitiva, en la filosofía del Derecho, o, dicho de otra manera, en ese intrincado y apasionante punto en el que convergen la Ética, la filosofía política, la filosofía del Estado y la Sociología. En Salamanca, además, asiste a cursos impartidos por Miguel de Unamuno, autor con el que se sentirá muy próximo y sobre el que más adelante publica varios trabajos escritos en alemán. También asistirá, en años siguientes, en Madrid, a cursos de Ortega y Gasset, Julián Besteiro y José Gaos.

Al finalizar sus estudios en Valladolid establece contacto con Luis Recaséns Siches. Este catedrático de filosofía del Derecho, nacido en Guatemala en 1903, ejerció, pese a la escasa diferencia de edad entre ambos, una notabilísima influencia sobre González Vicén. Venía Recaséns de las universidades de Compostela y Salamanca, había ganado la cátedra poco antes de llegar a Valladolid³⁵ y se había formado en Alemania y en Italia. En concreto, había sido discípulo de los formalistas neokantianos. En Alemania se había formado con Kelsen y Stammler, en Italia con Del Vecchio. Pero tras su vuelta a España no sólo se había empapado de éstos, sino también de Radbruch y Lask, así como de los contendientes del formalismo, como Smend, Hermann Heller o Erich Kaufmann. Y es que era la época fuerte del formalismo jurídico de cuño neokantiano, que en España había irrumpido en la teoría del Estado gracias en gran medida a Fernando de los Ríos, discípulo de Land y traductor de Jellinek, y gracias también al mismo Recaséns. El neokantismo fue el sistema en el que se movió, y desde ahí, también, influyó en sus discípulos. González Vicén se considera uno de ellos. González Vicén será de 1930 a 1932, los años que permanece Recaséns en Valladolid, ayudante de cátedra de este. En 1932 gana Recaséns la cátedra en Madrid, precisamente frente a otro brillante profesor, Ramos Sobrino, también admirado por González Vicén, de quien dirá que fue mente viva y aguda y conocedor como pocos del pensamiento anglosajón. González

³⁵ Recaséns Siches se licenció por partida doble en Derecho y Filosofía en Barcelona en el año 1924. Ese mismo año comenzó cursos de doctorado. Estudió en 1925 con Del Vecchio en Roma, poco después en Berlín con Stammler, Smend, Maier y Guardini y entre noviembre de 1926 y abril de 1927 se trasladó a Viena con el profesor Kelsen, entre otros. El mismo año de 1927 finaliza el doctorado y es nombrado catedrático de Santiago de Compostela. Posteriormente irá ganando las cátedras en Salamanca, Valladolid -donde conocerá a González Vicén- y por último en Madrid. Cfr. MARTÍNEZ CHAVEZ, E.E., "Recaséns Siches, Luis (1903-1977)" Diccionario de catedráticos españoles de derecho (1847-1943), Universidad Carlos III de Madrid, Instituto Figuerola de Historia y Ciencias Sociales, 2011, disponible en la página web, https://portal.uc3m.es/portal/page/portal/instituto_figuerola/programas/phu/diccionariodecatedraticos/lcatedraticos/rsiches. Última visita: 13/08/2021.

Vicén define al profesor Recaséns en los siguientes términos: “Recaséns encarna el ideal de profesor universitario que describía von Humboldt: el profesor universitario es un docente que investiga y un investigador que enseña. Destaca de su obra el ser porosa, no ser de una tendencia o dirección, sino siempre alerta a captar sugerencias, sugerencias, incitaciones. El talento pedagógico de quien tiene las ideas claras y la dedicación a sus alumnos”³⁶. Entre las influencias que González Vicén destaca de su maestro, se hallan, el neokantismo, la objetividad de la reducción fenomenológica, la filosofía de los valores de Scheler y Hartmann, la dialéctica de la existencia, la filosofía de la vida trazada desde Dilthey hasta Ortega³⁷. También fueron discípulos de Recaséns, Legaz Lacambra, Medina Echevarría, Salvador Lissargue, García Pelayo y Gómez Arboleya. Lo que se ha venido en llamar el “proyecto Recaséns”, comenzaba con lo que él denominaba la “agenda neokantiana”, que consistía en la determinación ontológica del Derecho, el esclarecimiento del modelo de validez del Derecho y la justificación del contenido axiológico del Derecho. Sin embargo, ambos, Recaséns y González Vicén, se desencantaron del neokantismo y fueron después duros críticos del mismo.

1.3. La II República, la Junta para Ampliación de Estudios, el acceso a la Cátedra y el alzamiento militar (1931-1936)

“Mi biografía académica no difiere en mucho de la de mis compañeros de generación. Estudié en las Universidades de Valladolid, Salamanca y Madrid. Pensionado por la Junta de Ampliación de Estudios en Italia, Alemania e Inglaterra. En 1932, Profesor Auxiliar -como se decía entonces- en la Facultad de Derecho de la Universidad de Valladolid. En 1935, catedrático por oposición de Filosofía del Derecho de Sevilla. En 1936, destituido de mi cátedra e inhabilitado para todo cargo docente. En 1937, y gracias a amigos fraternales, pude escapar de España”³⁸.

Acabada la licenciatura en Derecho realizó estancias de investigación en Italia y en Cambridge, pero fue en Alemania donde realmente encontró lo que durante tanto tiempo

³⁶ GONZÁLEZ VICÉN, F., *De unas palabras como Decano de la facultad de Derecho en una conferencia de Recaséns* (conferencia inédita, 2.12.1966), Biblioteca ULL. Archivo personal de Felipe González Vicén. B56.22.

³⁷ Idem.

³⁸ ATIENZA, M., RUIZ MANERO, J., “Entrevista con Felipe González Vicén”, *Doxa*, nº3, 1986, p. 317.

anhelaba. Así lo dice él mismo: “Yo no sé si fue mi propio estado de ánimo -entonces tenía veinticuatro años de edad-, pero lo cierto es que sólo en Alemania encontré respuesta a las inquietudes y problemas que me aquejaban”³⁹. En Alemania descubriría que, salvando exageraciones propias de los tópicos, desde luego se tomaban en serio la filosofía del Derecho. Descubrió que, para los alemanes, la filosofía del Derecho no era un mero adorno, una suerte de análisis proveniente de eminentes expertos en Derecho romano, civil, penal o procesal, sino de auténticos expertos en la materia que, pese al carácter fundante y transversal de la misma, la consideraban una categoría aparte. Dice así, González Vicén: “Yo no sé si mi preferencia por el pensamiento alemán no proviene también, en parte, de los consejos de mis colegas italianos, todos los cuales habían estado en Alemania, y me animaban incansablemente a ir allí, como si allí se encontrara la cúspide del saber. Aun cuando luego tuve ocasión de ver con mis propios ojos que esto naturalmente no era ni mucho menos verdad, sí me impresionó la seriedad en el trabajo que hallé entre los universitarios alemanes, el sincero e inquebrantable afán con que se esforzaban en llegar al último resquicio de los problemas, por ásperos y hoscos que éstos fueran. Pero lo que más me sorprendió y quedó grabado en la mente, fue el ver cómo profesores renombrados, juristas y filósofos, se dedicaban de modo pleno y exclusivo a la filosofía del Derecho. Ver, en suma, que ésta última no era, como yo tantas veces había visto, y habría de ver con harta frecuencia más adelante, algo así como un solaz o un divertimento erudito (...) sino un campo del saber por sí, de estructura y límites determinados, que había que indagar con un método propio. Los filósofos del Derecho trabajaban su disciplina con la vista fija en los que les habían precedido y siempre orientados hacia el horizonte filosófico del tiempo en que laboraban”⁴⁰. Pero aún queda otro elemento a resaltar, a saber, el magisterio de Recaséns. Como ya he adelantado, durante el curso en que se inicia la II República, y aun antes, trabaja con Recaséns en Valladolid. En concreto, de 1930 a 1932, sirve como ayudante de clases prácticas de la asignatura *Introducción a la ciencia jurídica y filosófica del Derecho*. Y después, a través de una Orden de 31 de marzo de 1932, obtuvo la categoría de Auxiliar, tomando posesión del cargo el 4 de abril⁴¹. El influjo de Recaséns es en este momento el

³⁹ Ibidem, p. 318.

⁴⁰ Idem.

⁴¹ Cfr. PELÁEZ, M.J., *Infrahistorias e intrahistorias del Derecho español del siglo XX*, Barcelona, Cátedra de Historia del Derecho y de las Instituciones de la Facultad de Derecho de Málaga, 2ª edición, 1995, p. 71. Cfr. CALVO GONZÁLEZ, J., “Guerra Civil, Universidad y censura: sobre las sanciones y depuración al profesor Felipe González Vicén”, *Sistema*, nº 109, 1992, p. 65.

más importante, sobre todo en lo que al neokantismo se refiere, Stammler y Kelsen especialmente; si bien, también es cierto, que son los pensadores de mayor peso en aquel momento⁴². Es en este lapso que prepara sus estudios de tesis doctoral. Comienza cursos de doctorado en la Universidad Central de Madrid en 1932, no obstante, es lógico pensar que ya había estado preparando desde hace un tiempo su tesis, cuyo título final fue *Problemas en torno a la ruptura violenta del orden jurídico con especial consideración del fenómeno revolucionario*⁴³. Esta hipótesis tiene sentido, pues, publica en 1932, *Teoría de la Revolución*. Esta obra, es o un extracto parcial de su tesis doctoral o su misma tesis doctoral. El tema central está totalmente relacionado con el título de su tesis, a saber, la conceptualización formal de la figura jurídico-política de “revolución”, que trata de delimitar y desmarcar de otros conceptos similares que suponen, en efecto, ruptura violenta del orden jurídico. Tal es el caso de “golpe de Estado” y de “derecho de conquista”, delimitándolos de un modelo de ruptura no violenta, a saber, la reforma constitucional. Recaséns por aquellos años estaba también interesado en estos temas y manifiesta su proximidad, todavía, respecto a las metodologías kelseniana y stammleriana⁴⁴. No obstante, si se tiene en cuenta la trayectoria que siguió González Vicén, es fácil de ver como el concepto de “revolución”, los fundamentos definitorios del Derecho y las condiciones de los individuos bajo el Estado, entre otras cosas, no han podido ser temáticas heredadas por mera influencia, sino problemáticas firmemente arraigadas en su conciencia y en su preocupación personal e intelectual. Tales preocupaciones convergen a la postre en su idea una y otra vez repetida, y formulada de diversas maneras, de la dignidad ética del individuo; entendiendo tal dignidad desde el presupuesto kantiano de la conciencia ética individual y el ideal marxiano de la lucha de las personas por adquirir condiciones de vida opuestas a todo fenómeno de explotación, de indefensión o de sumisión a un Estado detentado por los intereses de clase.

⁴² La ciencia y filosofía del Derecho dominantes del primer tercio de siglo estarían representados por una línea trazada entre el neokantismo y el neohegelianismo, pasando por la fenomenología y los análisis axiológicos y ontológicos de Scheler y Hartmann. En realidad, el punto álgido del neokantismo serían los años veinte del siglo XX. Cfr. LARENZ, K., *Metodología de la ciencia del Derecho*, Traducción y revisión de Marcelino Rodríguez Molinero, Barcelona, Ariel, 1994, p. 104 y ss.

⁴³ Cfr. ARJONA HERRAIZ, M., “González Vicén y su análisis del concepto de revolución en la década de los 80: Marx, Stein, Bayle, Kant”, *Revista Diálogos de Saberes*, nº 45, julio-diciembre, 2016, p. 181.

⁴⁴ Por ejemplo, en sus “Extensas Adiciones” a la obra de Del Vecchio, *Filosofía del Derecho*, editado por Bosch en dos volúmenes. Las páginas 564-585 así lo muestran, en comparativa con los temas de su tesis doctoral e incluso de ese primer libro, *Teoría de la revolución*.

No obstante, pese a iniciar los cursos de doctorado en Madrid, pasa la mayor parte del tiempo en estancias de investigación. El mismo 1932 comenzó su primera investigación en Alemania. Este viaje fue el primero de tres. Una pensión de la Universidad de Valladolid para estudiar Filosofía del Derecho le llevó a Colonia, donde estaba de lector Carl Schmitt y daba conferencias sobre Teoría del Derecho y del Estado en el Centro de estudios políticos. Schmitt polemizaba contra Kelsen, todavía profesor de aquella Universidad. Contra el formalismo de Kelsen, Schmitt, sostenía el carácter decisionista del Derecho, que consideraba su misma sustancia, y reclamaba para el Derecho y su Teoría un conocimiento histórico y político, lo opuesto a lo sostenido por Kelsen. La agudeza de Schmitt produjo en el joven González Vicén una fuerte impresión y gracias a ello comenzó a leer ávidamente las grandes obras de la literatura jurídica alemana. De algún modo, comenzaba a despertarse del sueño formalista de corte neokantiano⁴⁵, y no se apartará desde entonces de una concepción histórica y sociológica del Derecho. Sin embargo, la estancia fue breve, así que, en 1933, solicitó y obtuvo una pensión por un año de la Junta para Ampliación de Estudios, institución vinculada al Instituto Libre de Enseñanza. En esa ocasión, su primer destino fue Frankfurt, donde enseñaba el profesor Haas, discípulo de Hermann Cohen y el *Privatdozent* Dr. Grüber, de la Escuela de Cassirer. El objetivo de ambos era mantener en la universidad la tradición crítica de la filosofía kantiana. Durante el semestre que pasó en Frankfurt, participó en varios seminarios. En uno de ellos se hacía lectura comentada de los célebres *Prolegómenos*⁴⁶ de Kant; en otro, de la *Crítica de la razón pura*. Durante esos meses estudió

⁴⁵ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La experiencia en la universidad alemana a principio de los años 30”, GONZÁLEZ VICÉN, F., *Escritos (1931-1949)*, Edición, traducción y notas de Carlos Marzán Trujillo y José M. García Gómez del Valle, Santa Cruz de Tenerife, Universidad de La Laguna, 2009, p. 10. Este trabajo está tomado por los editores de un manuscrito que se encuentra en el Archivo González Vicén, en la Biblioteca General de la Universidad de La Laguna. Aunque cito directamente de esta publicación de 2009, he revisado el manuscrito que consiste en varias “minutas” a modo de introducción de los ejercicios de oposición para cátedra de filosofía del Derecho de las universidades de Sevilla y Granada. Tienen fecha del ejercicio de oposición, es decir, año 1934. No obstante, otras citas las tomo directamente de ese manuscrito. Toda la información académica, tanto de sus intereses intelectuales como los estudios que desarrolló con diversos profesores alemanes, así como los colegas que fue conociendo tienen como fuente última las “minutas” de oposiciones. Cfr. también MARZÁN TRUJILLO, C., GARCÍA GÓMEZ DEL VALLE, J. M.^a., “Noticias de la correspondencia entre Carl Schmitt y Felipe González Vicén”, *Empresas políticas*, nº 14-15, 2010, pp. 144 y ss.

⁴⁶ Se trata de los *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. La importancia de este trabajo de Kant es enorme para comprender su propia obra. La dificultad que para muchos tuvo la *Crítica de la razón pura*, así como las duras críticas que recibió, llevaron a Kant a publicar estos “Prolegómenos”, centrándose sobre todo en el objetivo principal de su obra magna, a saber, imponer límites y demarcaciones al conocimiento. Escribía Kant: “Mi intención es convencer a todos aquellos que encuentran que vale la pena ocuparse de la metafísica, de que es imprescindible interrumpir por el momento su trabajo”, y más adelante: “En este terreno (en la metafísica) no hay todavía pesas ni medidas seguras para distinguir entre la profundidad y la charlatanería superficial”. KANT, I., *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Traducción, comentarios y notas de Mario Caimi, Madrid, Istmo, 1999, p. 21

además a Reinhold, Mellin y Hufeland, quienes eran a la sazón comentaristas coetáneos de la obra de Kant. Pero de nuevo recibe su kantismo neokantiano un nuevo golpe al conocer, también en Frankfurt, a Gerhard Krüger, *Privatdozent* de Marburgo y habilitado por Heidegger. Krüger estaba preparando su 2ª edición de *Philosophie und Moral in der kantischen Kritik*, en el que intenta proseguir la interpretación heideggeriana de Kant y llevarla al terreno de la razón práctica. Con este profesor, se adentró en el Idealismo alemán, escuchando las últimas clases que éste dictó a finales ya del semestre. Krüger le ayudó a adentrarse tanto en una interpretación de la doctrina de Kant como ontología fundamental, como en la misma ontología existencial de Heidegger.

De Frankfurt acude González Vicén a Marburgo. Allí comenzó el trabajo sobre Kant que le sirvió como primer ejercicio de oposiciones para la cátedra de Filosofía del Derecho y estrechó amistad con el profesor Erich Frank y los *Privatdozent*, Werner Krauss y Karl Löwith, habilitado por Heidegger⁴⁷. El profesor Erich Frank provenía de una familia judía de Austro-Hungría. Estudió filosofía y lingüística en las universidades de Viena, Friburgo y Berlín y después en Heidelberg bajo los auspicios de los neokantianos Windelband y Rickert. No obstante, era ya al llegar a Marburgo en 1928 uno de esos profesores alemanes de filosofía cuyos trabajos habían comenzado a indagar en la problemática filosófica de aquel movimiento que con el tiempo se iba a llamar “filosofía de la existencia” (sin necesidad por ello de vinculación con la ontología de la facticidad de Heidegger, como también fue el caso de Karl Jaspers). La influencia en González Vicén pudo ser significativa, pues Frank enfatizaba en todos sus trabajos, y también con su magisterio, la fuerte conexión que a su juicio existe entre historia y filosofía⁴⁸. González Vicén, en contacto con ellos y con el Dr. Krüger, siguió sus estudios durante ocho meses profundizando aún más en la filosofía del idealismo alemán y trazando esa “vía que conduce de Kant a Hegel” (según feliz expresión del filósofo austriaco, Franz Kröner)⁴⁹. En este tránsito, y, como no podía ser de otra manera

⁴⁷ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La experiencia en la universidad alemana a principio de los años 30”, op. cit., pp. 10-11.

⁴⁸ Encyclopaedia Britannica, biographies, Erich Frank. Disponible en la página web: <https://www.britannica.com/biography/Erich-Frank>). También en Rutgers School of Arts and Science, Database of Classical Scholars. Disponible en la página web: <https://dbcs.rutgers.edu/all-scholars/8709-frank-erich>. Últimas visitas 13/8/21. Erich Frank fue depurado por los nazis bajo las leyes de Nürenberg en 1936. En 1939 emigró a los EE.UU., donde rápidamente fue valorada su enorme erudición y sus capacidades investigadoras.

⁴⁹ Para este momento de su formación intelectual es una idea relevante, no tanto por lo que de neohegeliano le va a quedar en el futuro a González Vicén -que es más bien poco- como por resultar un recurso fundamental que le ayuda a salir de las posiciones neokantianas.

en un estudiante del idealismo alemán, destinó sus mayores esfuerzos hacia la difícil filosofía de Hegel: primero, su idioma con sus giros lingüísticos inherentes a su filosofía y, después, su sistema. También, analizó el renacer hegeliano y la neodialéctica con la obra de Siegfried Marck a la cabeza, cuyo trabajo más sustantivo fue, en este sentido, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart (La dialéctica en la filosofía del presente)*. Estudió también a Glockner, Kröner, Troeltsch y Luckàcs, quienes cada uno en su campo aplicaron este análisis neodialéctico e historicista, en un sentido amplio del término. Por último y como conclusión natural de sus investigaciones antecedentes, analizó el paso desde el neokantismo al Idealismo objetivo que era, en su opinión mantenida por entonces, uno de los grandes problemas en la interpretación de la Filosofía del momento⁵⁰. El contenido de su trabajo que vio la luz en 1937, *Deutsche und spanische Rechtsphilosophie der Gegenwart*, es decir, *La filosofía del Derecho alemana y española del presente*, estaba siendo recabado por entonces. Para finalizar, otras dos lecturas fueron claves en aquel proceso de aprendizaje de la filosofía dialéctica, a saber, *Theorie der Dialektik*, de Jonas Cohn, que le enseñó la profunda significación que este nuevo camino abría a la Filosofía del Derecho y las disquisiciones de Walther Schönfeld sobre la Jurisprudencia dialéctica, que ayudan a fraguar las primeras líneas de esta interpretación de la filosofía del Derecho de aquel momento. De esta manera también le sirvió la estancia en Marburgo para redactar el ejercicio a cátedra que presentó como memoria pedagógica⁵¹.

En cualquier caso, Marburgo no supuso solamente un semestre productivo en lo científico. En la misma pensión en la que se alojaba conoce a quien sería un influyente amigo hasta su muerte, el ya mencionado, Werner Krauss y a Ruth Dörner⁵², quien se convertiría en su esposa en 1935. Respecto a Werner Krauss, se iniciaría una gran amistad, que solo terminaría con la muerte de éste en 1976⁵³. Fue a través de él que conoció varias de las

⁵⁰ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La experiencia en la universidad alemana a principio de los años 30”, op. cit., p. 11.

⁵¹ A la vista del contenido de la memoria a cátedra es fácil concluir que le servirá después para elaborar sus trabajos sobre el Positivismo jurídico de los años 1950, 1961 y 1967, en los que retoma los problemas (el concepto y el método del Derecho) y los autores que analizó por entonces. Cfr. Biblioteca ULL, Archivo personal de Felipe González Vicén, FGV 1935.

⁵² En el Archivo personal de Felipe González se conserva “documentación familiar” de Ruth Dörner y del primer hijo que tuvieron, Juan Luis González Dörner, también filósofo del Derecho. Cfr. Biblioteca ULL. Archivo personal de Felipe González Vicén.

⁵³ A Werner Krauss le dedica unos años después su primer estudio sobre Marx (“Filosofía y revolución en los primeros escritos de Marx). “A mi amigo inolvidable”, escribe. La amistad con Krauss, además, parece siempre vinculada a la cuestión del marxismo. Es muy probable que ambos pensadores se retroalimentaran en sus convicciones socialistas.

personalidades que se hallaban por entonces en Marburgo. Es el caso de Karl Vossler, experto romanista, quien dirigió a Krauss la tesis doctoral. Es muy posible que su amistad con Gadamer también se iniciara por entonces. Por lo demás, el 9 de octubre de 1933, a la vuelta de este viaje, defendió su tesis doctoral en Madrid.

El tercer viaje a Alemania tiene como destino Berlín. Lo realiza en 1934, tan solo unos pocos meses hasta la presentación de los papeles de oposición. González Vicén se siente desolado por la situación política y social de Alemania, así como sus repercusiones en la institución universitaria. Recuerda a Ortega cuando afirma que las culturas necesitan climas propicios para su desarrollo, y advierte bien pronto que Alemania se encuentra en unas circunstancias diametralmente opuestas⁵⁴. Escribe González Vicén: “he visto las Universidades desoladas y la consciencia docente y profesional de los maestros rotas en mil pedazos”⁵⁵. Nicolai Hartmann es uno de los pocos investigadores y docentes que se mantiene firme bajo las circunstancias; la mayoría de los restantes profesores, Schmitt⁵⁶, Smend, Emge, Stammler, y otros, han terminado por hacerse eco del ambiente⁵⁷. La sensación que describe es similar a la descrita por Löwith, Gadamer y otros en lo que respecta a la filiación nazi de Heidegger. Así lo escribe Jean Grondin: “A los nacionalsocialistas se los consideraba ridículos en el entorno de Gadamer. Cuando llegaron a Marburgo noticias acerca de que Heidegger se habría acercado a los nazis, en un principio no se les quería dar crédito, como recordaran unánimemente Löwith y Gadamer (...). Los alumnos y amigos de Heidegger en Marburgo estaban realmente sorprendidos de su ceguera. Así, ninguno de sus discípulos importantes lo siguió, pues Heidegger, alumno de

⁵⁴ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La experiencia en la universidad alemana a principio de los años 30”, op. cit., p. 11.

⁵⁵ Idem.

⁵⁶ Sobre todo, el impacto inicial en González Vicén por la figura y obra de Schmitt se quiebra. Incluye especialmente a Schmitt en esa lista de profesores que han “terminado por rendirse a las circunstancias”. En cualquier caso, González Vicén siempre reconoció en Schmitt a un gran teórico del Derecho y seguiría en contacto con él, aunque se mantuvieran en polos ideológicos opuestos. Es de destacar en este sentido tres circunstancias notables: la primera, el ofrecimiento de González Vicén de su casa familiar de Berlín al enterarse de que Schmitt pierde la suya en un bombardeo; la segunda, la intención de González Vicén -si bien no se llega a materializar- de traducir al castellano un libro de Schmitt; la tercera, que tenemos constancia de que al menos hasta los años setenta siguieron manteniendo conocimiento el uno del otro. Cfr. MARZÁN TRUJILLO, C., GARCÍA GÓMEZ DEL VALLE, J. M.^a, “Noticias de la correspondencia entre Carl Schmitt y Felipe González Vicén”, op. cit., p. 144 y pp. 146-148.

⁵⁷ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La experiencia en la universidad alemana a principio de los años 30”, op. cit., p. 11.

Husserl, se había puesto totalmente en ridículo al tomar partido por un movimiento antisemita⁵⁸. No obstante, tras el primer asombro, Karl Löwith reconocería tiempo después que “el espíritu y la manera de pensar de Heidegger son nacionalsocialistas, y resulta poco adecuado criticar su decisión política aislándola de los principios de su filosofía. (...) Aquellos que no lo comprendían no podían entender por qué hacía aquello⁵⁹. Los profesores judíos o de ascendencia judía iban siendo apartados de sus puestos. Así las cosas, González Vicén entra en contacto con el ya mencionado profesor Hartmann, quien a la sazón estaba en plena construcción de una inmensa ontología personal, muy al margen del pensamiento heideggeriano, aunque sí con tintes fenomenológicos⁶⁰. Con el Dr. Günther, que dirigía el seminario de filosofía, prosiguió sus estudios sobre el Idealismo alemán, confrontando su visión que había elaborado con la obra de Kröner con la interpretación de Hartmann especialmente lo que se refiere a la Filosofía romántica y al sistema de Hegel. Pero las reflexiones de González Vicén se dirigen también hacia la situación que se vivía en Alemania, esa situación de crisis profunda⁶¹. Escribe así: “el espectador se ve forzado a adoptar una de dos aptitudes: o bien la apelación a valores eternos, a un sistema ideal que sea la crítica y el remedio al orden positivo, tan en contraposición con tantas cosas para nosotros inmutables, o bien una actitud quizás menos heroica pero más profunda, un retornar a la Historia, un no tanto querer remediar lo que pasa, como querer comprenderlo⁶². Durante su trayectoria intelectual, González Vicén se interesará por movimientos y autores jurídicos que

⁵⁸ GRONDIN, J., *Hans-Georg Gadamer: una biografía*, Traducción de Angela Ackermann Pilári, Roberto Bernet y Eva Martín-Mora, Barcelona, Herder, 2000, pp. 208-210.

⁵⁹ LÖWITH, K., *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, Traducción de Ruth Zauner, Madrid, Visor, 1992, p. 62.

⁶⁰ En 1921 había publicado sus *Líneas fundamentales para una metafísica del conocimiento*, rompiendo así con la tradición neokantiana y acercándose a la fenomenología de Husserl, Meinong, Scheler y Pfänder. De 1926 es su importantísima *Ética* en la que pretende, entre otras cosas, conciliar a Nietzsche con Kant, y hacer una reinterpretación crítica de la “Ética de los valores” de Scheler, siendo especialmente crítico con la preponderancia que éste daba a los valores religiosos. Hacia 1934, cuando entabla González Vicén contacto con él, ya estaría trabajando en su inmensa *Ontología*, publicada en cinco volúmenes desde 1935 a 1950. Cfr. GURVITCH, G., *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*, Traducción de Francisco Almela y Vives, Madrid, Aguilar, 1931, pp. 258-283. También, cfr. ESTIÚ, E., “Introducción”, HARTMANN, N., *La nueva ontología*, Traducción e introducción de Emilio Estiú, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1954, pp. 7-69. Hay una errata en el cuerpo del texto al explicitar que la *Ethik* se publica en 1923 y el primer tomo de su *Philosophie des deutschen Idealismus* en 1926; es exactamente al revés. Tal confusión queda salvada en la nota al pie de la página 68 en la que cita la *Ethik* en su año, 1926. Por lo demás es una introducción muy buena y sucinta.

⁶¹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La experiencia en la universidad alemana a principio de los años 30”, op. cit., p. 11-12.

⁶² Ibidem, p. 12.

caracterizan el Derecho como realidad histórica y social y que incardinan a los individuos en la historia como agentes activos en la formación del Derecho. Una corriente esencial en esta dirección es el *Freirechts Bewegung*, Movimiento del Derecho Libre, del cual es parte esencial, Hermann Kantorowicz, quien, dentro de los filósofos del Derecho alemán, sí mostró una actitud razonablemente heroica. En 1933 tuvo que abandonar su puesto en la Universidad de Kiel. Los nazis se habían mostrado hacia él particularmente virulentos a causa de sus opiniones vertidas acerca de las causas que originaron la Gran Guerra, su crítica de la política bismarckiana y su oposición al nacionalsocialismo⁶³.

De vuelta a España, González Vicén, realiza ese mismo año de 1934 los ejercicios de oposiciones. Son unos años de plena efervescencia intelectual, coincidentes con la llamada Escuela de Madrid, o “escuela orteguiana”, por tener a Ortega y su filosofía como epicentro. De 1933 a 1936, la escuela va a funcionar de manera brillante. Entre ellos, García Morente, Xavier Zubiri, José Gaos, Julián Besteiro, María Zambrano, Agustín Mateos o José Gallegos Rocafull. Pero también, en el campo del Derecho, se va a considerar miembro indiscutible de la escuela a Recaséns, que llega a Madrid precisamente, como sabemos, en 1933⁶⁴. González Vicén, tras su habilitación para la cátedra de Filosofía del Derecho en la Facultad de Derecho de Sevilla, cesa en su cargo de Auxiliar de la Universidad de Valladolid el 19 de julio de 1935 y pasa a tomar posesión de su cátedra al día siguiente⁶⁵. En el tribunal se encontraban, entre otros, los eminentes filósofos de la Escuela orteguiana de Madrid, García Morente y José Gaos. Este mismo año, y precisamente, en una colección dirigida por Gaos en *Revista de Occidente*, González Vicén, publica la traducción de un fragmento de la Filosofía del Derecho de Hegel⁶⁶. Posiblemente también un rédito de sus estancias en Alemania. Por este año, además, podemos encontrar una sucinta semblanza de González

⁶³ Cfr. GOODHART, A.L., “Introducción”, KANTOROWICZ, H., *La definición del Derecho*, Traducción del inglés por J.M. de la Vega, Madrid, Revista de Occidente, 1964, p. 19. También sobre el papel de la “inteligencia” alemana en el militarismo prusiano, cfr. BALL, H., *Crítica de la inteligencia alemana*, Madrid, Edhasa, 1971, 326 pp.

⁶⁴ Cfr. ABELLÁN, J.L., *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*, Madrid, Espasa, 2005, pp. 108-109. Que fuera Recaséns quien animara a González Vicén a acompañarlo a Madrid es una presunción bastante factible, pues después de tres años trabajando juntos en Valladolid, González Vicén se desplaza a Madrid en las mismas fechas que Recaséns. En Madrid asistirá a los cursos de Ortega, Besteiro y otros miembros de la Escuela orteguiana.

⁶⁵ Cfr. PELÁEZ, M.J., *Infrahistorias e intrahistorias del Derecho español del siglo XX*, op. cit., p. 71.

⁶⁶ Cfr. HEGEL, G.W.F., *Líneas fundamentales de la filosofía del Derecho*, Traducción del alemán por F. E. G. Vicent (sic), Madrid, Revista de Occidente, 1935, 86 pp.

Vicén escrita por Recaséns, que nos deja constancia de sus trabajos hasta la fecha y de su línea de investigación. Dice así: “Profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad de Sevilla. Autor de los siguientes trabajos: *Teoría de la revolución (1932)*; *El advenimiento de la Escuela del Derecho Natural*⁶⁷ (inédito); *La Filosofía del Derecho y del Estado de Kant*, estudio en el que ofrece nuevos puntos de vista muy interesantes de interpretación del pensamiento kantiano; y *Concepto de la Filosofía del Derecho (memoria inédita)*⁶⁸. Toma como base para su labor una Filosofía de la cultura de orientación neodialéctica⁶⁹. El término “neodialéctico” hay que entenderlo en el sentido de sus últimos estudios al calor de los análisis neohegelianos. Este movimiento neohegeliano también estaba tomando fuerza en esos años en España, aunque la relación entre Hegel y la filosofía española fue problemática y tal problemática ya tomaba carta de naturaleza en el siglo XIX⁷⁰. Por lo demás, como se expondrá en el tercer capítulo del presente trabajo, semejante adscripción al neohegelianismo por parte de González Vicén habrá que entenderlo matizadamente. Sería más correcto considerar a González Vicén como historicista.

En la facultad de Sevilla, será ayudante suyo el profesor José María Hernández Rubio, con quien volverá a coincidir en los años cuarenta en la Universidad de La Laguna, donde entablarán una importante y larga amistad. No obstante, va a tener otro ayudante, quien presuntamente lo denunció a las autoridades golpistas tras el alzamiento militar del 18 de julio, tildándole de izquierdista⁷¹.

⁶⁷ Este trabajo nunca se ha llegado a encontrar y González Vicén nunca lo ha mencionado como publicado, por lo que podría tratarse de un error. Por otro lado, también es cierto, que parte de los documentos e inéditos de González Vicén se perdieron en una inundación, mucho antes de que pudieran ser organizados y archivados.

⁶⁸ En el Archivo personal se encuentran dos memorias encuadernadas, una sobre el pensamiento jurídico-político de Kant, la otra sobre el positivismo jurídico. Como ya se ha explicitado, ambas sirven de base para trabajos futuros. Cfr. Biblioteca ULL, Archivo personal de Felipe González Vicén, FGV 1935.

⁶⁹ RECASÉNS SICHES, L., “Extensas adiciones”, op. cit., p. 374.

⁷⁰ El carácter problemático de dicha recepción hegeliana en España está expuesto por el profesor José Ignacio Lacasta en su obra *Hegel en España*. De entrada, la dificultad del lenguaje. Dice así: “Desde luego, la particularidad del lenguaje de Hegel, la dificultad de su traducción, y en este caso su procedencia de segunda mano, fueron serios impedimentos para la introducción de la filosofía del pensador alemán en España”. LACASTA ZABALZA, J. I., *Hegel en España*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p. 27. González Vicén manifiesta una opinión similar en la “Advertencia preliminar” a su traducción de *Líneas fundamentales de la filosofía del Derecho*.

⁷¹ Vid. *infra*, pp. 31-32.

1.4. Año 1936: Proceso de depuración, Guerra Civil y exilio

Coincidiendo con el curso académico de 1935/1936 ganó las elecciones el llamado “Frente Popular” (febrero de 1936), lo que llevó a incrementar aún más las tensiones en la ya difícil situación de la joven República: el “Frente Popular” planteó un programa moderado -no podía ser de otro modo teniendo en cuenta que aglutinaba fuerzas muy variopintas-, además de la amnistía de presos políticos y volver a las reformas, sobre todo la agraria. No obstante, la derecha leyó este acontecimiento como un triunfo parcial de los temidos movimientos revolucionarios en su batalla frente a la España católica. Había votado el 72% de la población, superando con creces las demás elecciones generales que habían tenido lugar durante la II República. La victoria electoral del “Frente Popular” fue, no obstante, poco holgada. Conociendo los resultados, el portavoz de la CEDA, Gil Robles⁷², intentó convencer al por entonces presidente del Gobierno, Portela Valladares, de que no dimitiera y declarara el estado de guerra. Sin embargo, éste, acabó por dimitir, asustado por los rumores que ya había por entonces de golpe militar y los disturbios provocados en algunas ciudades para que se liberase a los presos políticos⁷³. Finalmente, fue Azaña quien volvería a formar Gobierno⁷⁴.

En esta tesitura, González Vicén ejerce docencia en Sevilla desde su cátedra, si bien, hacia el verano de ese año, decide volver a Berlín. Tras los días del 17 y 18 de julio, en los que tiene lugar el alzamiento militar, la guerra incipiente le coge por sorpresa en Alemania. En breve lapso comienza el proceso de depuración de las universidades españolas. “El fin último del proceso depurador era la limpieza ideológica en la educación española, fundamentalmente del magisterio, de todos aquellos elementos que tenían una visión de la política, la estructura de la sociedad, pensamiento económico, religioso, etc., distinto al del Nuevo Régimen que va a imperar en la España nacional desde 1936 y en toda la nación desde el fin de la guerra, el 1 de abril de 1939”⁷⁵. Una de las instituciones educativas peor

⁷² La visión dicotómica de Gil Robles le llevaba a analizar las sociedades europeas en términos de cristianos y no cristianos, antimarxistas y marxistas. Cfr. PRESTON, P., *La Guerra Civil Española. 1936-1939*, Traducción de Francisco Rodríguez de Lecea, Barcelona, Plaza & Janes, 1987, p. 53.

⁷³ Cfr. CASANOVA, J., GIL ANDRÉS, C., *Breve historia de España en el siglo XX*, Barcelona, Ariel, 2012, pp. 111-113.

⁷⁴ EGIDO LEÓN, A., “La Segunda República: la caída de la monarquía y el proceso constituyente. El bienio republicano-socialista”, AVILÉS FARRÉ, J., EGIDO LEÓN, A., MATEOS LÓPEZ, A., *Historia contemporánea de España desde 1923. Dictadura y democracia*, Madrid, Editorial Universitaria Ramón Areces, 2011, p. 42.

⁷⁵ DE PABLO LOBO, C., “La depuración de la educación española durante el franquismo (1936-1975). Institucionalización de una represión”, *Foro de Educación*, nº 9, 2007, p. 204.

paradas fue la Institución Libre de Enseñanza (1876-1936), así como los organismos que esta fundó. En 1940 iba a aparecer una publicación que llenaría de oprobios dicha institución, a saber, *Una poderosa fuerza secreta. La institución Libre de Enseñanza*⁷⁶. Apela primeramente a las críticas que en su día realizara Menéndez Pelayo⁷⁷ a miembros de la Institución y al pensamiento krausista. Por lo demás se condena la institución por ser uno de los ejes del mal en el proceso de descristianización de España⁷⁸, además de ser una de las “culpables” de extender teorías materialistas opuestas al Génesis a base de “novelas” darwinistas⁷⁹. Desde luego, respecto a lo primero, hay que remarcar que, aunque el armazón krausista que le da base exija una ruptura con ciertos clichés establecidos, lo hará sin apasionamiento ni ira y aunque su consideración particular del hecho religioso fuera lo que más antagonismos despertara, ni siquiera este tema fue presentado con acritud⁸⁰.

Con semejante planteamiento ideológico de fondo, la depuración de la Universidad de Sevilla, que es lo que nos ocupa aquí, principia mediante orden de 28 de agosto de 1936⁸¹, firmada por la Junta de Ofensiva Nacional, la cual, funcionó desde el mismo mes del golpe fallido hasta el 30 de septiembre como órgano plenipotenciario del territorio “nacional”. La idea era separar de su cargo a todo el profesorado que, a juicio del órgano competente, en este caso el Rector, hubiera llevado una conducta antipatriótica o amoral en el desempeño del cargo o en su vida personal. En un principio, los rectores tenían que enviar meros

⁷⁶ VV.AA., *Una poderosa fuerza secreta. La institución Libre de Enseñanza*, San Sebastián, Editorial Española S.A., 1940, 280 pp.

⁷⁷ Menéndez Pelayo conoció ya en sus años universitarios en Madrid la pedagogía krausista; en concreto coincidió con Castelar, Salmerón, Camús y Bardón. Llama la atención cómo dos mentes ilustres como la suya y la de Bartolomé Cossío pudieran tener opiniones tan dispares sobre las clases de Salmerón como docente. Si Menéndez Pelayo las recuerda con angustia, Cossío seguirá acudiendo gustoso en los años subsiguientes como oyente. Todo apunta a que la principal inquina de Menéndez Pelayo hacia el krausismo y la ILE fuera de carácter ideológico. Por entonces ya acudía a los círculos “neocatólicos”, totalmente opuestos al modo de hacer y pensar de los krausistas. No es de extrañar así que sus invectivas también se dirigieran hacia los demás miembros ilustres del krausismo. Cfr. MADARIAGA DE LA CAMPA, B., “Introducción biográfica y notas”, MENÉNDEZ PELAYO, E., *Memorias de uno a quien no sucedió nada*, Santander, Librería Estudio, 1983, pp. 30-31.

⁷⁸ Cfr. VV.AA., *Una poderosa fuerza secreta. La institución Libre de Enseñanza*, op. cit., p. 31 y ss. En estas páginas también se trata el conflicto de Menéndez Pelayo con la Institución.

⁷⁹ Cfr. BLÁZQUEZ PANIAGUA, F., “A Dios por la ciencia. Teología natural en el Franquismo”, *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, nº2, vol. LXIII, julio-diciembre, 2011, p. 456.

⁸⁰ Cfr. MOLERO PINTADO, A., *La Institución Libre de Enseñanza. Un proyecto de reforma pedagógica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p.13.

⁸¹ Cfr. CALVO GONZÁLEZ, J., “Guerra Civil, Universidad y censura: sobre las sanciones y depuración al profesor Felipe González Vicén”, op. cit., p. 53.

informes al gobierno civil, que, a la sazón, estaba configurado por mandos del ejército, dentro de la lógica del estado de sitio. Además, aquellos profesores que no se presentaron a fecha de inicio de curso, 15 de septiembre, también se les abriría expediente⁸². En el caso de González Vicén no se hizo de entrada. Tal vez por sus reiteradas cartas dirigidas y recibidas por las autoridades académicas. El 8 de noviembre se configuran las llamadas Comisiones Depuradoras, compuestas en su mayoría por profesores, que, previa instrucción de los expedientes, plantearían los informes que iban a resultar definitivos⁸³. “El informe sumario sobre conducta política y moral, completado con valoraciones acerca de la competencia profesional del profesorado, se confeccionó internamente, esto es, por la propia jerarquía orgánica de la autoridad académica y no, pues, según había sido previsto, desde la autoridad gubernativa”⁸⁴. Sin embargo, los informes del Rectorado eran solo una parte. Llegó a haber hasta cinco tipos de informes, a saber, informe del Gobierno civil -elaborado conforme a la orden antedicha-, informe de la Audiencia, informe del SIM (Servicio de Inteligencia Militar), informes particulares de naturaleza diversa, y, por último, el mencionado informe de los Rectores⁸⁵.

Respecto a la Comisión de Cultura y Enseñanza, entre sus miembros se encontraban Puigdollers, García Valdecasas, Vegas Latapié, etc., y fue presidida -nominalmente al menos- por José María Pemán, quien sería sustituido enseguida por Serrano Suñer. Como testimonia Vegas Latapié, el señor Suñer, secundado por Puigdollers, empezaría pronto con “planes exterminadores”, y, con el desentendimiento paulatino del resto de miembros de la comisión, llegaría a ser su bastión. A la postre, Mariano Puigdollers, catedrático de Derecho Natural, demostraría pronto la motivación de su interés en la comisión. Catedráticos como Ramos Sobrino, Alfredo Mendizábal, Luis Recaséns, José Medina Echavarría y González Vicén serían depurados y Puigdollers ocuparía la vacante de Recaséns en la Central de Madrid⁸⁶.

⁸² Cfr. GIL CREMADES, J.J., “Un expediente sancionador. Sobre un capítulo de la biografía intelectual de González Vicén”, *Sistema*, nº 113, 1993, pp.38-39.

⁸³ Cfr. CALVO GONZÁLEZ, J., “Guerra Civil, Universidad y censura: sobre las sanciones y depuración al profesor Felipe González Vicén”, op. cit., pp. 53-54.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 54.

⁸⁵ Cfr. GIL CREMADES, J.J., “Un expediente sancionador. Sobre un capítulo de la biografía intelectual de González Vicén”, op. cit., p. 39.

⁸⁶ *Ibidem*, pp.38-39.

Pero por lo pronto, y a estas alturas, González Vicén, ante la incertidumbre de los acontecimientos cursó, como he adelantado, una serie de cartas dirigidas a la Universidad de Sevilla para conocer la situación. Escribe, en primer lugar, en el mes de agosto, al decano de la Facultad de Derecho, Carlos García Oviedo, y al no recibir respuesta escribe el primero de septiembre al Dr. Mota y Salado, rector de la Universidad⁸⁷. En aquellas cartas, explicita que en junio le fue concedida bolsa de viaje para estudios filosóficos en Alemania, y que, desde agosto, está pensando la forma de volver a España, si bien, al tener en consideración lo arriesgado del viaje, sobre todo para su mujer y su hija Carmen, que tenía por entonces solamente diez meses, no se decide a emprender el viaje. Así, se entiende que hubo constancia de que desde mediados de agosto procuró ponerse en contacto con las autoridades académicas, las cuales, debieron de saber en todo momento el paradero de González Vicén. Afirma también que le tranquiliza que la Universidad no esté en funcionamiento, pues no querría que su ausencia por la situación que estaba viviendo España le hubiera impedido desatender sus obligaciones académicas. Decide acudir a España a mediados de noviembre, y se persona en la Facultad de Derecho de Sevilla el 21 del mismo mes. Los informes negativos que la Comisión Depuradora realizase no le habían afectado todavía, pero el 30 de noviembre hay un giro en los acontecimientos. El Rector de la Facultad de Derecho de Sevilla le comunica al Decano que desde Burgos se insta a depurar y suspender de empleo y sueldo al profesor González Vicén⁸⁸. No fue entonces desde las Comisiones de Depuración, sino desde Burgos, y en concreto, por Orden de la Presidencia de la Junta Técnica del Estado (sita en Burgos), oído el parecer de la Comisión de Cultura. Así aparece publicado en el BOE: “Esta Presidencia ha acordado quede suspenso de empleo y sueldo el personal de los Centros docentes de ese distrito Universitario (Sevilla), incluido en la relación siguiente, que comienza con D. Vicente (*sic*) González Vicen y termina con D. Luis Morales Meías (...)”⁸⁹. El principal motivo que se baraja respecto a la sorprendente incoación del proceso de depuración en el caso de González Vicén es la denuncia de un compañero, y, para ser más exactos, ayudante suyo⁹⁰. En concreto, una conferencia, posiblemente en un ateneo, serviría de excusa al susodicho, para

⁸⁷ Cfr. PELÁEZ, M.J., *Infrahistorias e intrahistorias del Derecho español del siglo XX*, op. cit., p. 72.

⁸⁸ Cfr. CALVO GONZÁLEZ, J., “Guerra Civil, Universidad y censura: sobre las sanciones y depuración al profesor Felipe González Vicén”, op. cit., pp. 54-62.

⁸⁹ Boletín Oficial del Estado, Burgos, nº 47, 3 de diciembre de 1936, p. 318.

⁹⁰ Vid. *infra* “Anexo: Entrevista con Fernando González Dörner”, p. 529.

interponer la denuncia. Hay que atender también a otras circunstancias, como el matrimonio con Ruth Dörner, que pudiera conducir la mórbida imaginación de alguno hacia especulaciones sórdidas⁹¹. El profesor Calvo González planteaba por el año 1992 otras posibilidades, si bien la denuncia parecía lo más factible, y, a partir, de la misma, muy posible que se iniciase el proceso en Burgos. Las otras opciones barajadas eran: en primer lugar, la posibilidad de que la no comparecencia el día 15 de septiembre, cuando empezaba el curso académico, le hubiera podido afectar más de lo aparente; en segundo lugar, que el gobierno de Burgos recelara de la Facultad de origen de González Vicén, es decir, la de Valladolid, en relación con Ramos Sobrino y Recaséns Siches; en tercer lugar, que entre las luchas intestinas entre los dirigentes de Falange, en una posible maniobra, se quisiera dejar a Luis González Vicén, hermano falangista de “don Felipe”, en una posición comprometida⁹². No obstante, las tres versiones, no tienen prueba contrastable y, por ello, se mueven en el terreno de lo meramente posible. El profesor Gil Cremades las estimaba poco viables⁹³. Desde 1994 conocemos los cargos⁹⁴: “eran los de «significación izquierdista», «propagandista de izquierdas» y «hombre de ideas extremísimas, para cuya difusión pensaba emplear la cátedra, según declaraba en sus oposiciones». En cualquier caso, el vicepresidente de la Junta Técnica del Estado había decretado (...) que visto el expediente instruido a Don Felipe González Vicén, Catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad de Sevilla, (resuelve) la separación definitiva del servicio”⁹⁵. Para el profesor José Ignacio Lacasta, no obstante, la cuestión es más sencilla -y no le falta razón- pues, en definitiva, “los catedráticos J. Medina Echevarría, A. Mendizábal, L. Recaséns y Felipe

⁹¹ El matrimonio civil fue válido en España entre 1931 y 1939, no obstante, ello no obsta para que desde cierto moralismo doctrinario no se viera con buenos ojos. Además, la pareja contrajo matrimonio en Holanda, lo cual pudo ser objeto de habladurías, pues, durante el franquismo se consideraron nulos los matrimonios civiles celebrados durante este período, a no ser que uno de los contrayentes fuere de religión diferente a la católica. Este era el caso, pues Ruth pertenecía a la confesión luterana.

⁹² Cfr. CALVO GONZÁLEZ, J., “Guerra Civil, Universidad y censura: sobre las sanciones y depuración al profesor Felipe González Vicén”, op. cit., pp. 64-66.

⁹³ Cfr. GIL CREMADES, J.J., “Un expediente sancionador. Sobre un capítulo de la biografía intelectual de González Vicén”, *Sistema*, op. cit., pp. 42 y ss. El profesor Calvo González explicita sus contrarreplicas en CALVO GONZÁLEZ, J., “Algo más sobre Guerra Civil, Universidad y censura. De las sanciones y depuraciones a González Vicén. (En ocasión de contar historias)”, *Sistema*, nº 116, 1993, pp. 85-100.

⁹⁴ La fuente es la desafortunada pesquisa del profesor Rivaya, que mereció la reprobación de la directora del Archivo General de la Administración al tratarse de un fondo reservado. Cfr. PELÁEZ, M.J., *Infrahistorias e intrahistorias del Derecho español del siglo XX*, op. cit., pp. 77-78. Cfr. RIVAYA, B., “En torno a la universidad y la guerra: el caso González Vicén (¿últimas noticias?)”, *Sistema*, nº 121, 1994, p. 102.

⁹⁵ PELÁEZ, M.J., *Infrahistorias e intrahistorias del Derecho español del siglo XX*, op. cit., p. 78.

González Vicén fueron leales a la Constitución de 1931”⁹⁶, no puede haber mejor motivo para un régimen que nace precisamente como violento enemigo del anterior que depurar lealtades. Poco pudiera importar que estos catedráticos fueran más o menos críticos con el Frente Popular, o con determinadas decisiones tomadas por el gobierno de la República, o con las acciones de los milicianos, y un largo etcétera⁹⁷. En cualquier caso, así las cosas, antes de acabar el mes de diciembre de 1936, la suerte de González Vicén le llevó lejos de Sevilla, dirección Valladolid. El matrimonio González Dörner considera una buena opción, hasta que se aclare la situación, enviar a su hija Carmen y a la madre de Ruth rumbo a Berlín, donde su familia disponía de una vivienda. Eran malos tiempos en Alemania, pero aún faltaban tres años para que estallase la II Guerra Mundial. El matrimonio se dirige con Luis a Valladolid, donde nace el segundo hijo, Juan Luis. Allí, recibe González Vicén como aval un documento falso de pertenencia a Falange⁹⁸. En Valladolid conoce a Dionisio Ridruejo, quien le dedica unas palabras en su libro, *Casi unas memorias*. Escribe así: “por fortuna apareció allí un personaje nuevo con el que pronto hice buenas migas. Era el hermano «intelectual» - y profesor- que tenía González Vicén (se refiere a Luis). Felipe González Vicén tenía una figura maciza y un espíritu agilísimo que se le salía por los ojos. Era irónico. Procedía de la izquierda y, si bien la influencia de su hermano le dispensó de mayores males, no fue bastante para evitar que el fanático don Enrique Suñer, director de la Comisión de Educación del Estado casi *non-nato* e inquisidor implacable, le privase de su cátedra. La débil ayuda que intentaron prestarle algunos colaboradores del gran maniqueo -Valdecasas y acaso Vegas Latapié- fue inútil. Vicén, que se aburría bastante, viajaba conmigo frecuentemente, pues mi oído era liberal, aunque mis convicciones del momento fueran fascistas”⁹⁹. La información que ofrece Ridruejo es muy valiosa, pues, aunque no sirve de prueba de las disquisiciones planteadas anteriormente, sí que apuntan a que personalidades recelosas de

⁹⁶ LACASTA ZABALZA, J. I., “Caminos de terciopelo en la filosofía jurídica española”, CEFD, nº 20, 2010, p. 175.

⁹⁷ Idem.

⁹⁸ Es posible que este dato sea el origen de un terrible malentendido. Luis González Vicén llegó a ser jefe de los servicios de información en Falange en los años 40. Irujo y Rivaya se hacen eco de que los hermanos González Vicén sirvieron de intermediarios en una red de espionaje nazi. Una acusación no solamente poco acertada y mal documentada (una fuente poco fiable de un espía norteamericano de la CÍA), sino muy injusta para un hombre como Felipe González Vicén, que, no sólo se declaró siempre simpatizante de la izquierda, sino que sufrió por ello el drama de la persecución y el exilio (exilio exterior primero y exilio interior después). En defensa de la memoria de González Vicén salieron el profesor José Ignacio Lacasta y el hijo menor de don Felipe, el periodista Fernando González Dörner.

⁹⁹ RIDRUEJO, D., *Casi unas memorias*, Barcelona, Planeta, 1976, p. 84.

la figura de “don Felipe”, véase el caso de Suñer que apunta Ridruejo, le llevaron a caer en desgracia, a pesar de que inicialmente no se le considerase dentro de los depurados. Todo ello pese a posibles intervenciones en su favor, como el caso de los intentos de Valdecasas, alto cargo de Falange, que quería tener un gesto de amistad hacia Luis González Vicén, o, simplemente, porque no le parecía bien el proceder de sus airados compañeros. El 15 de marzo de 1937 tiene lugar su defensa frente a las acusaciones. Luis le insiste en que haga valer su “condición” de falangista¹⁰⁰. Sin embargo, el tribunal, va a concluir que, González Vicén no vino antes a España porque no quiso y que las acusaciones de marcado izquierdismo son aseveradas por parte de muchos testigos, por lo que se llevará a cabo la suspensión. Ésta tiene fecha definitiva en 23 de julio de 1937¹⁰¹. Los miembros de la familia presentes en Valladolid esperarán un tiempo hasta que en el mismo 1937, cuando la situación se hace insostenible (Luis temía represalias) se esconden dos semanas en el municipio vallisoletano de Mojados. Tras este lapso, con la ayuda de Luis, consiguen llegar, tras un penoso viaje, a los campos de refugiados que el gobierno francés había establecido al sur de Francia. El automóvil en el que marchan es, precisamente, de otro alto mando de Falange, Girón de Velasco, que tal vez pueda denotar la falta de plausibilidad de que, entre los motivos de la depuración de Felipe González Vicén, se hallara la de poner a Luis en una más que incómoda posición¹⁰².

Aún cabría destacar de esta década, el inicio de algunas importantes amistades intelectuales. Hay constancia, por ejemplo, de que mantuvo buenas relaciones -al menos entre los años treinta y cincuenta- con el filósofo del Derecho argentino, Carlos Cossío, autor de *La teoría egológica del Derecho*, que se contrapone a la concepción normativista de Kelsen, con quien debatió en diversas ocasiones; además, con el que fuera rector de la Universidad de Coimbra, Luis Cabral de Moncada, y con el también portugués, Delfim Santos, o con el profesor argentino, Raúl A. Orgaz. Además, seguramente en su estancia en Colonia, entabla amistad con el sociólogo Leopold von Wiese¹⁰³. En España, durante los

¹⁰⁰ RIVAYA, B., “En torno a la universidad y la guerra: el caso González Vicén (¿últimas noticias?)”, op. cit., p. 106.

¹⁰¹ Idem.

¹⁰² Cfr. CALVO GONZÁLEZ, J., “Guerra Civil, Universidad y censura: sobre las sanciones y depuración al profesor Felipe González Vicén”, op. cit., p. 69.

¹⁰³ Existen diversos libros dedicados de todos estos autores en su biblioteca personal, en el Archivo González Vicén. La información está extraída de las mismas dedicatorias. Cfr. Biblioteca ULL. Archivo personal de Felipe González Vicén.

primeros años de juventud y sus comienzos profesionales y de compromiso político, es importante resaltar su amistad con Adolfo Miaja de la Muela, quien estuvo encarcelado de 1936 a 1941 por “inducir” a la revolución a través de sus proclamas marxistas. En 1941 se le concede la libertad condicional, pero no será hasta entrada la década de 1950 que se le permite volver a ejercer la docencia¹⁰⁴. En 1965 recordará González Vicén la amistad que les unía a ambos durante aquellos años¹⁰⁵.

2. De los años de Berlín a la “transición” democrática

2.1. Los años de Berlín. Un “exilio exterior” (1937-1944)

Del campo de refugiados viajan a París. La estancia en la capital francesa es breve. González Vicén encuentra trabajo, según su propio testimonio, en los grandes almacenes Lafayette. Y de París a Berlín, donde residieron en el número 8 de la *Holbeinstraße*. Barajaron otros destinos, como los EE. UU, Argentina o quedarse en la misma Francia, pero en Alemania contaban con familia y con buenos amigos¹⁰⁶, entre ellos, Hans-Georg Gadamer y Werner Krauss. González Vicén conseguirá con el tiempo trabajo como profesor ayudante en la Facultad de Lenguas Románicas de la Universidad de Berlín, bajo la intermediación de sus amigos romanistas (lo que explica que la mayor parte de sus trabajos de esta época estén principalmente relacionados con la literatura y el pensamiento español). Ya ha pasado el mayor peligro, no obstante, vive con lástima el exilio. No sólo ha perdido su cátedra, sino que ha finalizado la posibilidad de un proyecto ilusionante para España como era la República. Además, los abusos y las persecuciones estaban, en Alemania, a la orden del día. Y en España, una guerra civil.

¹⁰⁴ En 1952 Ruiz Jiménez le reingresa en el escalafón de catedráticos. Cfr. DÍEZ DE VELASCO VALLEJO, M., “El profesor Miaja de la Muela”, *Estudios de Derecho internacional*, Madrid, s/n, 1979, pp. 17-29. Aunque Díez de Velasco pone en entredicho la filiación marxiana de Miaja de la Muela, desde luego sí existe una filiación republicana. Sobre esta cuestión, Cfr. PRESENCIO REVILLA, V., “Adolfo Miaja de la Muela”, *El Norte de Castilla* (versión digital), martes, 17 enero de 2006. Consultado el 12 de marzo de 2019.

¹⁰⁵ “A mi viejo colega de tantas cosas Eduardo González Vicén, con el mismo afecto de nuestra juventud (firma)”. Dedicatoria en primera página de separata enviada en 1965. Se trata de la lección inaugural del curso 1965/66 que Miaja da en la Universidad de Valencia y que lleva como título, “La emancipación de los pueblos coloniales y el Derecho Internacional”. Cfr. Biblioteca ULL. Archivo personal de Felipe González Vicén.

¹⁰⁶ Vid. *infra* “Anexo: Entrevista con Fernando González Dörner”, p. 529

No mucho después de su llegada a Alemania, en 1937, González Vicén dará un ciclo de conferencias en las Universidades de Marburgo y Berlín. Con todo el material preparatorio, publicará en la prestigiosa editorial *Mohr* de Tubinga, en ese mismo año, su análisis sobre la filosofía del Derecho alemana y española del momento¹⁰⁷ en un libro titulado *Deutsche und spanische Rechtsphilosophie der Gegenwart*¹⁰⁸. Entre 1938 y 1941, publicará tres artículos en la revista berlinesa, *Geist der Zeit*. Se trata de “Unamuno und das Problem Spaniens”¹⁰⁹, “Donoso Cortés als Deuter seiner Zeit”¹¹⁰ y “Das Dekadenzproblem im nationalen Denken Spaniens um die Jahrhundertwende”¹¹¹. Posteriormente, en 1943 publica en la *Romanische Forschungen* de Hamburgo, otro artículo sobre literatura española y pensamiento español, a saber, “La figura de Don Quijote y el donquijotismo en el pensamiento de Miguel de Unamuno”¹¹². Este trabajo, de una longitud nada desdeñable, lo dedica a su amigo el hispanista Karl Vossler con motivo de su 70 cumpleaños. Esos años publicó también una infinidad de reseñas, sobre todo de libros alemanes sobre romanística. Es el caso, por ejemplo, de obras de Werner Krauss, Martin Hellweg, Karl Vossler o Dietmar Westmeyer¹¹³. Todas ellas entre 1937 y 1943.

Por lo demás, González Vicén tuvo conocimiento y contacto con la resistencia alemana al nacionalsocialismo en Berlín, especialmente la *Rote Kapelle* (Orquesta roja) como la llamaba la *Gestapo*. Se trataba de un conjunto de resistentes y disidentes de todo tipo. En sus filas había intelectuales, artistas, oficiales, obreros, empleados y estudiantes. Reunía a

¹⁰⁷ GÓMEZ DEL VALLE, J. M.^a, “Felipe González Vicén en Alemania”, *Diario El Perseguidor*, número 22, 4 de diciembre de 2010, p. 5.

¹⁰⁸ GONZÁLEZ VICÉN, F., *Deutsche und spanische Rechtsphilosophie der Gegenwart. Ein Beitrag zur Geschichte des spanischen Geistes*, Tübingen, J.C. B. Mohr, 1937, 44 pp.

¹⁰⁹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Unamuno und das Problem Spaniens”, *Geist der Zeit*, Berlin, 1938, pp. 1-8. Hay traducción española a cargo de Carlos Marzán y José María Gómez. Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Unamuno y el problema de España”, GONZÁLEZ VICÉN, F., *Escritos (1931-1949)*, op. cit., pp. 51-59.

¹¹⁰ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Donoso Cortes al Deuter seiner Zeit”, *Geist der Zeit*, Berlin, 1940, p. 1-9.

¹¹¹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Das Dekadenzproblem im nationalen Denken Spaniens um die Jahrhundertwende”, op. cit., pp. 661-682.

¹¹² Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La figura de Don Quijote y el donquijotismo en el pensamiento de Miguel de Unamuno”, *Romanische Forschungen*, Hamburg, bd. 57, pp. 192-227. Publicado también en GONZÁLEZ VICÉN, F., *Escritos (1931-1949)*, op. cit., pp. 60-90.

¹¹³ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., *Escritos (1931-1949)*, op. cit., pp. 133 y ss.

cristianos, comunistas, anarquistas e incluso conservadores revolucionarios¹¹⁴. Werner Krauss había conocido al psiquiatra freudiano John Rittmeister a la sazón resistente antifascista en Alemania, quien le pone en contacto con Harro Schultze-Boysen, soldado alemán, fundador, junto con Arvid Harnack, de la *Rote Kapelle*. Será a través de Krauss y de Rittmeister como González Vicén también se relaciona con ellos. Fueron más de cien opositores, de distintos estratos sociales, los que se acabaron reuniendo en torno a este grupo. Se dirigieron a la sociedad alemana sobre todo entre 1940 y 1941, con panfletos y adhesivos que pegaban en las calles. Así, denunciaban los crímenes nazis y la amenaza de la derrota militar. Harnack y Schultze-Boysen llegaron incluso a reunirse con diplomáticos soviéticos al comenzar el año de 1941 y tras la invasión de la URSS por parte de Alemania en 1942 estaban preparados para transmitir por radio detalles de enorme relevancia militar, pero, por problemas técnicos, no lo consiguieron. En el verano de 1942 fueron descubiertos y en los últimos meses de ese mismo año el Tercer *Reich* comenzó a firmar órdenes de muerte. Más de cincuenta miembros de la *Rote Kapelle* fueron asesinados por los nazis. Entre ellos, figura el doctor Rittmeister y también la pareja de Werner Krauss, Ursula Goetze, una importante activista de las juventudes comunistas, que fue ejecutada junto con otros compañeros en la cárcel de Plötzensee el 5 de agosto de 1943¹¹⁵. Rittmeister no había seguido el ejemplo de otros colegas de profesión y había decidido quedarse en Berlín¹¹⁶ con su mujer, pese a múltiples advertencias por parte de amigos y compañeros. El matrimonio Rittmeister había organizado un grupo de acción política y John incluso fundó un periódico, *Agis*, a través del cual publicaron panfletos como *Die Sorge um Deutschlands Zukunft geht durch das Volk*. El autor sería probablemente el mismo Schultze-Boysen. En este texto, se pronosticaba el fracaso de Alemania en la guerra y la caída en desgracia del partido nazi¹¹⁷. Por estas y otras actividades, Rittmeister sería detenido y condenado a muerte. Werner Krauss fue también encarcelado, pero gracias a la influencia de importantes intelectuales,

¹¹⁴ Cfr. KOEHN, B., *La resistencia alemana contra Hitler. 1933-1945*, Traducción de Florencia Peyrou, Madrid, Alianza, 2005, p. 86.

¹¹⁵ JAHNKE, K.H., *Ermordet und ausgelöscht. Zwölf deutsche Antifaschisten*, Freiburg, Ahriman Verlag, 1995, pp. 85 y siguientes.

¹¹⁶ ITURBIDE LUQUIN, L., SÁNCHEZ DE MIGUEL, M., La década trágica del Psicoanálisis (1935-1945), *Revista de Historia de la Psicología*, nº 2-3, vol. 31, junio-septiembre, Publicacions de la Universitat de València, 2010, p. 96

¹¹⁷ Cfr. BLAIR BRYSAK, S., *Resisting Hitler: Mildred Harnack and the Red Orchestra*, New York, Oxford University Press, 2000, pp. 291 y ss.

como el mismo Gadamer, pudo conmutar la pena de muerte por prisión hasta que fue liberado.

La amistad con el doctor Rittmeister y su asesinato a cargo de los nazis marcaron profundamente a González Vicén. En 1986, se expresa así en una entrevista con el profesor Manuel Atienza: “El que por imperativo ético sufre la pena consiguiente a la desobediencia a la ley jurídica, puede dudar un momento de si lo que él tiene por imperativo moral lo es efectivamente, y si no llegará un instante en el futuro en el que piense de modo distinto, de tal manera que la pena que ahora sufre carezca en realidad de sentido. A ello habría que responder, lo que, un día antes de su ejecución por los nazis, se decía a sí mismo John Rittmeister, un resistente alemán: No pienses en el futuro; ahora, y es lo que importa, estás cumpliendo con tu deber”. Y en 1989, escribirá, refiriéndose a los mismos hombres que en estos años conoció: “En una Europa maltrecha y desleal con sus altas tradiciones, fueron los hombres éticos quienes ornaron las ruinas de un continente en disolución. A ellos se les llama por eso y por antonomasia, los resistentes; ellos resistieron la fuerza bruta de un régimen vesánico, las presiones de su propia familia, la presión de una opinión pública envenenada y, sobre todo, el espejo de un porvenir alegre y gozoso. Estos hombres éticos fueron quienes salvaron el nombre de Europa de entre las ruinas y la disolución. Nadie más que ellos, sin respaldarse en creencias religiosas ni en opiniones políticas, supieron poner muy alto el nombre de la humanidad. Fueron detenidos, maltratados, torturados y finalmente decapitados, sin que de su boca saliera la palabra que sus verdugos esperaban”¹¹⁸. Javier Muguerza explicita que, en conversaciones que tuvo con González Vicén, en más de una ocasión, le escucho recordar con dolor y abatimiento esos duros años en Berlín, bajo un gobierno criminal, ante el cual, poco o nada pudo hacer.

2.2. Regreso a España: hacia el “exilio interior”

Berlín, 1944. Los bombardeos se recrudecían, la situación resultaba cada vez más peligrosa. La familia, que en 1941 había aumentado con el nacimiento de Alberto, huyó finalmente de Alemania gracias a unos papeles falsificados con la intercesión de nuevo del hermano de González Vicén. De vuelta a España los recogió en San Sebastián para viajar

¹¹⁸ GONZÁLEZ VICÉN, F., “Obediencia y desobediencia al Derecho. Unas últimas reflexiones” en *Sistema*, nº 88, 1989, p. 109.

después a Alicante donde los instaló en su casa. Por entonces Luis era el gobernador civil de la capital alicantina. En 1945 se mudaron a Madrid, ciudad en la que consiguieron encontrar un piso. No obstante, el gobierno de Franco seguía receloso y no permite que González Vicén trabaje como profesor, así que se tuvo que dedicar fundamentalmente a las traducciones¹¹⁹. Existen otros relatos más plácidos¹²⁰ del regreso, pero que no encajan plenamente con la difícil situación personal de González Vicén, la perentoria salida de una ciudad en llamas, y la terrible situación general de España; una España en estado de guerra que duró hasta 1948 y con un Estado represor que durante toda la década de los cuarenta promulgó una serie de leyes tales como la Ley de Represión de la Masonería y el Comunismo de marzo de 1940, la Ley de Seguridad del Estado de marzo de 1941 o la Ley del Bandidaje y el Terrorismo de abril de 1947¹²¹. La intervención de Luis, realmente la única persona que pudiera tener algún interés en que González Vicén regresara a España, es clave. Es decir, si es perfectamente factible que don Felipe solicitara “del ministro de Educación Nacional, Ibáñez Martín, que fuera repuesto (...), pues a su juicio (...) habían quedado desvirtuadas las acusaciones (...)”¹²², no es cierto que la vuelta fuera sencilla o que la fortuna estuviera de su parte.

En 1946, se le reintegró en su cátedra, pero no fue en Sevilla ni en ninguna otra ciudad de la península; se le envía, como ya he explicitado, a la Universidad de La Laguna, en la isla de Tenerife, destino poco casual a luz de todo lo comentado. Si es cierto que se trataría de una solución satisfactoria para todos, el propio régimen se lavaba la cara al permitir que González Vicén se reincorporase a la docencia, y, a la par, al ser tal reincorporación no en Sevilla sino en La Laguna, se le consideraba lo suficientemente alejado de los centros de poder como para resultar incómodo¹²³. Por lo demás, para sorpresa de la familia, en la isla

¹¹⁹ Vid. *infra* “Anexo: Entrevista con Fernando González Dörner”, p. 531.

¹²⁰ Me refiero al relato del profesor Rivaya en RIVAYA, B., “En torno a la universidad y la guerra: el caso González Vicén (¿últimas noticias?)”, op. cit., pp. 108 y ss. Los acontecimientos fueron más peligrosos a mi parecer. Si bien es cierto el dato que el profesor Rivaya nos ofrece, a saber, que queda una vacante en la Laguna tras la marcha del profesor Truyol i Serra, no parece muy plausible que un profesor republicano represaliado como fue González Vicén aterrizara en la isla de Tenerife por un mero juego del azar.

¹²¹ Cfr. MATEOS LÓPEZ, A., “Establecimiento y consolidación del régimen franquista”, AVILÉS FARRÉ, J., EGIDO LEÓN, A., MATEOS LÓPEZ, A., *Historia contemporánea de España desde 1923. Dictadura y democracia*, op. cit., pp. 104-106.

¹²² RIVAYA, B., “En torno a la universidad y la guerra: el caso González Vicén (¿últimas noticias?)”, op. cit., p. 108.

¹²³ El profesor Rivaya, dieciséis años después, ya no parece tan convencido de la casualidad de los acontecimientos como en el trabajo anteriormente citado, sino que más bien da pábulo a que el motivo principal

encontraron pequeños focos de resistencia (moral) al régimen, aunque a la par resultara un erial desolador en el plano intelectual. Comienza así, una nueva etapa en su vida; una etapa, en gráfica expresión, de “exilio interior”. González Vicén va a resultar *rara avis* en el panorama científico e intelectual de la España del momento. No obstante, va a ser un puntal clave en el desarrollo de la Universidad lagunera en general y de la Facultad de Derecho en particular¹²⁴. Las alegrías, además, se irán sucediendo y en 1950 nace Fernando, último miembro de la familia González Dörner.

2.3. Años de docencia (1946-1978)

Medito a veces en las palabras de Nietzsche: «El carácter de una persona se mide por su capacidad para la soledad»¹²⁵.

Pese a que González Vicén pudiera sentir el aguijón de la soledad en aquellos comienzos, y, de algún modo, como su querido Unamuno en Fuerteventura, vivir su situación como un exilio o un destierro, su actividad fue, desde el principio, un importante revulsivo que llevó a hacer de la Universidad de La Laguna, en colaboración con otros catedráticos, un centro de mayor prestigio intelectual. Introdujo, ya en los primeros cursos, una extensa bibliografía de autores alemanes y su rica formación humanística no sería olvidada por sus alumnos. Renovaba cada año el programa docente y podía estar meses encerrado en sus momentos de mayor dedicación al estudio. Se preparaba las clases concienzudamente y dedicaba un especial interés a sus alumnos de doctorado. Solía recoger notas de todo lo que leía, pasajes, fragmentos, reflexiones... material que luego emplearía para elaborar sus trabajos o que se quedaría inédito; lo que parece que no dista mucho de cualquier otro intelectual, incluso de los no tan disciplinados, pero lo cierto es que en su trabajo de investigación no sólo ponía empeño científico, sino que era un perfeccionista incurable. Esta forma de ser no le abandonó durante sus treinta y dos años de docencia en La Laguna¹²⁶.

es alejar al incómodo catedrático de los centros de poder. Cfr. RIVAYA, B., *Una historia de la filosofía del Derecho española del siglo XX*, Madrid, Iustel, 2010, p. 162.

¹²⁴ Vid. *infra* “Anexo: Entrevista con Fernando González Dörner”, pp. 531-532.

¹²⁵ ATIENZA, M., RUIZ MANERO, J., “Entrevista con Felipe González Vicén”, op. cit., p. 317.

¹²⁶ Vid. *infra* “Anexo: Entrevista con Fernando González Dörner”, p. 533.

Su fama de profesor poco ortodoxo se extendía a otras facultades, que acudían en tropel a su aula. Se hizo célebre su interpretación de la muerte de Sócrates, que la escenificaba con un dramatismo tal, que acababa por tirarse al suelo con lágrimas en los ojos¹²⁷. Pero su atrayente peculiaridad no tenía que ver simplemente con estas excentricidades, sino con su enorme categoría como orador y su magnífica erudición: de los conceptos jurídicos podía pasar a los más variados temas de filosofía, como los personajes más ilustres de la misma, para después relacionar la historia de la filosofía con *El cuadro de las lanzas* de Velázquez. Su planteamiento de las clases era bien diferente a lo que el alumnado estaba acostumbrado, ¿por qué ceñirse a lo árido de la materia? ¿por qué no buscar relaciones y puntos de encuentro con todos los aspectos humanos? ¿por qué no buscar remover el ánimo y las conciencias?¹²⁸.

Así, pese a las dificultades propias del, podríamos decir, exiliado, ese primer curso de 1946/47 fue, cuanto menos, ilusionante. Su empeño, su ingente capacidad para proyectar y llevar a cabo mejoras y su particular carácter, comenzaron a labrarle esa figura legendaria. Teniendo en cuenta también las dificultades que pudieran resultar dentro del ambiente de la propia Universidad, principalmente su difícil relación con el Rector, sus demás relaciones tampoco fueron precisamente malas, cuando nada más llegar es nombrado Vicedecano de la Facultad¹²⁹. Ese mismo curso daba la lección inaugural, que tenía como tema, la filosofía del Derecho kantiana. Un contenido este muy peculiar para el momento, al menos, en dos sentidos: de un lado, porque la autonomía ética kantiana era en realidad, para don Felipe, un discurso soterrado contra el franquismo, y, en el otro sentido, porque la interpretación que hacía de la filosofía del Derecho de Kant era netamente anti neokantiana, por querer volver al Kant puro y no a las tergiversaciones de Marburgo o de Baden. También, esos primeros años, y en la década de los cincuenta, daba conferencias por radio en un programa de Radio

¹²⁷ El profesor Álvaro Martín Cabrera, último ayudante de cátedra de González Vicén, fue alumno suyo durante el curso de 1966/67. Lamenta que nunca pudiera asistir a una de estas *performances* de “don Felipe”, a las que, como también explicita Javier Muguerza, eran verdaderamente desgarradoras, un verdadero *lacrymarum vallis* tanto para el profesor como para el alumnado. Cfr. MARTIN CABRERA, A., “Felipe González Vicén”, en *Anales de la Facultad de Derecho*, nº 24, 2007, p. 174.

¹²⁸ Vid. *infra* “Anexo: Entrevista con Fernando González Dörner”, p. 533

¹²⁹ Cfr. Biblioteca ULL. Archivo personal de González Vicén. “Felipe González Vicén (1908-1991). Un maestro del pensamiento en el exilio interior. Exposición bio-bibliográfica, 23 de abril-4 de mayo de 2001”, EST.2001, p. 10.

Juventud, así como conferencias en el Casino de Santa Cruz. Trataba temas muy diferentes, ornamentados por cientos de anécdotas¹³⁰.

Por lo demás, poco después de su llegada a La Laguna, volvió a coincidir con el profesor Hernández-Rubio, quienes se hicieron amigos inseparables. Hernández-Rubio desde la cátedra de Derecho Político, se dedicó sobre todo a enseñar interpretaciones históricas de Ciencia Política¹³¹. Fue conocido por sus alumnos como un brillante profesor de enorme cultura y vasto saber, y también tuvo su propia leyenda, por su carismática actitud “libertaria” a juicio de González Vicén. Hernández-Rubio, que había sido falangista, sería muy crítico con el régimen durante todos los años de dictadura e incluso llegará a afiliarse al PCE. Su carácter libertario, al que se refiere González Vicén, tiene que ver con sus enfrentamientos con el gobernador Ballesteros y el orden establecido en general, teniendo en ocasiones incluso que ocultarse. Sobre Hernández-Rubio escribirá un alumno suyo, años más tarde: “En mi particular admiración por Hernández-Rubio, destacaría dos cosas principalmente: la originalidad de sus clases y la amplísima cultura suministrada”, pero añade, “Hernández-Rubio se adelantó (...). No deja de ser gracioso el ropaje democrático con el que ahora se adornan algunos. Pocos dieron el callo entonces. Mi maestro de Derecho político lo dio y asumió sus consecuencias”. Se está refiriendo a una conferencia que Hernández-Rubio dio en la Orotava, el año 1954, bajo el título “El fetiche de Occidente”. El contenido de la misma armó un enorme revuelo, pues, comparó la situación española respecto a los países europeos democráticos del momento y aprovechó para criticar el establecimiento de bases militares estadounidenses en España. Todo esto, como no podía ser menos, en presencia de importantes personalidades políticas¹³².

Durante esos primeros años también entablaría González Vicén mucha amistad con los célebres químicos, Antonio González y Agustín Arévalo¹³³. Respecto a la Facultad de Derecho, trabó también con Eulogio Villaverde, catedrático de Derecho mercantil y con José

¹³⁰ Vid. *infra* “Anexo: Entrevista con Fernando González Dörner”, pp. 533-534.

¹³¹ Cfr. HERNÁNDEZ-RUBIO CISNEROS, J. M.^a, *La ciencia política. Interpretaciones históricas y situación actual*, Santa Cruz de Tenerife, Facultad de Derecho de la Universidad de La Laguna, 1970, 135 pp.

¹³² HERNÁNDEZ ACOSTA, J., “Recordando a Hernández-Rubio”, *Diario de Avisos*, sábado, 6 de marzo de 2004. En este artículo, el autor, destaca también la amistad que Hernández-Rubio tuvo con González Vicén y declara que éste fue maestro de aquél.

¹³³ Vid. *infra* “Anexo: Entrevista con Fernando González Dörner”, p. 531-532.

Peraza de Ayala, de Derecho fiscal¹³⁴. Toda aquella generación hizo mucho por la Universidad de La Laguna en particular y por la española en general¹³⁵. Así lo testimonia el profesor Martín Cabrera: “Don Felipe era (...) en rigor, uno de los cuatro profesores, junto con don Eulogio Alonso-Villaverde Moris, don José Peraza de Ayala y don José María Hernández-Rubio Cisneros, que proyectaban una imagen legendaria de la Facultad de Derecho fuera de la Universidad, hasta La Laguna primero y luego en el ámbito entero de la isla”¹³⁶.

Respecto a su labor intelectual, entre los años 1946 a 1949, trabajó González Vicén, nada menos que en once traducciones y en dos introducciones a obras filosóficas. En 1946 tradujo dos libros de su ilustre amigo, el filólogo romanista, Karl Vossler, a saber, *Estampas del mundo románico* y *Jean Racine*. En el mismo año traduce *Sobre las crisis en la historia*, obra del historiador y filósofo suizo del siglo XIX, Jacob Burckhardt. Acompañó esta traducción con una introducción escrita por él, que presenta la obra y pensamiento de Burckhardt¹³⁷. También de 1946 es la traducción de la obra de Robert Konetzke, *El imperio español: orígenes y fundamentos*. En 1947, de nuevo Vossler con *La Fontaine y sus fábulas*, pero, además, *De la vida política y civil* de Francesco Guicciardini y *La idea del Estado en la Edad Moderna* de Werner Naef. En 1948 tradujo los *Cuentos de la vieja América* del novelista Nathaniel Hawthorne, la impactante novela *Michael Kohlhaas* del romántico Heinrich von Kleist, la *Autobiografía* de Giambattista Vico y las dos obras principales del *sui generis* empirista inglés George Berkeley, a saber, *Ensayo sobre una nueva teoría de la visión* y *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Las dos obras se editaron conjuntamente en un único volumen y, además, las acompaña con un texto introductorio¹³⁸.

¹³⁴ Vid. *infra* “Anexo: Entrevista con Fernando González Dörner”, p. 531

¹³⁵ Así lo hace notar el político y escritor -y actual presidente del Partido Nacionalista Canario-, Juan Manuel García Ramos: “Esos años (...) fueron los tiempos en los que La Laguna era la pequeña Oxford de los Hernández-Rubio, los Felipe González Vicén, los José Peraza de Ayala, los Antonio González... Ese ambiente universitario que también deslumbró en 1964 a un catedrático como Emilio Lledó, que no tuvo reparos en comparar lo que encontró en la ciudad tinerfeña con lo que había dejado en Heidelberg, la ciudad germana de su formación superior”. GARCÍA RAMOS, J. M., “De nostalgias y maestros”, *La opinión de Tenerife*, 30 de agosto de 2009.

¹³⁶ MARTÍN CABRERA, A., “Felipe González Vicén”, *op. cit.*, p. 174.

¹³⁷ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Apéndice: J. Burckhardt y el problema de las crisis históricas por F. González Vicén”, BURCKHARDT, J., *Sobre las crisis en la historia*, *op. cit.*, pp. 77-83. También está recogido en *Escritos (1931-1949)* en las pp. 28-34.

¹³⁸ Manejo el texto recogido en *Escritos (1931-1949)*. Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Berkeley y el problema de la realidad (1948)”, *Escritos (1931-1949)*, *op. cit.*, pp. 35-47.

De la variedad en su labor como traductor, se infiere otro rasgo que caracteriza su figura, esto es, su eclecticismo multidisciplinar y su talante humanista, más que de especialista, salvo, evidentemente, en su propio campo en el que fue un verdadero experto. En definitiva, la labor de estos años denota el desempeño de un hombre versado en literatura, filosofía, arte y sociología, pero, no obstante, es de justicia resaltar la figura de su esposa, Ruth. Profesora también, de una vastísima cultura y una enorme sensibilidad para el arte. Su relación, que en todos los sentidos fue magnífica¹³⁹, supondría una perfecta simbiosis de mutua influencia.

En los años cincuenta publicó un valiosísimo trabajo sobre el positivismo jurídico: *El positivismo en la Filosofía del Derecho contemporánea*¹⁴⁰. Emplea, para su elaboración, además de otras notas, partes de la memoria pedagógica presentada en 1934¹⁴¹. De 1952 es su libro, *La filosofía del Estado en Kant*¹⁴². Este trabajo no coincide con su lección inaugural del curso 1946/1947. Empleó para su ejecución el ejercicio de oposiciones a la cátedra de Sevilla que había permanecido inédito, igual que la memoria. Estas dos obras, junto al precoz trabajo de 1932, *Teoría de la Revolución*, y su *Deutsche und spanische Rechtsphilosophie der Gegenwart* de 1934, son las cuatro únicas publicaciones de considerable extensión en la producción de don Felipe¹⁴³. Dos años después, en 1954, vuelve sobre Kant en la introducción que elabora a colación de la traducción de una parte de la filosofía del Derecho kantiana, es decir, de los *Principios metafísicos del Derecho*. En concreto, traduce dos partes de esta obra, a saber, la “Introducción a la metafísica de las costumbres” y la “Introducción a la Teoría del Derecho”. Respecto al trabajo de 1952 hay que

¹³⁹ Vid. *infra* “Anexo: Entrevista con Fernando González Dörner”, p. 536.

¹⁴⁰ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., *El positivismo en la filosofía del Derecho contemporánea*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1950, 96 pp. No obstante, cito este trabajo de la compilación de trabajos *Estudios de filosofía del Derecho*. Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “El positivismo en la filosofía del Derecho contemporánea”, GONZÁLEZ VICÉN, F., *Estudios de Filosofía del Derecho*, Santa Cruz de Tenerife, Facultad de Derecho de la Universidad de La Laguna, 1979, pp. 47-140.

¹⁴¹ Vid. *supra*, p. 23.

¹⁴² GONZÁLEZ VICÉN, F., *La filosofía del Estado en Kant*, Santa Cruz de Tenerife, Universidad de La Laguna, 1952, 107 pp. Este texto lo cito por la compilación *De Kant a Marx*. Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, *De Kant a Marx (Estudios de historia de las ideas)*, Valencia, Fernando Torres Editor, 1984, 238 pp.

¹⁴³ Todos sus demás trabajos son artículos que van apareciendo en diversas revistas especializadas, aunque algunos de ellos, como “La filosofía del Derecho como concepto histórico” o “La teoría del Derecho y el problema del método jurídico en Otto von Gierke”, son muy voluminosos. No obstante, además de estos cuatro libros, también hay publicados otros tres libros recopilatorios: *Estudios de filosofía del Derecho*, de 1979; *De Kant a Marx* de 1984; *Escritos (1931-1949)* de 2009.

añadir que obtuvo alguna crítica por no recoger las consideraciones kantianas sobre Derecho Internacional¹⁴⁴. Esta crítica no es muy acertada por dos razones. La primera tiene que ver con la delimitación objetual de este trabajo, a saber, la filosofía del Derecho y del Estado en Kant, por lo que, dedicar *ex profeso* un apartado al Derecho Internacional parecería extralimitar su objeto. En cualquier caso, en segundo lugar, tanto en el cuerpo del trabajo como en las notas y citas al pie de página, González Vicén sí se va refiriendo a las doctrinas internacionalistas de Kant al explicitar conceptos fundamentales tanto de *Idea de una historia universal en clave cosmopolita* como de *Sobre la paz perpetua* que estarían vinculados con la filosofía del Derecho del profesor de Königsberg.

En los años cincuenta también realizó varias traducciones. En 1951, *Sobre la utilidad del estudio de la Jurisprudencia* de John Austin y la *Correspondencia* de Friedrich Nietzsche, ambas con estudio introductorio¹⁴⁵. En 1954, un fragmento de los “Principios metafísicos de la doctrina del Derecho” de Kant -primera parte de *La metafísica de las costumbres*- que llevó por título *Introducción a la teoría del Derecho*, el cual, también prologa con una breve reflexión sobre los análisis jurídicos kantianos¹⁴⁶. En 1955 de nuevo Nietzsche, con una selección de textos bajo el título *La cultura de los griegos*, pero esta vez sin introducción explicativa y también en este año, *El Derecho natural y el Derecho histórico* del antropólogo y filósofo del Derecho alemán J. J. Bachofen, con un breve pero interesantísimo prólogo introductorio a su obra y pensamiento¹⁴⁷. De 1957 es la traducción de *Derecho natural y*

¹⁴⁴ PELÁEZ, M. J., *Infrahistorias e intrahistorias del Derecho español del siglo XX*, op. cit., pp. 132-133.

¹⁴⁵ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Estudio preliminar”, AUSTIN, J., *Sobre la utilidad del estudio de la jurisprudencia*, Prólogo y versión castellana de Felipe González Vicén, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1951, pp. 7-25. Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Introducción”, NIETZSCHE, F., *Correspondencia*, Madrid, Aguilar, pp. 11-59. El primer texto se encuentra también recogido en *Estudios de filosofía del Derecho*, pp. 17-24. Del segundo texto hay edición posterior, que es la que manejo. Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Introducción”, NIETZSCHE, F., *Correspondencia*, Presentación de Fernando Savater, Introducción, selección, traducción y notas de Felipe González Vicén, Madrid, Aguilar, 1989, pp. 19-78.

¹⁴⁶ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Introducción”, KANT, I., *Introducción a la teoría del Derecho*, Introducción y traducción de Felipe González Vicén, Madrid, Instituto de Estudios políticos, 1954, pp. 7-33. Hay una edición posterior que es la que manejo, cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Introducción”, KANT, I., *Introducción a la teoría del Derecho*, Introducción y traducción de Felipe González Vicén, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1978, pp. 7-33. El texto está también recogido en *Estudios de filosofía del Derecho*, en las pp. 25-33.

¹⁴⁷ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Introducción”, BACHOFEN, J. J., Traducción de Felipe González Vicén, *El Derecho natural y el Derecho histórico*, Introducción y traducción de Felipe González Vicén, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1955, pp. 9-36. La edición que manejo es una posterior, cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Introducción”, BACHOFEN, J. J., *El Derecho natural y el Derecho histórico*, Introducción y traducción de Felipe González Vicén, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1978, pp. 9-36. El texto, al igual que en la nota anterior, se encuentra también en *Estudios de filosofía del Derecho*, en las pp. 35-45.

justicia material de Hans Welzel¹⁴⁸; y, por último, de 1959, *La idea de razón de Estado en la Edad Moderna* del importante historicista alemán, Friedrich Meinecke. De todas estas traducciones y trabajos de la década de los cincuenta podemos concluir su continuo interés por el concepto y el método jurídicos, por la tradicional disyuntiva entre el positivismo jurídico y el Derecho natural, así como por las fronteras que los separan, es decir, alejándose de una mera repetitiva historia de las ideas jurídicas González Vicén se interesa por las derivas de la heterodoxia del Derecho natural (como J.J. Bachofen, Ernst Bloch o los análisis de Welzel), siendo que, al mismo tiempo, es un radical opositor del iusnaturalismo ortodoxo, sobre todo el que por entonces fundamentaba la ideología del nacional-catolicismo. Pero, además, pretende rescatar las ideas más clásicas, como la filosofía del Derecho en Kant, por haber sido lo más olvidado de su criticismo. También hay que concluir, su perspectiva historicista y su comprensión del Derecho como fenómeno histórico, así como su gusto por los márgenes del pensamiento¹⁴⁹ donde realmente se encuentra la riqueza del matiz, así como, por aquel individualismo estético o revolucionario, que le llevó esos años a reflexionar con Nietzsche¹⁵⁰.

Durante los años cincuenta comienza, a su vez, cursos como profesor visitante en Heidelberg. Estos duraban tres meses, de mayo a julio. El poco más de un mes de docencia que quedaba por cubrir en La Laguna quedaba a cargo de su ayudante. Por entonces, Gadamer, ya estaba en Heidelberg; en 1949 había sustituido a Karl Jaspers como catedrático de filosofía. Muy posiblemente fue él quien contactó con González Vicén para iniciar estos cursos en la importante universidad de Baden-Württemberg. Allí entablará una serie de amistades intelectuales con diversos pensadores foráneos. A modo de ejemplo, el jurista brasileño Paulo Bonavides, el rector de la Universidad de Heidelberg (de 1949 a 1955), Kurt Schneider, el que será después también rector, Siegfried Reicke o el teólogo Wilhelm Georg Messer. También por entonces conoce a los romanistas Kurt Baldinger, Ernst Gamillscheg,

¹⁴⁸ En el Archivo González Vicén se conserva parte de la correspondencia con Hans Welzel referida a esta traducción. Le cuenta que le envía la 4ª edición revisada de su *Naturrechts* (sic). A lo que añade que, de acabar la traducción a tiempo, la edición en castellano estaría incluso más actualizada que la versión alemana. Cfr. Biblioteca ULL, Archivo personal de González Vicén, 80.75.

¹⁴⁹ Un gusto por los márgenes al más puro estilo de Jacques Derrida, si bien González Vicén no hiciera nunca un método de tal interés, y en su caso no pase de una búsqueda de la excepción, del rescate monográfico y de ricos matices que no caben en la ortodoxia (J.J. Bachofen, L. Knapp, E. Bloch, etc.).

¹⁵⁰ De su temprano interés por Nietzsche hay documentación en el Archivo González Vicén, en concreto, una carta postal en la que le agradece a H.G. Gadamer haberle encontrado un volumen difícil de encontrar de las obras completas del filósofo de Röcken. Cfr. Biblioteca ULL, Archivo personal de González Vicén, 80.20.

Gerhard Hess, Hans Janner y, al filósofo del Derecho, Wolfgang Siebert¹⁵¹. No obstante, de entre todos ellos, es con Berthold Beinert¹⁵² con quien mantuvo una larga amistad. En esta misma década se inicia como miembro de tribunales de acceso a cátedra. Hay constancia de que, en 1953, fue miembro del tribunal para la asignatura de Sociología. Concurría Gómez Arboleya¹⁵³, quien la saca frente a Lissarrague, aunque murió poco después bajo tristes circunstancias. En décadas subsiguientes siguió formando parte de los tribunales.

En los años sesenta continúa trabajando sobre la naturaleza del positivismo jurídico y la importancia que tuvo su desarrollo en el nacimiento de la filosofía del Derecho en sentido estricto. Insiste estos años en la dimensión histórica y social del Derecho. Publica en 1961, “Sobre los orígenes y supuestos del formalismo en el pensamiento jurídico contemporáneo”¹⁵⁴. En 1967, sale a la luz “Sobre el positivismo jurídico”¹⁵⁵ en un libro homenaje al profesor Giménez Fernández y en 1969 “La filosofía del Derecho como concepto histórico”¹⁵⁶. Además, continúa su labor como traductor: obras de Hauser, por influencia de su mujer, quien adoraba el arte. Véase por ejemplo la traducción de *El manierismo: la crisis del Renacimiento y los orígenes del arte moderno*. También traduce a Aster y a Guardini, y de nuevo a Nietzsche. Por lo demás, son años de apertura ideológica. Apertura intelectual en medio del erial iusnaturalista, que se debe en gran medida a algunas de las personalidades con la que tenía un contacto estrecho, como Aranguren o Tierno Galván, que serían precisamente sancionados por su disidencia académica e intelectual y otros como

¹⁵¹ En el Archivo González Vicén, en su biblioteca personal, hay monografías y libros firmados y dedicados por todos estos filólogos y filósofos, así como de otros tal y como se va explicitando. Cfr. Biblioteca ULL. Archivo personal de González Vicén.

¹⁵² Vid. *infra* “Anexo: Entrevista con Fernando González Dörner”, p. 537.

¹⁵³ PELÁEZ, M.J., *Infrahistorias e intrahistorias del Derecho español del siglo XX*, op. cit., p. 111.

¹⁵⁴ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Sobre los orígenes y supuestos del formalismo en el pensamiento jurídico contemporáneo”, *Anuario de filosofía del Derecho*, nº8, 1961, pp. 47-75. Citado a partir de ahora de la compilación *Estudios de filosofía del Derecho*. Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Sobre los orígenes y supuestos del formalismo en el pensamiento jurídico contemporáneo”, GONZÁLEZ VICÉN, F., *Estudios de Filosofía del Derecho*, op. cit., pp. 141-169.

¹⁵⁵ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Sobre el positivismo jurídico”, *Homenaje al Profesor al Profesor Giménez Fernández*, Sevilla, Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad de Sevilla, 1967, vol. II, pp. 1-35. Citado a partir de ahora de la compilación *Estudios de filosofía del Derecho*. Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Sobre el positivismo jurídico”, GONZÁLEZ VICÉN, F., *Estudios de Filosofía del Derecho*, op. cit., pp. 171-205.

¹⁵⁶ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La filosofía del Derecho como concepto histórico”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, nº 14, 1969, pp. 15-65. Citado a partir de ahora de la compilación *Estudios de filosofía del Derecho*. Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La filosofía del Derecho como concepto histórico”, GONZÁLEZ VICÉN, F., *Estudios de Filosofía del Derecho*, op. cit., pp. 207-257.

Ruiz Jiménez¹⁵⁷, quien, si bien se mantenía próximo al Derecho natural, estaba ya trabajando desde un cristianismo antifranquista. En este sentido son también los años del aperturismo ideológico de algunos grupos dentro de la Iglesia católica, resquebrajándose así uno de los pilares sostenedores del régimen¹⁵⁸. Ruiz Giménez, sin ir más lejos, se tuvo que reincorporar a la cátedra de filosofía del Derecho de la Universidad de Salamanca tras haber sido destituido por Franco como ministro¹⁵⁹. En 1963 fundó los *Cuadernos para el Diálogo*, importante foco intelectual de este aperturismo. En realidad, tal foco es fruto de un largo proceso de maduración intelectual. Ruiz Giménez pasó de un Derecho natural “objetivo” a una suerte de derechos naturales subjetivos (derechos humanos); una transición hacia la preocupación por la realización práctica y efectiva de tales derechos¹⁶⁰. Desde otros presupuestos, no hay que olvidar, el enfoque de Manuel Sacristán, expulsado de la Universidad de Barcelona en 1965 por sus posiciones antifranquistas y su vinculación con el marxismo, el cual reintrodujo en España, tras su estancia en Münster con ocasión de una ampliación de estudios en lógica y filosofía de la ciencia¹⁶¹.

Por su parte, González Vicén, sería también uno de estos intelectuales que facilitarían la apertura, próximo no sólo a una interpretación antiformalista del positivismo jurídico -y crítico con el Derecho natural-, sino también afín al marxismo¹⁶². En el año 1963 fue nombrado Decano de la Facultad de Derecho y en 1966, en calidad de Decano precisamente, invitó a Recaséns Siches, quien seguía exiliado en México desde el alzamiento. La visita de Recaséns a La Laguna sería todo un acontecimiento. El mismo Legaz Lacambra, discípulo de Recaséns, también tendría interés en su visita a España. La influencia de Legaz como subsecretario del Ministerio de Educación y Ciencia por aquellos años tendría bastante que ver en que la visita de Recaséns se hiciera efectiva. En cuanto a relaciones con otros

¹⁵⁷ Vid. *infra* “Anexo: Entrevista con Fernando González Dörner”, p. 530.

¹⁵⁸ RIVAYA, B. *Una historia de la filosofía del Derecho española del siglo XX*, op. cit., p. 170.

¹⁵⁹ Esto sucedía ya en 1956. Cfr. DÍAZ, E., *Autobiografía en fragmentos. Conversación jurídico-política con Benjamín Rivaya*, Madrid, Trotta, 2018, p. 22.

¹⁶⁰ *Ibidem*, pp. 22-24.

¹⁶¹ Para estudiar la biografía de este filósofo marxista español son buenas referencias dos obras escritas por sus discípulos, el profesor Francisco Fernández Buey y el profesor Juan Ramón Capella. Cfr. FERNÁNDEZ BUEY, F., *Sobre Manuel Sacristán*, Barcelona, El viejo topo, 2015, 523 pp. Cfr. CAPELLA, J. R. *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política*, Madrid, Trotta, 2005, 285 pp. También, el documental realizado por Xavier Juncosa en 2007, “Integral Sacristán”.

¹⁶² Vid. *infra*, “Anexo: Entrevista con Fernando González Dörner”, p. 530.

intelectuales relevantes, en esta década entabla conocimiento y amistad con el filósofo italiano Emilio Betti, quien se referirá con gran emoción a un encuentro que tienen ambos en 1966¹⁶³ y también hacia estas fechas con el filósofo y sociólogo del Derecho, Norberto Bobbio.

La década de los setenta va a marcar profundamente a González Vicén. Principalmente por la muerte de Ruth en 1972, con quien estaba profundamente unido y quien siempre fue su sustento; lo que hace que se acreciente su espíritu solitario y ese “exilio interior” que le iba a caracterizar. No obstante, ese mismo año de 1972 llegaba a La Laguna un joven profesor de filosofía con el que enseguida trabó amistad. Se trata de Javier Muguerza, quien supo captarle enseguida. Años más tarde, escribiría un artículo sobre González Vicén, a quien calificaría como un solitario “Don” de La Laguna. Muguerza comenzó teniendo un marcado interés por la filosofía analítica, pero pronto focalizaría más sus esfuerzos en la filosofía práctica, con especial hincapié en la Ética; una ética del disenso muy próxima a Kant y su reinterpretación dialógica a cargo de Habermas y Apel. No obstante, pese a ser, como el mismo decía, un filósofo “a palo seco”, también se interesaría por la filosofía del Derecho, sobre todo, a partir de sus lecturas de Rudolf von Jhering y las teorías conflictualistas del Derecho. En este sentido la cercanía científica y académica con González Vicén es más que evidente, así como su mutua admiración e influencia. Muguerza, permaneció en La Laguna de 1972 a 1977. Teniendo en cuenta que tan solo un año después se jubilaría González Vicén, se puede concluir que Muguerza debió ser la amistad intelectual más relevante de esta última etapa docente. Años después, Muguerza recordaría diversas anécdotas junto a don Felipe, sus complicidades, su amistad, las veladas en su casa e incluso algunos avatares relacionados con protestas estudiantiles contra un régimen agonizante¹⁶⁴. Desde luego, como explicitará muchos años después, González Vicén mostraba muchas veces ese carácter de apertura en su apoyo a las jóvenes generaciones que iban a revitalizar, poco a

¹⁶³ Esta información se puede comprobar en la biblioteca personal ubicada en el Archivo González Vicén. Le escribía Betti, en concreto, en una dedicatoria dentro de una separata titulada *De la interpretación del Derecho (1966)*: “En cordial recuerdo del encuentro del 10 de febrero de 1966”. Cfr. Biblioteca ULL. Archivo personal de González Vicén.

¹⁶⁴ Ponencia de Javier Muguerza en unos videos digitalizados del ciclo de conferencias durante el homenaje que tuvo lugar en el 2001 en la Universidad de La Laguna con motivo de los diez años del fallecimiento de González Vicén. En el ciclo de conferencias participaron, entre otros, Elías Díaz, Javier Muguerza, Ignacio Ara Pinilla, Juan Ramón Acinas o Nicolás López Calera. Cfr. Biblioteca ULL, Archivo personal de Felipe González Vicén.

poco, todo el panorama intelectual¹⁶⁵. Un claro ejemplo es el de aquellas oposiciones a cátedra de filosofía del Derecho, previstas para 1969, que no se resolverían hasta 1973. González Vicén coincidiría con López Calera en el tribunal. Ambos estaban firmemente comprometidos con el cambio¹⁶⁶. Esa misma es la opinión del profesor Elías Díaz, quien, por fin pudo tener su oportunidad, como él mismo ha explicitado¹⁶⁷, junto a J.J. Gil Cremades, frente a la oficialidad del régimen. Dicha votación decisiva tuvo lugar el 12 de diciembre de 1973¹⁶⁸. El mismo López Calera se referirá a este acontecimiento, casi siete años después, en los siguientes términos: “González Vicén (...) además de su obra científica, ha dejado un importante ejemplo de honestidad universitaria. Aún recuerdo aquel incidente (...) que tuvo lugar con motivo de las largas y conflictivas oposiciones en las que obtuvieron justa y brillantemente plazas los profesores Juan José Gil Cremades y Elías Díaz. Rodeado de fuertes presiones, el profesor González Vicén mantuvo con valentía sus criterios y su independencia”¹⁶⁹.

Respecto a los trabajos de esta década, son cuatro, a saber, “La teoría del Derecho y el problema del método jurídico en Otto von Gierke”¹⁷⁰, “La filosofía del Derecho de Ludwig

¹⁶⁵ Cfr. RÓDENAS UTRAY, P., “Entrevista a Javier Muguerza”, *La opinión de Tenerife*, 31 de mayo de 2001, pp. 3-4.

¹⁶⁶ La valentía de determinados “maestros” como López Calera y Felipe González Vicén, que pretenden romper con toda una tradición, con el apoyo a nuevas generaciones de profesores antifranquistas, es destacada por el profesor Pedro Mercado Pacheco. Se refiere a López Calera en estos términos con motivo de aquellas oposiciones: “La ruptura con esa tradición tuvo quizá su momento de mayor expresión en la valiente actitud que mantuvo N. M.^a López Calera en el tribunal que juzgaba las oposiciones a cátedra de 1973, cuando con el apoyo de los profesores Delgado Pinto y González Vicén, deciden votar por los profesores E. Díaz y J. J. Gil Cremades en detrimento de los candidatos oficialistas, y con el consiguiente escándalo de la academia”. MERCADO PACHECO, P., “Nicolás María López Calera, una semblanza intelectual”, *Doxa*, nº 35, 2012, p. 18. En cuanto al profesor Delgado Pinto, escribe Miguel Ángel Rodilla: “Delgado Pinto mostró sin hacer aspavientos un rasgo de su carácter: la firmeza a la hora de ofrecer resistencia a la arbitrariedad. Y lo cierto es que en ese caso la lealtad a los valores académicos y la firmeza en defender lo que se creía justo contribuyó de forma muy importante a romper con una situación de control cuasi monopolístico sobre la filosofía del Derecho académica y a normalizar entre nosotros el proceso de selección del profesorado”. RODILLA, M. A., “José Delgado Pinto”, RAMOS PASCUA, J. A., RODILLA, M. A., *El positivismo jurídico a examen. Estudios en homenaje a José Delgado Pinto*, Salamanca, Ediciones Universidad, 2006, p. 28. Sobre toda esta cuestión también escribe el profesor Gregorio Peces-Barba: “Conocí a don Felipe por mediación de Elías Díaz en sus últimos años de ejercicio de la docencia en La Laguna antes de que, con su actitud y la de los profesores Delgado Pinto y López Calera, rompiera el monopolio de los biempensantes y abriera las puertas de la cátedra de Oviedo a Elías Díaz”. PECES-BARBA, G., *La España civil*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2005, p. 227.

¹⁶⁷ DÍAZ, E., *Autobiografía en fragmentos. Conversación jurídico-política con Benjamín Rivaya*, op. cit., p. 122.

¹⁶⁸ *Ibidem*, pp. 82-83.

¹⁶⁹ LÓPEZ CALERA, N., “La filosofía del Derecho del profesor González Vicén”, *Sistema*, nº 45, 1981, p. 103.

¹⁷⁰ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La teoría del Derecho y el problema del método jurídico en Otto von Gierke”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, nº 16, 1971, pp. 3-78. Citado a partir de ahora de la compilación *Estudios de*

Knapp”¹⁷¹, “La Escuela histórica del Derecho”¹⁷² y “Ernst Bloch y el Derecho Natural”¹⁷³. La línea es por tanto bastante similar, sigue profundizando en la filosofía alemana, rescatando figuras prácticamente olvidadas, pero que han tenido una importancia insoslayable para nuestra moderna comprensión de la ciencia del Derecho, como es el caso de Gierke. Sigue reflexionando sobre el pensamiento jurídico de los “márgenes”, como es el caso del desconocido feuerbachiano, Ludwig Knapp y, por último, sigue enfrascado en las tensiones entre Derecho natural y positivismo jurídico, en este caso, un Derecho natural “revolucionario” y *sui generis*, como es el caso de Ernst Bloch, denotando también, al mismo tiempo, el enorme interés intelectual de González Vicén por el marxismo. Por estas fechas comienza también la publicación de uno de sus mayores retos como traductor: los tres tomos de *El Principio Esperanza* de Ernst Bloch. A su vez, en 1970, traducirá una biografía de su admirada Indira Gandhi.

Faltaría algo más que añadir, y es que, durante esta década -y aún antes- no le faltaron ofertas de otras universidades. De las que puede haber constancia son dos, a saber, de la Universidad Complutense de Madrid, a instancia y petición del profesor Elías Díaz y de la Universidad de Berlín oriental (RDA), posiblemente a instancias del mismo Ernst Bloch. Por cuestiones personales o familiares, todas las ofertas serían rechazadas¹⁷⁴. También, debo hacer una referencia a otras tantas amistades intelectuales durante este período de docencia, que fueron muchas y con las que tampoco puedo ser exhaustivo. El profesor de Derecho del trabajo, Jerónimo Saavedra, el profesor de Derecho político, experto en federalismo, Gumersindo Trujillo, quien fue rector de la Universidad de La Laguna entre 1980 y 1985. Por lo demás, estarían también muy próximos a su “magisterio”, en Madrid, el

filosofía del Derecho. Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La teoría del Derecho y el problema del método jurídico en Otto von Gierke”, GONZÁLEZ VICÉN, F., *Estudios de filosofía del Derecho*, op. cit., pp. 259-334.

¹⁷¹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La filosofía del Derecho de Ludwig Knapp”, *Estudios en honor del Profesor José Corts Grau*, Valencia, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valencia, 1977, pp. 677-693. Citado a partir de ahora de la compilación *Estudios de filosofía del Derecho*. Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La filosofía del Derecho de Ludwig Knapp”, GONZÁLEZ VICÉN, F., *Estudios de filosofía del Derecho*, op. cit., pp. 335-351.

¹⁷² Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La Escuela histórica del Derecho”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, nº 18-19, 1978-79, pp. 1-48. Citado a partir de ahora de la compilación *De Kant a Marx*. Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La Escuela histórica del Derecho”, GONZÁLEZ VICÉN, F., *De Kant a Marx (Estudios de historia de las ideas)*, op. cit., pp. 99-146.

¹⁷³ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Ernst Bloch y el Derecho Natural”, *Sistema*, nº 27, pp. 45-55. Citado a partir de ahora de la compilación *Estudios de filosofía del Derecho*. Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Ernst Bloch y el Derecho Natural”, GONZÁLEZ VICÉN, F., *Estudios de filosofía del Derecho*, op. cit., pp. 353-363.

¹⁷⁴ Vid. *infra*, “Anexo: Entrevista con Fernando González Dörner”, p. 532.

profesor Gregorio Peces-Barba y en la misma Universidad de La Laguna, el profesor Álvaro Martín Cabrera, quien fue su ayudante durante muchos años. También hay que destacar a los profesores, Manuel Atienza, quien ocupaba la cátedra de filosofía del Derecho de Valencia en los años ochenta, Juan José Gil Cremades y José Ignacio Lacasta, ambos de la Universidad de Zaragoza, y Eusebio Fernández García, en Madrid. Con todos ellos trabajó conocimiento y amistad, en menor o mayor medida, y estos a su vez, en su mayoría, se declaran discípulos de “don Felipe”. Manuel Atienza publicaría una entrevista, en colaboración con Juan Ruiz Manero, que le hicieron a González Vicén en 1986. Eusebio Fernández García se haría eco de la disputa mantenida por la cuestión de la obediencia al Derecho con Elías Díaz, en un libro publicado en 1987, a saber, *La obediencia al Derecho*. El profesor Lacasta tuvo contacto con González Vicén ya en los años ochenta. Compartían intereses sobre el hegelianismo español y su origen en la filosofía del Derecho española¹⁷⁵. Respecto a Gil Cremades, su conocimiento mutuo, parte de 1969, coincidiendo en el concurso de las ya mencionadas oposiciones a cátedra en las que González Vicén formaba parte del tribunal¹⁷⁶.

¹⁷⁵ En carta de 1985, González Vicén, felicita al profesor Lacasta por su trabajo *Hegel en España*. En la misma, le comunica su acuerdo respecto a la falta de conocimiento real, tanto de hegelianos como de neokantianos, de los textos de sus maestros. Esta firme creencia le acompaña a González Vicén durante toda su trayectoria intelectual. Escribe así González Vicén: “Tengo dudas muy fundadas de si los llamados hegelianos o neokantianos españoles conocían en realidad y de verdad la filosofía de los respectivos maestros. Por algunas observaciones tuyas dispersas en el texto, veo que también Vd. abriga ciertas dudas al respecto. (...) Como una contribución valiosísima al pensamiento jurídico español, espero que su libro tenga la difusión debida”. GONZÁLEZ VICÉN, F., Carta dirigida al profesor José Ignacio Lacasta Zabalza, La Laguna, 5 de diciembre de 1985.

¹⁷⁶ GIL CREMADES, J.J., “Una correspondencia y un artículo inédito”, *Anuario de filosofía del Derecho*, nº 8, 1991, p. 476. En este artículo, J.J. Cremades, también publica correspondencia mantenida con González Vicén a colación de unos artículos entorno a la filosofía neokantiana que se publicaron en el *Anuario de filosofía del Derecho*, que por entonces dirigía el profesor Gil Cremades.

3. De 1978 a 1991: tercera y última etapa de producción

*Whe shall overcome... someday*¹⁷⁷

JOAN BAEZ

3.1. 1978, fin de una etapa

En 1978 finaliza su andadura como docente, pero no termina su labor como investigador; lejos de poner fin a su trayectoria intelectual, este último período, entre el año 1978 y su muerte acaecida en 1991, es el más productivo y el más combativo. No obstante, sí es cierto que reduce mucho su ritmo como traductor. No traduce nada más desde 1981. La traducción de *El principio Esperanza*, de Ernst Bloch, obra, como es sabido, en tres tomos, había empezado su publicación en 1977 y terminará en 1980. También de Ernst Bloch, su traducción de *Derecho natural y dignidad humana*¹⁷⁸ se publica en 1980. Por lo demás, de 1979 es su traducción de *La polis: individuo y Estado en la Grecia antigua* de Bernhard Knauss y de 1981, su última traducción, un libro de Hans-Joachim Lieber titulado, *Saber y sociedad: los problemas de la sociología del saber*.

Respecto a sus colegas y demás amistades intelectuales relacionadas con las ciencias sociales y la filosofía durante este período, su relación exhaustiva sería inmensa. Por lo pronto, al acto de su jubilación en 1978¹⁷⁹ acudieron varias personalidades de la materia, como Elías Díaz, Javier Muguerza o Gregorio Peces-Barba, pero, lo más relevante es que con motivo de dicha jubilación se publica en 1979 una recopilación de algunos escritos estimados como los más representativos de la obra de González Vicén hasta la fecha, a

¹⁷⁷ “Con las claras del día, y mientras el tocadiscos desgranaba el ya por esas fechas un tanto obsolecente *We shall overcome*, clavaba una aquilina mirada en su interlocutor (...) y le espetaba: ¿Y usted qué cree, amigo Muguerza, que la Revolución es cosa del siglo XIX o más bien del XXI?”. MUGUERZA, J., “Un solitario «don» de La Laguna”, *El País*, 6 de julio de 1980.

¹⁷⁸ Vid. *infra*, p. 244 y p. 246.

¹⁷⁹ Dos años después se publican unos artículos en prensa. DÍAZ, E., “Crítica jurídica del franquismo”, *El País*, 6 de julio de 1980. MUGUERZA, J., “Un solitario «don» de La Laguna”, *El País*, 6 de julio de 1980. PECES-BARBA, G., “Homenaje al profesor González Vicén”, *El País*, 7 de junio de 1980. También se publican dos trabajos sobre su obra y pensamiento, a saber, ATIENZA, M., “La filosofía del Derecho de Felipe González Vicén”, op. cit., pp. 67-88 y también LÓPEZ CALERA, N., “La filosofía del Derecho del profesor González Vicén”, op. cit., pp. 103-110.

saber, *Estudios de Filosofía del Derecho*¹⁸⁰. Dicha recopilación¹⁸¹ lleva en su seno, no obstante, un texto todavía inédito y que iba a convertirse no solo en el trabajo más notorio de González Vicén, sino en el más polémico. Me refiero a “La obediencia al Derecho”. La tesis que en este trabajo defiende, a saber, que mientras que no hay un fundamento ético para la obediencia al Derecho, sí hay un fundamento ético absoluto para su desobediencia, será el motivo, como veremos, de uno de los más prolíficos debates en nuestra disciplina durante la década de los ochenta. En el fondo está defendiendo una posición conflictualista del Derecho, en el que éste es concebido, sobre todo, como un instrumento de dominación de una clase sobre otra (en un sentido similar a Marx o Alf Ross, y, salvando las distancias, muy próximo también a Jhering). Este trabajo y su tesis demoledora no surgen espontáneamente si se ha comprendido toda la trayectoria de González Vicén: desde aquellos años treinta trabajando el concepto de revolución y el problema de las relaciones individuo-poder constituido, pasando por su peculiar kantismo y sin olvidar que, a su vez, hay constancia de que ya en los años setenta comienza la redacción del susodicho trabajo¹⁸². Por lo demás, su significatividad es también simbólica, pues se abre con él una década de producción en la obra viceniana que se va a caracterizar por ser la más crítica de toda su producción¹⁸³. Gran parte de sus reflexiones sobre Marx, Feuerbach y la izquierda hegeliana, pergeñados tiempo atrás, van a salir ahora a la luz.

3.2. Una etapa productiva de marcado espíritu crítico: la década de 1980

González Vicén desarrolla la interpretación conflictualista del Derecho con total plenitud en esta década. Lo cual no significa, como ya adelantaba, que sean cuestiones novedosas

¹⁸⁰ Vid. *supra*, p. 44.

¹⁸¹ Hay ya en 1979 una reseña del libro. Cfr. RODRÍGUEZ MOLINERO, M., “Rechtsteoretische Grundlagenforschung und historisches Bewusstsein. Betrachtungen zu F. González Vicens rechtsphilosophischen Studien”, *Actas del congreso mundial de Filosofía del Derecho (Weltkongress für Rechts und Sozialphilosophie)*, Basilea, nº4, 1979. Rodríguez Molinero clasifica, primero, los trabajos que tienen que ver con el positivismo jurídico, segundo, el trabajo sobre el formalismo como exceso del positivismo, tercero, se refiere al concepto histórico de la filosofía del Derecho, y, por último, al resto de los trabajos que incluye el volumen.

¹⁸² Se lo comenta a Werner Krauss en carta de 1975: “Estoy haciendo un trabajo sobre la obligatoriedad del Derecho, cuya base es la consideración del Derecho como un instrumento técnico de dominación, y negar por tanto una supuesta obligación ética de obediencia jurídica”. KRAUSS, W., *Briefe 1922 bis 1976*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002, p. 927.

¹⁸³ Cfr. ARJONA HERRAIZ, M., “González Vicén y su análisis del concepto de revolución en la década de los 80: Marx, Stein, Bayle, Kant” op. cit., pp. 179-193.

en su pensamiento; no hay presupuesto que no se encontrara ya *in nuce* en otros trabajos, apuntes inéditos o en su correspondencia y conversaciones cotidianas.

En efecto, aunque se estrena con un trabajo de temática clásica en su trayectoria, “Del Derecho natural al positivismo jurídico”¹⁸⁴, publicado en una edición de los Anales de la Universidad de La Laguna de los años 1981-1982, ese mismo año de 1981, publica sus dos trabajos marxianos y de crítica a la filosofía del Derecho de Hegel y a la Escuela Histórica, a saber, “Filosofía y revolución en los primeros escritos de Marx” y “La crítica de Marx a la escuela histórica”¹⁸⁵. Le fascinaba la filosofía del “joven” Marx y las discusiones entre los “hegelianos de izquierda”, que no sólo llenaban páginas de denuestos contra el gobierno y vociferaban contra la ética burguesa y la religión, sino que aquí nacen conceptos realmente claves para el pensamiento crítico posterior¹⁸⁶. En esta misma línea de investigación, de 1987, es su trabajo sobre Feuerbach, titulado, “Ludwig Feuerbach y los orígenes filosóficos del marxismo”¹⁸⁷. En cuanto a “El darwinismo social: espectro de una ideología”¹⁸⁸, publicado en 1984, es también de un marcado carácter crítico, con fuentes en su mayoría germánicas, aunque también aborda lúcidamente el pensamiento de Herbert Spencer, el gran teórico liberal olvidado prácticamente en la actualidad. El prisma que emplea es marxiano, pero no sólo. Es un análisis profundamente democrático y marcadamente sociológico. En ese mismo año publicó su trabajo sobre Lorenz von Stein, a quien presenta como el “negativo” de Marx, a saber, “Lorenz von Stein: una teoría reaccionaria de la revolución”¹⁸⁹. Y también de ese

¹⁸⁴ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Del Derecho natural al positivismo jurídico”, *Anales de la Universidad de La Laguna*, Facultad de Derecho de la Universidad de La Laguna, nº 9, pp. 7-28. A partir de ahora cito este estudio de la compilación *De Kant a Marx*. Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, *De Kant a Marx (Estudios de historia de las ideas)*, op. cit., pp. 203-229.

¹⁸⁵ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Filosofía y revolución en los primeros escritos de Marx”, *Sistema*, nº 40, 1981, pp. 3-24. Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La crítica de Marx a la Escuela Histórica”, *Sistema*, nº 43-44, 1981, pp. 3-23. A partir de ahora cito ambos estudios de la compilación *De Kant a Marx*. Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, *De Kant a Marx (Estudios de historia de las ideas)*, op. cit., respectivamente pp. 147-174, 175-201.

¹⁸⁶ Pese a la tradicional distinción entre el “joven Marx” y el Marx de *El Capital*, esta obra no hubiera tenido lugar sin, por ejemplo, ciertos análisis germinales de los *Manuscritos económico-filosóficos*. Marx escribía ya así por entonces: “Mis resultados han sido alcanzados mediante un análisis totalmente empírico, fundamentado en un concienzudo estudio crítico de la Economía Política”. MARX, K., *Manuscritos: economía y filosofía*, Traducción, introducción y notas de Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza, 1984, p. 48.

¹⁸⁷ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Ludwig Feuerbach y los orígenes filosóficos del marxismo”, *Sistema*, nº 76, 1987, pp. 223-248.

¹⁸⁸ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “El darwinismo social: espectro de una ideología”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, nº1, 1984, pp. 163-176.

¹⁸⁹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Lorenz von Stein: una teoría reaccionaria de la revolución”, *Sistema*, nº 63, 1984, pp. 37-58.

año, una nueva compilación de trabajos no recogidos en los *Estudios de filosofía del Derecho* de 1979. Su impulsor realmente fue el profesor Elías Díaz. El libro se tituló, *De Kant a Marx (estudios de historia de las ideas)*¹⁹⁰. No obstante, no pretende ser, como pudiera parecer, un análisis comparativo entre las filosofías del Derecho de ambos autores alemanes, ni tan siquiera sus posibles puntos de encuentro, sino, tan solo, una reunión de trabajos, que, bajo el paraguas de la etiqueta “de Kant a Marx”, contiene el libro sobre Kant de 1952, y los textos sobre Marx y sobre la Escuela histórica.

Continuando con sus trabajos originales, en 1985 y 1986, respectivamente, recupera y acrecienta sus ya clásicas críticas al neokantismo jurídico, a saber, “Sobre el neokantismo lógico-jurídico” y “El neokantismo jurídico axiológico”¹⁹¹. Distingue así las dos escuelas neokantianas, de Baden y Marburgo, haciendo hincapié en los análisis científico-filosóficos sobre el Derecho, su concepto desde los respectivos prismas de cada escuela, y los “abusos” en sus respectivas interpretaciones -en sus excesos o defectos- de la obra kantiana. En 1987 publica su profundo y fino trabajo sobre el importantísimo jurista alemán Rudolf von Jhering¹⁹², con quien había pensado mucho, pero a quien todavía no le había dedicado una monografía; sabiendo a su vez ser crítico con él, sobre todo en sus actitudes al llevar a cabo esa transformación (por otra parte, necesaria y esencial para la trayectoria del Derecho) que le llevó de una “jurisprudencia de conceptos” a una “jurisprudencia de intereses”, siendo en cada etapa un radical defensor de sus posiciones. Este ensayo lleva por título, “Rudolf von Jhering y el problema del método jurídico”¹⁹³. Igual que en el trabajo sobre Gierke, el método del Derecho y el análisis, tanto de su concepto como del objeto de estudio de una posible ciencia jurídica, sigue siendo una preocupación transversal. Este trabajo sobre Jhering es posiblemente uno de los mejores; se percibe en cada línea del texto la maduración personal y la larga reflexión que le ha precedido a su escritura. Ya en 1989, publica un breve y sencillo estudio sobre su idolatrado Bayle. Éste había sido precursor de las revoluciones del siglo

¹⁹⁰ Vid. *supra*, p. 44.

¹⁹¹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Sobre el neokantismo lógico-jurídico”, *Doxa*, nº 2, 1985, pp. 27-54. Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “El neokantismo jurídico axiológico”, *Anuario de filosofía del Derecho*, nº 3, 1986, pp. 249-280.

¹⁹² Algunas veces aparece escrito como “Jhering” y otras como “Ihering”. Mantengo como criterio al referirme al filósofo del Derecho alemán la primera grafía, que es la que emplea González Vicén, si bien, en referencias al pie de página por parte de otros autores o al citar las traducciones de algunas de sus obras mantengo la segunda por respeto a dichos autores o traductores.

¹⁹³ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Rudolf von Jhering y el problema del método jurídico”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, nº 4, 1987, pp. 223-248.

XVIII, y es uno de los pensadores franceses quizá menos conocidos en España pese a su enorme relevancia política, sobre todo en lo que ha tenido de inspiración para teóricos y revolucionarios. El texto, “Pierre Bayle y la ideología de la Revolución”¹⁹⁴, si bien no tiene la densidad y profundidad de todos los trabajos de esta década, trasluce el vivo interés que González Vicén seguía teniendo en seguir recuperando los márgenes del pensamiento, sobre todo, si tenían que ver con su ya más que trabajado concepto de “revolución”.

No obstante, esta década, en lo que al pensamiento de González Vicén se refiere, pasará a la historia de la filosofía del Derecho por el revuelo generado a raíz del texto de 1979, “La obediencia al Derecho”. González Vicén se vio obligado a responder a sus interlocutores, principalmente a Elías Díaz (a quien le movía la más que digna lucha por la defensa del Estado de Derecho) a través de dos pequeños trabajos, uno de 1985 y otro de 1989, con los respectivos títulos de “La obediencia al Derecho: una anticrítica”¹⁹⁵ y “Obediencia y desobediencia al Derecho: unas últimas reflexiones”¹⁹⁶. Por último, como broche a esta década de pensamiento crítico, una nueva -aunque no tanto- reflexión sobre Kant. Se trata de “El derecho de resistencia en Kant”¹⁹⁷, que es en realidad un *revival* de aquella lección inaugural que dio en el curso de 1946/47 en aquel lejano primer curso como catedrático de La Laguna.

En esta década se le reconoció el mérito a toda su trayectoria con las Medalla de Oro de las Universidades de La Laguna (5 de septiembre de 1987) y Menéndez Pelayo y se le otorga la Gran Cruz de la Orden de Alfonso X el Sabio¹⁹⁸.

¹⁹⁴ Cfr. GONZÁÑEZ VICÉN, F., “Pierre Bayle y la ideología de la Revolución”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, nº 6, 1989, pp. 15-22.

¹⁹⁵ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F. “La obediencia al Derecho: una anticrítica”, *Sistema*, nº 65, 1985, pp. 101-105.

¹⁹⁶ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Obediencia y desobediencia al Derecho: unas últimas reflexiones”, *Sistema*, nº 88, 1989, pp. 105-109.

¹⁹⁷ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “El Derecho de resistencia en Kant”, MUGUERZA, J., RODRIGUEZ ARAMAYO, R., (eds.), *Kant después de Kant*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 13-20.

¹⁹⁸ Cfr. Biblioteca ULL. Archivo personal de González Vicén. “Felipe González Vicén (1908-1991). Un maestro del pensamiento en el exilio interior. Exposición bio-bibliográfica, 23 de abril-4 de mayo de 2001”, EST.2001, p. 11.

3.3. Últimos años, homenajes y una conclusión acerca de sus líneas de pensamiento

Los dos últimos textos de González Vicén, ambos publicados en 1991, son dos ensayos menores, pero, desde luego, no pierden interés en absoluto. El último trabajo que González Vicén decide publicar es “*Die Freirechtsbewegung: eine methodologische Betrachtung*”¹⁹⁹ sobre el movimiento de la Escuela del Derecho Libre, una aproximación a sus métodos y sus motivaciones. El otro trabajo se publica póstumamente. Se trata de “Los usos sociales. Un ensayo de sociología descriptiva”²⁰⁰, que, pese a que González Vicén no lo considerase un trabajo de rigor, es, cuanto menos, una lúcida aproximación al problema de las reglas del trato social. Estos últimos textos, y aún los de 1989, los escribió en un estado físico deteriorado, aunque su espíritu, cada año más crítico, no se cansaba. Esta cualidad, su vigor y su enorme capacidad para el trabajo, es algo que van a resaltar la práctica totalidad de personas que lo pudieron conocer. Pese a la enfermedad, pudo enorgullecerse de estar activo hasta el final de sus días.

Tras su muerte, en su domicilio de San Cristóbal de La Laguna, el 22 de febrero de 1991 a los ochenta y tres años de edad, se publicaron varios estudios, notas y artículos de prensa en torno a su vida y su labor científica. Todos ellos destacan una vida dedicada plenamente a la investigación y a la docencia²⁰¹. En 1992, la Universidad de La Laguna recibe su biblioteca y archivo personal. La biblioteca del Archivo González Vicén²⁰², reúne en la actualidad una ingente colección de volúmenes compuesta tanto de la biblioteca personal de “don Felipe”, como de la de su hijo, fallecido en 2006, Juan Luis González Dörner; quien también se dedicó a la filosofía del Derecho. El montante lo componen unos 4.300

¹⁹⁹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Die Freirechtsbewegung: eine methodologische Betrachtung”, GARZÓN VALDÉS, E. (Hrsg.), *Spanische Studien zur Rechtstheorie und Rechtsphilosophie*, Berlin, Duncker & Humblot, 1990, pp. 137-143.

²⁰⁰ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Los usos sociales. Un ensayo de sociología descriptiva”, *Anuario de filosofía del Derecho*, nº 8, 1991, pp. 481-496.

²⁰¹ Cfr. DÍAZ, E., “Felipe González Vicén (1908-1991)”, op. cit., pp. 23-38. Además, un artículo de prensa; cfr. DÍAZ, E., “Felipe González Vicén” en *El Sol*, 29 de marzo de 1991. También su trabajo algo posterior, cfr. DÍAZ, E., *Los viejos maestros. La reconstrucción de la razón*, Alianza, 1994, 167 pp. Cfr. ÁLVAREZ, I., “Felipe González Vicén”, *Isegoría*, nº 4, 1991, pp. 230 y ss. Cfr. MARTÍN CABRERA, A., “Felipe González Vicén”, *Anales de la Facultad de Derecho*, nº 24, 2007, pp. 173-178. También, en 2010, en *El Perseguidor*, suplemento cultural de Diario de Avisos, el 4 de diciembre de 2010, un monográfico dedicado a “Don Felipe”.

²⁰² Hasta 2021 se ha denominado “Fondo González Vicén”, pero ahora se pasará a llamar “Archivo personal de Felipe González Vicén”. El término “archivo” puede resultar equívoco, pero al sustituir al anterior quiere decir que tanto el fondo de biblioteca como los documentos de archivo se pasan a considerar en su conjunto como “Archivo personal de Felipe González Vicén”, dentro de la Biblioteca de la ULL. Vid. *supra*, p. 4.

volúmenes. El archivo, además, está compuesto por una serie de documentos de tipo profesional y personal, así como fotografías y recortes de prensa. En 2001 se acabó de completar. En esa misma fecha, con motivo del décimo aniversario de su fallecimiento, a modo de obituario, la Biblioteca General y de Humanidades de la Universidad de La Laguna organiza una exposición sobre González Vicén. En el mismo acto, tiene lugar un ciclo de conferencias en las que son invitados los profesores Nicolás López Calera, Javier Muguerza, Elías Díaz y Gregorio Peces-Barba y en la que también intervinieron profesores de la propia Universidad de La Laguna, a saber, Ignacio Ara Pinilla, Ángela Sierra y Juan Claudio Acinas²⁰³. Javier Muguerza, declaraba por entonces en prensa lo siguiente: “Era un profesor fuera de serie. Era un profesor chapado a la antigua en sus modales, pero luego en cuanto a su concepción de la filosofía del Derecho era de los profesores más juveniles que yo he conocido pese a su edad. Incluso en discusiones con colegas y amigos, como por ejemplo Elías Díaz; yo le dije alguna vez en broma que, si alguien hubiese seguido la polémica sobre la obediencia al Derecho sin conocer la edad de los interlocutores, el papel del joven díscolo se le habría asignado a don Felipe y todos lo demás parecían conservadores a su lado”²⁰⁴. Recuerda Javier Muguerza, además, el importante papel que tuvo González Vicén no sólo en la Universidad de La Laguna sino frente al desolador panorama teórico que tenía la práctica totalidad de la academia española en lo que a filosofía del Derecho se refiere. Y no sólo en lo teórico se sintió su esfuerzo, también en pequeños detalles con importancia, como el papel que jugó en la toma de posesión de la cátedra del profesor Elías Díaz, como él mismo ha recordado alguna vez. Dice así Javier Muguerza: “Cuando yo viene aquí, el panorama de la filosofía del Derecho en el país era lamentable. Las cátedras estaban hegemonizadas por una caterva de filósofos del Derecho, que lo que representaban era el mismo espíritu medieval de los escolásticos en las Facultades de filosofía a palo seco. (...) Había en cambio un grupo de filósofos jóvenes en ciernes, capitaneados por Elías Díaz, pero que estaban absolutamente marginados. Incluso la cátedra de Elías Díaz, que trajo un primer punto de ruptura con esta situación fue posible gracias al apoyo decidido de don Felipe González Vicén, que se opuso a sus compañeros de gremio, de nuevo rompiendo lanzas por la gente joven y por la apertura de mente”²⁰⁵. Reafirma así lo ya explicitado por Elías Díaz,

²⁰³ Cfr. SANZ, D., “La Universidad recupera la memoria de González Vicén”, *Diario de Avisos*, 28 de noviembre de 2001.

²⁰⁴ RÓDENAS UTRAY, P., “Entrevista a Javier Muguerza”, op. cit., p. 3.

²⁰⁵ *Idem*.

quien, como ya he comentado, era consciente de la inestimable ayuda que supuso que González Vicén (y también, desde luego, Sánchez Calera) conformase aquel tribunal de 1973. Por lo demás, en 2010, la localidad tinerfeña de San Cristóbal de La Laguna, considerando a “don Felipe” ciudadano honorífico, rotula una de sus calles con el nombre de Felipe González Vicén.

Por lo demás, quedarían por exponer una serie de rasgos del carácter de “don Felipe”, aquellos que lo hacían ser una persona que no dejaba indiferente. Tanto Javier Muguerza, como el profesor Javier Martín han podido hacer referencia a los mismos, quien han destacado, siempre -y no solamente ellos- la fascinante capacidad dialógica de González Vicén (que sería, en definitiva, el punto de conexión de ambos rasgos). Tal capacidad para el diálogo, no hay que entenderla sólo en lo que a su papel de orador o profesor respecta, que era excelente, sino en la conversación del día a día. En efecto, si su prosa era densa, su conversación era ligera y plagada de anécdotas. Así, en relación con esta cualidad de “don Felipe”, cabría destacar, primero, los famosos aperitivos en su casa, en los que los temas más trascendentales podían hilvanarse con otros más mundanos²⁰⁶. Este rasgo que podría pasar por una cualidad muy genérica, gana en particularidad si tenemos en cuenta la extensa duración de tales encuentros y, además, atenúan esa imagen de “solitario” que tampoco haría mucha justicia al carácter dialogante de González Vicén. El segundo rasgo, no necesariamente relacionado con el anterior, su carácter “fabulador” o de “rapsoda”. Este enorme don de fabular y de narrar historias sorprendentes lo ha puesto de relieve Javier Muguerza en diversas conferencias. Explicitaba el mismo Muguerza que en ocasiones no podías saber dónde acaba la realidad y empezaba la ficción. Por último, el profesor Peces-Barba destaca el talante ético kantiano de González Vicén, ese mismo que en momentos difíciles y de acomodación de las conciencias “un quijotismo kantiano le llevó a decir muchas

²⁰⁶ La información respecto a esta cualidad también nos dice algo de las personas con las que tuvo un trato más directo durante aquellos años. Explicita el profesor Martín Cabrera: “A esos aperitivos se sumaban, en grados diversos de asiduidad, personas como Antonio Martín, Ángel Torío, Manuel Morón, Juan Roca, José María Hernández-Rubio, Rolando Rodríguez por supuesto, Jerónimo Saavedra, Gumersindo Trujillo y algunos que entonces iniciaban sus periplos académicos, como Aureliano Yanes, Francisco Clavijo, José María Sainz-Ezquerria. Uno de los más asiduos era, sin duda y desde otra Facultad, pero sintiéndose como en casa, Javier Muguerza. Y tampoco faltaba, cuando el trabajo en el Seminario de Derecho Natural y Filosofía del Derecho se lo permitía, mi querida amiga Carmen Rosa García Moreno”. MARTÍN CABRERA, A., “Felipe González Vicén”, op. cit., p. 175.

veces no”²⁰⁷, así como también su valentía e independencia, rasgos definidores, al parecer de Peces-Barba, de lo que debe ser un auténtico profesor²⁰⁸.

Entre algunas breves monografías, que fueron surgiendo hacia 1980, con motivo de la jubilación de González Vicén, y otros trabajos publicados como obituario hacia 1991, o incluso ya en la primera década del siglo XXI²⁰⁹, sus “discípulos” -siempre indirectos-, han ido señalando ciertos “límites” o demarcaciones de la difícilmente clasificable filosofía del Derecho de González Vicén. Algunos de estos profesores son Elías Díaz, Javier Muguerza, Nicolás López Calera, Eusebio Fernández, Manuel Atienza, Álvaro Martín Cabrera e Isaac Álvarez. Cuatro podrían ser las líneas que más se frecuentan: una primera, existencialista; otra historicista-sociológica; otra, marxista; y otra kantiana. No obstante, podrían reclasificarse en dos, a saber, una línea que podríamos llamar de “individualismo ético”, en la que concurren su kantismo y su “existencialismo”. Esta es también la línea que Elías Díaz denomina “libertaria”. Su crítica a la misma les condujo a un rico debate durante la década de los ochenta. Otra línea, en la que convergen historicismo, sociologismo y marxismo, es la que he denominado “concepción histórico-social del Derecho” en el pensamiento de González Vicén. No obstante, es cierto también que su historicismo y su marxismo tienen también mucho que ver con ese “individualismo ético”. Por tanto, si estas son las dos grandes líneas que voy a abordar en el presente trabajo, es necesario advertir ya su confluencia final. Ahora, por lo pronto, en el capítulo subsiguiente, voy a explicitar con la mayor exhaustividad posible una suerte de “semblanza intelectual”, en la que reúno todo el contenido de los estudios de González Vicén a través de una clasificación temática.

²⁰⁷ PECES-BARBA, G., *La España civil*, op. cit., p. 228.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 229.

²⁰⁹ Me he referido a los trabajos de estas tres décadas en sus respectivas notas al pie.

CAPÍTULO II. SEMBLANZA INTELECTUAL: ESTUDIOS EN FILOSOFÍA DEL DERECHO DE FELIPE GONZÁLEZ VICÉN

1. Estudios dedicados a la evolución y concepto del positivismo jurídico

Seis son los estudios de González Vicén acerca del positivismo jurídico y el formalismo²¹⁰. Lo primero que llama la atención en todos ellos es el vasto conocimiento de fuentes primarias y doxografía especializada en filosofía del Derecho, en sociología y en filosofía política. Esta doxografía se puede remontar a próceres del Derecho romano, si bien González Vicén trabaja, sobre todo, precisamente, desde el punto y aparte que supone para el pensamiento político la obra de Bodino o Hobbes o la cisura que supone para el pensamiento jurídico algunas reflexiones de la Ilustración, como la de Kant o Montesquieu, sobre todo aquellas que ya preludian una concepción histórica y una perspectiva sociológica del Derecho. Desde ahí, desde el arranque de la cisura iusfilosófica -que precisamente origina el concepto de “filosofía del Derecho”- avanzará a través de diversos análisis del positivismo jurídico y sus sombras, hasta analizar el pensamiento de juristas del primer tercio del siglo XX como Hans Kelsen, Felix Somló o Léon Duguit, por citar unos pocos. A continuación, paso a explicitar cómo he ordenado toda la información de dichos estudios.

En la mayoría de los trabajos insiste en la necesidad de la observancia histórica del paso de una cosmovisión jurídica de corte iusnaturalista a la cosmovisión del positivismo jurídico. Esta es precisamente la cisura iusfilosófica a la que me refería. Para González Vicén es fundamental darse cuenta de que el uso del término “filosofía del Derecho”, frente a otras denominaciones más antiguas (sobre todo, frente al empleo del concepto “Derecho natural”), no es baladí y que incluso va de la mano del origen y desarrollo del mismo positivismo jurídico. Comienzo entonces explicitando el problema de los orígenes de este cambio de

²¹⁰ Trabajo fundamentalmente en este epígrafe con la primera recopilación de sus estudios, es decir, *Estudios de filosofía del Derecho*. En ella se encuentran cinco de los seis: “El positivismo en la filosofía del Derecho contemporánea”, “Sobre los orígenes y supuestos del formalismo en el pensamiento jurídico contemporáneo”, “Sobre el positivismo jurídico”, “La filosofía del Derecho como concepto histórico” y “Estudio preliminar a la traducción de *Sobre la utilidad del estudio de la jurisprudencia* de J. Austin”. El sexto se publicó con posterioridad a la recopilación: “Del Derecho natural al positivismo jurídico” en los *Anales de la Universidad de La Laguna* y, posteriormente, en *De Kant a Marx*. Vid. *supra*, p. 55. Por lo demás, como el problema del concepto y método del positivismo jurídico es una de las constantes de su producción, aparecerá en otros textos, véase, sobre todo, en sus monografías sobre Otto von Gierke, Rudolf von Jhering, Ludwig Knapp o su breve análisis del concepto de Derecho natural en Ernst Bloch, “Ernst Bloch y el Derecho natural”, además de “Introducción a la versión de *El Derecho natural y el Derecho histórico* de J. J. Bachofen”; estos dos últimos también aparecen recogidos en *Estudios de filosofía del Derecho* y se analizarán más adelante.

conceptualización tal y como queda reflejado en sus trabajos, subrayando, eso sí, la problemática que nunca podemos soslayar acerca de la misma indeterminación del término “positivismo jurídico”, esto es, que la falta de unidad de criterio, metodología y concepto del Derecho hace que no se pueda hablar de un único y cerrado positivismo jurídico. A esta primera temática dedico los dos primeros subepígrafes de este epígrafe primero.

En segundo lugar, en un tercer subepígrafe, me refiero a la mayor problemática histórica del positivismo jurídico, esto es, la degeneración de éste en formalismo jurídico, que González Vicén va a señalar como una suerte de “criptoiusnaturalismo” que hará que el positivismo jurídico deba dar un salto “sobre su propia sombra”²¹¹. En tercer lugar, paso a concentrar los intentos de González Vicén de categorizar las corrientes iuspositivistas. Esto lo haré en un cuarto subepígrafe. El problema es que realiza distintas categorizaciones en dos obras, a saber, en *Sobre el positivismo jurídico* (donde se refiere a el positivismo historicista, el positivismo imperativista o normativista, y al realismo jurídico) y en *El positivismo en la filosofía del Derecho contemporánea* (donde sustancia sus distintas categorías en Filosofía del Derecho como teoría de la ciencia jurídica, Filosofía del Derecho como teoría de la causalidad jurídica, Sociologismo, filosofía de la Inmanencia y Psicologismo), además de referirse de nuevo a la necesidad de la superación del formalismo. Por último, una pequeña conclusión con González Vicén en favor del positivismo, conclusión que se comprenderá aún mejor cuando se profundice en su concepción histórico-social del Derecho.

1.1. Sobre el positivismo jurídico y el cambio de reflexión sobre el Derecho

González Vicén parte en sus estudios de la idea de indefinición del positivismo jurídico en lo que a su concepto se refiere. El problema *per se* surge en el origen de diversas corrientes que en algunos puntos puede decirse que son opuestas. Realiza en sus análisis algo que pocos han hecho: una búsqueda genealógica del positivismo jurídico, los errores que derivaron de diferentes malinterpretaciones y su confrontación con el Derecho natural. Explicita González Vicén que del Derecho natural algo se puede decir con cierta precisión, como que, a lo largo de su historia milenaria, “la gran corriente del iusnaturalismo ha tenido siempre en su base la creencia en un orden universal del ser, del que la razón cognoscente

²¹¹ GONZÁLEZ VICÉN, F. “Sobre los orígenes y supuestos del Formalismo en el pensamiento jurídico contemporáneo”, GONZÁLEZ VICÉN, F., *Estudios de filosofía del Derecho*, op. cit., p. 145. Cfr. CALVO GARCÍA, M., *Los fundamentos del método jurídico: una revisión crítica*, Madrid, Tecnos, 1994, pp. 62-63.

podía deducir, de un modo o de otro, postulados intemporales para la regulación de la convivencia humana”²¹². Sin embargo, estos contornos desaparecen a la hora de abordar el positivismo jurídico, el cual, sólo ha gozado como criterio unificador de la cualidad de presentarse como opositor radical del Derecho Natural, aunque fuera solamente de modo nominal.

Pero, ¿en qué medida podemos hablar de indeterminación del positivismo jurídico? Para González Vicén, dicha falta de unidad de criterios se genera en torno a una serie de confusiones. En primer lugar, una de las confusiones más repetidas es la de haber visto en el positivismo jurídico una mera manifestación del positivismo filosófico. Sobre esta cuestión incide González Vicén en *El positivismo en la filosofía del Derecho Contemporánea* donde explicita que en ambos casos (en ambos “positivismos”) es habitual partir de premisas empíricas y antimetafísicas, lo que no obsta para que las direcciones del positivismo jurídico partan de supuestos metódicos bien distintos²¹³. No obstante, en su primer trabajo al respecto, *El positivismo en la filosofía del Derecho contemporánea*, no había realizado aún esta distinción tan categóricamente y dice así: “la filosofía del Derecho positivista representa la aplicación de estos supuestos gnoseológicos al conocimiento del Derecho”²¹⁴. A los supuestos que se refiere, además del carácter empírico y antimetafísico, son, entre otros, la conceptualización de la filosofía como teoría de la ciencia y la no consideración de los problemas axiológicos. Teniendo por más auténtica la última evaluación sobre la cuestión de González Vicén, se puede entender que, si bien el positivismo jurídico parte del carácter empírico, histórico y concreto del Derecho, dejando a un lado veleidades metafísicas, no hay que confundirse ni considerar el positivismo jurídico como una mera transposición de la filosofía positivista de Comte y sus epígonos al campo del estudio del Derecho o de la ciencia jurídica.

En segundo lugar, señala González Vicén la confusión del positivismo con el formalismo jurídico. Sobre esta cuestión se hablará con más detenimiento. En tercer lugar, la teoría de la validez jurídica, que se suele identificar con una actitud ética, cuando curiosamente el positivismo jurídico se ha entendido más de una vez como relativismo ético o político o con agnosticismo axiológico, así como con la separación estricta entre Derecho y moral²¹⁵.

²¹² GONZÁLEZ VICÉN, F. “Sobre el positivismo jurídico”, GONZÁLEZ VICÉN, F., *Estudios de filosofía del Derecho*, op. cit., 1979, p. 171.

²¹³ *Ibidem*, p. 172.

²¹⁴ GONZÁLEZ VICÉN, F. “El positivismo en la filosofía del Derecho contemporánea”, GONZÁLEZ VICÉN, F., *Estudios de filosofía del Derecho*, op. cit., p. 53.

²¹⁵ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F. “Sobre el positivismo jurídico”, op. cit., p. 172.

Explicitadas las confusiones, las razones de semejante vaguedad son, para González Vicén, fundamentalmente tres: una razón terminológica, una razón histórica y su falta de articulación teórica. Respecto a la razón de índole terminológica, explica González Vicén que la expresión latina *ius positum* no se encuentra en las fuentes clásicas, aparece por primera vez en los textos de los decretalistas franceses de los siglos XI y XII (tal vez a colación del análisis de la traducción latina del *Timeo* platónico a cargo de Calcidio en el siglo IV). Dicha expresión sirve para establecer una distinción entre ley natural, por un lado, y todas las leyes provenientes de un acto legislativo por otro. A lo largo de la Edad Moderna, el concepto va a seguir conservando dicho carácter negativo. Es por ello que la misma imprecisión se transmite a esta dirección que se llama a sí misma positivismo jurídico, porque en ella no hay más derecho que el derecho positivo²¹⁶. En cuanto a la imprecisión conceptual de carácter histórico, refiere González Vicén que, ya desde comienzos del siglo XIX, el positivismo jurídico no dispone de una corriente unitaria que lo prepare, sino que es fruto de dos direcciones que son de significación distinta. En íntima conexión con la anterior, la tercera de las causas a las que se refiere González Vicén, que es en su opinión la más importante, es que el positivismo jurídico “no ha sido, desde un principio, ni una teoría, ni un cuerpo de doctrina articulado”²¹⁷, y, en el mismo sentido, escribe más adelante: “las diversas teorías bajo las que nos aparece históricamente el positivismo jurídico no son variaciones o ramificaciones de un cuerpo de doctrina unitario, y ello, por la simple razón, de que este cuerpo de doctrina no existe”²¹⁸.

Sin embargo, pese a todas estas confusiones e indeterminaciones, el positivismo jurídico es muy específico en su común descripción de los contornos de lo que el Derecho es y el lugar donde se hallan sus orígenes, es decir, el positivismo jurídico concibe el Derecho como producto real de la convivencia de los hombres; si bien desde sus inicios ha ido tomando formas diversas en cuanto a sus métodos, desde el empirismo hasta el idealismo neokantiano, sirviendo a su vez de base, entre otras cosas, a postulados políticos de lo más variado. Aparece como teoría explícita a principios del siglo XIX, muy cercana en el tiempo todavía a las últimas grandes construcciones del Derecho natural racionalista y se va transformando en el nuevo horizonte de la ciencia jurídica²¹⁹.

²¹⁶ Ibidem, p. 173-174.

²¹⁷ Ibidem, p. 175.

²¹⁸ Ibidem, p. 177.

²¹⁹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Del Derecho natural al positivismo jurídico”, GONZÁLEZ VICÉN, *De Kant a Marx (Estudios de historia de las ideas)*, op. cit., pp. 205-206.

Para comprender este proceso de cambio, explica González Vicén, hay que entender la Edad Moderna no como la época del Derecho natural racionalista sino como una época de tránsito: “El Derecho natural de la Edad Moderna es, en efecto, el signo de continuidad del pensamiento jurídico tradicional; debajo de él, empero, ocultas, por así decirlo, tras la fachada de sus construcciones monumentales discurren otras corrientes y van cobrando cuerpo otras ideas que apuntan ya al futuro, porque en ellas se alienta, aunque sólo sea en potencia, una concepción esencialmente nueva del Derecho”²²⁰. Las nuevas ideas que recorren estos siglos y preparan al positivismo jurídico son variadas, pero podrían resumirse, según González Vicén, en dos grandes líneas. Por un lado, la idea del Derecho como un orden autónomo de la convivencia, cuya validez no descansa en la referencia de su contenido a postulados intemporales, sino en su función normativa real en las comunidades humanas, y, por otro lado, la idea del Derecho como fenómeno histórico, producto del hacer de los hombres y sometido a su temporalidad²²¹. La primera línea se podría trazar desde los legistas franceses del absolutismo, a través de Hobbes y de Pufendorf hasta Kant, quienes van elaborando la noción de orden y seguridad como postulado esencial del concepto del Derecho, eliminando de la reflexión jurídica todo criterio de valoración no inmanente del ordenamiento jurídico. La segunda tendría que ver con aquella dirección intelectual caracterizada por lo que se ha llamado la conquista del mundo histórico²²². Tales líneas van a constituirse con el tiempo en oposición firme de las bases del iusnaturalismo y, sobre todo, del dogma principal del Derecho natural racionalista, a saber, que la noción del Derecho forma parte de un orden metafísico del ser cognoscible y reconocible mediante el discurso racional.

Respecto a la primera de dichas líneas, la idea de concebir el Derecho independientemente de valores trascendentes surge en conexión con el nacimiento del Estado Absoluto característico de la Edad Moderna. Por entonces, la desaparición de las ideas universales de Cristiandad e Imperio propicia el enfrentamiento entre los Estados nacientes por sus intereses contrapuestos. Por lo tanto, la cultura jurídica moderna va a ir matizando el problema fundamental de la validez y la obligatoriedad del Derecho. Estos Estados, sin instancias superiores hacia el exterior y un poder absoluto hacia el interior, se

²²⁰ *Ibíd*em, p. 207.

²²¹ *Idem*.

²²² GONZÁLEZ VICÉN, F. “Sobre el positivismo jurídico”, *op. cit.*, p. 174.

constituyen bajo la forma de “soberanía” -concepto introducido por Bodino-, es decir, bajo una facultad ordenadora o instancia decisoria última dentro de la comunidad. Según Bodino entonces, la soberanía es una potencia no limitada ni sometida a otra en su ejercicio y es “el poder absoluto y perpetuo de una república”²²³; para Grocio será la *summa libertas* de decidir por sí en los asuntos de la comunidad. Y el soberano lo seguirá siendo, aun cuando cometa las mayores atrocidades²²⁴. La importancia del concepto de soberanía no es solamente a nivel político, también, y muy especialmente, es fundamental en un plano jurídico. Con él se hace realidad por primera vez la idea del Derecho en su nuda positividad. La realidad jurídica del Estado soberano representa una novedad radical. El Derecho no es entendido ahora desde una esfera de validez intemporal, sino que aparece como producto histórico de la voluntad humana y al hacerlo así entiende consecuentemente el Derecho, no como concreción de un orden trascendente, sino como manifestación contingente de una voluntad soberana²²⁵.

Surge así un concepto estrictamente formal del Derecho. En esta nueva realidad jurídica y política la norma vincula no por su contenido sino por proceder de un orden superior. La condición de Derecho se refiere a la voluntad soberana, cuya legitimidad radica en su ejercicio *de facto* y así puede ser legítimo, para algunos pensadores modernos, el poder soberano del usurpador. Como consecuencia de todo ello, el Derecho se reduce rigurosamente a su positividad y se determina por factores empíricos, los cuales se refieren sólo al poder que produce el Derecho, pero no a la materia de regulación que queda al libre arbitrio del soberano: *Authoritas, non veritas facit legem*, dirá Hobbes²²⁶, célebre sentencia que resume su “decisionismo” político del gusto de Carl Schmitt, quien escribirá: “El Estado legal positivista, como tipo histórico, sólo se formó en el siglo XIX. Mas la idea de Estado en tanto *magnum artificium*, creación humana técnicamente acabada, como máquina que encuentra en sí misma, es decir, en su servicio y función, el propio derecho y la propia verdad,

²²³ BODINO, J., *Los seis libros de la República*, Selección, traducción e introducción de Pedro Bravo, Madrid, Aguilar, 1973, p. 46.

²²⁴ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Del Derecho natural al positivismo jurídico”, op. cit., p. 208.

²²⁵ *Ibidem*, pp. 209-210.

²²⁶ Sobre el desarrollo de esta idea, cfr. HOBBS, T., *Leviatán*, Traducción de Antonio Escotado, Madrid, Editora Nacional, 1983, pp. 346-368. Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Del Derecho natural al positivismo jurídico”, op. cit., p.211.

fue concebida y estructurada en un concepto claro por primera vez con Hobbes²²⁷. Esta noción formal del Derecho en su positividad, según González Vicén, trae consigo el planteamiento de un problema de trascendental relevancia, a saber, la validez del Derecho. ¿Cuál es fundamento de la fuerza de obligar de las normas emanadas del poder soberano? Si estas normas han de vincular realmente y no sólo de hecho a los súbditos, ¿dónde se halla la razón ética de esta vinculatoriedad? El problema, cuenta González Vicén, viene de lejos, pero ahora se plantea de una manera radicalmente diferente. Los teólogos, previamente, ya se planteaban si el Derecho positivo podría obligar en conciencia, como una norma moral, o si más bien solamente obligaba en el fuero externo; ahora, la positividad absoluta del Derecho como punto de partida elimina toda apelación a una justificación trascendente de la obediencia jurídica. Lo que hay en la realidad es una multiplicidad de opiniones acerca de lo justo, y se empieza a pensar por entonces que no existe un criterio intemporal de justicia. González Vicén explicita con Montaigne que las leyes las dictan hombres vanos que pintan la justicia de colores tan cambiantes como sus propias opiniones y pasiones, de lo que se colige que no hay tal sujeción a un orden natural ²²⁸. Semejante problema, como se comprenderá, desemboca en el positivismo jurídico. Concluye en este sentido González Vicén: “Si no hay criterios ciertos e inmutables superiores al Derecho, si éste se agota en su contingencia y mutabilidad, la fundamentación de la obediencia jurídica no puede salir tampoco de esta contingencia y mutabilidad, es decir, hay que buscarla en la misma positividad del Derecho”²²⁹.

La antropología del momento es una antropología pesimista, según la cual el hombre, guiado por sus pasiones, el afán de poder y la desmesurada apetencia de bienes, necesita una regulación que ponga fin a todas las controversias propiciadas de semejante naturaleza humana. El Derecho crea paz, pero no porque sea justo de manera absoluta, sino porque en él se contiene una decisión última y efectiva sobre todas las diferencias posibles entre los miembros de la comunidad. La paz, en un tiempo de guerra perpetua y de contiendas civiles, se convierte en el valor supremo de toda reflexión jurídica, y será también el valor que

²²⁷ SCHMITT, C., *El Leviathan en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*, Traducción de Javier Conde, México, Fontamara, 2008, p. 110.

²²⁸ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Del Derecho natural al positivismo jurídico”, op. cit., p. 213. Escribe Montaigne, en concreto, que las leyes “suelen estar hechas por necios; más a menudo por gentes que, por odio a la ecuanimidad, carecen de equidad; en todo caso, siempre por hombres, autores vanos e irresolutos”. MONTAIGNE, M., *Ensayos completos*, Traducción de Almudena Montojo, Madrid, Cátedra, 2013, p. 1018.

²²⁹ GONZÁLEZ VICÉN, F., “Del Derecho natural al positivismo jurídico”, op. cit., p. 213.

proporcione fundamento a la obligatoriedad del Derecho²³⁰. “El fin de la obediencia es la protección”, dirá el mismo Hobbes²³¹. Ahora bien, lo que la paz, como concepto formal, está fundamentando, no es una materia del Derecho concreta, sino más bien la obligatoriedad de una regulación en sí, manifestación de un poder superior. En otras palabras, la ley obliga en tanto que ley no porque su contenido sea más o menos justo²³². Montaigne, de hecho, llegará a afirmar que quien obedece las leyes porque son justas, no las obedece como debiera; las leyes se obedecen por ser leyes²³³. Así, los juristas del Estado Absoluto imprimen al pensamiento jurídico el giro más relevante de toda su trayectoria: por primera vez el Derecho es considerado con independencia de toda conexión trascendente o metafísica y se comprende exclusivamente como norma efectiva de la comunidad; y consecuentemente, el fundamento de la obligatoriedad del Derecho se busca en sí mismo, en su positividad ²³⁴.

Respecto a la segunda línea, explica González Vicén que, si el concepto de “soberanía” va a ser definitivo durante los siglos XVI y XVII para fundamentar el positivismo, en el siglo XVIII va a ser el descubrimiento del mundo histórico el que va a fundamentar un nuevo aspecto del Derecho, su relatividad, y de esta forma ataca la pretensión de intemporalidad propia del iusnaturalismo. Se va a comprender que las comunidades han sido constituidas históricamente, por influjo de leyes y costumbres y por las virtudes y los defectos de sus gobernantes y que el nacimiento y el progreso de las artes y las ciencias de una sociedad no son fruto exclusivo de unos pocos sino de todo un pueblo²³⁵. Justus Möser, por ejemplo, atacará incansablemente toda forma de pensamiento que, a su juicio, desintegra la realidad al pretender principios y reglas intemporales²³⁶, es decir, arremeterá contra la filosofía abstracta del racionalismo, que sigue reglas basadas en la razón y soslaya la realidad de la multiplicidad. Y es que, para los historicistas y sus precursores, la realidad no es estática, va modificándose, creando nuevas formas. Para Herder, toda nación lleva en sí misma la

²³⁰ Ibidem, pp. 213-214.

²³¹ HOBBS, T., *Leviatán*, op. cit., pp. 309-310.

²³² Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Del Derecho natural al positivismo jurídico”, op. cit., p. 214.

²³³ Cfr. MONTAIGNE, *Ensayos completos*, op. cit., p. 1018.

²³⁴ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Del Derecho natural al positivismo jurídico”, op. cit., p. 215.

²³⁵ Ibidem, pp. 216-217.

²³⁶ GONZÁLEZ VICÉN, F., “La escuela histórica del Derecho”, op. cit., p. 107.

medida de su perfección y para Montesquieu, el destino revela sus intenciones a través de lo que acontece²³⁷. Precisamente desde Montesquieu se afirma que se abre el camino para la consideración histórica del mundo jurídico, situando el punto de partida en la abundante variedad de leyes e instituciones humanas. Además, lo que pretenderá Montesquieu no será el juicio de las instituciones según criterios intemporales, sino el estudio pormenorizado de su individualidad²³⁸. De esta manera, la nueva conciencia histórica va a significar una profunda revolución en el campo del Derecho. Por primera vez el Derecho no es entendido desde un orden universal o desde un centro de poder, sino como parte integrante del proceso general por el que va constituyéndose en el tiempo el mundo de las formas del espíritu. Un proceso que es el devenir mismo, la verificación del ser de las colectividades humanas²³⁹. Estas sociedades, colectividades o comunidades, fruto de un largo hacerse, se manifiestan, pues, hacia el exterior, cobrando forma las instituciones políticas, el arte, la filosofía, la religión y el mismo Derecho.

1.2. Sobre los orígenes del cambio de denominación de la ciencia del Derecho. Del Derecho natural a la filosofía del Derecho y la vinculación del cambio con el nacimiento del positivismo jurídico

Afirma González Vicén que, el camino que lleva al primer uso del término “filosofía del Derecho” no es un camino recto ni tampoco aparece de una vez y para siempre²⁴⁰. Semejante camino no es fácil de recorrer genealógicamente. No existen prácticamente estudios al respecto del origen. “Cómo surge y cómo va imponiéndose la nueva denominación es algo que todavía no ha sido estudiado con la debida precisión”²⁴¹, escribe González Vicén. Lo que sí es claro es que la denominación en tanto que término técnico y preciso, surge entre los siglos XVIII y XIX; como proyección terminológica de una nueva vivencia de la realidad histórica, y por ello mismo, de lo que llamamos Derecho²⁴². Es decir,

²³⁷ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Del Derecho natural al positivismo jurídico”, op. cit., p. 219.

²³⁸ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La escuela histórica del Derecho” op. cit., pp. 104-105.

²³⁹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Del Derecho natural al positivismo jurídico”, op. cit., p. 219.

²⁴⁰ GONZÁLEZ VICÉN, F. “La filosofía del Derecho como concepto histórico”, p. 246.

²⁴¹ Ibidem, 241.

²⁴² Ibidem, p. 246.

lo que sí que podemos saber con seguridad es que el concepto germinó y se fue manteniendo entre estos dos siglos antes de resultar definitivo y dicha cristalización no es baladí, pues, tiene que ver con otros cambios de tipo científico, histórico y social. Muchos fueron los términos que se emplearon en este proceso: el Derecho natural pasa a denominarse en estos siglos de maneras menos explícitas, como “Derecho extraído de la humanidad”, o “Derecho natural científico”, o “ciencia natural del Derecho”. Paralelamente, la nueva manera de entender la reflexión filosófica del Derecho discurre por diferentes intentos. El de Kant fue de los primeros, aunque no tuvo muy buena fortuna al denominarlo, “principios metafísicos del Derecho”, tal y como se colige de su obra de 1797, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, traducido al castellano como *Principios metafísicos de la teoría del Derecho*. Gustav Hugo, por su parte, la denomina “filosofía del Derecho positivo” y habrá otras denominaciones tales como “teoría del Derecho”, “ciencia positiva del Derecho”, y un largo etcétera que nos resultan más o menos cercanas. González Vicén parece decantarse por la hipótesis de Stammler, quien asegura que la expresión fue empleada por vez primera por Gustav Hugo en su tratado *Lehrbuch des Naturrechts als eine Philosophie des positiven Rechts, besonders des Privatrechts*²⁴³. No obstante, la cuestión que aquí se debate no es de tipo filológico, sino la comprensión del cambio de denominación como resultado de otro cambio que le viene aparejado, a saber, el cambio de la concepción misma de lo que se entiende por ciencia del Derecho. He aquí la naturaleza del concepto “filosofía del Derecho” como concepto histórico, esto es, un concepto cuya evolución y destino viene aparejado a una estructura histórica concreta. Y a la estructura a la que se vincula la filosofía del Derecho es al cambio de mentalidad especulativa respecto al Derecho natural, expresión del nacimiento de nuevos problemas y de una nueva metodología en tanto a la reflexión filosófica del Derecho²⁴⁴. La filosofía del Derecho, como los demás conceptos históricos, suelen recibir en origen una denominación propia, bien de nuevo cuño o bien utilizada de una manera distinta hasta el momento, y de esta manera, el concepto pasa a ser empleado como concepto técnico riguroso²⁴⁵. En definitiva, ese nuevo uso técnico del concepto resulta inherente a las nacientes conciencias positivistas del Derecho, es decir, el concepto “filosofía

²⁴³ Ibidem, pp. 242-247.

²⁴⁴ Ibidem, p. 207.

²⁴⁵ Ibidem, p. 240.

del Derecho” y el punto de vista positivista del Derecho confluyen históricamente en una misma mentalidad.

El Derecho natural había tenido desde la crisis de la *polis* ateniense, hasta las postrimerías del siglo XVIII, un mismo punto de arranque, a saber, la existencia de un orden universal del ser de estructura invariable e inviolable. El conocimiento de los principios de la naturaleza es el conocimiento de una normatividad absoluta, universal e inmutable. Es el Derecho natural el Derecho absoluto, situado más allá de la historia, y el derecho positivo histórico es en todo caso un Derecho derivativo²⁴⁶. Escribe González Vicén: “El supuesto de la filosofía del Derecho no es, en cambio, el de un *ordo rerum* metafísico, sino el del Derecho como obra del hombre inserta en el tiempo histórico; no el de un Derecho absoluto y atemporal, sino el de los Derechos tal como regulan la convivencia de las comunidades humanas, entendidos en su variabilidad y en su contingencia. Para entender adecuadamente lo que es la filosofía del Derecho en su carácter de concepto histórico es necesario pensarla siempre, por eso, en relación con la cisura probablemente más profunda experimentada por la conciencia jurídica occidental: el derrumbamiento de la tradición secular del iusnaturalismo y la aparición de lo que convencionalmente suele llamarse positivismo jurídico”²⁴⁷. Por tanto, el término “filosofía del Derecho” va aparejado a ese cambio estructural e histórico en la conciencia jurídica, los diversos positivismos jurídicos, que paso a analizar -con González Vicén- en los subepígrafes siguientes. Solo queda ahora, apuntalar esta idea de entender el concepto “filosofía del Derecho” como un concepto histórico y no como un concepto formal. Y es que, lo decisivo es percatarnos de que cuando hablamos de filosofía del Derecho estamos refiriéndonos a una forma de reflexión filosófica muy determinada, condicionada en lo fundamental por la concepción de su objeto. Se trata de una reflexión, por otra parte, que, por estar referida a una situación histórica concreta, es -a diferencia del Derecho natural- parte integrante de nuestro horizonte histórico. Si utilizamos, en cambio, el término filosofía del Derecho como un concepto general o formal, la generalidad sólo la conseguiremos a costa del contenido, es decir, manejaremos una noción formal y vacía, que lo mismo puede aplicarse a las reflexiones jurídicas de Trasímaco que a las de los estoicos o Cicerón, lo mismo a Santo Tomás que a Pufendorf o Savigny²⁴⁸.

²⁴⁶ *Ibidem*, pp. 212-214.

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 215.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 257.

1.3. El formalismo jurídico y su método

Los sistemas racionalistas penden sobre el abismo de la nada²⁴⁹.

Según las dos grandes direcciones de transformación del concepto del Derecho, que acabamos de analizar con González Vicén, podríamos concluir que, la primera, reduce el Derecho a su pura vigencia y, la otra, lo reduce a su pura historicidad, actuando a la vez en el derrumbamiento del Derecho natural. Sin embargo, la primera teoría del Derecho que finalmente se hace valer contra el iusnaturalismo es una teoría que enlaza directamente con la concepción del Derecho estrictamente formal y voluntarista de los teóricos del absolutismo. En lugar de hacer suya la idea central de la línea historicista que refiere el Derecho a una realidad anterior y que hace posible un mínimo de exigencia ética, el nuevo positivismo va a basarse en un concepto del Derecho que lo identifica con la ley escrita y que ve realizado en ésta todo su valor jurídico. Y es así que el positivismo jurídico va a convertirse en lo que se ha venido en llamar “positivismo de la ley”, una doctrina devastadora que va a dar al nihilismo ético carta de naturaleza en la ciencia jurídica²⁵⁰. Según esta doctrina, el Derecho se va a agotar en la ley, una vez formulado bajo ciertos requisitos formales y legitimado por ser una serie de disposiciones emanadas de un poder competente²⁵¹. Se elimina así del Derecho toda clase de consideración teleológica, ética o social. Y así, al ignorar como metajurídicos los datos reales del Derecho, sus supuestos sociales y sus fines, abre las puertas a la construcción de obligaciones jurídicas sin más fundamento que el arbitrio de quien detenta el poder²⁵².

Es en este tránsito del Derecho natural al positivismo jurídico donde podemos hablar de los orígenes del llamado “formalismo jurídico” a finales del siglo XVIII y principios del XIX.

²⁴⁹ BACHOFEN, J. J., *El Derecho natural y el Derecho histórico*, Introducción y traducción de Felipe González Vicén, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1978, p. 44.

²⁵⁰ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Del Derecho natural al positivismo jurídico”, op. cit., p. 222.

²⁵¹ Una perspectiva de interpretación jurídica que considera al juez como mero autómatas. El origen de la concepción, que se podría remontar a las buenas intenciones de Montesquieu o Beccaria, es decir, que los jueces no abusaran de su poder, sino que se ajustasen a la ley, se pervierte con este positivismo formalista-legalista del siglo XIX. Cfr. GASCÓN ABELLÁN, M., “La actividad judicial: problemas interpretativos”, GASCÓN ABELLÁN, M., GARCÍA FIGUEROA, A.J., *La argumentación en el Derecho. Algunas cuestiones fundamentales*, Lima, Palestra Editores, 2003, pp. 102-103.

²⁵² Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Del Derecho natural al positivismo jurídico”, op. cit., p. 223

Semejante corriente surge de una contradicción producida al intentar subsanar la principal problemática acaecida en este tránsito del Derecho natural al positivismo jurídico. En efecto, el Derecho natural racionalista había vivido volviéndole la cara a la realidad jurídica histórica y sosteniéndose con un método estrictamente deductivo, es decir, partiendo no de un dato empírico-real, sino de una interpretación postulada del orden natural o de la naturaleza humana, extraía de este postulado de modo lógico-formal un sistema de proposiciones jurídicas que constituía entonces el objeto de la ciencia del Derecho en sentido estricto²⁵³. El objeto sin embargo ha cambiado ahora con el positivismo jurídico, no será una construcción racional intemporal lo que pretenda, sino analizar el Derecho en su realidad histórica concreta en la que se entrecruzan tensiones y corrientes sociales, luchas ideológicas, tradiciones, economía, valoraciones éticas o situaciones de poder. ¿De qué manera puede aprehender la nueva razón jurídica semejante objeto de talante irracional? La respuesta es muy sorprendente, pues, la cuestión se solventa mediante el método y las premisas del racionalismo abstracto. He aquí la contradicción: la ciencia jurídica del positivismo que nacía en oposición cabal al Derecho natural racionalista va a incorporarse la gnoseología de éste²⁵⁴.

Nacido de esta contradicción, el formalismo jurídico va a llevar desde el comienzo su sello. González Vicén lamenta que la ciencia jurídica del positivismo va a abandonar lo más original y fecundo de su punto de partida, a saber, la noción del Derecho como realidad histórica concreta y, en su lugar, va a mantener una especie de yuxtaposición de dos elementos dispares. Uno de los elementos es variable y contingente, compuesto por los contenidos normativos, y, el otro, se compone de la estructura formal de las normas. Solamente este segundo elemento va ser, para el formalismo jurídico, susceptible de un conocimiento de carácter general, mientras que el primer elemento queda irreductible. Se genera así una solución meramente aparente, porque se basa en la eliminación de uno de los términos del problema²⁵⁵. El ser social, ético, económico, político de los Derechos históricos va a ser entendido por la ciencia del Derecho como algo que, por no ser reducible a concepción abstracta, constituye, por definición, el límite del conocimiento jurídico en

²⁵³ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F. "Sobre los orígenes y supuestos del Formalismo en el pensamiento jurídico contemporáneo", op. cit., p. 144.

²⁵⁴ *Ibidem*, pp. 144-145.

²⁵⁵ *Ibidem*, pp. 147-148.

sentido estricto. Aparece, de este modo, como fenómeno característico de la cultura jurídica contemporánea, una ciencia formal del Derecho²⁵⁶.

Una primera línea del pensamiento jurídico que surge en este sentido, sin tampoco conformar escuela, es la llamada “doctrina de los principios jurídicos” o “doctrina de los principios generales del Derecho” o simplemente, “doctrina de los principios”, cuyo denominador común consiste en concebir el Derecho como orden jurídico en general, en su nuda formalidad, de modo que el Derecho posee con independencia de su facticidad histórica una estructura formal idéntica que puede reducirse a un sistema de verdades o principios jurídicos. Así, los teóricos de esta doctrina van a llegar a ser herederos y transmisores de una de las nociones más propias del Derecho natural racionalista, a saber, la construcción de un sistema de proposiciones deducidas abstractamente de principios postulados. Para ello, el Derecho natural racionalista diferenciaba entre “jurisprudencia universal” desde la que se podía obtener conocimiento verdadero del Derecho y “jurisprudencia particular” como estudio de los distintos órdenes jurídicos positivos que carecía de valor científico. Del mismo modo, este primer positivismo jurídico formalista en su ciencia jurídica va a enfrentar los elementos racionales-permanentes con los irracionales-variables, considerando que no hay más Derecho que el Derecho positivo. Con palabras de González Vicén: “En todo Derecho positivo, además de la materia de la regulación, existe un armazón conceptual, una estructura formal siempre la misma; este armazón conceptual es el objeto en sentido estricto de la ciencia del Derecho como conocimiento general, y su estructura formal la que presta a éste validez y carácter científico”²⁵⁷.

Formalistas relevantes de este período fueron, entre otros, P. J. A. von Feuerbach, N. N. Falck y L.A. Warnkönig²⁵⁸. Respecto al primero, entiende que en toda ciencia existen dos momentos, el de la materia y el de la forma. A la materia corresponden los elementos

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 148.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 150.

²⁵⁸ P.J.A. Feuerbach (1775-1833) dividió el Derecho penal en Parte general, Parte especial y Procedimiento penal; fue el artífice del Código Penal de Baviera de 1813, su aportación fue decisiva para la abolición de la tortura en este mismo Estado alemán y formuló el principio de legalidad penal, *nullum crimen, nulla poena sine praevia lege poenali*. Cfr. QUISBERT, E., *Historia del Derecho penal a través de las escuelas penales y sus representantes*, La Paz, CED, 2008, pp., 45-46. N. N. Falck (1784-1850), al que González Vicén se refiere erróneamente en todas las citas como N.Falk, fue profesor en la Universidad de Kiel, especialista en historia y filosofía del Derecho; su trabajo principal es *Manual del Derecho de Schlewig-Holstein (Handbuch des schlewig-holsteinischen Rechts)*. Cfr. “Deutsche Biographie: Falck, Nikolaus”, disponible en <https://www.deutsche-biographie.de/sfz15500.html>. Última visita, 17-8-2021. L. A. Warnkönig (1794-1886), alumno de Thiebaut. Fue profesor en las universidades de Lieja y Friburgo. Es conocido por ser un estudioso de los pandectas y de la Escuela Histórica del Derecho. Cfr. “Deutsche Biographie: Warnkönig, Leopold August”, disponible en <https://www.deutsche-biographie.de/sfz69111.html>. Última visita, 17-08-2021.

empíricos y a la forma los conceptos o un sistema de conceptos. Así, en el Derecho, la materia es el contenido de la regulación concreta y, la forma, un repertorio de nociones últimas que son su presuposición. A estas nociones las llamó Feuerbach “conceptos generales” o “conceptos originarios” y no se encuentran formuladas expresamente en las normas sino sólo contenidas implícitamente en los órdenes jurídicos²⁵⁹. González Vicén los explica así: “Estos conceptos representan la estructura del Derecho positivo, aquello que, como el esqueleto al cuerpo humano, les presta vigor y consistencia, y son, por eso también, independientes del legislador, sin que el Derecho positivo pueda, por definición, ni crearlos ni derogarlos. En ellos hay que ver (...) el objeto de la ciencia en su más estricto sentido”²⁶⁰.

En segundo lugar, N. N. Falck será, en opinión de González Vicén, uno de los más relevantes e influyentes representantes de este incipiente positivismo jurídico. Parte del problema que suscita, para la teoría del conocimiento jurídico, la variabilidad y particularidad de los Derechos históricos. En efecto, si la ciencia del Derecho no tiene más fin que exponer los contenidos mudables de un Derecho concreto de un Estado concreto, la labor del jurista carece de todo valor científico. La solución no puede estar en el Derecho natural, pero tampoco, según Falck, en la filosofía del Derecho positivo, pues, si es cierto que sirve como pragmática jurídica no constituye un modo más específico de conocimiento del Derecho. Por tanto, hay que escapar del dilema hallando un objeto cierto y permanente para la ciencia del Derecho, pero que no se dé fuera, sino dentro del Derecho positivo: un sistema de proposiciones que se puedan dar con necesidad en cualquier Derecho positivo, independientemente de su particularidad histórica. De esta manera, la teoría del Derecho se constituye por el desarrollo analítico de los conceptos dados positivamente y por la relación lógica entre ellos²⁶¹. Escribe González Vicén: “Estas proposiciones jurídicas que componen el contenido de la teoría general del Derecho surgen por un análisis estrictamente lógico de aquellos hechos que se dan en toda sociedad civil, y de aquí se deduce el carácter de generalidad que revisten las verdades jurídicas así halladas”²⁶².

Por lo que respecta a L. A. Warnkönig, su modo de entender la “solución” de este positivismo formalista es muy similar. Dice González Vicén: Warnkönig “tomaba como punto

²⁵⁹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F. “Sobre los orígenes y supuestos del Formalismo en el pensamiento jurídico contemporáneo”, op. cit., p. 151.

²⁶⁰ Ibidem, p. 152.

²⁶¹ Ibidem, pp. 152-153.

²⁶² Ibidem, pp. 153.

de partida la existencia en todo Derecho positivo de un elemento formal permanente y un elemento material sometido a la variabilidad histórica”²⁶³. Para Warnkönig, además, no todo el Derecho positivo es creado por la voluntad, existen siempre un conjunto de instituciones esenciales y totalmente necesarias que se nos presentan bajo las más diversas formas en la realidad histórica, influidas, claro está, por diferentes circunstancias y, también, en opinión de este autor, por la propia condición humana; pero, en todas ellas, existe un núcleo permanente. La estructura lógica de este núcleo es lo que nos ofrece una suma de conceptos que constituye el elemento general, universal, constante, en todo Derecho positivo²⁶⁴. Como se puede ver, las tres posiciones son muy similares, participando plenamente en la “solución” dada a los problemas de método y conceptualización del Derecho, que origina este fenómeno que se ha venido en llamar formalismo jurídico, Derecho formal, o concepción formal del Derecho.

En esta misma línea acabará llegando el turno de la Escuela Histórica del Derecho. Para esta escuela, con Savigny como claro referente, el objeto de la ciencia jurídica serán los Derechos positivos concretos, y, en su caso particular, el Derecho alemán del siglo XIX. La apelación a “conceptos generales del Derecho” es un error, lo opuesto a hallar una solución. Lo que hay que formalizar y racionalizar son los contenidos normativos del Derecho en su particularidad o singularidad concretas. En este sentido, tanto la Escuela histórica como la pandectística posterior de Puchta, de la que procede, van a partir de dos herramientas tomadas del racionalismo wolffiano, a saber, la noción de “concepto” como la suma de determinaciones lógicas y la “idea de verdad” como aquello que puede deducirse con necesidad abstracta del concepto de una cosa. Partiendo de ambas, la Escuela histórica procede a la construcción de una ciencia del Derecho como sistema conceptual de la realidad histórica de un Derecho concreto²⁶⁵. Va a nacer así la “jurisprudencia conceptual” o “jurisprudencia de conceptos”, en cierto sentido, heredera del racionalismo iusnaturalista, y va a convertir la comprensión del Derecho en un mero cálculo de conceptos, en un proceso abstracto de naturaleza lógico-formal. El primero en formular este método es el propio Savigny. Nada hay en su sistema que no esté perfectamente fundado y deducido lógicamente, ni hay proposición alguna que no pueda referirse a un núcleo conceptual superior. Semejante método será desarrollado por sus continuadores y especialmente por

²⁶³ Ibidem, p. 153.

²⁶⁴ Ibidem, pp. 153-154

²⁶⁵ Ibidem, p. 157.

Puchta quien concibe el Derecho concreto como poseedor de una estructura lógica immanente en el que las diversas proposiciones jurídicas que componen ese Derecho positivo se encuentran conectadas orgánicamente. Así, la ciencia del Derecho es esencialmente conocimiento sistemático, conocimiento de esa conexión interna que une a las partes del Derecho²⁶⁶.

Un paso más lejos dará el célebre discípulo de Puchta, R. von Jhering. Para éste, todo Derecho es organismo lógico, cada uno de sus miembros tiene un lugar determinado y se hallan en relación formal con todos los demás. La ciencia del Derecho debe descubrir y aprehender dicha estructura formal. Para ello el jurista debe penetrar a través de la aparente multiplicidad de normas de cada ordenamiento hasta llegar al sistema de conceptos y relaciones que se dan en el mismo como su verdadera naturaleza. Es más, para Jhering, cuando la ciencia jurídica reduce un Derecho a sistema lógico de conceptos lo que hace es simplemente descubrir lo que el Derecho verdaderamente es; como la labor del gramático respecto a la lengua²⁶⁷. Las proposiciones jurídicas son desintegradas por el análisis en sus elementos conceptuales y éstos se precipitan, dirá Jhering, como determinaciones lógicas en el concepto de institución; este concepto se pone, a su vez, en relación con otros y todos se subsumen bajo otro concepto más general²⁶⁸ que se va subsumiendo con otro hasta llegar a conceptos de amplia generalidad como “acto” o “derecho subjetivo”. En definitiva, aquí ya no hay nada de naturaleza histórica, sociológica o económica, ninguna consideración ética o teleológica tiene sitio en este mundo cerrado de conceptos²⁶⁹. Los mismos niveles de abstracción va a alcanzar la siguiente generación de pandectistas como B. Windscheid²⁷⁰, que hace hincapié en la relevancia que tiene la desintegración de los conceptos en sus partes

²⁶⁶ Ibidem, pp. 157-160.

²⁶⁷ Ibidem, p. 161.

²⁶⁸ Ibidem, p. 162.

²⁶⁹ Ibidem, p. 162.

²⁷⁰ Bernhard Windscheid (1817-1892), pandectista proveniente de la escuela histórica, no obstante, acabará siendo firme defensor de la codificación alemana. Ha pasado a la historia por ser el autor de *Lehrbuch des Pandektenrechts*. Cfr. FASSO, G., *Historia de la filosofía del Derecho*, vol. 3, Traducción de José F. Lorca Navarrete, Madrid, Pirámide, 1985, pp. 56, 154 y 156.

mínimas para poner de manifiesto los elementos abstractos; o también en la obra de juristas como G. Jellinek²⁷¹ quien califica el mundo jurídico como un mundo abstracto²⁷².

Para esta “jurisprudencia conceptual” de la que el propio Jhering formó parte en su primera etapa intelectual, una relación, una consecuencia, una proposición no revisten carácter de jurídicas sino sólo si son susceptibles de ser incluidas con corrección lógico-formal en el sistema general de conceptos de la dogmática de un Derecho positivo²⁷³. Pero, a su vez, la ciencia del Derecho es creadora, se convierte en fuente del Derecho a través de un proceso de “regresión”, ya que, los conceptos lógicos al perder contacto con las proposiciones jurídicas acaban pudiendo extraer por análisis nuevas consecuencias cuyo carácter y validez jurídicos se basan tan solo en la corrección formal. En ese sentido opinaba Savigny que de la ciencia del Derecho brota una nueva forma de creación jurídica o Jhering al decir que el sistema es fuente inagotable de producción de materia jurídica totalmente nueva²⁷⁴. En definitiva, de todos estos desarrollos respecto al concepto y método del Derecho, podemos concluir con González Vicén que, “reducida así a pura conceptualización abstracta, la ciencia del Derecho se transforma en un espacio hermético basado en sí mismo, del que se ha eliminado toda consideración que no sea la de la mera relación formal entre los conceptos. La reflexión no está dirigida a la realidad, sino que ésta se mide por aquella”²⁷⁵.

Por otro lado, advierte González Vicén, que el formalismo metódico no termina aquí, ni es un mero episodio del pensamiento jurídico, sino que va a pervivir hasta nuestros días y aunque publicó este estudio en 1961, aún hoy se puede entender que la influencia del formalismo sigue vigente. El profesor Atienza, por ejemplo, advierte: “el formalismo (...) es una manera de entender el Derecho en la que el juez se siente vinculado únicamente por el texto de las normas jurídicas vigentes, y no, también, por las razones en las que ellas se

²⁷¹ Pese a esta referencia de González Vicén, Georg Jellinek (1851-1911), autor de una monumental *Teoría general del Estado (Allgemeine Staatslehre)* -Kelsen indicó que se trataba de una obra de obligada referencia-, y pese a su formación neokantiana, también acaba rompiendo con el positivismo legalista, tal vez en parte por el influjo que recibió de Gierke. Ejemplo de tal cambio es su obra *Verfassungänderung und Verfassungswandlung. Eine staatsrechtlich-politische Abhandlung*. Cfr. JELLINEK, G., *Reforma y mutación de la constitución*, Traducción de Christian Förster, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991, 91 pp. Cfr. también el estudio introductorio, LUCAS VERDÚ, P., “Estudio preliminar” en JELLINEK, G., *Reforma y mutación de la constitución*, op. cit., pp. XV, XLI, XLIII-XLIV, LXXX.

²⁷² Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F. “Sobre los orígenes y supuestos del Formalismo en el pensamiento jurídico contemporáneo” op. cit., p. 162.

²⁷³ *Ibidem*, p. 163.

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 164.

²⁷⁵ *Ibidem*, pp. 165-166.

fundamentan. Implica por ello un comportamiento ritualista (...)”²⁷⁶. Semejante conducta adolece, según Atienza, de una serie de rasgos a través de los cuales podemos concebir dicha “práctica” formalista, entre otros, la pasión por el rigor lógico (cuando además no siempre es tal) o la preferencia por las interpretaciones literales y descontextualizadas de las normas²⁷⁷.

Finaliza su estudio *Sobre los orígenes y supuestos del Formalismo en el pensamiento jurídico contemporáneo* entendiendo que “habiendo partido (...) del problema del Derecho positivo como único objeto posible del conocimiento jurídico, nada tiene de extraño que el formalismo desemboque en una sublimación conceptual calcada del Derecho natural, es decir, de una ciencia jurídica basada en el axioma de la incognoscibilidad sistemática y universal de los Derechos positivos”²⁷⁸. Esto es lo que, en otra parte denomina con palabra más que explícita como criptoiusnaturalismo²⁷⁹. Y es que para González Vicén el positivismo jurídico ha de estar enmarcado en la corriente de los acontecimientos sociales e históricos, y esta es la nota, como explicitaré más adelante, que tienen en común los variados positivimos jurídicos²⁸⁰.

Lo más característico de esta metodología, piensa González Vicén, es que va a sobrevivir al derrumbamiento del Derecho natural clásico, para gravitar casi como un dogma sobre la ciencia del Derecho contemporánea. Con este criptoiusnaturalismo, cuya primera manifestación más explícita es la de la jurisprudencia conceptual de los pandectistas, ni Puchta ni sus seguidores pretenden un Derecho absoluto de validez intemporal, pero sí tratan de reducir el Derecho vigente a un andamiaje de conceptos enlazados de modo formal. Pero, además, este método geométrico no sólo va a imprimir su sello a la jurisprudencia conceptual, sino que se convierte también en el ideal declarado de los teóricos más representativos del neokantismo, alcanzando su expresión más clásica en la geometría de los fenómenos jurídicos de Kelsen, con su reducción del Derecho a un sistema de conceptos

²⁷⁶ ATIENZA, M., “Cómo desenmascarar a un formalista”, *Isonomía*, nº34, abril, 2011, p. 199.

²⁷⁷ *Ibidem*, pp. 199-201. También el profesor Manuel Calvo García advierte que desde los orígenes del positivismo jurídico van surgiendo en la interpretación del Derecho dos metodologías, una que pretende hallar la voluntad del legislador histórico, y una segunda, la formalista -llamada teoría objetiva de la interpretación-, a la que sólo le importa el sentido inmanente de la ley. Cfr. CALVO GARCÍA, M., *Los fundamentos del método jurídico: una revisión crítica*, op. cit., p. 96.

²⁷⁸ GONZÁLEZ VICÉN, F. “Sobre los orígenes y supuestos del Formalismo en el pensamiento jurídico contemporáneo” op. cit., p. 169.

²⁷⁹ *Ibidem*, p. 196.

²⁸⁰ *Idem*.

estrictamente formales y la referencia de su validez a una norma fundamental postulada²⁸¹. De este modo, en los albores del positivismo jurídico, el fenómeno formalista con sus diversas fases y reconversiones, desde los teóricos de “los conceptos generales del Derecho”, pasando por la “jurisprudencia conceptual” pandectista (heredera de la Escuela Histórica) y el neokantismo, desemboca en la teoría pura del Derecho kelseniano²⁸². Y afirma rotundamente González Vicén que, para él, toda esa línea de desarrollo no puede ser considerada estrictamente positivismo jurídico. Dice así: “El concepto del Derecho que aquí nos sale al paso solo quiere ser (...) pura forma categorial, y está pensado en contraposición con toda realidad social o histórica determinada; un Derecho de cuya noción se han eliminado fines, contenido, causación, y todo lo que no sea la idea abstracta de normatividad. El positivismo jurídico representa la negación de principio de esta forma de pensamiento. (...) El punto de partida del positivismo jurídico es el entendimiento del Derecho desde el ser histórico-social”²⁸³.

1.4. Las distintas corrientes y direcciones del positivismo jurídico

La indefinición del positivismo jurídico tiene que ver en gran medida con la comprensión del mismo como fenómeno unitario. Estudiarlo desde una definición formal y genérica o bien identificarlo con una de sus teorías es un error. Y es que la concepción del Derecho como orden histórico real de la convivencia lleva implícitos una serie de interrogantes acerca de los orígenes, la validez, el contenido y la estructura de este orden. A estos interrogantes sólo puede responderse desde un horizonte histórico y social determinado²⁸⁴, por ello, la metodología que González Vicén emplea para analizar dichas corrientes, grupos y teorías no parte de concepciones apriorísticas. Tanto en el primer texto del año 1950, *El Positivismo en la filosofía del derecho contemporánea*, como en *Sobre el positivismo jurídico* de 1967, lo

²⁸¹ GONZÁLEZ VICÉN, F. “Sobre el positivismo jurídico”, op. cit., pp. 196-197.

²⁸² Si bien el pensamiento de Kelsen tal vez no debería englobarse de manera absoluta dentro del formalismo, aunque sólo fuera por su concepción irracionalista o emotivista de la justicia y de otros valores jurídicos irreducibles a métodos lógico-racionalistas totales (en todo caso podría englobarse dentro del normativismo del siglo XX), sí es formalista en tanto principal referencia del del neokantismo lógico-jurídico. Y si bien hay que tener en cuenta que, como prácticamente cualquier otro intelectual, Kelsen se mueve dentro de una serie de fases su teoría pura del Derecho es la más clara representación del formalismo neokantiano. En cualquier caso, González Vicén pretende dejar clara una imagen cierta: el formalismo no es algo que se da en un momento del siglo XIX y deja de darse. Tiene su punto más álgido con los neokantianos y aún a día de hoy sigue gravitando sobre diferentes concepciones del Derecho, de los fenómenos jurídicos y de su interpretación y aplicación.

²⁸³ GONZÁLEZ VICÉN, F. “Sobre el positivismo jurídico”, op. cit., p. 198.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 177

que González Vicén realmente pretendió fue estudiar el positivismo jurídico como lo que realmente es, como un hecho histórico y un proceso ideológico²⁸⁵ pasando revista así a las grandes direcciones del positivismo jurídico.

La presentación de las direcciones componentes del fenómeno positivista es diferente en ambos estudios. En el de 1967 indica tres, a saber, el positivismo de la escuela histórica, el normativismo o imperativismo y el realismo jurídico. El de 1950, las direcciones son otras, la corriente de los autores que consideran la filosofía del Derecho como teoría de la ciencia jurídica, la filosofía del Derecho como teoría de la causalidad jurídica (con especial hincapié en la teoría del Derecho comparado), el sociologismo que parte de una esfera fáctica anterior al Derecho y que determina la fenomenología jurídica, y, por último, la corriente del psicologismo desarrollada principalmente en Italia. Puede parecer un tanto asombrosa esta clasificación tan diferente, pero, tanto el enfoque como las fuentes planteadas son bien distintas, por lo que, lejos de repetirse, estos dos estudios se complementan a la perfección. Si en el segundo estudio trabaja con autores como H. Hart, A. Ross, F.S. Cohen o K.N. Llewellyn, la mayor parte de las fuentes que emplea en el primero son del siglo XIX o del primer tercio del siglo XX. Respecto a los enfoques, el de 1967 es fundamentalmente histórico, sin embargo, el de 1950 tiene más que ver con la relación de diferentes propuestas iuspositivistas en su posición (y supuesta solución) ante los dos problemas fundamentales de nuestra disciplina, a saber, el concepto del Derecho y su fundamento o validez. En esta última cuestión, González Vicén concluye que todas las doctrinas han acabado fracasando. Es fácil inferir que se mantiene más optimista respecto al positivismo jurídico en el segundo trabajo que en el primero.

Considerando, a mi juicio, más sencillo empezar por un desarrollo de talante histórico-doxográfico, inicio mi exposición con el segundo trabajo. Recordemos que la primera corriente que analiza es la de la escuela histórica del Derecho, y, más en concreto, comienza por su mayor representante, Friedrich Karl von Savigny. Para este jurista, la historia es una corriente del acontecer regida por una dialéctica inmanente y cada uno de sus momentos se hallan condicionados por los anteriores. Va a innovar de manera genial prestando sentido y fundamento al Derecho positivo desde una nueva metafísica de la historia. Privilegiará su concepción la idea de “pueblo”, y todas las formas de vida nacionales, religión, arte, Derecho, usos populares, idioma, constitución política, hunden sus raíces en el *Volkgeist*; estas manifestaciones no son independientes entre sí, sino fuerzas y actividades de un pueblo

²⁸⁵ *Ibidem*, p. 178.

único. Pero lo más relevante a efectos del positivismo jurídico es que para Savigny no hay un Derecho universal descubrible por la razón, el Derecho es Derecho de un pueblo, íntimamente unido a su individualidad y a su historia, pues “¿es posible comprender el presente de una situación orgánica de otra manera más que en conexión con su pasado, es decir, de una manera genética?”²⁸⁶. El único orden jurídico que importa y que posee justificación absoluta es el presente, que a su vez es producto del devenir, el derecho “no es” sino que “llega a ser”. La facticidad histórica se convierte en fuente de la normatividad. Esta concepción del Derecho, nos recuerda González Vicén, hunde sus raíces en la voluntad histórica triunfante de la burguesía de la Restauración, que pretende la permanencia y su legitimidad histórica, y no pretende un mundo mejor. De aquí el tan criticado “quietismo” de la escuela histórica, que hipostasias el “espíritu del pueblo” y no tiene en cuenta el quehacer consciente de los seres humanos²⁸⁷.

En cuanto al positivismo “imperativista” o “normativista”, considerado como forma clásica de positivismo jurídico, explicita González Vicén lo siguiente: “Toma la realidad del Derecho en su formulación e imposición coactiva por parte del poder supremo dentro de una comunidad política, es decir, Derecho es fundamentalmente el Derecho legislado”²⁸⁸. Este positivismo imperativista es prácticamente el polo opuesto del positivismo historicista, de modo que, el Derecho no se entiende como algo que va haciéndose por sí en un proceso lento e independiente de la voluntad de los hombres, sino que es obra eminentemente humana. El Derecho será entonces un medio pragmático que se emplea para la conformación de las relaciones humanas según criterios racionales. En este sentido, el imperativismo es más la ideología de una clase reformadora que se levanta contra toda consideración del Derecho como dato en sí, de modo que va en contra tanto de las doctrinas de la escuela histórica como del Derecho natural. Dos ejemplos paradigmáticos son, de un lado, la polémica de Bentham contra la absolutización iusnaturalista del *common law* por parte de Blackstone y, del otro, la crítica de Jhering a la Escuela histórica. Con esta distinción, González Vicén, divide geográficamente la corriente en dos: la teoría del Derecho del radicalismo inglés o Escuela analítica iniciada por Bentham y la teoría imperativista del Derecho en el continente bien liderada por Jhering (tras su primera etapa más próxima a la

²⁸⁶ SAVIGNY, F.C., *De la vocación de nuestra época para la legislación y la ciencia del Derecho*, Traducción de José Díez García, Madrid, Universidad Carlos III, 2015, p. 102.

²⁸⁷ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F. “Sobre el positivismo jurídico”, op. cit., pp. 178-182.

²⁸⁸ *Ibidem*, p. 182.

jurisprudencia conceptual) en su segunda etapa. De la Escuela analítica, su representante más importante es Austin, quien es muy claro en su positivismo jurídico al afirmar que el “objeto propio de la jurisprudencia en cualquiera de sus diferentes ramas es el Derecho positivo; entendiéndolo por Derecho positivo, o Derecho estrictamente así llamado, el Derecho establecido o *positum* en una comunidad política independiente por la voluntad expresa o tácita de su soberano o gobierno supremo”²⁸⁹. Los fundamentos de esta Escuela pueden remontarse a Bodino, Hobbes y al nominalismo ético inglés, pero adquiere acentos nuevos al ponerse al servicio de reformas sociales. Conciben el Derecho como manifestación de una voluntad que pretende luchar contra la constitución semifeudal de la sociedad de su tiempo y como un instrumento para la reorganización de esta sociedad. Para ello, oponen al Derecho natural un concepto de Derecho que se obtiene por la observación empírica de los hechos sociales. Bentham parte del concepto de “sociedad política” entendiéndolo por tal a cierto número de personas, llamados súbditos, que tienen el hábito de obedecer a unos gobernantes. La sociedad política tiene por tanto en su seno dos clases de personas, súbditos y gobernantes, en el que hay un hecho innegable, a saber, una relación o hábito de obediencia. Por lo tanto, en la teoría jurídica del radicalismo inglés, el concepto de soberano no se colige de un título abstracto de legitimidad sino del hecho de la obediencia habitual²⁹⁰. Esta situación real de sometimiento ordinario a una voluntad superior es el presupuesto de la noción de Derecho. “Ley” puede entenderse de muchas maneras, pero, en sentido propio, es siempre mandato y, como Derecho, es un mandato del soberano dentro de la sociedad política²⁹¹. En sentido similar, para Austin, todo Derecho positivo se impone por una persona o cuerpo soberano a miembros de la sociedad política. Pero, aunque estas definiciones tengan resabios hobbesianos, el concepto del Derecho del radicalismo inglés tiene un carácter propio que hace referencia a un fin último: el criterio de utilidad. En efecto, el criterio último en la teoría del Derecho y en la política legislativa del radicalismo es el criterio de la utilidad, o, según frase famosa, el criterio de la mayor felicidad del mayor número²⁹². Escribía

²⁸⁹ AUSTIN, J., *Sobre la utilidad del estudio de la jurisprudencia*, Prólogo y versión castellana de Felipe González Vicén, Madrid, Instituto de Estudios políticos, 1951, p. 27.

²⁹⁰ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F. “Sobre el positivismo jurídico”, op. cit., pp. 183-185.

²⁹¹ *Ibidem*, p. 185.

²⁹² Expresión que no corresponde su acuñación a los ingleses, sino al italiano ilustrado Cessare Beccaria, por ejemplo, cuando afirma: “La felicidad dividida entre el mayor número debiera ser el punto a cuyo centro se dirigiesen las acciones de la muchedumbre”. Cfr. BECCARIA, C., *De los delitos y de las penas*, Traducción de Juan Antonio de las Casas, México, FCE, 2011, p. 199.

Bentham a este respecto: “La felicidad pública debe ser el objeto del legislador y la utilidad general el principio del razonamiento en legislación. Conocer el bien de la comunidad de cuyos intereses se trata, constituye la ciencia. Hallar los medios de realizar este bien, constituye el arte”²⁹³. Este criterio es un indicativo, un principio genérico que señala la dirección en que han de moverse las valoraciones de las relaciones sociales y permite responder a las diversas situaciones históricas. El legislador es, para el radicalismo, el conformador racional de las relaciones sociales según un principio orientador y teniendo en cuenta las circunstancias del momento²⁹⁴. Se trata, en definitiva, de un pensamiento “abstracto y calculador, en el que se expresa la conciencia histórica de la nueva burguesía industrial, y cuyos orígenes ideales se hallan, paradójicamente, en el mismo optimismo revolucionario que nutre los sistemas jurídicos y políticos del Derecho natural”²⁹⁵.

En una línea similar, el imperativismo continental viene de la mano de Jhering, quien provenía de la Escuela histórica. Discípulo de Puchta, y afín, por tanto, en un primer momento, a la jurisprudencia conceptual. Será, en opinión de González Vicén, el gran empuje e influencia posterior de este “segundo” Jhering, junto con otro gran jurista, Otto von Gierke²⁹⁶, como se comienza a superar el formalismo sin necesidad de volver al Derecho natural. Fueron estos dos juristas los que elaboraron un positivismo jurídico en el que el Derecho no aparece ya en sí, sino entendido en función de la estructura y de las necesidades del cuerpo social en el que se da históricamente²⁹⁷. Aunque de manera bien diferente a Jhering, la contribución de Gierke en la superación del formalismo es fundamental. Parte para ello de una nueva teoría de la sociedad, concibiendo ésta como un conjunto de asociaciones o colectividades que incorporan fines, necesidades y aspiraciones humanas. Estas asociaciones en las que la persona objetiva su ser social constituyen la estructura real de la vida social. De aquí proviene el posterior pluralismo jurídico y político anglosajón, de la idea de que, aunque el Estado engloba a todas las personas residentes, cada individuo posee una variedad de intereses sociales que se objetivan en diversos grupos de los cuales

²⁹³ BENTHAM, J., *Tratados de legislación civil y penal*, Edición preparada por Magdalena Rodríguez Gil, Madrid, Editora Nacional, 1981, p. 27.

²⁹⁴ GONZÁLEZ VICÉN, F. “Sobre el positivismo jurídico”, op. cit., p. 186.

²⁹⁵ GONZÁLEZ VICÉN, F., “Estudio preliminar”, AUSTIN, J., *Sobre la utilidad del estudio de la jurisprudencia*, op. cit., p. 10.

²⁹⁶ Para un profuso análisis de Jhering y Gierke, vid. *infra*, pp. 167 y ss.

²⁹⁷ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Del Derecho natural al positivismo jurídico”, op. cit., pp. 224.

uno de ellos es el Estado. Será esta realidad social la que crea el Derecho; el entramado de los intereses y fines del individuo en su vida social, por lo que el Derecho no es una regulación formal sino un Derecho concreto de una sociedad concreta en un momento determinado. El Derecho es producto de la vida humana en común, y está condicionado por la influencia recíproca entre la fuerza ordenadora del Derecho y las fuerzas que viven en todas las otras funciones del organismo social²⁹⁸. Jhering, por su parte, realiza su crítica dentro del normativismo jurídico al que me vengo refiriendo. Para ello idea el concepto de una teleología universal, es decir, el concepto de “ley de la finalidad” que preside todas las acciones humanas. El interés es para Jhering el presupuesto ineludible de toda acción, o, dicho de otro modo, el egoísmo es el móvil de toda acción individual. Pero entonces, ¿cómo es posible la convivencia? Jhering, siguiendo a los economistas ingleses, considera que el mundo subsiste bajo el signo del egoísmo porque pone al egoísmo a su servicio: la satisfacción del interés de todos en la consecución de los fines globales de toda colectividad. Mientras que cada uno obra para sí, obra para ese fin. Sin embargo, si la sociedad quiere subsistir necesita organizarse e instaurar una instancia de poder que imponga, coactivamente si fuera necesario, el cumplimiento de los fines esenciales. En esta sociedad se encuentra el origen del Estado y la forma organizada en la que el Estado ejerce la coacción será el Derecho, el cual, tendrá dos características básicas: emanará de la voluntad superior del Estado a quien se le atribuye la condición de ser fuente única del Derecho (apartándose así de la escuela histórica en la que había militado anteriormente) y el Derecho estará vinculado a la realidad social, a las “condiciones de existencia” de una sociedad determinada estando aseguradas a través de la misma coacción del Estado. Así, las normas emanadas del Estado no tienen su fundamento en sí mismas, sino que estarán referidas siempre a un fin que les presta sentido e inteligibilidad como tales normas. Las consecuencias son evidentes: el Derecho es un producto histórico y el Derecho no lleva en su seno ninguna verdad “en sí” ni tiene tal “verdad” como fin, sino que su fin serán las necesidades determinadas por sociedades concretas y por tal motivo el Derecho cambia con las propias circunstancias o “condiciones de existencia” de las sociedades que lo producen²⁹⁹.

En tercer y último lugar, repasa González Vicén una forma muy característica del positivismo jurídico, a saber, el “realismo jurídico”. Este realismo, en sentido amplio, abarca numerosas direcciones. Todas ellas entienden el Derecho como un dato real, perteneciente

²⁹⁸ Ibidem, pp. 225

²⁹⁹ Ibidem, pp. 226-227.

al mundo sensible. En este sentido, las doctrinas de un Derecho “natural” realista de E. Jung, el programa de una teoría realista de E. Weigelin³⁰⁰ y la Escuela del realismo escandinavo representada fundamentalmente por A. Ross, quien considera el Derecho como principio heurístico del acontecer social. Ross, además, con su empirismo jurídico rechazará de plano las propuestas imperativistas, sobre todo en su versión austiniana³⁰¹. Pero, a estos efectos, como teoría específica de la positividad como forma de realidad del Derecho, a González Vicén le interesa destacar el “realismo jurídico norteamericano” al que se refiere con cierta enjundia en *Sobre el positivismo jurídico*³⁰². Los orígenes de esta escuela se remontan a la reacción contra el normativismo y el conceptualismo, es decir, contra la escuela austiniana-benthamniana y contra la jurisprudencia conceptual. Es, en definitiva, una protesta contra la pretensión de encerrar todo el Derecho en un sistema de normas abstractas refugiándose en su validez formal y en la deducción lógica. Por lo tanto, el realismo norteamericano va a ser también una eficaz reacción en los Estados Unidos contra el positivismo legalista y el formalismo en general. Para O.W. Holmes, principal representante de la Escuela, el Derecho no es lógica sino experiencia³⁰³. Escribe Holmes: “La vida del Derecho no ha sido la lógica, ha sido la experiencia. Las necesidades de los tiempos, las teorías políticas y morales prevalentes, las intuiciones de las políticas públicas, confesadas o inconscientes, incluso los prejuicios que los jueces comparten con la gente han tenido más que ver en la determinación

³⁰⁰ Ernst Weigelin (1874-1952) fue un filósofo del Derecho, según Recaséns, “francamente positivista” y desarrolla en su *Moral y Filosofía del Derecho* de 1927 una teoría moral y jurídica por inducción de los fenómenos éticos dominantes. Cfr. RECASÉNS SICHES, L., “Extensas adiciones”, op. cit., p. 305. Fue además director del Tribunal Regional de Stuttgart (*Landgerichtsdirektor*). Cfr. Landesarchiv Baden-Württemberg. Hauptstaatsarchiv Stuttgart, en <http://www.landearchiv-bw.de/plink/?f=1-935687>. Última visita, 21-08-2021. Para datos personales, consultar el *archivportal* de la *Deutsche digitale Bibliothek* en <https://www.archivportal-d.de/item/D3QLK2KXGKVVWGC3GK3XO4OWFA26UOR6T>. Última consulta, 17-11-2021. En cuanto a Erich Jung (1866-1950), su calificación de “realista” por parte de González Vicén tal vez se deba a su particular visión del Derecho natural en su *Das Problem des natürlichen Rechts* de 1912. En efecto, para Jung el Derecho natural sería una verdadera ciencia del Derecho entendiendo esta no como una ciencia pura sino como una ciencia práctica que no busca erigir edificios doctrinales sino extraer los principios del Derecho que se siguen de las consecuencias prácticas de la vida jurídica. Cfr. DEL ESTAL SÁNCHEZ, H., “La filosofía del derecho de Schopenhauer en el debate de Carl Schmitt con Erich Jung (1912-1913)”, *Res publica*, vol. 23, nº2, 2020, p. 178.

³⁰¹ ROSS, A., “El concepto de validez y el conflicto entre el positivismo jurídico y el Derecho natural”, Traducción de G. Carrió y Osvaldo Paschero, ROSS, A., *El concepto de validez y otros ensayos*, Buenos Aires, Fontamara, 2006, p. 11. Esta edición conforma un compendio de textos de Alf Ross, cada uno con diferentes traductores.

³⁰² Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F. “Sobre el positivismo jurídico”, op. cit., p. 190.

³⁰³ *Ibidem*, pp. 190-191.

de las reglas a través de las cuales las personas deberían ser gobernadas, que desde el silogismo”³⁰⁴.

Para los realistas norteamericanos, el Derecho es un orden efectivo de la sociedad que se verifica día a día de modo real. Pretenden un conocimiento científico del Derecho basado más en los comportamientos que en los preceptos, siendo así más descriptivo que prescriptivo. El objeto de la ciencia del Derecho es lo que ellos denominan, *law in action*. Explica González Vicén que los antecedentes de este modo de considerar el Derecho se pueden encontrar en el “movimiento del Derecho Libre” de principios de siglo XX, que surge también como oposición al positivismo legalista, pero éste consistió más en una serie de prácticas encaminadas a la interpretación del Derecho y el realismo norteamericano fue más una teoría acerca de la realidad del Derecho. Dice literalmente González Vicén: “Muchas de las ideas del Derecho libre, como la de que no todo el Derecho se halla contenido en la ley o la de que sólo el examen de las condiciones sociales del caso concreto hace posible la decisión judicial, adquieren un sentido nuevo al pasar al pensamiento de los realistas norteamericanos”³⁰⁵. Este realismo, es, en definitiva, una manera de entender el Derecho como postulado de una realidad social en incesante cambio y de un mundo de ideas en constante estado de fluidez. Es la conciencia de que la sociedad no solo se halla en perpetuo cambio y transformación, sino que dicha transformación es más rápida que el propio Derecho. Toda la atención se desplaza de los conceptos y normas y se centra en la aplicación, interpretación e imposición concreta del Derecho; las normas mismas, piensan, nos dicen algo del Derecho, pero no son Derecho. Derecho es lo que sucede o sucederá en casos concretos³⁰⁶.

Una vez finalizado el recorrido por esos tres grandes grupos en los que González Vicén había clasificado históricamente el positivismo jurídico, paso a exponer, del modo más sucinto posible, las direcciones analizadas en *El positivismo en la filosofía del Derecho contemporánea*. Me centro fundamentalmente en lo que respecta al concepto del Derecho, validez y legitimidad, pues tal es, a mi juicio, el objetivo principal que se propone abordar González Vicén en dicho trabajo.

³⁰⁴ HOLMES, O. W., *The Common Law*, Boston, Little, Brown and Company, 1923, p. 1

³⁰⁵ GONZÁLEZ VICÉN, F. “Sobre el positivismo jurídico”, op. cit., p. 192.

³⁰⁶ Ibidem, pp. 192-194.

Comenzaremos con aquella filosofía del Derecho que se considera teoría de la ciencia jurídica. Su método va a consistir en la “reducción de la fenomenología jurídica a constantes generales por un proceso de eliminación de lo accidental y variable y de unificación y descripción de lo uniforme”³⁰⁷. En esta primera dirección, que podríamos vincular al formalismo, se refiere González Vicén a la *Allgemeine Rechtslehre*, es decir, a la “Teoría general de Derecho”. Esta corriente es consecuencia del gran movimiento renovador que surge a mediados del siglo XIX coincidiendo con la desaparición de las dos publicaciones periódicas fundamentales de la escuela histórica clásica, a saber, los *Kritische Jahrbücher* y la *Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft*; cuyos últimos números se publicaron en 1848 y 1850 respectivamente. Esta renovación supone una vuelta a los Derechos nacionales y la consideración de la ciencia del Derecho como una ciencia esencialmente práctica. Reaccionaba así contra el carácter paradigmático que la escuela histórica y la pandectística germánica otorgaban al Derecho romano, pretendiendo desplazar el interés hacia elementos autóctonos, es decir, hacia el Derecho alemán. Hacen hincapié en la consideración sistemática dirigida a la aplicación y comprensión del Derecho en vigor en detrimento del método histórico. Con el impulso de este último cambio de dirección surgirá la *Allgemeine Rechtslehre*. Cada una de las disciplinas (Derecho civil, Derecho penal, etc.) se dividen en una “parte especial” y una “parte general”. Esta última quiere constituir el armazón lógico de un sector concreto del Derecho positivo; la suma de todas estas “partes generales” constituyen así el conjunto último de los conceptos que puede saberse del Derecho. Dicho de otro modo, partiendo de la división de las disciplinas jurídicas en “parte especial” o derecho vigente y “parte general” o conceptos fundamentales de cada disciplina, pretendían ascender inductivamente en un mayor grado de generalidad para llegar a una “parte general” global de toda la ciencia del Derecho. El iniciador de esta corriente es Adolf Merkel³⁰⁸ quien escribirá un trabajo programático de la misma en 1874³⁰⁹. Dentro de esta misma dirección, que se considera a sí misma como ciencia del Derecho, González Vicén vuelve a referirse a

³⁰⁷GONZÁLEZ VICÉN, F. “El positivismo en la filosofía del Derecho contemporánea”, op. cit., p. 61.

³⁰⁸ Adolf Merkl (1890-1970) es el más ilustre discípulo de Hans Kelsen. Fundador de la *Allgemeine Rechtslehre*, consideró que ésta era como tal la única y verdadera ciencia del Derecho hasta el punto de proclamar el fin de la filosofía del Derecho. De entre sus obras destacan *Juristische Encyclopädie* de 1885 y *Elemente der allgemeine Rechtslehre* de 1889. Cfr. FASSO, G., Historia de la filosofía del Derecho, vol. 3, op. cit., p. 158. Kelsen reconoce en su segunda edición de 1923 a *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre* que, basándose en los trabajos de Merkl y de Verdross, incorporó en sus textos posteriores la *Stufentheorie* o “teoría escalonada” como parte esencial del sistema de la doctrina pura del Derecho. Cfr. KELSEN, H., “Vorrede zur zweiten Auflage”, KELSEN, H., *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, Tübingen, J.C. B Mohr, 1923, p. XVI.

³⁰⁹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F. “El positivismo en la filosofía del Derecho contemporánea”, op. cit., pp. 62-65.

la “teoría de los conceptos fundamentales” y a la escuela de John Austin. No nos detendremos en estos dos casos ya estudiados, pero sí en los dos filósofos que pasa a analizar a continuación, esto es, Ernst Rudolf Bierling y Felix Somló³¹⁰.

Respecto al primero, su pensamiento parte de una distinción fundamental entre lo que es variable y contingente y lo que es constante y necesario en la realidad concreta de un orden jurídico. Además de su contenido histórico, todo Derecho posee un conjunto de conceptos o principios jurídicos independientes de la peculiaridad singular de cualquier Derecho positivo³¹¹. Para Bierling, tiene que haber una disciplina autónoma, una teoría de los principios jurídicos que reflexione sobre los conceptos fundamentales y una teoría de la ciencia jurídica, de esta forma se logra un conocimiento universal del Derecho. Escribe Bierling: “La doctrina de los principios jurídicos ya no debe representar la vida plena del Derecho, sino más bien las condiciones generales de las que depende la misma en todos los lugares y en todos los tiempos, y que, por consiguiente, imprimen a todas sus manifestaciones una impronta peculiar más o menos homogénea”³¹². El primero de los conceptos jurídicos fundamentales es el propio concepto del Derecho. Para Bierling, el mayor error del Derecho natural fue partir de un concepto del Derecho absoluto y *a priori*. Como buen empirista, Bierling, considera que hay que partir de la experiencia jurídica misma y desde ahí, la primera nota que se nos revela del Derecho es su carácter de norma y, por norma, entiende no un modo de conexión de leyes naturales, sino un modo de conexión de hechos. Como norma, el Derecho comparte, con todas las demás normas, ser expresión de una voluntad que manda en relación con otra que es mandada; y se diferencia de las demás

³¹⁰ Ernst Rudolf Bierling (1841-1919), conocido por elaborar la doctrina del reconocimiento (Annerkennung), esto es, el Derecho es lo que los hombres que viven juntos en una comunidad reconocen como conjunto de normas de su vida en común. Publicó *Juristische Prinzipienlehre* en 1894. Cfr. FASSO, G., Historia de la filosofía del Derecho, vol. 3, op. cit., 156. Además, “reconocimiento” es el acto por el que el sometido a un orden jurídico tiene como obligatorias sus normas, un respeto ininterrumpido y habitual, un sentirse vinculado o sometido. Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La obediencia al Derecho”, GONZÁLEZ VICÉN, F., *Estudios de filosofía del Derecho*, op. cit., pp. 369-370. Felix (Bódog en húngaro) Somló (1873-1920) es el jurista húngaro más importante del primer tercio del siglo XX, contribuyendo notablemente al desarrollo de la filosofía del Derecho neokantiana. Profesor en la Universidad de Kolozsvár. Su obra más notable fue *Juristische Grundlehre* de 1917. En este trabajo ofrece un análisis del concepto del Derecho y de sus elementos con indiferencia de sus contenidos, siguiendo de este modo el punto de vista formalista predominante en la filosofía del Derecho neokantiana. No obstante, se dedicó en estudios posteriores a intentar construir las bases axiológicas y filosóficas del Derecho, pero murió antes de finalizar este proyecto, que se publicaría póstumamente en 1926 como *Gedanken zur Ersten Philosophie*. Cfr. SZABADFALVI, J., “Bódog Somló”, SOMLÓ, F., *Schriften zur rechtsphilosophie*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1999, p. xi-xii.

³¹¹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F. “El positivismo en la filosofía del Derecho contemporánea”, op. cit., p. 75.

³¹² BIERLING, E. R., *Juristische Prinzipienlehre*, Bd.1, Leipzig, J.C.B. Mohr, 1894, pp. 5-6.

en su carácter de regla de la vida colectiva y el hecho de su reconocimiento (*Annerkenung*) como tal por parte de las personas cuya convivencia regula. Esta es la esencia del Derecho, y el reconocimiento no necesita ser consciente, ni un acto singular para cada norma³¹³.

En el caso de Somló, su punto de partida es similar al de Bierling. Diferencia una teoría jurídica fundamental de una ciencia referida a los contenidos jurídicos. No obstante, se separa de todos sus predecesores en la forma de fundamentar el sistema de los conceptos básicos, encontrando, dicha fundamentación, fuera de la ciencia del Derecho positivo. Así hay que hallar una disciplina que trascienda el pensamiento jurídico y construir así una “metajurisprudencia”. Hay que desplazarse a una esfera anterior a la esfera del Derecho: al mundo de los hechos sociales, es decir, a ese complejo de acciones y reacciones en que el Derecho se hace real en la convivencia humana. Lo que se trata de hallar en definitiva es lo que el Derecho es en realidad, no lo que ciertas normas que pueden variar constantemente designan como Derecho. A partir de aquí, Somló realiza varias constataciones. La primera, que el Derecho es una norma volitiva, es decir, que no deriva su obligatoriedad de su contenido, como las normas absolutas, sino del hecho de estar impuesta por una voluntad. Pero, tal carácter volitivo, lo comparte el Derecho con otras normas diferentes de la jurídicas como pueden ser los usos sociales; así, la segunda constatación que realiza es que el Derecho además procede de una fuente de naturaleza específica, a la que Somló denomina “poder supremo en la sociedad”. Semejante poder debe cumplir además con ser capaz de cumplir habitualmente sus exigencias, cuyas disposiciones comprendan o abarquen normativamente un amplio espectro de situaciones vitales y que sea un poder estable. De este modo, el concepto del Derecho para Somló deberá tener las siguientes notas: ser conjunto de normas volitivas, dictadas por un poder supremo, constante, comprensivo y que se impone de ordinario³¹⁴. No obstante, Somló parece que no consigue superar el problema de la validez. Se pregunta González Vicén: ¿cómo predicar validez para toda experiencia posible, de un concepto obtenido por la observación de una experiencia concreta y determinada? Este problema sigue latente en las demás direcciones del positivismo, tanto en los intentos de deducir causalmente el concepto del Derecho como en el sociologismo³¹⁵.

Para los autores de la segunda de las corrientes o direcciones, la que se refiere a la filosofía del Derecho como teoría de la causalidad jurídica, el Derecho no es un sistema

³¹³ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F. “El positivismo en la filosofía del Derecho contemporánea”, op. cit., pp. 75-78.

³¹⁴ Ibidem, pp. 78-83.

³¹⁵ Ibidem, p. 83.

abstracto de normas sino un producto de las agrupaciones humanas, un fenómeno dentro de conexiones causales. De esta manera, el cometido de la filosofía del Derecho será la observación de los elementos que determinan el fenómeno jurídico en los diferentes pueblos y culturas para, a partir de ahí, alcanzar comparativamente la ley última que preside la vida jurídica universal³¹⁶. Comienza González Vicén su exposición de esta dirección con la Escuela del Derecho Comparado. Pese a que surge a mediados del siglo XIX, nos advierte, no hay gran novedad respecto a su método, pues, el método comparado, esto es, la confrontación de instituciones y sistemas jurídicos diferentes, es un procedimiento técnico utilizado por la ciencia del Derecho desde los tiempos más remotos³¹⁷, pero será a partir de esta escuela cuando se asentará de manera definitiva el método. Su punto de partida es que el Derecho es un hecho natural en conexión con los demás aspectos de la realidad social. Fijándose en las ciencias naturales, el principio de la causalidad universal constituye su núcleo principal. El método comparado pretende ser en esta escuela lo que el método experimental es en las ciencias de la naturaleza. Si en estas los datos empíricos acumulados y la comprobación de resultados tiene lugar por la repetición de los fenómenos, en el terreno jurídico, donde esto no es posible, la multiplicación de la experiencia y constatación de resultados se lleva a cabo por observación de los fenómenos en medios y circunstancias diferentes³¹⁸. Escribe González Vicén: “Las leyes sociológicas y etnológicas inducidas de los diversos Derechos o grupos de Derechos son comparadas entre sí, estableciéndose entre ellas paralelos, analogías y divergencias, hasta llegar así por reducción a aquella causa primaria o ley superior”³¹⁹. De aquí los dos rasgos fundamentales del método comparado de las doctrinas que conforman la escuela. En efecto, de un lado, el carácter de su universalidad, pues se trata con el método de hallar fundamento en la observación y comparativa de todos los Derechos conocidos, del presente y del pasado. De otro lado, su revestimiento sociológico y etnológico, es decir, la comparación entre Derechos tiene lugar desde sus conexiones fácticas con el sustrato social; no se comparan como sistemas normativos autónomos, sino como epifenómenos de una realidad empírica.

³¹⁶ Ibidem, p. 84.

³¹⁷ Idem.

³¹⁸ Ibidem, pp. 85-87

³¹⁹ Ibidem, p. 87

De entre toda la Escuela del Derecho Comparado destaca González Vicén a Josef Kohler³²⁰, para quien la clave del conocimiento de toda cultura reside en el conocimiento histórico. La filosofía debe guiarse por la experiencia, la observación y el análisis de los hechos, pero esta misma experiencia hay que entenderla en un sentido histórico-evolutivo. Así, el método comparado deberá tener como fin primordial la confrontación de las líneas de evolución y desarrollo histórico de los distintos Derechos. Semejante método comparado podrá, en opinión de Kohler, ayudarnos a conocer las leyes del proceso universal que atraviesan la cultura humana. Concibe una “ley del progreso”, que es ley íntima de la Historia, y que en el ser humano se manifiesta como tendencia hacia el obrar y cuyo último resultado es la cultura; entendida como un conjunto dinámico tendente hacia un desarrollo cada vez superior de todas las obras humanas, y que tiene su ámbito de causalidad en las predisposiciones psicológicas del ser humano. De hecho, para Kohler la promoción de la cultura no es una mera tarea más, sino que es la tarea por excelencia de la humanidad³²¹. Del mundo de la cultura formará parte también el Derecho, aunque éste no sea un valor cultural primario sino más bien secundario. Valores primarios serían aquellos valores culturales que conformarán en las realizaciones humanas un avance o una extensión en el dominio espiritual o material del mundo físico. El Derecho y la Moral serían valores culturales secundarios que tendrían una función de protección, o, más bien, de marco para el desarrollo de los valores primarios; estos dos órdenes serían necesarios para constituir una comunidad como sujeto histórico y cultural. Solamente una sociedad protegida por la Moral y el Derecho puede desplegar su dominio sobre la naturaleza, ejercer actividades cognoscitivas o crear en el terreno del arte. El Derecho es entendido de esta manera como condición de posibilidad de toda cultura. Y este Derecho no existe en abstracto, sino que se conforma en la comunidad humana, por lo que tampoco es eterno, como lo interpretaría el Derecho natural. Este Derecho surge como ponderación de intereses en conflicto³²². Toda civilización ha de

³²⁰ Josef Kohler (1849-1920) sostenía que la tarea más alta de la humanidad era el fomento de la cultura, el máximo desarrollo posible del conocimiento humano y del control de los seres humanos sobre la naturaleza. El Derecho, para Kohler, suponía un importante instrumento en la consecución de esa meta. Cfr. BODENHEIMER, E., *Teoría del Derecho*, Traducción de Vicente Herrero, México, FCE, 1946, p. 275. En su labor de estudio de Derecho comparado analizó el Derecho de los aborígenes australianos y de Papúa, de malasio y polinesios, de numerosas tribus de África y América y también de aztecas, chinos, japoneses, egipcios, hebreos, asirios y babilonios, birmanos, tibetanos y budistas, de musulmanes, indios americanos, armenios, griegos, celtas y otros muchos. Cfr. CASTILLEJO DUARTE, J., “Third appendix. Kohler’s Philosophical Position”, KOHLER, J., *Philosophy of law*, Translated from the german by Adalbert Albrecht, New York, McMillan, 1921, p. 382.

³²¹ KOHLER, J., *Philosophy of law*, op. cit., p. 4.

³²² Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F. “El positivismo en la filosofía del Derecho contemporánea”, op. cit., pp. 88-92.

encontrar el Derecho más adecuado a sus aspiraciones. El Derecho no sólo no puede ser eterno, sino que, el Derecho que puede ser adecuado para un período, no lo tiene por qué ser para otro³²³. Dos consecuencias surgen a colación del pensamiento de Kohler. La primera supone que, según su interpretación netamente instrumentalista del Derecho, pues éste solamente queda como condición de posibilidad de los valores culturales primarios, se le priva al Derecho de valor ético propio. La segunda consecuencia tendría que ver con que, el Derecho, entendido como parte del proceso universal de la cultura, en el marco de una determinación empírica general, solamente podría ser entendido y definido *a posteriori*. La idea de fondo de Kohler es la de una historia universal de los fenómenos jurídicos como método propio, es decir, que, en definitiva, toda filosofía del Derecho debe apoyarse en la Historia del Derecho³²⁴.

La tercera dirección del positivismo que recoge González Vicén en este texto es la del sociologismo³²⁵. Si la Escuela del Derecho comparado comprende el conocimiento del Derecho a partir de la acumulación del material histórico, el método que sigue el sociologismo es el empírico-descriptivo: el Derecho solamente será conocido por observación de aquellas relaciones e interacciones sociales que denominamos jurídicas y que constituyen la única realidad del fenómeno jurídico. Las raíces del sociologismo se encuentran, según González Vicén, en la escuela histórica de Savigny, quien ya entendía el Derecho como un orden de convivencia surgido en el seno del grupo social cuya vida ordena. El sociologismo sustituye la noción histórica de pueblo o nación por el concepto de sociedad. Además, toma también

³²³ Cfr. BODENHEIMER, E., *Teoría del Derecho*, op. cit., p. 275.

³²⁴ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F. "El positivismo en la filosofía del Derecho contemporánea", op. cit., pp. 92-93.

³²⁵ Elías Díaz diferenciaba en su trabajo "Sociología jurídica y concepción normativa del Derecho" entre Sociología jurídica como ciencia y sociologismo como método, recalcando la necesidad de la primera y la insuficiencia del segundo. Cfr. DÍAZ, E., *Sociología y filosofía del Derecho*, Madrid, Taurus, 1984, p. 117. Cfr. DÍAZ, E., "Sociología jurídica y concepción normativa del Derecho", *Revista de estudios políticos*, nº 143, septiembre-octubre, 1965, pp. 75-103. Más en concreto dice así: "Los trabajos, entre otros, de Gény, Duguit, Hauriou y, muy fundamentalmente, Eugen Ehrlich, han favorecido sin duda alguna la constitución y desarrollo de la Sociología del Derecho en nuestro tiempo, por más que, como ya hemos indicado, su sociologismo pueda y deba ser sujeto a crítica desde una instancia más general que pretenda referirse al concepto total del Derecho, y a pesar de que dicho sociologismo nunca deba ser sin más identificado con la misma Sociología jurídica". DÍAZ, E., *Sociología y filosofía del Derecho*, op. cit., pp. 148-149. Renato Treves, sin embargo, explicita las teorías de estos autores en el capítulo cuarto de su *Introducción a la Sociología del Derecho*, bajo el título genérico y aséptico de "Las teorías sociológicas del Derecho". Cfr. TREVES, R., *Introducción a la Sociología del Derecho*, Traducción de Manuel Atienza, Madrid, Taurus, 1978, pp. 58 y ss. Entiendo que el uso que hace González Vicén del término es más aséptico que el de Elías Díaz, pero no tanto como el de Treves; la posición de González Vicén es también indudablemente crítica por la falta de sentido histórico que tenían en sus análisis estos primeros estudiosos del análisis sociológico del Derecho. Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., "El positivismo en la filosofía del Derecho contemporánea", op. cit., pp. 94-95. Además, vid. *infra*, pp. 495-496.

de la Escuela histórica la distinción entre Derecho y Derecho estatal o legislado, noción esta, en opinión de González Vicén, de las más fecundas del sociologismo positivista³²⁶.

Dos son los autores claves del sociologismo jurídico para González Vicén, a saber, León Duguit y Eugen Ehrlich. Comenzando por el primero, le atribuye el mayor rigor metódico dentro de esta dirección. Para Duguit solamente es cognoscible de la realidad aquello que es susceptible de observación y experimentación, y lo real será aquello que es constatable por la observación directa. Así, los conceptos que constituyan el sistema de la ciencia deberán ser meras abstracciones de hechos constatados en la observación. Para ello, la ciencia del Derecho debe empezar por eliminar aquello que no proceda de la observación sensible, es decir, eliminar toda metafísica jurídica. La realidad jurídica es tan exterior como la realidad física y solamente basando el conocimiento jurídico en la observación de los hechos sociales es posible llegar a un concepto ajustado del Derecho. De esta manera, el análisis jurídico de Duguit es un análisis crítico, incluso destructivo, de los conceptos tradicionales. Así, por ejemplo, ataca la concepción subjetivista del Derecho y de la sociedad: no se puede partir del ser humano aislado y deducir de éste el mundo del Derecho y del Estado. Solamente puede ser pensado el ser humano en comunidad con sus semejantes, pues, por su naturaleza, sus necesidades solamente pueden ser satisfechas en el seno de la sociedad. La colaboración de los individuos, a la que siguiendo a Durkheim denomina solidaridad, representa la estructura misma de la sociedad. Tal concepto no es una abstracción como el estado de naturaleza sino un hecho de observación. Pero la solidaridad no es posible sin una regla objetiva de conducta, sin una norma social, para que el ser humano observe cierta conducta y evitar así que la vida social se vea afectada y la sociedad se disgregue³²⁷.

Para Duguit, la violación de la norma social provoca siempre una reacción por parte de los individuos que componen la colectividad. Esta reacción puede revestir diversas formas, tanto por el objeto al que se dirige, como por su carácter más o menos organizado, y de acuerdo con esta diversidad la norma social se divide en las normas económicas, las normas morales y las normas jurídicas³²⁸. Las normas económicas cuando son violadas provocan una reacción que solamente atañe a la riqueza; respecto a la violación de las normas morales ya provoca una reacción contra los transgresores, sus actitudes en sus manifestaciones

³²⁶ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F. "El positivismo en la filosofía del Derecho contemporánea", op. cit., pp. 94 y 95.

³²⁷ Ibidem, pp. 96-100.

³²⁸ Ibidem, p. 100.

externas, pero esta reacción es aún difusa y esporádica. La transgresión de las normas jurídicas se concibe como de tal importancia para el mantenimiento de la solidaridad que provoca en la comunidad una reacción constante, que deviene fija y estable. Estas normas jurídicas no se diferencian de las otras por su contenido, y son siempre morales o económicas; se diferencian por tanto por la intensidad y por el talante de la reacción que provocan sus infracciones. Así entonces, una regla social, económica o moral deviene en norma jurídica cuando se tiene conciencia de que la sanción pueda ser asegurada de manera permanente con una organización más o menos desarrollada. La norma jurídica se representa en las conciencias de tal modo que se considera la conducta expresada en la misma como de importancia fundamental para la subsistencia de la sociedad; y tal representación se constituye por la connivencia de dos sentimientos: el sentimiento de la sociabilidad y el sentimiento de la justicia. El primero, mantiene la integración social, y el segundo, se conforma por la idea que los seres humanos se forman más o menos en cada época dada de lo que es justo e injusto. El contenido de lo que sea justo e injusto es variable, pero el sentimiento de lo justo e injusto es algo totalmente permanente y propio de la naturaleza humana³²⁹. Dice Duguit: “Cuando digo que hay una norma de Derecho que se impone al hombre, quiero decir que esta norma ha llegado a un momento en que, de norma de costumbre o económica, se ha transformado en norma de Derecho”³³⁰

Es aquí donde Duguit y el sociologismo en general, inciden en diferenciar entre el Derecho -la norma jurídica- y el Derecho legislado. Se entiende en general que Derecho es solamente el Derecho escrito, que la regla de Derecho no existe hasta ser formulada por la ley; pero para Duguit la realidad social indica todo lo contrario. Una norma adquiere el carácter de jurídica con el hecho de conciencia mediante el que se refleja su importancia o necesidad para la existencia o el buen desarrollo de la sociedad, mientras que la intervención del legislador positivo es impotente para dar a una regla el carácter de jurídica, si ésta no lo tenía ya³³¹. De esta manera el legislador se limita a constatar la regla de Derecho, y la ley positiva solo se impone si se conforma con la regla de Derecho³³². En conclusión, bajo el

³²⁹ Ibidem, 100-102.

³³⁰ DUGUIT, L., “La doctrina realista”, DUGUIT, L., *El pragmatismo jurídico*, Conferencias pronunciadas en la Universidad de Madrid, recogidas y traducidas por Agustín de Lázaro Álvarez, Santiago Magariños Torres, Tomás Díaz García y Miguel López-Roberts y de Chávarri, Estudio preliminar de Quintiliano Saldaña, Madrid, Francisco Beltrán, 1924, p. 105.

³³¹ GONZÁLEZ VICÉN, F. “El positivismo en la filosofía del Derecho contemporánea”, op. cit., p. 102.

³³² Ibidem, p. 102.

planteamiento jurídico de Duguit el Derecho se mueve en dos planos paralelos. De un lado, el Derecho en el sentido estricto de la palabra, como hecho social, fluido y variable, y, de otro, este mismo Derecho formulado rígidamente en la legislación positiva. La distinción no se refiere a dos clases de Derecho, ni siquiera a su contenido, sino a la separación entre el Derecho como hecho social y una de sus formas de concreción y expresión. Los tres grandes conceptos de la doctrina jurídica de Duguit, la sociedad, la solidaridad y la norma social, son para él, tres aspectos de un solo hecho fundamental”³³³.

El segundo autor de la corriente sociologista que ocupa a González Vicén es el jurista austriaco Eugen Ehrlich, quien lamentaba que mientras en las demás ramas del saber la separación entre técnica y ciencia es una realidad, los estudios sobre el Derecho no garantizan un concepto científico, sino práctico del mismo, esto es, no un concepto nacido del conocimiento auténtico de su objeto, sino de las exigencias planteadas por la aplicación del Derecho por los órganos del Estado. En líneas generales, este concepto es el siguiente: el Derecho es una norma de conducta emanada del Estado y revestida de coacción. Superar esta limitación práctica de la ciencia del Derecho tradicional y dotarle de un fundamento estrictamente científico, dice González Vicén, es el propósito de Ehrlich³³⁴. Para ello considera necesario realizar una revisión crítica de la gnoseología y método jurídicos, oponer al método deductivo-conceptual la observación directa de la realidad jurídica y aplicar el método inductivo. De este modo, la sociología del Derecho es la auténtica ciencia del Derecho para Ehrlich, la cual, tiene más que ver con la conducta real y efectiva de los seres humanos que de algo delimitado y definido en los códigos. La finalidad de esta no es, como pretenden los miembros de la Teoría general de Derecho, la construcción de una serie de conceptos formales, sino ofrecer el contenido vivo de lo jurídico sobre la base de los hechos sociales. Y, por supuesto, tampoco es una axiología, pues su cometido es registrar hechos, no valorarlos³³⁵.

Influido sobre todo por Gierke, que el ser humano sea un ser social no le conduce, como a Duguit, a una noción de la sociedad unida por lazos de cooperación, sino al concepto de *Verband* o “asociación”. Tal asociación se entiende como constituida por una suma de personas que, en sus relaciones, los unos con los otros, reconocen la necesidad de ciertas reglas vinculantes de conducta y que, por tanto, deberán obrar de acuerdo a ellas. En el

³³³ Ibidem, p. 103.

³³⁴ Ibidem, p. 105.

³³⁵ Ibidem, pp. 106-107.

principio, piensa Ehrlich, el ser humano pertenecía a una asociación originaria, la estirpe, en la que se satisfacían todas las necesidades. Más adelante, considera que surgen nuevas asociaciones hasta llegar a ser incontables, como municipio, familia, Iglesia, Estado... y se van entrecruzando, interfiriendo entre sí, componiendo la vida entera del ser humano. De manera que no es solamente el Estado el elemento constitutivo y aglutinante de la sociedad, sino las asociaciones, cada una en su medida. El Derecho, así, no es tan siquiera un mandato, sino un producto de las relaciones de los individuos en la asociación, y de las asociaciones entre sí. El Derecho es, en definitiva, un hecho social³³⁶. Esta función ordenadora y conformadora es la que presta carácter jurídico a una norma”³³⁷.

De todo lo anterior, nos advierte González Vicén, se coligen dos consecuencias, a saber, que el Derecho no es una exigencia abstracta y que el Derecho no procede de una instancia situada por encima del individuo, sino que surge dentro de las asociaciones en virtud de actos y relaciones entre sus individuos³³⁸. Para Ehrlich, que los juristas estén acostumbrados a reconocer como Derecho sólo lo que emana del Estado es un error³³⁹. La moderna ciencia jurídica no conoce más fuentes del Derecho que la ley e, indirectamente, la costumbre, pero ello es sólo porque, presa en sus propias presuposiciones, cuando habla del origen del Derecho se refiere siempre al origen de las reglas según las cuales ejercen la coacción jurídica los tribunales y las autoridades administrativas³⁴⁰. ¿Cuáles son las instituciones jurídicas de hecho, las que se desarrollan históricamente y se convierten en verdaderas relaciones jurídicas? ¿Cuáles los procesos sociales de los que verdaderamente abstraemos las normas jurídicas y el concepto del Derecho? Pueden reducirse, dice Ehrlich, a cuatro grandes categorías: el uso, las relaciones de dominación, la posesión y la declaración de voluntad en sus dos formas principales de contrato y disposición *mortis causa*. De todas ellas deriva toda la infinita variedad de fenómenos de nuestro mundo jurídico³⁴¹, y no al revés. Los juristas invierten los términos, y sitúan lo abstracto delante de lo concreto, haciendo derivar

³³⁶ Ibidem, pp. 107-109.

³³⁷ Ibidem, p. 109

³³⁸ Ibidem, pp. 109-110.

³³⁹ EHRLICH, E., “Sociología y Jurisprudencia”, EHRLICH, E., *Escritos sobre Sociología y Jurisprudencia*, Traducción de Juan Antonio Gómez García, José Luis Muñoz de Baena, Gregorio Robles Morchón, Madrid, Marcial Pons, 2005, p. 93.

³⁴⁰ GONZÁLEZ VICÉN, F. “El positivismo en la filosofía del Derecho contemporánea”, op. cit., p. 110.

³⁴¹ Idem.

el Derecho, que es un orden social efectivo, de reglas o imperativos formales. En realidad, el Estado está antes que la constitución estatal, la familia ha existido antes que el Derecho familiar y ha habido contratos antes de que hubiera Derecho contractual³⁴².

El Derecho para Ehrlich es, entonces, antes que nada, fenómeno social y no mero Derecho válido ante tribunales y autoridades estatales. Es “derecho vivo”, expresión de Savigny que Ehrlich se reapropia para delimitar bien a lo que se está refiriendo. En efecto, dice Ehrlich, que el Estado no abarca tanto con su legislación en comparación con toda la vida jurídica. De hecho, las normas propiamente creadas por el Estado son aquellas que lo regulan y mediante las que ordena su propio funcionamiento como asociación. Es más, en sus orígenes, el Estado es solamente un organismo militar con fines concretos sin exclusiva conexión con el Derecho, lo cual sucede mucho más tarde que se apodera de la administración de justicia y de la función legislativa³⁴³. En definitiva, la concepción estatal del Derecho es insostenible, concluye Ehrlich. Y resume González Vicén el fin último de la filosofía y sociología jurídicas de Ehrlich de esta manera: “Superar este concepto unilateral del Derecho y tratar de entender a éste en su infinita multiplicidad y variedad, como hecho social, es el cometido de toda la ciencia del Derecho que pretenda verdaderamente serlo”³⁴⁴.

Prosigue González Vicén en su exposición con la “Filosofía de la inmanencia” a la que califica de “singular”. Este posicionamiento, personificado en Wilhelm Schuppe, considera que solo existe lo que se concibe. Pretende desvirtuar “la cosa en sí” de Kant para volver a Berkeley y la concepción de la experiencia como pura experiencia interna. El *adagio* berkeleyano, *esse est percipi*, o “ser es ser percibido”. Como en el sociologismo, el pensamiento de Schuppe, parte también de reducir la esencia del Derecho a una esfera fáctica (en su caso, los contenidos psicológicos de la conciencia). Pero la filosofía de Schuppe, situada en una tradición radicalmente distinta, descansa sobre una ontología que no puede compararse con el sociologismo. La línea propia de Schuppe es la corriente del positivismo alemán, aunque sea la suya una corriente muy heterogénea. Parte Schuppe del sensualismo de Laas y es influenciado por los empiricistas (también del positivismo alemán), Richard Avenarius y Ernst Mach. Si Laas había basado su teoría del conocimiento en la correlación sujeto-objeto y Mach había intentado fundamentar el conocimiento de las

³⁴² Ibidem, pp. 110-111.

³⁴³ Ibidem, pp. 112-113.

³⁴⁴ Ibidem, p. 114.

ciencias físicas como una descripción simplificadora de contenidos de conciencia, Schuppe recoge todo esto y construye una nueva versión de positivismo basada en la reducción de toda experiencia a experiencia en la conciencia del sujeto cognoscente³⁴⁵. Schuppe parte de la existencia del yo consciente, no concebible con independencia de sus contenidos de conciencia y de la doctrina de la objetividad de las sensaciones como contenidos de la conciencia³⁴⁶. Escribe González Vicén a este respecto: “Ser y ser pensado son objetivamente una y la misma cosa. La idea de un mundo trascendente al sujeto, esto es, de un mundo que no sea para el sujeto, de un objeto que no sea ser en la conciencia, es una contradicción en los términos”³⁴⁷.

De entre todos los datos que componen nuestro mundo de conciencia el Derecho es, evidentemente, uno de ellos. Entiende Schuppe que, así, el Derecho, no vincula desde fuera, sino que se comprende como objeto y, como toda la realidad, está en la conciencia del yo individual. La filosofía del Derecho, para Schuppe, estudia el Derecho bajo este prisma, como una filosofía regional. Pretende analizar, entonces, lo que el Derecho es en sentido propio, por qué calificamos como Derecho a una acción o a un hecho. En este sentido, un análisis del Derecho empírico-descriptivo, como contenido de conciencia, revela el Derecho no como razón sino como Voluntad. Esta Voluntad, que es el concepto clave para Schuppe, es entendido como hecho psíquico individual, como determinación para el obrar o motivo para la acción. La Voluntad como Derecho es lo que “es debido”, porque todo fenómeno jurídico pertenece, para Schuppe, al campo del querer. El Derecho es una voluntad que pertenece a la esencia del ser humano y que se fundamenta en una valoración inherente a ésta, poseyendo así, validez objetiva. No obstante, esta valoración no se encierra en una axiología autónoma, como un sistema de valores presente objetivamente en el sujeto³⁴⁸. Dice González Vicén: “Lo mismo que en la filosofía teórica de Schuppe se corresponden ser y ser pensado, así también se corresponden en su filosofía práctica valor y ser valorado. El ser querido algo por el sujeto constituye lo querido en objeto para el querer, es decir, en valor en sentido lato. El ser-pensado o el ser-querido de las cosas no se distinguen en nada objetivamente del ser objeto del pensar o del querer³⁴⁹”. La consecuencia de estas

³⁴⁵ Ibidem, p. 115.

³⁴⁶ Ibidem, pp. 115-116.

³⁴⁷ Ibidem, p. 116.

³⁴⁸ Ibidem, pp. 116-118.

³⁴⁹ Ibidem, p. 118.

correlaciones es que, según González Vicén, el pensamiento de Schuppe desemboca en último término en hedonismo, pues, el juicio “algo es bueno” sólo lo conocemos como expresión de la valoración individual “me produce placer” y esta a su vez es como decir “lo quiero”³⁵⁰.

La última dirección analizada por González Vicén es la del psicologismo. Un psicologismo, nos advierte, que no alude a las doctrinas que ven la esencia de lo jurídico en procesos psicológicos individuales o colectivos. Este psicologismo se encontraba como ingrediente en gran número de doctrinas positivistas que acabamos de considerar. Especialmente en el concepto del *Annerkennung* de Bierling, en el sociologismo de Duguit o en la filosofía de la inmanencia de Schuppe ³⁵¹. Las doctrinas que se pueden agrupar en esta dirección se refieren más bien a un psicologismo como teoría del conocimiento sin salir de los límites del positivismo. Se pregunta acerca del problema de la validez universal de un conocimiento del Derecho obtenido por la observación y la inducción. Supone la radicalización del problema planteado ya por Somló, y es que los resultados obtenidos por la observación que pueden ser válidos para la experiencia de la que han sido inducidos no nos asegura que hayan de serlo también para otra experiencia, es decir, no tienen por qué serlo para toda experiencia; ni siquiera las conclusiones obtenidas por el método comparativo de la Escuela del Derecho Comparado tendrían por qué ser válidas para toda experiencia futura. Y, en definitiva, un conocimiento basado en la inducción no puede revestir carácter universal ni necesario, sino una validez limitada al espacio de experiencia del que ha sido objeto la observación. Sobre este problema, trabaja la filosofía del Derecho del psicologismo, el cual, pretende una fundamentación absoluta del conocimiento empírico del Derecho a través de un análisis del conocimiento mismo; pero no lo hace al modo kantiano sino describiendo la forma en que tiene lugar el acto cognoscitivo de hecho³⁵². El proceso del conocimiento se entiende como un proceso empírico que tiene lugar en el tiempo, y cada uno de sus momentos es entendido como la interacción efectiva de facultades psicológicas. El sustrato fáctico del acto cognoscitivo queda así desintegrado en sus elementos reales, es decir, explicado³⁵³. Pero, como dice González Vicén, el problema de la validez de ese conocimiento queda aún sin respuesta. Si se describe el mecanismo del conocer como

³⁵⁰ Idem.

³⁵¹ Ibidem, p. 119.

³⁵² Ibidem, pp. 119-120.

³⁵³ Ibidem, p. 120.

proceso empírico podemos saber cómo se adquiere el conocimiento, pero no es una respuesta del “por qué” del conocer.

Este psicologismo tiene sus principales manifestaciones en Italia. González Vicén destaca el pensamiento de Icilio Vanni y de Alessandro Levi³⁵⁴. El psicologismo del primero lo expresa él mismo con estas palabras: “El Derecho es un fenómeno psico-colectivo, que radica en la conciencia social y sobre todo en aquellas manifestaciones de la misma que representan el querer colectivo; por ello es en las entrañas de la psicología social donde hay que buscar la explicación tanto del Derecho como del Estado”³⁵⁵. Para Vanni, la filosofía estudia conceptos, aquellos que conforman la base de las relaciones que constituyen el objeto de la ciencia³⁵⁶. La filosofía se encuentra así íntimamente unida a las ciencias, y, como tiene por cometido la unificación de los resultados de las ciencias, la filosofía extrae su material de las ciencias mismas; vive y se alimenta de sus progresos³⁵⁷. Pero, entre la ciencia particular y la filosofía se encuentra “la filosofía de un grupo de ciencias”³⁵⁸ que tiene como cometido la reflexión sobre problemas específicamente comunes a ese grupo determinado. La filosofía del Derecho pertenece, para Vanni, a este género de filosofías. Su objeto serán esos conceptos que representan el último grado de generalidad y unificación del saber jurídico. Los problemas últimos o principales de la filosofía del Derecho de Vanni son, según González Vicén, el problema del concepto del Derecho -al que trata de llegar vía inducción de los Derechos de los pueblos más progresivos-, la fenomenología jurídica que estudia las leyes que rigen el origen y evolución del Derecho histórico y la investigación deontológica o

³⁵⁴ Icilio Vanni (1855-1903), influido por Comte y Spencer, se adhiere a la “filosofía científica” común a la segunda mitad del siglo XIX. Sociólogo y filósofo del Derecho, fue ejerciendo la docencia como profesor de historia del Derecho en Perugia y como profesor de filosofía del Derecho en Parma, Bolonia y Roma. Representante del positivismo sociológico italiano, se fundamentó en su última etapa en Kant, queriendo fusionarlo con el positivismo en lo que denominó “positivismo crítico”. Cfr. CESARINI SFORZA, W., “Noticia sobre la vida y escritos de Icilio Vanni”, VANNI, I., *Filosofía del Derecho*, Traducción y prólogo de Rafael Urbano, Madrid, Francisco Beltrán, 1922, pp. 9-12. Alessandro Levi (1881-1953) fue alumno de Ardigó en Padua. Se declaró siempre fiel al positivismo, si bien sintió un fuerte influjo del idealismo, en particular del crociano. Su concepto fundamental fue el de “relación jurídica”, del que para Levi se derivan todos los demás conceptos jurídicos y es el fundamento de su *Teoría general del Derecho* de 1950. Su doctrina filosófica y jurídica es expresión de un momento crítico de la cultura italiana, que evoluciona del positivismo al idealismo. En dicha evolución, el pensamiento de Levi revela un elemento de continuidad que es el inmanentismo y el historicismo, en oposición a cualquier metafísica trascendentalista. Cfr. FASSO, G., *Historia de la filosofía del Derecho*, vol. 3, op. cit., pp. 192-193.

³⁵⁵ VANNI, I., *Filosofía del Derecho*, op. cit., p. 40.

³⁵⁶ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F. “El positivismo en la filosofía del Derecho contemporánea”, op. cit., p. 121.

³⁵⁷ Idem.

³⁵⁸ VANNI, I., *Filosofía del Derecho*, op. cit., p. 20.

finalista del Derecho, cuya preocupación esencial puede resumirse en la siguiente pregunta: ¿en qué forma han de comportarse los seres humanos para que la convivencia subsista y perdure la cooperación de modo armónico? Sin embargo, hay un problema preliminar, el problema del conocimiento; no se puede proceder sin antes establecer el fundamento y las condiciones del saber jurídico. Vanni explicita que, tanto el idealismo como el empirismo son las corrientes que han intentado fundamentar el conocimiento, pero, dice, ambas poseen una visión unilateral. A estas, opone una filosofía científica que para él se constituye como fusión del criticismo kantiano y del positivismo, y que denomina, “positivismo crítico”. El conocimiento es producto de un elemento material, la experiencia sensible, y otro formal, que ordena y unifica³⁵⁹. Como respuesta a los estímulos exteriores, en la mente humana se van constituyendo disposiciones, las cuales, transmitidas después por herencia, conforman y condicionan la actividad cognoscitiva del ser humano³⁶⁰. En definitiva, hay en su gnoseología un trasfondo evolucionista en parte tomado de Spencer, de modo que las formas del pensamiento kantianas, tiempo, espacio y causalidad, las consideró como modos de reacción de la mente transmitidas evolutivamente a lo largo de generaciones, representando así un *a priori* en el individuo, pero un *a posteriori* respecto a la especie humana³⁶¹.

De otro lado, recoge también González Vicén, el pensamiento de Alessandro Levi. Su punto de partida es un positivismo radical: permanecer en el terreno de los hechos sin salir nunca del campo de la causalidad; pero evolucionará hacia un positivismo psicologista y más crítico que el anterior. No obstante, el primer cometido de la filosofía del Derecho será el análisis de las condiciones de la experiencia jurídica. En su última etapa realiza una clara distinción entre ciencia y filosofía; la primera estudia la realidad objetivamente, prescindiendo de la conciencia cognoscente y la filosofía, desde el punto de vista subjetivo, pasando de las relaciones entre fenómenos a las relaciones entre el sujeto y el mundo. Concluye que no es el objeto sino el método lo que hace divergir entre sí a ambos campos del saber. La filosofía es teoría del espíritu, entendiendo este no en sentido metafísico, sino como un hecho más: una energía particular de la naturaleza, sinónimo de vida psíquica en el ser humano³⁶². Escribe González Vicén al respecto: “La filosofía se convierte en teoría descriptiva de la

³⁵⁹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F. “El positivismo en la filosofía del Derecho contemporánea”, op. cit., pp. 121-124.

³⁶⁰ Ibidem, p. 124.

³⁶¹ Idem.

³⁶² Ibidem, pp. 125-126.

actividad psicológica humana, entendida ésta como el espejo en el que se refleja la realidad”³⁶³. Junto al espíritu teórico, que conoce, puede hablarse, según Levi, de un espíritu práctico: El hombre no sólo conoce, sino que también obra a impulsos de los sentimientos de placer y dolor. Por eso, si podemos referirnos a un espíritu teórico como vida psíquica referida al conocimiento, también puede haber un espíritu práctico, que es vida psíquica referida a la acción. Así como la filosofía teórica descubre en el espíritu como vida psíquica aquellas actitudes que hacen posible el conocimiento, del mismo modo, la filosofía práctica pone de manifiesto aquellas actitudes de la voluntad que caracterizan las diversas acciones humanas³⁶⁴. Para Levi estas acciones humanas se pueden denominar Economía, Moral y Derecho, según sean acciones dirigidas al logro de un interés o la satisfacción de una necesidad; una acción en relación con un ideal de vida, entendiendo al sujeto en su ser autónomo; o una acción en relación al logro de la vida social.

Hasta aquí la categorización viceniana de las distintas direcciones del positivismo jurídico, tanto cronológicamente como en lo que respecta al método y concepto del Derecho. No obstante, faltarán todavía por explicitar las conclusiones de González Vicén, sobre todo en lo que respecta a las posibilidades del positivismo jurídico frente a las críticas de los que defienden un Derecho natural más o menos velado.

El positivismo jurídico se define como un entendimiento del Derecho desde su ser concreto, un ser histórico-social, que, por tanto, tampoco puede ser un sistema racional cognoscible según categorías inmanentes. Esta es la característica primordial del positivismo jurídico según González Vicén. El proceso creativo del Derecho es siempre un proceso social y el orden jurídico es en sí mismo un hecho dado en la comunidad. No flota por encima de la sociedad, desde fuera, sino que el propio Derecho es un elemento integrante de la estructura social. La noción elaborada en el siglo XVIII de “sociedad civil” es sustituida por la noción de la “realidad social total” en la que se integran todas sus manifestaciones. Con esta concepción del Derecho como parte integradora de un *continuum* social, el positivismo jurídico supera el concepto de una normatividad abstracta pensable desde sí misma³⁶⁵.

Junto a esta noción del Derecho surge como consecuencia la noción de validez jurídica como una vinculatoriedad autónoma; noción que ha provocado la mayor oposición contra el

³⁶³ Ibidem, p. 126.

³⁶⁴ Ibidem, p. 127.

³⁶⁵ Ibidem, pp. 197-199.

positivismo jurídico. Las concepciones iusnaturalistas tras la Segunda Guerra Mundial quisieron hacer responsable al positivismo jurídico de todo lo acaecido, solamente porque para éste la validez del Derecho no descansa en un orden de conducta intemporal. Pero esta argumentación se equivoca en su planteamiento³⁶⁶, ya que no es cierto que el positivismo jurídico vea con indiferencia los contenidos concretos del Derecho y porque tampoco es cierto que niegue todo imperativo ético en relación con la obligatoriedad jurídica. En primer lugar, si algo pretende el positivismo jurídico es la comprensión del Derecho como un fenómeno concreto en el que por eso mismo el contenido, lejos de ser indiferente, es su elemento esencial. Y en este sentido, la determinación histórica del Derecho como orden concreto en Savigny, o el Derecho concebido como Derecho propio de nuestro tiempo que anima las reformas del radicalismo inglés, o las “condiciones de vida” de Jhering o el concepto de movilidad social del realismo norteamericano; todo ello apunta hacia las exigencias de una realidad social concreta como criterio de ordenación jurídica, que pueden ser también exigencias ideales. Por todo ello, el Derecho no puede ser para el positivismo jurídico algo arbitrario o de contenido indeterminado, sino un orden comunitario con instancias reales, aunque por su propio carácter fluido vayan variando. Y, en segundo lugar, cuando el positivismo niega la existencia de contenidos invariables o la fundamentación propia de un Derecho natural, está estableciendo una teoría específica de la validez jurídica, sin que por ello se rechace la realidad de exigencias éticas frente al Derecho. Es decir, la pretensión de vinculatoriedad de un orden social de naturaleza histórica no exime de otras exigencias racionales, y aún menos éticas. Esta cuestión ha sido oscurecida en gran medida por la identificación iusnaturalista de validez ética y concepto del Derecho³⁶⁷.

Escribe González Vicén: “La validez jurídica como predicado de la estructura de un orden social concreto queda así claramente deslindada de la validez ética y los postulados del obrar dejan de ser categorías gnoseológicas del Derecho para desplazarse como imperativos absolutos a la conciencia individual. De aquí la posibilidad de un conflicto, (...) el conflicto de la conciencia moral, que niega obediencia a un orden, no porque crea que no es Derecho

³⁶⁶ También en este sentido los profesores Luis Prieto Sanchís y Ernesto Garzón Valdés consideraban éste un planteamiento errado, aunque lamentablemente muy extendido. Escribe el profesor Prieto Sanchís: “Garzón Valdés ha llamado también la atención sobre el persistente y extendido error de considerar al nacionalsocialismo como una expresión o consecuencia de la filosofía jurídica positivista. Por el contrario, subraya dicho autor la vigencia de un iusnaturalismo cargado de una buena dosis de irracionalismo en conjunción con un decisionismo que veía en el *Führer* al único legislador de quien dependía en última instancia la validez de las normas”. PRIETO SANCHÍS, L., *Ideología e interpretación jurídica*, Madrid, Tecnos, 1993, p. 42.

³⁶⁷ *Ibidem*, pp. 199-203.

(...) sino sabiendo que es Derecho y Derecho válido”³⁶⁸. Como opinara Alf Ross, se puede considerar un orden como jurídico y a la vez sentir moralmente que hay que derrocarlo. Para González Vicén, el deseo subyacente en los “nuevos” iusnaturalismos no son más que síntomas de inseguridad, desorientación, pérdida de hábito de la decisión ética individual y nihilismo ético en el fondo³⁶⁹. El propio Kant salvaba una esfera de autonomía individual en la que se sustentaba la moral, y precisamente a esa autonomía de la voluntad estaba referida la noción de seguridad jurídica, siendo marco y condición de posibilidad de aquella³⁷⁰.

Por último, quiero hacer referencia, como colofón, a una conferencia que González Vicén impartió en 1947 con motivo de la festividad de San Raimundo de Peñafort. En la conferencia, que llevaba por título “El jurista y la ciencia del Derecho”, aproximaba algunas nociones de una forma más acabada que en cualquier trabajo escrito y publicado. Consideraba por entonces que, el Derecho, en su origen, nace como ciencia cuando el hombre descubre la diferencia esencial de las posibles regulaciones de la vida en común: el Derecho es así, no mandato de los dioses, sino obra de los seres humanos. El ordenamiento jurídico es la formulación abstracta e hipotética de una forma de convivencia humana, pero, por tanto, una formulación con vocación de ser llevada a la práctica, que aspira a convertirse en realidad. De todo esto se deriva que el Derecho se debe concebir en su doble vertiente: como realidad histórica y como realidad estática. En el segundo sentido es un sistema normativo que intenta dar forma a la vida común de los grupos, pero, en el primero, es una mutación constante. La ciencia del Derecho, dice González Vicén, tiene que entenderlo en su movimiento dentro del curso de la temporalidad y la realidad normativa estática. Concebido de una manera más orgánica, más adelante, afirma González Vicén que todo orden jurídico es suma de normas de muy diverso contenido, emanadas de una voluntad abstracta, pero, es evidente que esas normas no son manifestaciones dispares, sino que, todas ellas, se ordenan en torno a un sentido único: el logro de una forma de convivencia social determinada. Así, el Derecho como ordenamiento normativo debe lograr siempre un fin determinado cuyas coordenadas son históricas y sociológicas³⁷¹.

³⁶⁸ Ibidem, p. 203.

³⁶⁹ Ibidem, pp. 204-205.

³⁷⁰ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La filosofía del Estado en Kant”, GONZÁLEZ VICÉN, F., *De Kant a Marx (Estudios de historia de las ideas)*, op. cit., p. 44 y ss.

³⁷¹ GONZÁLEZ VICÉN, F., “El jurista y la ciencia del Derecho. Conferencia pronunciada el día de San Raimundo de Peñafort de 1947”, *Decanato de la Facultad de Derecho de la Universidad de La Laguna*, 2002, pp. 7-10.

En definitiva, para González Vicén sólo hay un Derecho, el Derecho positivo, pero por tal Derecho positivo hay que comprender el ordenamiento jurídico o “momento estático”, que se da, que existe y que funciona en un “momento histórico” determinado y para una sociedad que está en continuo devenir. Un concepto del Derecho positivo que no tenga en cuenta esa instancia histórico-social no es Derecho, y la ciencia que lo estudia no es positivismo jurídico. Por lo demás, que la validez de las normas descansa fuera de la validez ética, o, lo que, será lo mismo, aunque el Derecho no tenga un fundamento ético, esto no obsta ni para que su validez no tenga exigencias ideales como la de una realidad social concreta como criterio de ordenación jurídica, ni, mucho menos, que no pueda la conciencia moral oponerse al Derecho.

2. Una aproximación a Hegel y los trabajos sobre filosofía del Derecho y del Estado en Kant

Si el origen y la evolución del positivismo jurídico, así como las distintas tentativas de sus más ilustres representantes supusieron una parte nada desdeñable de las investigaciones y estudios de González Vicén, las filosofías sistemáticas de Hegel y de Kant fueron los dos pilares de su pensamiento ya desde su primera etapa de formación³⁷². No obstante, existe una muy notable diferencia entre sus reflexiones sobre uno y otro. Sobre Kant publicó “La filosofía del Estado en Kant”, un estudio preliminar a su traducción de *Introducción a la teoría del Derecho* de Kant, “El derecho de resistencia en Kant” y dedicó dos estudios más al neokantismo. Respecto a Hegel, una “advertencia preliminar” a su traducción de una pequeña parte de los *Grundlinien der Philosophie des Rechts*³⁷³, pero ningún estudio ni monografía específicos³⁷⁴. Por esta razón, voy a hacer a continuación una pequeña y

³⁷² Llama la atención al contemplar distintas fotografías del despacho de su casa, tanto en Santa Cruz de Tenerife como en Berlín, que siempre le acompañaran, como presidiendo la estancia, dos retratos en la pared; uno de Hegel, el otro de Kant.

³⁷³ Traducido por González Vicén como “Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho”; en otras traducciones lleva títulos como “Principios de la Filosofía del Derecho” o “Fundamentos de la Filosofía del Derecho”. Lo que González Vicén traduce es la “Introducción” y unos párrafos correspondientes al concepto de “Eticidad”, *Sittlichkeit*.

³⁷⁴ Eso sí, hay que advertir que, en *Deutsche und spanische Rechtsphilosophie der Gegenwart*, dedica hacia el final una página acerca de la recepción en los años treinta de la filosofía de Hegel por parte del pensamiento jurídico español y alemán y que, por lo demás, Hegel y su obra van a ser objeto constante de citas y referencias en prácticamente todos sus trabajos y estudios académicos. En concreto, está muy presente en los estudios de González Vicén sobre Marx y sobre la Escuela histórica del Derecho de Savigny. Vid. *infra*, pp. 151 y ss. y pp. 225 y ss.

representativa “aproximación” a Hegel y un análisis a fondo de la riqueza de los estudios kantianos de González Vicén. Eso sí, antes de empezar, debo insistir en que no debemos perder de vista que, pese a este desequilibrio en lo que a estudios se refiere, tanto Kant como Hegel son fundamentales para comprender el pensamiento de González Vicén. Y es que dicha importancia es también, a mi juicio, una importancia simbólica, que revela de algún modo las dos líneas de trabajo de González Vicén, a saber, la defensa de la ética individual frente a cualquier tipo de autoritarismo y la cosmovisión historicista, no sólo del Derecho -su interpretación histórico-social del mismo- sino de toda la realidad. De ahí que, si bien no podamos definir a González Vicén como kantiano al uso, mucho menos podemos considerarlo neohegeliano, pero sí, historicista. Todas estas cuestiones se analizan en el capítulo tercero del presente trabajo³⁷⁵.

2.1. Breve referencia a Hegel

Comenzando con la aproximación a Hegel, en primer lugar, nos advierte de que, *Grundlinien* no es solamente la obra con la que culmina el pensamiento hegeliano, sino con la que culmina la filosofía del Derecho del idealismo alemán. En opinión de González Vicén, esto es algo muy propio del pensamiento de Hegel, que no tolera un pensar más profundo sobre su mismo objeto y porque Hegel no pretende encontrar nada nuevo, sino comprender todo lo anterior, el desenvolvimiento del Espíritu. Un desenvolvimiento dado en la Historia y en sus contradicciones y en el proceso de la superación de esas contradicciones, que en la filosofía del Derecho se articulará en torno al problema de la libertad. Este es un problema que pasa por Kant y por la filosofía del idealismo de Fichte y Schelling, llegando hasta Hegel a través de ellos. La “Introducción” y la “Eticidad” de los *Grundlinien*, traducidos por González Vicén, representan, como dice él, el planteamiento del problema³⁷⁶. La primera, pertenece a la introducción general de la obra (aunque ya sabemos, por la *Fenomenología del Espíritu* lo poco dado que era Hegel a prólogos e introducciones³⁷⁷). La segunda, corresponde al texto

³⁷⁵ Vid. *infra*, pp. 316 y ss. (respecto a lo que hay y no hay de kantiano en González Vicén), pp. 441 y ss. (respecto a la pertinencia de considerar a Hegel historicista *stricto sensu*) y pp. 450 y ss. (respecto a la preferible estimación de historicista y no de neohegeliano para calificar el pensamiento viceniano).

³⁷⁶ GONZÁLEZ VICÉN, F., “Advertencia preliminar”, HEGEL, *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*, Revista de Occidente, Madrid, 1935, pp. VII-X.

³⁷⁷ Así comienza el “Prólogo” a la *Fenomenología del Espíritu*: “Una explicación como las que es uso anteponer a un escrito en su prólogo (...) parece, en el caso de un escrito filosófico, no sólo superflua, sino, por la

que abre la tercera parte de la obra de Hegel³⁷⁸. Nos advierte además González Vicén acerca del lenguaje de Hegel, a quien no es posible explicarlo, sino a lo sumo, repetirlo. Hegel emplea un lenguaje donde el propio alemán, ya de por sí dado a una gran variedad y riqueza de giros, se caracteriza por una particular estructuración de éste, donde en ocasiones se podría decir que las reglas constructivas de la lengua llegan a desaparecer.

En segundo lugar, González Vicén, como decíamos, se irá refiriendo al pensamiento de Hegel en una serie de trabajos, si bien será la mayor parte de las veces muy crítico con él. Me refiero a “Filosofía y revolución en los primeros escritos de Marx”, “La crítica de Marx a la Escuela Histórica”, “Ludwig Feuerbach y los orígenes filosóficos del marxismo”, entre otros. En estos, se hace eco de la crítica al inmovilismo de la *Filosofía del Derecho* de Hegel. Inmovilismo, no en un sentido metodológico pues la dialéctica tiene que ver más con lo contrario, pero sí en la misma línea crítica de los “jóvenes hegelianos” con Marx a la cabeza. Por ejemplo, escribe González Vicén: “La construcción filosófica de Hegel con su postulado de sólo lo racional es real y de que esta racionalidad se manifiesta como autoconciencia del espíritu en el presente es por su estructura misma un final”³⁷⁹. Se trata del célebre “quietismo” de Hegel³⁸⁰. Una cuestión esta que daría para un trabajo aparte, pues la misma riqueza de los textos de Hegel han movido a interpretaciones de lo más variadas y aún contradictorias³⁸¹. Por último, para finalizar esta referencia a Hegel, el enfoque de González Vicén acerca de un positivismo jurídico de corte histórico, uno de los ejes vertebradores de

naturaleza del asunto, inapropiada y hasta contraproducente. Pues lo que fuera pertinente decir acerca de la filosofía en un prólogo, y el modo de decirlo (...) no puede valer para la manera en que se haya de exponer la verdad filosófica”. HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Traducción de Joaquín Chamorro Mielke, Estudio introductorio de Volker Rühle, Gredos, Barcelona, 2014, p. 3.

³⁷⁸ En realidad, el texto completo de Hegel, cuenta con un “Prefacio” y una “Introducción”; una “Primera Parte” acerca de “El derecho abstracto” que se divide a su vez ternaria y dialécticamente en “La propiedad”, “El contrato” y “La injusticia”; una segunda parte acerca de “La moralidad” con un nuevo procedimiento ternario, a saber, “El propósito y la responsabilidad”, “La intención y el bienestar” y “El bien y la conciencia moral”; una “Tercera Parte”, “La Eticidad” traducida por González Vicén y que como acabo de decir, son una serie de párrafos que abren esta tercera Idea en el desenvolvimiento de la libertad, y de hecho, la Eticidad, supone la idea de la libertad. Por último, la “Eticidad”, se desarrolla en otro grupo ternario: “La familia”, “La sociedad civil” y “El Estado”. Cfr. HEGEL, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, Traducción y Prólogo de Juan Luis Vermal, Barcelona, Edhasa, 1999.

³⁷⁹ GONZÁLEZ VICÉN, F., “Filosofía y revolución en los primeros escritos de Marx”, GONZÁLEZ VICÉN, F., *De Kant a Marx (Estudios de historia de las ideas)*, op. cit., p. 151.

³⁸⁰ Esta crítica se analiza en el epígrafe siguiente. Vid. *infra*, pp. 156-157.

³⁸¹ Cfr. SÁNCHEZ CALERA, N., *Mensajes hegelianos. La Filosofía del Derecho de G.W.F. Hegel*, Madrid, Iustel, 2012, pp. 35-43.

su planteamiento filosófico-jurídico, parte de Hegel ya desde muy tempranas lecturas. Por ejemplo, cuando afirmaba Hegel que “la Jurisprudencia positiva, lo que pretende preferentemente es exponer qué sea Derecho positivo en un momento histórico determinado”³⁸². O cuando afirma la enorme relevancia de Montesquieu, admirado por González Vicén, para el pensamiento histórico³⁸³.

Finalizado este somero análisis, podemos afirmar, que, si de Hegel toma González Vicén su profundo sentido histórico en la comprensión de la realidad y en especial, de la realidad jurídica, de Kant, sobre todo, recogerá su mismo amor por la autonomía moral, la libertad individual, y, *prima facie*, su comprensión liberal-republicana del Derecho y del Estado más como garantes de la autonomía humana, que como expresiones de la ley objetiva que hay que obedecer. Me refiero a esto último en la exposición de sus estudios sobre Kant que presento a continuación.

2.2. Los estudios sobre Kant

De todos los trabajos acerca de la filosofía kantiana, el más fundamental es el de *La filosofía del Estado en Kant*³⁸⁴. Apareció como trabajo definitivo por primera vez en 1952, sirviendo previamente de base para la lección inaugural del curso 1947-48 en la Universidad de La Laguna. La obra fue editada por el Secretariado de Publicaciones de esta misma Universidad. Otro texto de referencia es la “Introducción” al fragmento de la obra kantiana *Principios Metafísicos del Derecho*³⁸⁵, que González Vicén tituló en su traducción *Introducción a la Teoría del Derecho*³⁸⁶. Esta traducción abarca, en concreto, la “Introducción

³⁸² HEGEL, *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*, op. cit., pp. 2-3.

³⁸³ Escribía Hegel: “Ha sido Montesquieu quien ha suministrado el criterio verdaderamente histórico, el auténtico punto de partida de no considerar la legislación en general y sus disposiciones singulares aislada y abstractamente, sino más bien como un momento dependiente de una totalidad y en una conexión con todas las restantes determinaciones que constituyen el carácter de una nación y una época, conexión en que aquéllas reciben su verdadera significación y justificación”. HEGEL, *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*, op. cit., p.8.

³⁸⁴ Vid. *supra*, p. 44.

³⁸⁵ En realidad, la obra completa es *Metaphisik der Sitten* (1791), esto es, *La metafísica de las costumbres*. A su vez, esta obra se divide en dos partes: “Primera parte. Principios metafísicos de la doctrina del Derecho” y “Segunda parte. Principios metafísicos de la doctrina de la virtud”. Cfr. KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, Traducción de Adela Cortina y Jesús Conill Sancho, Madrid, Tecnos, 1989, 374 pp.

³⁸⁶ Vid. *supra*, p. 45.

a la metafísica de las costumbres” y la “Introducción a la teoría del Derecho” de los *Principios*. Por último, debo hacer referencia al texto “El derecho de resistencia en Kant” publicado en la obra conjunta *Kant después de Kant*, que tuvo como editores a Rodríguez Aramayo y a Javier Muguerza³⁸⁷. Sobre esta última cuestión del derecho de resistencia en la obra kantiana ha reflexionado mucho González Vicén³⁸⁸.

Empezaré con una matización importante: el pensamiento jurídico de Kant no es un capricho de senectud. Los *Principios* son el resultado final de toda su larga reflexión y práctica docente durante una parte nada desdeñable de sus años activos. Ya como *Privatdozent*, Kant se dedica al estudio del Derecho y del Estado. Por lo que la teoría del Derecho, si bien es organizada y puesta por escrito hacia el final de su vida, no supone, ni mucho menos, un adorno *in extremis* del *corpus* completo de su obra, ni es el resultado de nuevos intereses surgidos en sus últimos años. La teoría del Derecho kantiana forma parte de la coronación de un propósito que lo acompaña desde sus primeros años de madurez filosófica, a saber, la idea de una *Metafísica de las costumbres*, la cual, había de abarcar no sólo el resultado final sobre sus reflexiones acerca de ética y virtud, sino, también, los principios más generales de la ciencia jurídica³⁸⁹. Es decir, esta *Metafísica de las costumbres*, que forma parte del proyecto criticista kantiano, debía de algún modo formular los principios puros de la razón práctica. En opinión de Paul Natorp³⁹⁰, esta planificación de una *Metafísica de las costumbres* tiene lugar desde los mismos comienzos del criticismo kantiano y, en efecto, explicita González Vicén, es un plan que lleva su tiempo de maduración, como sucede por lo general en la obra kantiana³⁹¹. El primer texto kantiano en el que se puede observar

³⁸⁷ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “El derecho de resistencia en Kant”, MUGUERZA, J. Y RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., (eds.), *Kant después de Kant*, Tecnos, Madrid, 1989, pp. 13-20.

³⁸⁸ Además de las referencias que se vayan haciendo en este epígrafe (vid. *infra*, pp. 135 y ss.), hay que tener en cuenta también las observaciones planteadas en el epígrafe siguiente, “Sobre el concepto de revolución” y en el epígrafe sobre “Estudios sociológicos y el problema de la obediencia al Derecho por razones éticas”. Vid. *infra*, respectivamente pp. 144-145 y pp. 280 y ss.

³⁸⁹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Introducción” en KANT, I., *Introducción a la Teoría del Derecho*, op, cit., pp. 8-9.

³⁹⁰ Paul Natorp (1854-1924), neokantiano de la Escuela de Marburgo. Se dedicó especialmente a cuestiones de pedagogía (como, por ejemplo, su trabajo sobre Pestalozzi), no obstante, sus obras más relevantes son *La doctrina platónica de las ideas* de 1903 y *Fundamentos lógicos de las ciencias exactas* de 1910. En lo político fue, como Cohen, defensor de un socialismo no materialista, que queda reflejado en su *Idealismo social* de 1920. Cfr. ABBAGNANO, N., *Historia de la filosofía*, vol. 3, Traducción de Juan Estelrich y J. Pérez Ballestar, Barcelona, Montaner y Simón, 1973, p. 475 y ss.

³⁹¹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Introducción”, KANT, I., *Introducción a la Teoría del Derecho*, op, cit., p. 10.

una teoría del Derecho perfilada es la recensión que realiza sobre el Derecho natural de Gottlieb Hufeland³⁹² en 1786, luego, años más tarde, en 1793 y 1795, respectivamente, publica sus trabajos sobre *La teoría y la práctica*³⁹³ y *Sobre la paz perpetua*, siendo ambos una anticipación a los *Principios*. Todos estos estudios van apareciendo gracias al trabajo de más de veinte años de activa reflexión y alcanzan con su publicación una notoriedad como pocas obras hasta entonces dentro del campo de la literatura jurídica. De los *Principios* se harán eco dos puntos de vista radicalmente opuestos: tanto los últimos representantes del iusnaturalismo racionalista wolffiano, que ven en la construcción formal kantiana una nueva oportunidad de deducir de manera abstracta el Derecho natural, como los seguidores de cierto empirismo jurídico, en la línea iniciada por Montesquieu, que hacen suya la fundamentación kantiana del valor vinculante del Derecho positivo. Esta notoriedad se va a mantener durante mucho tiempo después, consagrándose la obra de Kant como el texto de filosofía jurídica más importante y que va a influir en el destino del pensamiento jurídico europeo³⁹⁴. Veinte años después de la muerte de Kant hasta la mitad del siglo XIX, el pensamiento jurídico de Kant se acepta por infinidad de juristas alemanes con escasas modificaciones. Sin embargo, lamenta González Vicén, a pesar de esta enorme influencia, la teoría del Derecho kantiana, paradójicamente, es una de las partes de su pensamiento menos estudiadas y sobre cuya significación y sentido no ha sido hasta el siglo XX que se

³⁹² Fue Christian Gottfried Schütz (1747-1832), editor de la *Allgemeine Literatur-Zeitung*, quien avisó a Kant de la publicación de un texto en la revista por parte del Dr. Hufeland (1760-1817), en la que difundía éste el pensamiento criticista de aquél. Tiempo después recibió Kant una carta del mismo Hufeland con un ejemplar del libro. La contestación a la misiva fue amable por parte de Kant, pero no carente de crítica. Lo que González Vicén no advierte es que fue primero Hufeland el que se fijó en la obra de Kant y no al revés. No obstante, González Vicén, establece esta reseña de la obra de Hufeland, fechada en 1786, como primer texto de contenido jurídico en toda la obra de Kant del que se tiene constancia. Pero ¿a qué trabajos de Kant hacía referencia Hufeland en su *Ensayo sobre el principio del derecho natural* que Kant reseña? Principalmente al texto de 1784, *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*. También explicita Hufeland que se siente deudor de la obra kantiana en general (se refiere a los dos textos del criticismo publicados por entonces, *La Crítica de la razón pura* y *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*). En concreto, hace Hufeland referencia a un pasaje de la *Crítica de la razón pura*, en el que Kant afirma: “Hay un antiguo deseo, que tal vez llegue -quién sabe cuándo- a realizarse. Consiste en buscar en vez de la infinita variedad de las leyes civiles, sus principios, ya que es en estos donde puede hallarse el secreto de la llamada simplificación de la legislación”. KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Traducción y notas de Pedro Ribas, Barcelona, Gredos, 2014, p. 279 (B 358/A 302). Sobre este particular regresará Kant en sus *Principios*.

³⁹³ Este trabajo se publicó con el título *Über den Gemeinspruch: “Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis”*, es decir, *Sobre el dicho vulgar: “eso puede ser cierto en teoría, pero no sirve en la práctica”*. En su origen fue un texto polémico escrito contra Garve. Cfr. CASSIRER, E., *Kant, vida y doctrina*, Traducción de Wenceslao Roces, México, FCE, 1948, p. 491 La edición que manejo en castellano es la siguiente: KANT, I., *Teoría y práctica*, Traducción de Juan Miguel Palacios, M. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 2011, 68 pp. + Estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo. La edición cuenta también con otro análisis polémico de Kant, “Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía”.

³⁹⁴ Cfr. GONZALEZ VICEN, F. “Introducción”, KANT, I., *Introducción a la Teoría del Derecho*, op. cit., pp. 10-14.

ha pretendido hacer alguna clarificación. La explicación la halla González Vicén en el exceso de celo epistemológico y sistemático que en cien años de kantismo se ha tenido, concibiendo la filosofía del Derecho solamente a la luz del conjunto del criticismo kantiano como sistema, sobre todo a la luz de la *Crítica de la razón pura*; siendo que, en realidad, en no pocos aspectos de los *Principios*, Kant, va a plantear más bien lo contrario a lo que se venía enseñando en su nombre (porque muchos autores trataron de entresacar conclusiones jurídicas del resto de la obra kantiana y no tanto de los *Principios*). Así, no pocos estudiosos de Kant van a juzgar su teoría del Derecho, la de los *Principios*, como una inconsistencia sistémica; como si Kant estuviera recayendo en aquel dogmatismo que había refutado en su teoría del conocimiento. Fries, Fichte, Hegel, Schopenhauer, y, sobre todo, ya en la segunda mitad del siglo XIX, el neokantismo, van a condenar la obra jurídica kantiana³⁹⁵. Para el neokantismo en general, hay que reelaborar todo aquello que en el sistema kantiano no se haya seguido, en sus opiniones, del método de reducción de la experiencia a sus condiciones formales, tal y como se definía en la *Crítica de la razón pura*. Y es que la tradición kantiana va a ser el mayor obstáculo para la comprensión del propio Kant³⁹⁶. Las ideas jurídicas de Kant se pierden, en las primeras décadas del siglo XX, en la más negra de las sombras. Dice González Vicén: “J. Wicke, autor de la primera tesis doctoral sobre la filosofía del Derecho y del Estado kantiana, podía, todavía en 1913, señalar con asombro la falta total de bibliografía sobre las ideas jurídicas de Kant”³⁹⁷. Es hacia 1920 que vuelve a despegar el interés por la filosofía jurídica kantiana. W. Metzger, publica en 1917, *Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus*. Esta obra incide fundamentalmente en la filosofía del Derecho de Kant. Su autor provenía de las filas del neokantismo, si bien realizó, por primera vez, un estudio de los textos kantianos en perspectiva netamente histórica y no sistemática³⁹⁸.

¿Cuál es el sentido último de la filosofía del Derecho de Kant? Para González Vicén, solamente ha sido posible detectarlo una vez que los análisis se han “alejado radicalmente de la interpretación neokantiana, que durante más de medio siglo determinó unilateralmente

³⁹⁵ Ibidem, pp. 14-19.

³⁹⁶ Ibidem, pp. 20-22.

³⁹⁷ Ibidem, p. 22.

³⁹⁸ Ibidem, pp. 23-24.

la concepción de la filosofía crítica”³⁹⁹. A partir de entonces, “este sentido se centra en aquel mismo problema que, desde comienzos del siglo último, penetra toda la reflexión jurídica europea: el problema del Derecho positivo como orden real de la convivencia, y muy especialmente el de su valor ético en tanto que norma del obrar individual”⁴⁰⁰. Incardina González Vicén al pensamiento jurídico kantiano en esa tradición que en la naciente Edad Moderna reflexiona acerca de la naturaleza del Derecho positivo, la cual, se concretiza en la propia fundación del Estado absoluto o en la secularización progresiva de la vida política. Se trata de una vía que ha sido muchas veces subterránea, pero lo cierto es que, con la Edad moderna, y pese al auge del iusnaturalismo racionalista, nace la necesidad de una legitimación inmanente del Derecho y del poder político sin salir de los propios cauces estatales. El motivo de fondo es, esencialmente, la necesidad de fundamentar el valor ético y la vinculatoriedad del Derecho positivo sin apelar a otras instancias. Se empieza a considerar la capacidad única del Derecho positivo para crear un sistema cierto de relaciones entre los individuos, que garantice la estructura formal de convivencia. El mismo Grocio llegaba a afirmar que, ante ciertas circunstancias (fácticas o de utilidad), pudiera ser que el Derecho positivo tuviera que contradecir e incluso contravenir el Derecho Natural. No obstante, como ya se ha explicitado en el epígrafe anterior, fue la obra de Thomas Hobbes la determinante, y lo fue en tanto que articuló la idea de que no es posible argumento alguno que haga justificable la violación de la ley positiva. Al final de esta línea de pensamiento, que podría incluir a ese Locke que situaba el fin del Estado y sus poderes en la protección -y castigo en caso de trasgresión- de los derechos naturales como la vida, la libertad o la propiedad privada⁴⁰¹ e incluso a C. Wolff, último baluarte alemán del iusnaturalismo clásico, que veía el Derecho positivo como regulación cierta y concreta de las relaciones humanas. En esa misma línea podemos situar a Kant. Si bien da un sentido totalmente nuevo a la argumentación tradicional⁴⁰². Escribe González Vicén: “Hasta Kant, en efecto, la fuerza vinculatoria del Derecho positivo se había hecho descansar, (...) en la suma de bienes o ventajas que el ordenamiento estatal hacía posibles. (...) El Derecho positivo quedaba convertido en un medio al servicio de un fin, y su fuerza de obligar quedaba reducida a la de

³⁹⁹ Ibidem, p. 24.

⁴⁰⁰ Ibidem, pp. 24-25.

⁴⁰¹ Cfr. LOCKE, J. *Two treatises of Government*, Introduction by W.S. Carpenter, London, Everyman, 1991, pp. 158 y ss.

⁴⁰² Cfr. GONZALEZ VICEN, F. “Introducción” en KANT, I., *Introducción a la Teoría del Derecho*, op. cit., pp. 25-28.

lo que Kant denomina imperativo hipotético (...)”⁴⁰³. Este imperativo hipotético, fundamento de la legitimidad del Derecho positivo en esta vía tradicional, consiste en una regla que nos indica no deberes absolutos, sino qué tenemos que hacer si queremos lograr un cierto objetivo. Kant opone a la fundamentación hipotética del Derecho positivo, una fundamentación objetivamente necesaria. Esto quiere decir que “el Derecho positivo no es algo cuya obligatoriedad depende del logro de un fin que nosotros podamos querer o no, sino que, en tanto que orden cierto e inviolable de la convivencia, es condición para el ejercicio de la libertad trascendental en el mundo sensible, y, por tanto, condición de la moralidad; es decir, que el Derecho positivo fundamenta la posibilidad de un fin cuya realización es para nosotros un imperativo absoluto”⁴⁰⁴. Aquí reside una de las claves del concepto kantiano del Derecho en su relación con la moral. El concepto del Derecho positivo queda inserto en el ámbito del “reino de los fines” y dotado de una justificación ética formal incondicionada⁴⁰⁵. Sobre el concepto de “reino de los fines” vuelvo más adelante, lo que aquí viene al caso ahora es comprender la necesidad práctica del Derecho para el comportamiento moral. El Derecho va a ser, fundamentalmente, la condición de posibilidad de la vida ética de los individuos. Para ello, previamente, Kant ha separado los dos órdenes normativos, a través de esa insistencia en dividir -como luego heredará Kelsen- el ser y el deber-ser. Esta distinción puede remontarse a Pufendorf y, sobre todo, a la obra de su discípulo, Thomasius. No obstante, éste dirá de aquél, que todavía no distingue suficientemente entre Derecho y moral. Así lo especifica Hans Welzel: “Sin una separación exacta de ambas obligaciones, es imposible establecer una distinción entre Derecho: *iustum*; moral: *honestum*; y usos sociales: *decorum*. De esta confusión entre moral y Derecho, entre Derecho natural y ética, se han hecho reos, dice Thomasius, no solo los escolásticos, sino también Pufendorf. Por eso ve su cometido principal en separar moral, Derecho y usos sociales”⁴⁰⁶. Esta cuestión es, dice González Vicén, la más conocida, pero, también, la peor interpretada de la filosofía del Derecho kantiana. Kant distingue ambos órdenes, pero no los separa, es más, pretende

⁴⁰³ Ibidem, p. 28.

⁴⁰⁴ Ibidem, p. 29.

⁴⁰⁵ Ibidem, p. 29.

⁴⁰⁶ WELZEL, H., *Introducción a la filosofía del Derecho*, Traducción de Felipe González Vicén, Madrid, Aguilar, 1974, p. 171.

fundamentar el cumplimiento del Derecho como un deber moral (pues el Derecho, como decíamos, lo concibe como condición de posibilidad de la vida ética de los sujetos)⁴⁰⁷.

En *La filosofía del Estado en Kant*, González Vicén comienza haciendo un repaso de todo el pensamiento criticista kantiano, para incardinar en éste, el pensamiento jurídico del filósofo alemán⁴⁰⁸. Contradiendo la lectura neokantiana, González Vicén, opina que el problema del Estado en el pensamiento de Kant responde al esquema del método trascendental. Este método, que parte siempre de un hecho presupuesto, que en su filosofía teórica era el conocimiento propio de las ciencias naturales, y en la filosofía práctica era la conciencia moral, para una filosofía del Estado será la existencia de los Estados históricos. Sobre este hecho previo se plantea Kant cuáles son sus condiciones de validez a priori; qué hacen de él un postulado absoluto para la razón. Lo novedoso del planteamiento kantiano se comprende también en sus oposiciones. ¿Qué teorías del Estado previas está criticando? Fundamentalmente dos, la del iusnaturalismo y la del empirismo, pero por compartir, según Kant, el mismo error. Para el iusnaturalismo, el problema del Estado es el problema de su fundamentación y de la validez del poder político. Esta corriente convertirá la mera coerción en poder de mando y pretenderá hacer de la obediencia un deber, es decir, establece un fundamento de legitimidad para constituir un canon dirigido a la existencia misma de los Estados históricos, bien para justificarlos tal y como se dan, bien para negarlos como contrarios a las exigencias de la razón⁴⁰⁹. No pretende dar una respuesta a un concepto abstracto, sino formular una norma con que juzgar la realidad política. Curiosamente, explicita González Vicén, este rasgo lo comparte con la teoría del Estado del empirismo⁴¹⁰. En efecto, el método empírico, ya empleado por Montesquieu, es la búsqueda de las raíces de la organización social y del Estado dado, así como todas las necesidades, circunstancias y posibilidades que los han posibilitado en su situación actual. Los teóricos del empirismo van descubriendo impulsos, temores, etc. que componen el sustrato psicológico desde el

⁴⁰⁷ Cfr. GONZALEZ VICEN, F. "Introducción" en KANT, I., *Introducción a la Teoría del Derecho*, op. cit., p. 30.

⁴⁰⁸ La calidad de este trabajo fue puesta de relieve, entre otros, por el profesor Colomer Martín-Calero, quien explicitaba que en poco más de cien páginas de estudio González Vicén explica los elementos centrales de la teoría kantiana del Derecho y del Estado, enmarcando éstos en sus referentes primordiales de la cultura moderna entre Hobbes y Hegel. Cfr. COLOMER MARTÍN-CALERO, J. L., "De Kant a Marx: Ilustración, Praxis y Derecho", *Sistema*, nº 70, 1986, p. 129.

⁴⁰⁹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., "La filosofía del Estado en Kant", op. cit., pp.17-18.

⁴¹⁰ Idem.

que se levantará el Estado necesariamente⁴¹¹. De este modo, aun siendo polos opuestos, las dos grandes corrientes coinciden en la formulación de un esquema intemporal del Estado. La una deduce este esquema de modo abstracto, por el mero discurso intelectual, mientras la otra parte de fundamentarlo por un proceso de conceptualización inductiva, pero ambas dan a su formulación el mismo valor paradigmático, revistiendo a su idea del Estado de una pretensión de vigencia incondicionada⁴¹². Kant realiza, según González Vicén, una inversión en las categorías. El problema que Kant sitúa en medio de su reflexión ya no es el Estado como “debiera ser”, ni un problema de tipo práctico, sino estrictamente teórico, a saber, la deducción trascendental del concepto del Estado. Kant se preguntará por el concepto de Estado en sí, el Estado en general o el Estado en la idea. El Estado histórico es un punto de arranque, pero no el objeto de su reflexión. No la convivencia política en sus diversas formas, sino la convivencia política como tal, hombres y mujeres bajo un poder que orienta determinadamente sus relaciones y su comportamiento bajo determinadas reglas de conducta. Esto no le permite, por lo tanto, estudiar ningún problema ni mecanismo justificativo del Estado, sino comprenderlo desde un punto de vista abstracto: una fundamentación racional absoluta. Kant inicia así la filosofía especulativa del Estado, cuya dirección culmina en Hegel y el “último” Fichte⁴¹³. Por lo demás, la noción clave, sobre la que ya había depositado todo el aparato conceptual de la ética, será el de autonomía. No la autonomía en abstracto, sino en concreto, en las posibilidades de realización de la persona en su condición particular de ser social. Si la autonomía es la condición de posibilidad de la ética, el Derecho será el orden cierto y permanente en las relaciones intersubjetivas, es decir, el Derecho del Estado no va a ser únicamente norma de conducta sino garantía máxima de las acciones libres en la convivencia. Así, el Estado, a partir de la idea de libertad y del Derecho, aparece en la obra de Kant como condición de la realización moral en la interacción de la vida social, convirtiéndose así en postulado absoluto de la razón⁴¹⁴.

En *La filosofía del Estado de Kant*, González Vicén también se va a encargar de analizar someramente los análisis más relevantes de *La Crítica de la razón pura*. No hay que

⁴¹¹ Ibidem, p. 19.

⁴¹² Ibidem, p. 20.

⁴¹³ Ibidem, pp. 20-22. Sobre la coincidencia con la filosofía del Derecho y del Estado en Kant, el propio Fichte dedica unas palabras en FICHTE, J.G., *Fundamento del Derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, Traducción de José L. Villacañas Berlanga, Manuel Ramos Valera y Faustino Oncina Coves, Estudio introductorio de José L. Villacañas Berlanga, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, p. 112.

⁴¹⁴ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La filosofía del Estado en Kant”, op. cit., p. 22.

olvidar que, contra la postura del neokantismo, para González Vicén toda la filosofía del criticismo está interconectada. Efectivamente, para poder comprender una de las conclusiones más relevantes de lo expuesto hasta ahora, a saber, que el Derecho y el Estado son necesarios como garantes de la autonomía moral, hay una serie de puntos que aclarar. En primer lugar, frente a la idea de contraponer “naturaleza” a “libertad”, Kant elabora un aparato teórico que compatibilice ambos y no haya lugar a discusión. El ser humano, es una cosa entre otras en un plano natural, sujeto a las mismas causas, pero ¿es también libre? Para Kant es el entendimiento el que conoce la naturaleza y sus leyes, pero este conocimiento es en realidad una labor de construcción. El entendimiento, con sus categorías, y las intuiciones puras, a través de las sensaciones, construyen “fenómenos”. Y en esa producción del conocimiento se nos va a escapar el fundamento, la “cosa en sí”. Solamente podemos conocer a partir de nuestra síntesis categorial, de tal manera que la “cosa en sí” siempre estará en un “más allá”, de ahí que denomine a “la cosa en sí” como *noúmeno*. Tal contraposición entre fenómeno y *noúmeno* es la piedra de toque para comprender la libertad en la ética kantiana. Si pensamos en los fenómenos en sí mismos, nos damos cuenta de que necesitan un fundamento que no es fenoménico y una causa inteligible como esta no se encuentra determinada por fenómenos⁴¹⁵. Escribe González Vicén: “Sólo si consideramos al hombre bajo dos aspectos diferentes, no sólo como fenómeno, sino, además, como ser inteligible, es posible comprender la libertad; es decir, sólo si nuestro conocimiento sensible del yo tiene como horizonte la idea del yo como cosa en sí”⁴¹⁶. En definitiva, eso que denominamos “yo”, tendrá la doble naturaleza de ser un “fenómeno entre fenómenos”, el yo percibido psicológicamente, pero también un “yo en sí”, previo y sustraído a toda experiencia. En segundo lugar, la fundamental distinción que Kant realiza entre el “entendimiento”, que es actividad espontánea pero que reflexiona sobre los fenómenos, y la “razón”, que trasciende todo lo que la sensibilidad puede procurarle. A través de la razón, puede el ser humano elevarse sobre sí mismo como ser empírico y se convierte así en ciudadano de dos mundos, el sensible y el inteligible⁴¹⁷. Sobre esta naturaleza de la razón, clave para comprender la naturaleza *nouménica* del ser humano, escribe Kant de esta manera: “El hombre encuentra realmente dentro de sí una capacidad por la cual se distingue de todas

⁴¹⁵ Ibidem, pp. 23-28.

⁴¹⁶ Ibidem, p. 28.

⁴¹⁷ Ibidem, pp. 28-31.

las demás cosas e incluso de sí mismo en tanto que se vea afectado por los objetos, y tal cosa es la razón. (...) Por ello un ser racional ha de verse a sí mismo, en cuanto inteligencia, (...) no como perteneciente al mundo sensible. (...) Como un ser racional, que pertenece al mundo inteligible, el hombre nunca puede pensar la causalidad de su propia voluntad sino bajo la idea de la libertad, pues la independencia de las causas determinantes del mundo sensible (...) es la libertad”⁴¹⁸. Será así que, el ser humano, al determinar sus acciones racionalmente, quedarán referidas a un fundamento sustraído a la necesidad empírica o la necesidad de la naturaleza. A su vez, la razón se presenta al ser humano como un imperativo, como un “deber-ser”. Es por ello que el ser humano se sitúa fuera de la concatenación natural y se hace posible a través de la voluntad, si entendemos ésta como determinación de la propia persona a la acción según la representación de ciertas leyes. En definitiva, libertad y necesidad no han de ser excluyentes. Se trata de dos formas de ordenación causal. La causalidad natural conecta dos hechos del mundo sensible por el que el posterior sigue al anterior según leyes de la naturaleza y la causalidad de la libertad es la facultad de comenzar por sí una situación, no se determina por otra causa en el tiempo. Y así, por la libertad, el ser humano deja de ser una cosa entre cosas⁴¹⁹.

Para continuar, en el capítulo tercero de *La filosofía del Estado de Kant*, intitulado como “El principio de autonomía y el concepto del Derecho”, González Vicén recuerda aquellos pasajes de la *Crítica de la razón práctica* en los que “libertad” y “moral” son ligadas por Kant de una y otra manera. Célebre es aquel fragmento que reza así: “Si bien es cierto que la libertad constituye la *ratio essendi* de la ley moral, no es menos cierto que la ley moral supone la *ratio cognoscendi* de la libertad. Pues, de no hallarse la ley moral nítidamente pensada con anterioridad en el seno de nuestra razón, nunca nos veríamos autorizados a admitir algo así como lo que sea la libertad (aun cuando ésta no resulte contradictoria). Mas, si no hubiera libertad, no cabría en modo alguno dar con la ley moral dentro de nosotros”⁴²⁰. Así las cosas, la cuestión del Derecho entra a colación una vez comprendido por qué el concepto de “autonomía” o el de “libertad” son esenciales en la ética kantiana. Porque, ¿cómo es posible que el ser humano pueda hacer efectiva su autonomía en un mundo en el que ésta misma

⁴¹⁸ KANT, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Traducción y estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza, 2002, pp. 148-149.

⁴¹⁹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La filosofía del Estado en Kant”, op. cit., pp. 33-41.

⁴²⁰ KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, Traducción y estudio preliminar de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza, 2013, p. 67.

colisiona con y es limitada por el obrar de las demás personas? Antes, sin embargo, de aterrizar en el Derecho, y sin salir de la ética, Kant construye el concepto fundamental de “reino de los fines”. Este concepto no significa otra cosa que la existencia de una pluralidad de seres humanos que se determinan racionalmente, de manera que cada miembro del reino de los fines se sitúa bajo el mandato de una ley que cada uno se da libremente, siendo, cada uno, una suerte de legislador general en sí mismo, sometiéndose a su vez a la ley de la que es legislador⁴²¹. Este concepto recuerda de algún modo al rousseauiano “contrato social”. Lo que no es difícil de imaginar, dado que Rousseau era para Kant el Isaac Newton de la ciencia moral. En el contrato social, la sociedad surge por un acuerdo que nunca se explicita, pero que hay que suponer para que los humanos decidan pasar del estado de naturaleza al de sociedad civil constituida. “El reino de los fines” surge por un consenso análogo de todos los humanos. Nuestras conciencias, la de cada cual, son sus agentes y, a su vez, la instancia que recuerda su vigencia⁴²². Este “reino de los fines”, además, está vinculado con una de las enunciaciones del principio categórico conocido como imperativo de los fines. Escribe Kant: “Cada cual no debe tratarse a sí mismo ni a los demás nunca simplemente como medio, sino siempre al mismo tiempo como un fin en sí mismo”⁴²³. Y continúa diciendo: “Aquí nace una conjunción sistemática de los seres racionales merced a leyes objetivas comunes, esto es, nace un reino que (...) puede ser llamado un reino de los fines (que, claro está, sólo es un ideal)”⁴²⁴. Para Kant, todo ser racional pertenece al reino de los fines como miembro si legisla universalmente dentro del mismo, lo que también supone que está sometido él mismo a esas leyes⁴²⁵. Entiende Kant que al reino universal de los fines sólo podemos pertenecer como miembros cuando procuramos proceder según máximas de la libertad como si fueran leyes de la naturaleza⁴²⁶. O como lo explicita González Vicén: “Cada miembro del reino de los fines se sitúa por sí mismo bajo el imperio de una ley que él se da, la cual es, empero, a la vez, la ley que todos los demás se imponen también libremente”⁴²⁷. Así se deja ver claramente que

⁴²¹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La filosofía del Estado en Kant”, op. cit., pp. 42-43.

⁴²² Cfr. GÓMEZ CAFFARENA, J., *Diez lecciones sobre Kant*, Madrid, Trotta, 2010, pp. 62-63.

⁴²³ KANT, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 122.

⁴²⁴ Idem.

⁴²⁵ Idem.

⁴²⁶ Ibidem, 163.

⁴²⁷ GONZÁLEZ VICÉN, F., “La filosofía del Estado en Kant”, op. cit., p. 43.

este “reino de los fines” no sólo tiene relación con la formulación del imperativo categórico de los fines, sino también con la primera formulación, a saber, “obra sólo de tal modo que la voluntad pueda considerarse a sí misma por su máxima al mismo tiempo como universalmente legisladora”⁴²⁸, y es que si, todo ser racional, se deja guiar por este imperativo, se constituiría este reino. Todos los seres humanos hacen así abstracción de sus diferencias personales y fines particulares, y, de este modo, quedan constituidos bajo su determinabilidad racional sin condiciones, es decir, bajo la idea pura de la coexistencia. En esta coexistencia, la libre voluntad de cada cual de llevar a cabo esta determinación racional (que supone cumplir el deber del mandato que autónomamente se ha dado cada uno) no sólo no encuentra limitaciones en el actuar de los demás, sino que se transforma en principio mismo de la convivencia⁴²⁹.

Este reino, no obstante, Kant insiste, y González Vicén apostilla, no es sólo que el ser humano aun cuando cumpla sus máximas del obrar moral no puede contar con que los demás lo hagan, sino que, se trata en sí mismo, solamente, de una “idea práctica”. Viene a decir Kant, que el ser humano no puede contar, en definitiva, con que el reino de la naturaleza coincida con él, como miembro de un reino de los fines, y como bien explicita González Vicén, no se trata de una respuesta al problema de la libertad, del deber, de la moral en el coexistir real de los seres humanos, sino un preliminar necesario para plantearlo, y aquí radica precisamente el punto de partida de la filosofía del Derecho de Kant⁴³⁰. Explica González Vicén: “Si la voluntad de los hombres estuviera siempre determinada objetivamente, es decir, según el imperativo de la ley moral, el ejercicio de la libertad en el mundo social no ofrecería dificultad alguna, porque, como pone de manifiesto el concepto del reino de los fines, el principio de la autonomía es, en sí, fundamento de una coexistencia articulada como totalidad. (...). En la realidad histórica del mundo social no se da, sin embargo, esta determinación absoluta del obrar humano según el principio de autonomía, y de aquí la problematidad radical del ejercicio de la libertad en la coexistencia real de los hombres”⁴³¹. El problema de ejercicio real de la libertad en la convivencia proviene de las acciones de voluntades que no se determinan por la razón, del *arbitrium brutum* o libertad movida más

⁴²⁸ KANT, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 123.

⁴²⁹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La filosofía del Estado en Kant”, op. cit., p. 43.

⁴³⁰ *Ibidem*, p. 44.

⁴³¹ *Ibidem*, pp. 43-44.

por las inclinaciones que por la razón. Por ello, será preciso restringir todas aquellas conductas que no estén dirigidas racionalmente, para así hacer posible el ejercicio de la libertad trascendental (es decir, la libertad del ser humano determinado por la luz de la razón). La función de semejante restricción la tiene el Derecho, cuyo concepto adquiere así plena relevancia en la ética kantiana. Sin embargo, llegar a este punto no es tan sencillo. ¿Cómo determinar entre dos acciones cual es más racional y motivada libremente y cual no? Al igual que en la ética, para Kant, el Derecho tiene que descansar en un principio *a priori*, pues ante la pregunta, ¿qué es el Derecho? la experiencia -según Kant- nada nos puede enseñar. El Derecho no puede ser expresado a través de una noción material, sino como concepto puro, si bien, este mismo concepto puro se halla dirigido hacia la práctica, es decir, a través del concepto de Derecho nos referimos a la forma de lo jurídico, no a la materia u objeto acerca del cual una persona puede decir que tiene un derecho⁴³². Así, Kant enuncia su concepto del Derecho de la siguiente manera: El Derecho es “el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio del uno puede conciliarse con el arbitrio del otro, según una ley general de libertad”⁴³³. Y escribe también: “La legislación emana del principio: restringir la libertad de cada uno a las condiciones bajo las cuales puede coexistir con la libertad de todo otro según una ley general”⁴³⁴.

González Vicén analiza la definición y extrae del concepto dos cuestiones fundamentales. En primer lugar, la idea de una libertad limitada y, segundo, la idea de que, tal limitación, debe tener lugar según una ley general. Respecto a la primera idea, hay que plantearse, ¿cuál es la libertad que ha de ser limitada? ¿cuál es el criterio para esa limitación? La libertad que no se podrá restringir es la libertad trascendental, pues es fundamento de todas las leyes prácticas, es decir, la libertad trascendental se halla establecida en el uso práctico de la razón por principios prácticos, los cuales, determinan, a título de leyes, una causalidad de la razón pura, el arbitrio, independientemente de toda condición empírica (de toda condición sensible en general), y revelan en nosotros una voluntad pura, de la cual se originan las nociones y las leyes morales⁴³⁵. Por tanto, la libertad que se limita es aquella en

⁴³² Ibidem, pp. 44-48.

⁴³³ KANT, I., *Introducción a la Teoría del Derecho*, op. cit., p. 80.

⁴³⁴ KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Traducción de Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 2009, p. 123.

⁴³⁵ KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, op. cit., pp. 26-27.

sentido de hacer o no hacer, de modo que, el Derecho, restringe la facultad de obrar externo del ser humano; una facultad que es posibilidad de acción que pudiera afectar a la esfera de acción de los demás. En definitiva, Kant parte del enfrentamiento antagónico de las personas que viven en sociedad⁴³⁶. El mismo Kant lo expresa así: “El medio de que se sirve la Naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas en sociedad, en la medida en que ese antagonismo se convierte a la postre en la causa de un orden legal de aquellas. Entiendo en este caso por antagonismo la *insociable sociabilidad* de los hombres, es decir, su inclinación a formar sociedad que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla”⁴³⁷. Es la necesidad la que fuerza al ser humano, pese a su afición al libre hacer o no hacer, a penetrar en este estado de coerción, pues no pueden vivir mucho más en medio de su salvaje libertad; solamente dentro de las lindes de una sociedad civil, las inclinaciones humanas obtienen sus mejores frutos⁴³⁸. El Derecho introducirá orden en la sociedad, un equilibrio, restringiendo ciertos ámbitos de acción legítima de cada individuo hasta el límite necesario para lograr un ámbito de acción igual en los demás. Así, el Derecho es como una ecuación de voluntades. Debe lograr un máximo de libertad, y este será el criterio formal limitante para obtener un verdadero orden jurídico, o, dicho de otro modo, el Derecho no es mera limitación del obrar de las personas porque sí, sino limitación cuyo criterio y sentido último es alcanzar, para todos, una misma esfera de libertad de acción.

En segundo lugar, respecto a la idea de que sólo a través de una ley general se puede delimitar el obrar humano, Kant pretende alumbrar un nuevo carácter en la noción de Derecho, de tal manera que, el Derecho no es solamente orden coactivo, sino orden abstracto y cierto de las relaciones humanas. ¿A qué se enfrenta Kant con esta segunda idea? Sobre todo, al decisionismo, al uso de la fuerza ilegítima y otras formas de intervención inmediata del Estado absoluto en la esfera individual de las personas. El ser humano, piensa Kant, no ha depositado en el Derecho la exigencia de su autosometimiento a una potestad de mando, sino a una idea de orden; de este modo solamente tiene que obedecer lo que la ley dice, esto es, la soberanía no reside en un individuo o unos individuos con una voluntad

⁴³⁶ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La filosofía del Estado en Kant”, op. cit., p. 48.

⁴³⁷ KANT, I., “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, KANT, I., *Filosofía de la historia*, Prólogo y traducción de Eugenio Imaz, Madrid, FCE, 1981, p. 46.

⁴³⁸ *Ibidem*, pp. 46-48.

superior, sino en las leyes. Lo contrario al Derecho no es para Kant un Derecho injusto, sino máximas unilaterales. El Derecho debe regular las conductas a través de leyes externas válidas para todos⁴³⁹. Este es uno de los *clímax*, de los puntos clave y esenciales del Derecho en Kant. Como dice el politólogo Joaquín Abellán, Kant se opone al absolutismo ilustrado (al despotismo), y, en este sentido, está rompiendo con toda una tradición -que puede remontarse a la filosofía aristotélica- que considera que el Estado es responsable de la felicidad y virtud de los individuos⁴⁴⁰. Kant no puede estar más en contra, pues concibe el Estado como Estado de Derecho. Un Estado que se opone idealmente al de ciertos monarcas “ilustrados”, quienes, sobre la base del principio de la felicidad, ocultan su autoritarismo. Al despotismo ilustrado contraponen Kant el republicanismo. El modo despótico de gobierno se caracteriza por la utilización de la voluntad pública como si fuera la voluntad particular del gobernante, por el contrario, la forma republicana de gobierno cuenta con la separación de poderes y la idea de representación y descansa en los principios de libertad e igualdad de los ciudadanos⁴⁴¹. No obstante, esta concepción kantiana del orden general como orden cierto de la convivencia es, además, un orden que no por la propia necesidad de su generalidad puede dejarse al arbitrio de los individuos, sino que la exigencia se hace real a través de la compulsión. La coacción es, para Kant, inseparable del Derecho, pues, si es la condición de libertad de todos bajo la difícil coexistencia, el Derecho será una obstaculización de cualquier tipo de impedimento de la libertad de cada uno. La consecuencia de todo ello es que es necesario postular una instancia única y suprema que decida y establezca qué es Derecho. Por lo que el Derecho se determina legalmente y se asegura por un poder suficiente que reconozca a cada uno lo suyo⁴⁴². La antigua proposición *Salus publica suprema lex est*, que jugaba un papel decisivo para el iusnaturalismo del siglo XVIII, es interpretada por Kant en sentido netamente formal, es decir, la salud pública que hay que mantener es aquel ordenamiento jurídico que asegura a cada uno su libertad, permitiendo a cada cual buscar la felicidad como prefiera siempre que no atente contra las leyes. En cuanto al principio de Ulpiano, *suum cuique tribuere*, Kant lo entiende en un sentido muy distinto: no hay que dar a cada uno lo que ya tiene, sino más bien, construir las

⁴³⁹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La filosofía del Estado en Kant”, op. cit., pp. 48-52.

⁴⁴⁰ Cfr. ABELLÁN, J. “Sobre el concepto de República”, KANT, I., *Sobre la paz perpetua*, Traducción de Joaquín Abellán, Madrid, Alianza, 2009, pp. 27-28.

⁴⁴¹ Ibidem, p. 28.

⁴⁴² Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La filosofía del Estado en Kant”, op. cit., pp. 52-53.

condiciones que permitan a cada cual tener asegurado lo suyo *erga omnes*⁴⁴³. De este modo ascendemos ante otra característica fundamental del Derecho en Kant, esto es, la de ser un Derecho formal, como lo es la ética. A este respecto, escribe González Vicén: “El Derecho, entendido como un orden general y cierto de la convivencia, no protege de modo directo el ejercicio de la libertad trascendental en el mundo social frente a las voluntades que lo perturban; lo que hace es establecer las condiciones que hacen posible aquel ejercicio. (...) Y de igual modo que Kant no responde al problema del bien ético formulando un valor con contenido concreto, sino estableciendo las condiciones formales que permiten predicar de una acción el carácter de acción moral, así tampoco responde al problema del ejercicio de la libertad con un criterio material que permita discernir en cada caso qué es una voluntad determinada racionalmente, sino fijando las condiciones que hacen posible en absoluto el ejercicio de la libertad en la convivencia”⁴⁴⁴.

Al Derecho le va a corresponder la exclusividad respecto al establecimiento de las condiciones de posibilidad y aseguramiento de aquel ámbito de acción dentro del cual, el ser humano, va a poder realizar la exigencia de autonomía individual. El objetivo no es la justicia, sino la paz. De esta manera el Derecho, al ser condición de la vida moral de las personas, está revestido de un valor ético absoluto. Vuelve aquí González Vicén sobre el problema de las relaciones entre ética y Derecho en el pensamiento jurídico de Kant, y nos recuerda que, si bien el Derecho es para Kant condición de la ética, ambas esferas permanecen separadas. El fundamento de esta separación es el motivo del por qué obedecer las normas de cada campo normativo. La diferencia es, ante todo, estructural, pues, la obligación jurídica es externa y coactiva, y, la obligación ética es individual -no coactiva- y no puede ser externa. Explicita Kant que sólo los deberes de la libertad interna pueden ser éticos⁴⁴⁵. Una consecuencia que se deduce de esta distinción es que, la diferencia entre ambas no tiene que ver con el contenido, es decir, con la materia de lo que es debido, solamente acerca de la forma de la obligación. Dicho de otro modo, la ética constituye un orden normativo abierto, que puede integrar obligaciones de otros órdenes normativos, pero lo que sí debe cumplir es el requisito de hacer de su cumplimiento en sí el motivo de la acción: si actuar conforme a Derecho no tiene mérito moral, sí tiene mérito moral obrar conforme a la máxima de tales

⁴⁴³ Ibidem, pp. 53-55.

⁴⁴⁴ Ibidem, pp. 55-56.

⁴⁴⁵ KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 264.

acciones. En definitiva, basta la forma del obrar moral, aunque se formule una norma de un campo normativo diferente, como es el jurídico⁴⁴⁶. Se puede denominar “obligación ética indirecta” a aquella obligación moral cuya materia no deriva directamente del orden de la razón, sino que procede de un sistema normativo distinto, pero cuyo cumplimiento constituye un imperativo racional y apostilla González Vicén con Kant que, a esta clase de “obligaciones éticas indirectas” pertenece el Derecho⁴⁴⁷.

Pero Kant no se queda ahí. Pretende hacer aún algo más. El Derecho, como aquello que posibilita la libertad trascendental en el plano de la realidad sensible, se encuentra referido a la razón práctica, pero una concepción del Derecho como orden general y cierto de la convivencia no es otra cosa que un concepto puro, un postulado de la razón, y, como tal, va a suponer el tránsito de la teoría del Derecho a la teoría del Estado⁴⁴⁸. Kant deduce trascendentalmente el concepto del Estado desde el concepto del Derecho. González Vicén lo explicita así: “Kant deduce el concepto del Estado desde el Derecho, concibiéndolo como aquella condición formal por la que el orden jurídico se hace posible como orden objetivo de la convivencia”⁴⁴⁹. A esta cuestión, la más sustancial, dedica González Vicén el capítulo cuarto de *La filosofía del Estado en Kant* y la intitula así, “La deducción trascendental del concepto del Estado”.

Para comprender mejor la necesidad de la deducción y tránsito del Derecho al Estado, explicita González Vicén que Kant va a partir de la idea del “estado de naturaleza”. Nos advierte que semejante idea tiene con Kant un sentido radicalmente nuevo. Para empezar, no pretende decir nada sobre el origen histórico de los Estados, ni tan siquiera una hipótesis, pues, para Kant no es posible conocer con exactitud la forma en que nacieron *de facto* las sociedades humanas⁴⁵⁰. El Estado de naturaleza ayuda a comprender todo un proceso de carácter abstracto. El carácter esencial del estado de naturaleza, piensa Kant, es la inseguridad y no la injusticia. La razón nos conduce a concebir que antes de un estado civil, los seres humanos no podían sentirse seguros respecto de los demás. Lo que no conlleva

⁴⁴⁶ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La filosofía del Estado en Kant”, op. cit., pp. 56-58.

⁴⁴⁷ Ibidem, p. 58.

⁴⁴⁸ Ibidem, pp. 58-59.

⁴⁴⁹ Ibidem, p. 61.

⁴⁵⁰ Por ejemplo, cfr. KANT, I., “Comienzo presunto de la historia humana”, en KANT, I., *Filosofía de la historia*, op. cit., pp. 67 y ss.

que ese estado de inseguridad sea un estado no social o ajurídico. Se desmarca así de la doctrina tradicional del contrato social de Hobbes a Rousseau, esto es, de la idea de que el estado de naturaleza sea un estado sin vinculaciones recíprocas; pueden existir sociedades particulares como la sociedad conyugal, paternofamiliar, etc. Lo que se le contraponen no es la idea de estado social, sino de estado civil. Por otro lado, el estado de naturaleza no es ajurídico porque lo que determina la inseguridad no es la falta de "Derecho" sino la carencia de un orden coactivo y delimitado. Eso sí, el estado de naturaleza, si bien social y jurídico, está desprovisto de toda justicia externa. No supone un estado de guerra de todos contra todos, pero al resultar un estado en el que cada cual se da su ley, siendo jueces de su derecho, la guerra es una amenaza potencial por la mera dificultad de la coexistencia. De este modo, el Derecho es más bien un postulado, no realidad positiva ni un orden general para la convivencia. Se trata de una noción contradictoria, concebida en un "estado" en el que hay un "Derecho" ideal pero que a la vez no tiene aquellos presupuestos sin los que el Derecho pueda existir en sentido kantiano, esto es, como realidad ordenadora de la convivencia. Poniendo como ejemplo el derecho a la propiedad privada, concluye Kant, que un estado en el que haya una legislación general que se hace cumplir coactivamente es ya un estado civil, y, por tanto, solamente en un estado civil es posible establecer un mío o un tuyo externos⁴⁵¹. De esta manera, le resulta a Kant lógico, y lo muestra a través de este ejemplo, que las contradicciones internas del estado de naturaleza hacen que se trascienda a sí mismo y proyecte una situación en la que el único escenario posible sea su propia superación. Lo explica así, González Vicén: "El estado de naturaleza aparece así en la doctrina kantiana, no como la mera negación del estado civil, sino como su presuposición necesaria, como algo que apunta por esencia hacia él como a la eliminación de sus propias contradicciones (...). El Derecho solo es pensable en el estado de naturaleza en expectativa del estado civil, por su intencionalidad hacia él, y como su introducción"⁴⁵². La noción de contrato social va a ser para Kant, en consecuencia, la expresión de la superación de las contradicciones del estado de naturaleza; una superación de las voluntades particulares como punto de partida del obrar colectivo. Es el acto por el cual el pueblo se constituye en un Estado, aunque hablando con propiedad es más bien la "idea" de tal acto. Es el contrato

⁴⁵¹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., "La filosofía del Estado en Kant", op. cit., p. 61-66. Kant define y explica qué significa y cuál es el alcance de lo "mío" y lo "tuyo" externos en KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, op. cit., pp. 60-61.

⁴⁵² GONZÁLEZ VICÉN, F., "La filosofía del Estado en Kant", op. cit., p. 68.

primitivo, según el cual *omnes et singuli* -para todos y para cada uno- se desprenden de su libertad exterior, para volverla a recobrar al instante de nuevo como miembros de una comunidad, como miembros del Estado, y no puede decirse que el ser humano en sociedad haya sacrificado una parte de su libertad exterior natural, sino que ha dejado enteramente su libertad salvaje y sin freno para encontrar toda su libertad en la dependencia legal, es decir, en el estado jurídico, porque esa dependencia es su misma voluntad legislativa⁴⁵³. De este modo, se constituye por el contrato social la voluntad legisladora, que posee fuerza coactiva y cuya ausencia definía al estado de naturaleza como contradictorio: una instancia superior vinculatoria, denominada por Kant habitualmente como “voluntad unida” (pero también: “voluntad común”, “voluntad pública”, “voluntad colectiva”, “voluntad legisladora” o la expresión rousseauiana, “voluntad general”). Esta noción expresa la idea de las voluntades determinadas racionalmente por el Derecho. Es una voluntad *a priori*, derivada de la razón, y para su constitución no necesita acto jurídico alguno, constituyendo la esencia del Estado⁴⁵⁴. Para Kant el Derecho existía con anterioridad al Estado e independientemente de él. Su contenido normativo está determinado por hechos de naturaleza social, simplemente le falta para ser orden real de la coexistencia su individualización y su aseguramiento, es decir, su verificación por un poder que declare qué es Derecho cuando éste sea controvertido y que asegure el cumplimiento del mismo. Este poder es el que se constituye como Estado en el contrato social⁴⁵⁵. El Derecho, que en el estado de naturaleza solamente era ideal, simple tendencia, algo provisorio, pasa a ser algo real, firme, perentorio con el Estado. Aquello considerado derecho, como por ejemplo una adquisición por ocupación o contrato, es solamente provisorio, hasta que recibe de manera efectiva la sanción por una norma jurídica. Kant denomina al primero, “Derecho privado”, y al segundo, “Derecho Estatal” o “Derecho Público”. Es con el Derecho Público con el que se determina la esfera de libertad de cada individuo y se asegura *erga omnes* de cualquier vulneración. Es un Derecho que pretende asegurar a cada uno lo suyo, por lo que no contiene otras obligaciones que las que ya se pensaban con el Derecho Privado, es decir, la materia es la misma, solo que, con el estado civil, con el Derecho Público, se formulan las condiciones de su ejercicio, así como su aseguramiento⁴⁵⁶. En resumen, con la institución del Estado así entendido, es decir, como

⁴⁵³ KANT. I., *La Metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 146.

⁴⁵⁴ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La filosofía del Estado en Kant”, op. cit., p. 68-73.

⁴⁵⁵ *Ibidem*, p. 73.

⁴⁵⁶ *Ibidem*, pp. 73-75.

poder individualizador y asegurador del Derecho, la relación entre los hombres propia del “estado de naturaleza” desaparece para dar paso a la que Kant designa con el nombre de “estado civil”. Estado y “estado civil” no son dos conceptos distintos, sino aspectos diversos de una misma relación de convivencia: la relación de convivencia determinada por el “Derecho público”. El Estado es la condición de esta forma de convivencia, el poder que asegura el Derecho, y el estado civil la relación misma entre las personas bajo el efecto de la seguridad y la certeza jurídicas⁴⁵⁷. De este modo, con la constitución del Estado por el contrato social quedan superadas las contradicciones inherentes al estado de naturaleza⁴⁵⁸. Por lo demás, hemos de advertir que este concepto kantiano de contrato social es una pura idea de la razón práctica *a priori*, abstraída de todo contenido empírico⁴⁵⁹, lo que tiene, como vamos a ver, sus consecuencias. Para ello, nos introducimos en el capítulo quinto de *La filosofía del Estado en Kant*, que lleva por título, “La naturaleza y los fines del Estado”.

En efecto, explicitado todo lo anterior, ¿de qué manera hay que entender el concepto de Estado en Kant como un concepto formal? En el sentido de que este tránsito del estado de naturaleza al estado civil es un proceso abstracto entre dos momentos de la noción de lo jurídico, cuya necesidad se deduce analíticamente del concepto del Derecho⁴⁶⁰. La función del contrato social es dar expresión a este proceso, enlazar abstractamente los dos conceptos de estado de naturaleza y estado civil, relacionados ya entre sí como dos determinaciones en la dialéctica del concepto del Derecho⁴⁶¹. El contrato social es de naturaleza ideal y hace comprensible la “voluntad unida”, pero, además, contiene un “querer de lo necesario”. ¿Qué significa esto? Que el contrato social es la actualización del principio “tiene que haber un Derecho” en el momento del estado de naturaleza y que solamente podía tener una vigencia abstracta. Este querer de lo necesario, a diferencia de la tradición iusnaturalista anterior, no es entendido por Kant como un impulso natural, o de naturaleza humana, sino un postulado de la razón. Los anteriores contractualistas también habían intentado deducir el Estado partiendo del estado de naturaleza, pero con una intención:

⁴⁵⁷ Ibidem, p. 75.

⁴⁵⁸ Ibidem, p. 77.

⁴⁵⁹ Cfr. VALLESPÍN, F., *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Madrid, Alianza, 1985, p. 47.

⁴⁶⁰ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La filosofía del Estado en Kant”, op. cit., p. 80.

⁴⁶¹ Idem.

legitimar la vinculación del poder político a fines determinados; sin embargo, la deducción kantiana no es regulativa sino constitutiva: Kant no quiere representar un Estado ideal, sino una idea de Estado, no un Estado como debiera ser, sino la noción formal del Estado⁴⁶². Esta diferencia entre “ideal” e “idea” es clave para comprender plenamente la noción del Estado como noción formal del Estado. A este respecto, escribe González Vicén: “Por este su carácter formal, el concepto que hace comprensible el tránsito kantiano del estado de naturaleza al estado civil no representa un «ideal», es decir, algo propuesto como fin y contenido del obrar, sino una «idea», un punto de referencia para el entendimiento de los Estados históricos como tales. (...) Como «idea» el concepto del Estado kantiano no es algo susceptible de ser realizado en el tiempo, sino, (...) el «prototipo» del Estado, un «*maximum*», cuya característica esencial es el no poder ser trasladado a la experiencia histórica”⁴⁶³. Esta aplicación del concepto de “idea” de la *Crítica de la razón pura* en su filosofía del Derecho, denota dos cosas: primero, que, como estamos comprobando, la filosofía del Estado y del Derecho en Kant no “rompe” con el criticismo. En este sentido no parece que pueda haber un Kant contra Kant. La otra cuestión, y relacionada con la anterior, es que el concepto de “idea” en Kant no puede remitir nunca a la experiencia, por lo que, en este contexto, tal y como González Vicén acaba de explicitar, “idea” se contrapone a “ideal” no sólo en tanto que éste supone un deber ser, sino en tanto que “idea”, en términos kantianos, no puede hacerse en el tiempo, en los Estados históricos concretos. Recordemos que Kant se refería al concepto de “idea” en la *Crítica de la razón pura*, al comienzo del Libro Primero de la “Dialéctica Trascendental”, y concluía en estos términos: “El concepto es, o bien empírico, o bien puro. Éste último, en la medida en que no se origina sino en el entendimiento (no en la imagen pura de la sensibilidad), se llama noción (*notio*). Un concepto que esté formado por nociones y que rebase la posibilidad de la experiencia es una idea o concepto de razón”⁴⁶⁴. Queda patente así el trazo de una línea recta en el trascendentalismo kantiano entre su gnoseología y su teoría del Estado y del Derecho. Lo explicita González Vicén también de este modo: “La relación entre este Estado en la «idea» y los Estados históricos es formulada, por eso, por Kant repetidamente con términos de la teoría del conocimiento; así cuando llama al primero «república *noumenon*» y a los segundos

⁴⁶² Ibidem, pp. 80-81.

⁴⁶³ Ibidem, p. 81.

⁴⁶⁴ KANT, I., *La crítica de la razón pura*, op. cit., p. 290 (B377/A321).

«república *phaenomenon*» (...), o bien, cuando compara a los Estados históricos con los fenómenos, y al Estado en la «idea» con «la cosa en sí misma». Este Estado en la «idea», entendido no como un punto de apoyo para negar o justificar la existencia de los Estados históricos, sino como un medio especulativo para su comprensión, recibe una justificación absoluta en la filosofía política kantiana⁴⁶⁵. Justifica de este modo Kant la necesidad teórica del Estado, ya que, si los Estados empíricos poseen significación casual, el Estado, en sentido trascendental, posee necesidad. Este va a ser, comenta González Vicén, un gran paso en el pensamiento político. Kant se va distanciando de aquella tendencia de la Ilustración que pretendía en el campo de lo político, restar valor al Estado: un constructo coactivo que solamente podía justificarse por sus fines individuales. Es la idea de que el egoísmo es el principio de la vida práctica de los seres humanos desde la que se concluía que el Estado está desprovisto de todo valor ético sustantivo y solamente sirve como medio técnico para satisfacer las necesidades de los individuos y obtener seguridad⁴⁶⁶. Kant interrumpe la línea anterior de pensamiento con su concepción del Estado como idea necesaria en el terreno de la razón práctica. Su punto de partida no es el hombre en su singularidad psicológica, impulsado por los afectos y el egoísmo, sino el hombre como ser ético y dotado de una voluntad que se determina tan sólo por la ley moral⁴⁶⁷. Es un concepto de Estado que reviste una racionalidad absoluta, que a diferencia de las ciencias naturales no puede aceptar como leyes generales hechos de la experiencia, ya que, en el terreno general de la razón práctica, solamente pueden revestir validez general principios que son fundados *a priori* y entendidos necesariamente. Si en la naturaleza es la fuente de verdad la experiencia, desde la razón práctica es engañoso extraer leyes de lo que se debe hacer a partir de aquello de lo que se hace. Además, entender el Estado en sentido pragmático está lejos de las intenciones de Kant, es decir, como medio para la consecución de fines, pues pierde toda necesidad, haciendo depender su validez de los fines que se le atribuyan. Dicho de otro modo, en la doctrina kantiana del Estado, éste no se halla vinculado al querer, como medios que pretenden fines, sino que está vinculado con un “fin en sí”⁴⁶⁸.

⁴⁶⁵ GONZÁLEZ VICÉN, F., “La filosofía del Estado en Kant”, op. cit., pp. 81-82.

⁴⁶⁶ Ibidem, p. 83-84.

⁴⁶⁷ Ibidem, p. 84.

⁴⁶⁸ Ibidem, pp. 84-85.

Llegados a este punto todavía faltan dos aspectos sustantivos a tratar, a saber, la “teoría de los fines del Estado en Kant”, que se contraponen a lo que podíamos denominar el Estado absolutista y paternalista del despotismo ilustrado, y, en segundo lugar, la polémica crítica de Kant al derecho de resistencia. Se trata de dos consecuencias lógicas de lo visto hasta ahora.

Respecto al Estado ilustrado, escribe González Vicén: “Como sistema político el absolutismo ilustrado parte de la antropología que imprime carácter al período entero de la Ilustración, pero añadiéndole un matiz nuevo. El hombre tiende por naturaleza a la felicidad y al bienestar, pero el logro de esos fines por parte del individuo depende de un grado de conocimiento y de un desarrollo de la razón que los hombres no han alcanzado todavía; mientras se llega al «Estado de la libertad», en el que cada individuo sabe perfectamente cómo comportarse para la consecución de su provecho, es preciso que subsista el «Estado de la coacción», en el cual, cada uno es forzado, aun en contra de su voluntad, a aquella conducta que mejor sirva a sus fines individuales”⁴⁶⁹. En el fondo, no se habían superado todavía los evidentes lazos con la aristocracia, sobre todo con la terrateniente, que poco o nada les podría interesar la liberalización de la servidumbre, ni los verdaderos ideales ilustrados de extender la educación y el saber entre las clases populares. Lo expresa así el historiador marxista, Eric Hobsbawm: “La monarquía absoluta, a pesar de ser modernista e innovadora, no podía, -y tampoco daba muchas señales de quererlo- zafarse de la jerarquía de los nobles terratenientes, cuyos valores simbolizaba e incorporaba, y de los que dependía en gran parte”⁴⁷⁰ y más adelante, respecto a los “programas ilustrados” de estas monarquías, especifica Hobsbawm, como muestra del falaz empleo de los valores ilustrados por las monarquías absolutistas el caso de la erradicación de la servidumbre. Escribe así: “Pocos pensadores racionalistas (...) dudaban seriamente de la necesidad de abolir la servidumbre (...) y virtualmente no hubo soberano desde Madrid hasta San Petersburgo y desde Nápoles hasta Estocolmo que en el cuarto de siglo anterior a la Revolución francesa no suscribiera uno de estos programas. Sin embargo, las únicas liberaciones verdaderas de campesinos realizadas antes de 1789 tuvieron lugar en pequeños países”⁴⁷¹. Poco o nada tiene que ver todo esto con la idea de “Ilustración” en Kant, quien fue muy crítico con el Estado histórico

⁴⁶⁹ Ibidem, p. 86.

⁴⁷⁰ HOBBSAWM, E., *Las revoluciones burguesas*, Traducción de F. Ximenez de Sandoval, Madrid, Guadarrama, 1964, p.43.

⁴⁷¹ Idem.

que vivió y que trataba a los ciudadanos como menores de edad; una realidad material de unas monarquías ilustradas que lo único que desean es prevalecer. A este mismo respecto escribía Kant al comienzo de su célebre *¿Qué es la Ilustración?* lo siguiente: “La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. (...) Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. *¡Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración”⁴⁷². Así, cuando Kant elabora su doctrina de los fines del Estado tiene como referencia la monarquía de Federico el Grande, que encarna un Estado paternalista y decididamente ilustrado en el sentido de estas monarquías modernas del siglo XVIII. Ya Federico II de Prusia quiso convertirse en el “Rey-filósofo” y en el “anti-maquiavelo”, aunque en la práctica, fue todo lo contrario. Así lo expone el profesor Roberto R. Aramayo: “En el primer prefacio a su *Crónica de mi época*, remitido a Voltaire hacia finales de mayo del año 1743, Federico II de Prusia hace votos para que las generaciones venideras puedan discernir en él esas dos vertientes y no confundan al filósofo moralista, cuyo corazón quiere conservarse puro e inmaculado, con el político instado a cometer mil y una tropelías por mor de las circunstancias”⁴⁷³. Y es que, además de Carlos III en España o el “Rey Sol” en Francia, no hay mejor ejemplo de despotismo (ilustrado), que el reinado de Federico II *Hohenzollern*.⁴⁷⁴ Teniendo en cuenta estas coordenadas, Kant, va a formular la antedicha teoría de los fines en su texto de 1793, *En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve en la práctica”*. Este trabajo, por cierto, tendrá una notable influencia tanto en Hufeland como en Fichte, para quien, el único cometido del príncipe consiste en velar por los derechos de los ciudadanos⁴⁷⁵. González Vicén explicita que, esta teoría, en plena conexión con todo el pensamiento político de Kant, se podría resumir como sigue: Primero, que el

⁴⁷² KANT, I., “¿Qué es la Ilustración? (1784)”, KANT, I., *Filosofía de la historia*, op. cit., p. 25.

⁴⁷³ RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., *La quimera del Rey filósofo*, Madrid, Taurus, 1997, p. 71.

⁴⁷⁴ No obstante fue otro *Hohenzollern*, Federico Guillermo II de Prusia, sobrino de Federico el Grande, quien puso contra las cuerdas a Kant: “El 1º de octubre de 1794 dirigió el rey a Kant aquel conocido mensaje escrito de su puño y letra en que le reprochaba que, desde hacía ya tiempo, abusase de su filosofía para tergiversar y despreciar algunas de las doctrinas fundamentales y más importantes de la Sagrada Escritura y del cristianismo» y en que se le intimaba, si no quería incurrir en el enojo del rey, a abstenerse en los sucesivos de reincidir en semejante falta”. CASSIRER, E., *Kant, vida y doctrina*, op. cit., p. 458. El *quid* fundamental del enfado del monarca residía en la publicación un año antes de la obra de Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Él mismo lo reconoce y transcribe la carta del monarca y su respuesta en el Prólogo a *El conflicto de las facultades (Der Streit der Fakultäten)*, cfr. KANT, I., *El conflicto de las facultades*, Traducción de Elsa Tabernig, Buenos Aires, Losada, 1963, pp. 9-17.

⁴⁷⁵ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La filosofía del Estado en Kant”, op. cit., p. 87.

Estado, entendido por Kant como condición de la existencia del Derecho, no tiene para él otro fin que el puramente adjetivo de mantener y posibilitar el orden jurídico como un orden general y cierto de la convivencia. La felicidad, el destino moral de cada uno, todos los cometidos sociales son algo que el Estado no realiza, sino que hace posible tan sólo al salvaguardar con el Derecho la esfera del obrar ético individual⁴⁷⁶. Segundo, que si se piensa, por ejemplo, en el ejercicio de la religión o en la labor científica que cada uno puede desarrollar, el deber del Estado no es intervenir⁴⁷⁷, señalando en cada uno de estos terrenos lo que es cierto y lo que, según su parecer, conduce mejor a la felicidad individual o colectiva, sino exclusivamente cuidar de que cada ciudadano pueda desarrollar su actividad libremente dentro de los límites señalados por el Derecho, y sin que nadie pueda perturbar la esfera garantizada por el orden jurídico⁴⁷⁸. Para Kant, es, en definitiva, la idea de que el bienestar o la felicidad no puede ser fin del Estado, pues es, de entrada, un fin inalcanzable. De hecho, en caso de que el Estado crea saber o conocer tal fin degenera en absolutismo.

Con todo lo anterior, no obstante, lo que Kant no quiere concluir es que el ser humano no pueda esperar nada del Estado, que éste no pueda procurarle nada en absoluto. Lo que niega es que el Estado tenga entre sus fines el fomento de la felicidad humana según su propio criterio. Para comprenderlo mejor, nos recuerda González Vicén la semejanza existente respecto a la teoría de los fines en ética, esto es, que el fin de la ética kantiana no es la felicidad, sino hacer del deber un querer, lo que no viene a concluir que al hacer el bien por deber no podamos ser felices e incluso no obtengamos cierto goce por cumplir nuestro deber. Del mismo modo, el fin del Estado no es *per se* la felicidad del individuo -con la cantidad de abusos que además puede conllevar, y de hecho conlleva-, sino el cumplimiento de la ley, una ley que establece un orden de máxima libertad humana que ayude a cada cual

⁴⁷⁶ Idem.

⁴⁷⁷ Aunque no lo indica González Vicén en este trabajo, es bien sabido que, sobre las críticas a la injerencia estatal en materia religiosa, una obra clave del siglo XVII -y por tanto precursora en este sentido de la teoría de los fines del Estado en Kant- es la *Carta sobre la tolerancia*, escrita y publicada por John Locke (1632-1704) en 1689, un año después de la Revolución "Gloriosa" británica. En dicha *Carta* Locke manifiesta una serie de concepciones determinantes para el pensamiento político posterior, de entre las cuales hay que destacar una principal, a saber, que las guerras de religión, que arrasaron el siglo, fueron en realidad guerras en *pro* de los intereses particulares de líderes religiosos y príncipes, por lo que, lo mejor, tanto para el Estado como para las iglesias, es que exista una separación radical entre ambos órdenes y no vuelva a haber injerencias de uno sobre el otro; lo que conlleva, por tanto, que el Estado no pueda condicionar la felicidad de su pueblo, por lo pronto, en materia religiosa, y viceversa: las iglesias no deben condicionar a sus fieles en materia política. Cfr. LOCKE, J., *Carta sobre la tolerancia*, Traducción de Marta Gálvez Parra, Madrid, Tecnos, 2008, 71 pp.

⁴⁷⁸ GONZÁLEZ VICÉN, F., "La filosofía del Estado en Kant", op. cit., p. 88.

en la consecución de su propia felicidad y la consecución del obrar moral⁴⁷⁹. Esta distinción entre lo que es fin en sí del Estado y lo que pueda derivar para los hombres de una vida en común estrictamente jurídica es esencial para la comprensión de la idea kantiana del Estado. El desconocimiento de la misma puede decirse que es la causa última de la polémica planteada en torno al problema de los fines del Estado en Kant⁴⁸⁰. Detrás de la concepción kantiana del Estado y sus fines no hay otra cosa que su firme oposición a los presupuestos del absolutismo ilustrado. El Estado-policía del absolutismo ilustrado comprende que el individuo no es capaz de realizar por sí mismo el orden social y esa tarea corresponde solamente al Estado, el cual, por eso, determina todas las esferas de creencia y de actividad de los individuos⁴⁸¹. Sin embargo, el Estado en sentido kantiano presupone siempre, un orden surgido de la libre determinación ética de los individuos. El cometido del Estado es tan sólo el de transformar este orden espontáneo en un orden inviolable y permanente, esto es, no de crearlo, sino de revestirlo de sanción. Este orden así dotado de certeza es, en definitiva, para Kant, el fin último de la historia, lo que le presta sentido y la hace racionalmente inteligible⁴⁸².

Respecto al controvertido problema del derecho de resistencia, González Vicén dedica no sólo las últimas páginas de *La filosofía del Estado en Kant*, sino aquel trabajo al que ya he hecho referencia al comienzo de este epígrafe, a saber, “El derecho de resistencia en Kant”. ¿A qué llamamos como tal derecho de resistencia? González Vicén ya estaba interesado en el tema, como sabemos, desde su tesis doctoral. Escribe: “Derecho de resistencia se llama al supuesto o imaginario derecho que asiste a un pueblo para no obedecer en determinados casos las disposiciones emanadas del poder central”⁴⁸³. Además, explicita González Vicén, que “en términos generales puede afirmarse con exactitud que la historia del derecho de resistencia sigue la ruta de las teorías que fundamentan el origen del Estado en el pacto social, y hallan el sujeto de la soberanía en el pueblo”⁴⁸⁴. Es, por lo tanto,

⁴⁷⁹ Ibidem, p. 89.

⁴⁸⁰ Idem.

⁴⁸¹ Ibidem, pp. 90-91.

⁴⁸² Ibidem, p. 91.

⁴⁸³ GONZÁLEZ VICÉN, F., “El derecho de resistencia en Kant”, op. cit., p. 13.

⁴⁸⁴ GONZÁLEZ VICÉN, F., *Teoría de la revolución. Sistema e historia*, op. cit., p. 72.

un derecho de origen pactista, que presupone que, aquél que detente el poder se compromete a ejercerlo en un determinado sentido, y, a su vez, que semejante poder proviene en primera instancia de la soberanía popular. Por otro lado, en *La filosofía del Estado en Kant*, explicita que el derecho de resistencia en la Edad Moderna, parte de dos puntos de vista: uno, fundamentado en el Derecho positivo, sobre todo entre los monarcómanos, con el que se apela a los derechos y privilegios adquiridos históricamente; el otro, de base iusnaturalista, como en el caso de la independencia de las colonias británicas en Norte América, apareciendo como un orden superior, surgido de la razón, en oposición al poder político tiránico. Pues bien, ¿qué opinaba Kant al respecto que tanto revuelo generó en su tiempo y aún ahora? La respuesta *prima facie*, o acrítica incluso por su inmediatez, sería considerar que Kant adoptó al respecto posiciones de marcado carácter conservador. Para Kant no es posible tal derecho de resistencia jurídicamente hablando. Es una contradicción en los términos. Piensa Kant que, en el Estado, los ciudadanos, pueden hacer valer sus derechos frente a los demás, pero el soberano, como detentador del monopolio de la coerción, no está sujeto a ella. Ya los primeros kantianos, atónitos, quisieron defenderlo frente a los ataques. Pero, consiste, como opina el profesor Aramayo, en un mero deseo de liberar de culpa al maestro, tanto entonces, como aún ahora, y adolecen tales defensas del sesgo de quien pretende reescribir en lugar de comprender. Para el profesor Aramayo, precisamente, será González Vicén quien arrojará verdaderamente luz al respecto. Dice así: “La interpretación más plausible (...) es la de F. González Vicén, para quien no se trata de una contradicción o una inconsecuencia, sino de una doble perspectiva de uno y el mismo problema, advirtiendo que no debe confundirse una valoración de un acontecimiento histórico con el enjuiciamiento del mismo problema bajo la luz de una insobornable lógica jurídica”⁴⁸⁵. Veamos qué quiere decir con esto, pues aquí reside, en efecto, la clave de la cuestión. En realidad, si la posición de Kant dejó atónitos a sus coetáneos fue por fuerza. Aún hoy, nos puede asombrar si no realizamos una atenta lectura de su obra. Escribe González Vicén: “La mayor causa de perplejidad para los contemporáneos al juzgar de la doctrina kantiana sobre el derecho de resistencia era el hecho conocido del entusiasmo manifestado por Kant frente

⁴⁸⁵ RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., “Estudio preliminar”, KANT, I., *Teoría y práctica*, op. cit., p. XIX. También la profesora Gascón Abellán tiene en consideración la lectura de González Vicén como una de las más viables. Escribe así: “Tal vez hemos de admitir que la postura de Kant ante la política es ecléctica, vacilante y aún incoherente, o tal vez debemos justificar esa incoherencia apelando a la suprema coherencia de no querer contaminar la razón con el mundo empírico”. Cfr. GASCÓN ABELLÁN, M., “La tesis kantiana acerca de la obediencia al Derecho”, CARVAJAL CORDÓN, J. (coord.), *Moral, Derecho y política en Immanuel Kant*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1999, p. 240.

a los grandes movimientos populares de su tiempo”⁴⁸⁶. Se refiere a la rebelión irlandesa de 1798, que acabó siendo aplastada por tropas británicas, y que Kant siguió con verdadera atención, o las revoluciones en EE.UU. y en Francia, etc. Todo ello, y demás opiniones del ilustre profesor de Königsberg, hizo creer a muchos que Kant era simpatizante jacobino⁴⁸⁷ y se corrió el chascarrillo de que lo habían invitado los franceses a la Asamblea Constituyente para discutir la constitución que estaban debatiendo. La contradicción parece evidente, sin embargo, es totalmente falsa. Como resaltaba Aramayo, para González Vicén, y a todas luces parece ser así, no hay tal contradicción sino dos visiones diferentes desde distintos niveles. A la primera perspectiva la podríamos denominar ético-histórica. Desde ésta, Kant se expresa desde un punto de vista personal, esto es, como sujeto incardinado en su tiempo cree que las revoluciones van a hacer progresar al género humano. La otra perspectiva es la jurídico-formal. Desde este punto de vista, Kant, no puede contradecir su propia conceptualización apriorística del Derecho y del Estado, que han sido deducidas trascendentalmente desde la misma necesidad ética, es decir, el Derecho como orden de la vida civil y el Estado como garante del mismo, tienen como función hacer posible ese reino ético de los fines, para que cada uno, y en comunidad, lo hagan posible. Este Estado deducido trascendentalmente, recordemos, no es un “ideal”, sino una “idea”. No hay cabida racional, a este nivel formal, para ningún tipo de revuelta, pero es que, en realidad, tampoco sería necesaria ni posible. González Vicén lo explicita así: “Cuando Kant se pronuncia positivamente por los movimientos revolucionarios de su época, se enfrenta con ellos desde el punto de vista del progreso general de la humanidad y en relación con el fin último de ésta, es decir, lo que hace es emitir un juicio de naturaleza histórica acerca de un acontecer también histórico. Consideradas, en cambio, la revolución o la resistencia al poder, no como un hecho histórico concreto, sino jurídicamente, es decir, como un mero concepto pensable con categorías determinadas por la noción del Derecho, el problema que surge es otro esencialmente distinto. El presupuesto de toda conceptualización jurídica en la filosofía kantiana es, en efecto, la existencia de un orden cierto e inviolable de la vida en común (...) No es posible conceder un «derecho» a la revolución, ya que ello equivaldría a reconocer la existencia de un poder que, en determinados casos, podría resistir a aquella instancia que por definición tiene que ser suprema (...). Permitir una resistencia contra este poder supremo

⁴⁸⁶ GONZÁLEZ VICÉN, F., “La filosofía del Estado en Kant”, op. cit., p. 93.

⁴⁸⁷ El mismo Marx llega a denominar la filosofía kantiana como “teoría alemana de la Revolución francesa”. Cfr. MARX, K., “El manifiesto filosófico de la Escuela histórica del Derecho”, Traducción castellana y notas de J.C. Gavara, CASANOVAS, P., MORESO, J.J., (eds.), *El ámbito de lo jurídico*, Barcelona, Crítica, 1994, p. 52.

significaría una contradicción en sí, ya que, en tal caso, este poder dejaría de ser supremo”. Las advertencias de Kant, no obstante, acerca de los peligros del “exaltado” cuajan sus obras del último período, tal vez al comprobar las derivas de terror que tomaban las revoluciones. Por ejemplo, escribía en *El conflicto de las facultades* que el progreso hacia lo mejor irá suponiendo ciertas ventajas para la humanidad: los poderosos emplearán menos violencia, las leyes se cumplirán más, habrá menos discordia, más seguridad de la palabra dada, etc. Todas estas virtudes se extenderán a las relaciones exteriores hasta la realización de la sociedad cosmopolita, pero, matiza Kant, tampoco debemos prometernos demasiado de los hombres en su progreso hacia lo mejor, para no incurrir en la burla del político, que con gusto tomaría esta esperanza como fantasía de un cerebro exaltado. Dulce es imaginar constituciones históricas que responden a las exigencias de la razón, pero, piensa Kant, es muy temerario el proponerlas e incluso es punible incitar al pueblo para la abolición de lo que existe en la actualidad⁴⁸⁸.

Poco queda ya por perfilar de los estudios sobre Kant, no obstante, hay otro trabajo publicado al que me he referido, a saber, *Kant y la filosofía del Estado*, el cual, como sabemos, fue presentado como parte de los ejercicios de oposición a cátedra de 1934⁴⁸⁹. Puede servir para acabar de sacar conclusiones y a modo de resumen. Voy a resaltar del mismo solamente algunos últimos datos que puedan subrayar y resumir aspectos de relevancia de la filosofía del Derecho y del Estado en Kant. En primer lugar, es digna de resaltar la referencia que hace González Vicén a la encrucijada histórica en la que se hallaba Kant al elaborar su filosofía del Derecho. Tal encrucijada puede compararse con otra anterior, antes de la *Crítica de la razón pura*, cuando estudiaba con perplejidad de un lado el racionalismo innatista y deductivo y, de otro, el empirismo sensualista. En esta ocasión, para el caso de la conceptualización del Derecho, encuentra, de un lado, el Derecho natural, que podría emparentarse con el racionalismo, y, del otro, el positivismo jurídico, o más bien, las corrientes historicistas del Derecho, que se entroncan con la filosofía de Montesquieu y se dan un aire de familia con el empirismo⁴⁹⁰. Este dato fundamental sirve para argumentar de nuevo a favor de la unidad metodológica del criticismo. Kant no solo sintetiza para la gnoseología las dos corrientes más relevantes de su siglo, sino que también, conduce su

⁴⁸⁸ KANT, I., *El conflicto de las facultades*, op. cit., pp. 117-118.

⁴⁸⁹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Kant y la filosofía del Estado”, GONZÁLEZ VICÉN, F., *Escritos (1931-1949)*, op. cit., p. 15.

⁴⁹⁰ *Ibidem*, pp. 17-18.

pensamiento hacia otra síntesis. Escribe González Vicén: “La doctrina jurídica de Kant se halla en el desenlace de estas dos grandes direcciones. Antes de que el empirismo desembocara en la Escuela histórica y antes de la muerte del derecho natural”⁴⁹¹. Una síntesis que hace de *aufheben*, en sentido hegeliano, porque recibe y supera ambas.

En segundo lugar, hemos de concluir también la profunda significación ética que tiene para Kant el Derecho positivo gracias al “juego” o la deducción que se hace del mismo a través de la libertad trascendental. González Vicén lo expresa así: “En la libertad trascendental la razón se hace práctica a sí misma; por su parte el Derecho, el orden jurídico, es la condición de posibilidad de la libertad, y así los ordenamientos positivos quedan insertos en un reino trascendente de los fines que es la conquista perdurable de Kant para la filosofía del derecho”⁴⁹². Pero, además, deriva González Vicén una importantísima consecuencia para la doctrina jurídica posterior, y es nada menos que la fundamentación del concepto de “seguridad jurídica”. Dice así: “Sobre este concepto del valor del orden positivo, no en cuanto realización de un ideal, no en cuanto encarnación de un sistema jurídico absoluto, sino sólo en cuanto es, se basa toda la doctrina de la seguridad jurídica (...), cuyas raíces de origen kantiano, da a la doctrina del filósofo un puesto preeminente”⁴⁹³. En tercer lugar, la importancia del pensamiento kantiano en el desarrollo de lo que se ha venido en llamar, “Estado de Derecho”. Kant opone al Estado “totalitario” de Wolff y Federico II, un Estado dotado de una interna dignidad ética, producto este de la necesidad teórica⁴⁹⁴. En cuarto lugar, que del Derecho se extraiga una exigencia ética no quiere decir que no haya que distinguir entre exigencia ética y exigencia jurídica; separación a efectos teóricos para comprender dos partes diferenciadas de lo que Kant denomina una metafísica de las costumbres⁴⁹⁵. Las exigencias de ambos órdenes se diferencian por el motivo del obrar. En quinto lugar, el objeto de materia de estudio de Kant, el Estado, es un Estado *sui generis*. No un “ideal” que realizar a través de un Estado histórico. González Vicén, con una claridad casi superior al trabajo de 1952 escribía así: “El Estado, eso que Kant estudia, no es un Estado ideal, un Estado como debiera ser, sino el mismo Estado histórico que nosotros conocemos

⁴⁹¹ Ibidem, p. 18.

⁴⁹² Ibidem, p. 19.

⁴⁹³ Idem.

⁴⁹⁴ Ibidem, p. 22.

⁴⁹⁵ Idem.

y experimentamos, pero tampoco exclusivamente éste, sino aquellos conceptos que lo hacen ética y teóricamente posible, aquellos conceptos que lo justifican no ahora y aquí, no este o aquel Estado, sino el Estado en absoluto”. Quedan así estos cinco aspectos como resumen o extracto de algunos de los aspectos más relevantes explicitados en este epígrafe. La otra cuestión esencial -la más relevante en realidad para el presente trabajo- consistirá en perfilar qué aspectos del criticismo serán determinantes para configurar el propio pensamiento de González Vicén, y con cuáles se encontraba en total oposición con Kant, pero eso se verá en el capítulo tercero⁴⁹⁶. A continuación, paso a analizar la relevancia del concepto de “revolución” en la obra de González Vicén, y cómo su interés en dicho concepto es transversal a otros intereses -su mismo interés en Kant, por ejemplo- y transversal, a su vez, a toda su trayectoria.

3. Sobre el concepto de “revolución”

3.1. Primera etapa: De *Teoría de la revolución* a los años sesenta

3.1.1. La evolución de un concepto

El interés de González Vicén por el concepto de “revolución”⁴⁹⁷ es continuo y se retrotrae ya a los años de sus primeros escritos publicados. En 1931 y en 1932 aparecen en el diario vallisoletano, *El Norte de Castilla*, dos artículos suyos cuyo núcleo temático es precisamente este concepto jurídico-político. Se titulan, respectivamente, “Lo más anarquizante” y “Sendas de las revoluciones”. Pero, además, recordemos que su primera obra se titula, precisamente, *Teoría de la revolución* y, en la misma, anticipa ya el núcleo de su tesis doctoral, *Problemas en torno a la ruptura violenta del orden jurídico con especial consideración del fenómeno revolucionario*.

En todos estos textos el *leitmotiv* es el mismo, a saber, que en la dicotomía individuo-Estado, el segundo debería ser un instrumento al servicio del primero, sin embargo, el primero está, en el mayor de los casos, sometido al segundo. En los momentos en que esta

⁴⁹⁶ Vid. *infra*, pp. 316 y ss.

⁴⁹⁷ Este epígrafe corresponde, si bien con bastantes modificaciones y con importante añadidos, al contenido del trabajo ARJONA HERRAIZ, M., “González Vicén y su análisis del concepto de revolución en la década de los 80: Marx, Stein, Bayle, Kant” op. cit., pp. 179-193.

situación de sumisión sea insostenible la revolución será algo irremediable, pues tal es su función jurídico-política: devolver al individuo y al pueblo el control del Estado y a éste, su verdadera naturaleza. En concreto, escribe González Vicén de este modo: “La revolución es siempre ejemplar, porque advierte a los que gobiernan, que hay que vivir para los individuos, para los que están debajo y obedecen. Que éstos son la única verdad, lo sólo cierto, que el Estado es fruto de los hombres y que como todo lo que es creado debe hallarse alerta y complaciente para las necesidades de quien lo creó”⁴⁹⁸.

Teoría de la revolución (1932) es una obra separada en dos partes bien diferenciadas, aunque relacionadas⁴⁹⁹. La primera parte contempla un enfoque formal de lo que las revoluciones son. Para ello realiza en primer lugar un análisis genético donde adelanta una definición de “revolución”, que sería algo así como aquella situación que supone un ataque contra un régimen jurídico llevado a cabo por el pueblo para el que rige tal ordenamiento, hallando así tres elementos: 1) el pueblo, 2) el orden jurídico y 3) una relación contradictoria entre ambos⁵⁰⁰. En segundo lugar, la tipificación del concepto tiene –como el resto de esta primera parte formal– resonancias kelsenianas; realiza previamente, siguiendo a Kelsen⁵⁰¹, un análisis de lo que el ordenamiento jurídico es, para después conceptualizar la revolución como ruptura: la revolución deberá dirigirse contra la *Grundnorm* o norma constitucional. González Vicén, como hará en su tesis doctoral, limita esta figura jurídico-política que es la “revolución” de otras figuras similares tales como “golpe de Estado”, “conquista”, o la propia derogación de la norma constitucional. De esta delimitación obtiene González Vicén los siguientes caracteres del concepto de “revolución”: 1) acto dirigido contra la norma

⁴⁹⁸ GONZÁLEZ VICÉN, F., “Sendas de las revoluciones: el triunfo del individuo”, *El Norte de Castilla: Diario Independiente de Valladolid*, 24 de agosto, 1932, GONZÁLEZ VICÉN, F., *Escritos (1931-1949)*, op. cit., p. 154.

⁴⁹⁹ En realidad, son cinco capítulos, si bien los capítulos del I al IV mantienen una cierta unidad que no se colige del V. De ahí que el libro se pueda dividir en dos partes. Los títulos de los capítulos son los siguientes: “I. El problema genético de la revolución”, “II. La tipificación”, “III. El Derecho post-revolucionario”, “IV. La unidad del orden jurídico y el hecho revolucionario” y “V. El Derecho de resistencia frente a los poderes injustos”. La diferencia esencial es que los primeros cuatro tratan del concepto de “revolución” y el quinto de un concepto más general y no sustituible por el otro, el “derecho de resistencia”. Pese a no ser este equiparable con aquel, abarca más arco temporal, por lo que, al tratarse de un capítulo histórico, permite a González Vicén analizar el enfrentamiento al poder injusto desde la antigüedad (un análisis, en cualquier caso, muy humilde y somero), lo que no le hubiera sido posible desde el concepto de “revolución”, el cual refiere solamente fenómenos de estricta modernidad.

⁵⁰⁰ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., *Teoría de la revolución. Sistema e historia*, op. cit., pp. 23-34.

⁵⁰¹ Sobre el ordenamiento jurídico como estructura escalonada, cfr. KELSEN, H., *Teoría pura del Derecho*, Traducción de Gregorio Robles y Félix F. Sánchez, Madrid, Trotta, 2011, p. 82 y ss.

fundamental del Estado, 2) en cuya base se halla el pueblo y de quien depende para verificarse, 3) pretendiendo derrocar todo el orden jurídico precedente para implantar un orden nuevo y 4) dirigiendo tal acción desde la violencia y fuera de cauces legales⁵⁰². En tercer lugar, analiza González Vicén en esta obra el Derecho postrevolucionario. En efecto, un ordenamiento jurídico decae solamente si aparece otro posterior que lo reemplace. En este punto plantea cuestiones fundamentales tales como el concepto de soberanía en Kelsen⁵⁰³ para averiguar si la revolución puede ser fuente del Derecho⁵⁰⁴. En cuarto lugar, pone en relación la necesidad de unidad que todo ordenamiento jurídico tiene y el hecho revolucionario: el orden internacional será aquí pieza esencial para asegurar que no aparece nunca rota la unidad sustancial del Estado por obra del hecho revolucionario⁵⁰⁵.

La segunda parte de la obra atiende a un concepto que no puede ser sinónimo de “revolución”. Se trata del “derecho de resistencia”. ¿Por qué este cambio de denominación? González Vicén considera dos motivos que le parecen suficientes. Primero, que en esta segunda parte ya no nos movemos en un plano formal sino en un plano histórico -se trata de un análisis del concepto de “derecho de resistencia” en la historia, desde la antigüedad hasta la revolución francesa- y no cumplen en casi ningún caso los criterios formales que en los cuatro capítulos anteriores había explicitado, es decir, la razón principal del cambio de concepto es que este segundo resulta ser más generalizador y aglutinador para dar cuenta de levantamientos contra el poder constituido concretos en la historia, pues, solamente podemos hablar con propiedad de “revolución” al entrar en la modernidad⁵⁰⁶. El segundo motivo, más débil, por ser este término el más empleado, dice González Vicén, por los especialistas en lengua castellana⁵⁰⁷.

⁵⁰² Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., *Teoría de la revolución. Sistema e historia*, op. cit., pp. 35-48.

⁵⁰³ Cfr. KELSEN, H., *Teoría pura del Derecho*, op. cit., p. 120.

⁵⁰⁴ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., *Teoría de la revolución. Sistema e historia*, op. cit., pp. 49-62.

⁵⁰⁵ *Ibidem*, pp. 63-70.

⁵⁰⁶ La primera revuelta de la que podríamos decir con propiedad que fue una revolución sería la propiciada por Thomas Müntzer en el siglo XVI con la llamada revuelta de los campesinos alemanes. Sobre Thomas Müntzer, el mejor texto de referencia es BLOCH, E., *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*, Traducción de Jorge Deike, Madrid, La Balsa de Medusa, 2002, 258 pp.

⁵⁰⁷ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., *Teoría de la revolución. Sistema e historia*, op. cit., pp. 71-125.

En efecto, “revolución” y “derecho de resistencia” no son lo mismo ni histórica ni formalmente, pero comparten una característica en común, a saber, su progreso y aceptación gracias a la evolución racionalista e individualista llevada a cabo en las sociedades europeas desde el Renacimiento⁵⁰⁸. Si en la Edad Media, desde sus comienzos, e incluso autores como Marsilio de Padua -iniciador de la doctrina contractualista-, Guillermo de Ockham o Eneas Silvio pudieran ser vistos como peligrosos en medio de una calma acomodaticia, más adelante se comprenderá el derecho a la resistencia como terminación lógica o contorno definido de la doctrina política⁵⁰⁹. El tránsito a la Ilustración será determinante. Antes de la revolución de 1789 se respira la exaltación del valor de lo humano, en el sentido de que, solamente el individuo resulta esencial y sustantivo y se proclama su libertad e igualdad⁵¹⁰. González Vicén lo expresa brillantemente con estas palabras: “Desde el momento en que se supera la realidad histórica del Estado para referirla a un supuesto ideal, intuible por la razón, y se pone en poder del individuo un repertorio de derechos inaccesibles, que puede alegar contra todos y contra el Estado en primer término, el derecho a la revolución es o un medio al servicio del perfeccionamiento político o el ejercicio de legítima y sagrada defensa”⁵¹¹ ¿No será esta, por tanto, la verdadera razón por la que González Vicén “unifica” ambos conceptos bajo el mismo título en el capítulo quinto de *Teoría de la revolución*? Es decir, ambos conceptos van teniendo su razón de ser conforme va creciendo el valor del individuo, esa doctrina un tanto vaga que tiene por nombre individualismo⁵¹², y, a su vez, van teniendo valor conforme la razón se va erigiendo como modeladora de la realidad social. En definitiva, tal y como acabamos de explicitar con González Vicén, el “derecho a la revolución” resulta una “legítima defensa” y el derecho a la resistencia ante un poder injusto no es sino el precursor de las revoluciones, que tienen lugar tras los análisis, entre otros, de Locke y de Rousseau

⁵⁰⁸ Ibidem, p. 122.

⁵⁰⁹ Ibidem, pp. 88-91, p. 122.

⁵¹⁰ Ibidem, p. 112.

⁵¹¹ Idem.

⁵¹² Una obra fundamental respecto al concepto del individualismo político es *El individualismo* de Steven Lukes. En este libro plantea, precisamente, la heterogeneidad del uso que se empezó a poner en circulación en el siglo XIX. Como este no es lugar para analizar todos los matices que Lukes desarrolla, podríamos decir, resumiendo mucho, que el sentido del uso del concepto en González Vicén estaría más incardinado en la tradición germánica. Escribe Lukes: “Si el sentido típicamente francés del vocablo es negativo y denota aislamiento individual y disolución social, el alemán es positivo, y significa autorrealización individual y (excepto entre los primeros románticos) la unidad orgánica de individuo y sociedad”. LUKES, S., *El individualismo*, Barcelona, Península, 1975, p. 32.

mezclados con situaciones económicas misérrimas y lamentables⁵¹³. Escribe González Vicén: “Los filósofos no hicieron la Revolución, ni siquiera enseñaron el camino del triunfo, pero precipitaron los acontecimientos al encauzar hábilmente el descontento y el malestar”⁵¹⁴. Tras la revolución, será la misma *Declaración des Droits de l’homme et du citoyen*, aprobada por la Asamblea Nacional, que incluirá la “resistencia a la opresión” consignándola como un derecho positivo. Esta Declaración es, dice González Vicén, la consagración del individuo frente al Estado cuando éste no cumple con su verdadera misión⁵¹⁵.

Cuando González Vicén afirma que la revolución o que el derecho a la resistencia son la consagración del individualismo llegamos, a mi juicio, a un punto determinante, a saber, a su concepción ético-individual o de “individualismo ético”. Un individualismo -como explicitaré en el capítulo tercero del presente trabajo- que nada tiene que ver ni con un individualismo ontológico ni con ninguna doctrina liberal radical⁵¹⁶ -cuya razón de ser no es otra que la defensa del máximo egoísmo y apatía social-, sino con las mismas ideas que venimos repitiendo, a saber, que es el Estado el que existe para el individuo y no al revés, que las determinaciones éticas son propiamente individuales, y que la revolución o la resistencia no son otra cosa que el derecho que tienen los individuos frente al poder injusto. Esta última cuestión recibe su *clímax*, como veremos, en su texto, “La obediencia al Derecho”.

El interés mostrado, como hemos visto, desde su juventud, por el concepto de revolución se mantiene en sus trabajos sobre Kant. Ya hemos hablado suficientemente de ellos en el epígrafe anterior. El punto clave es la dificultad en comprender la renuencia de Kant al derecho de resistencia. Desde la perspectiva del análisis del concepto de revolución, el interés de González Vicén por la filosofía jurídico-política kantiana es, en definitiva, continuación del interés por las relaciones individuo-Estado y la pertinencia y posibilidad formal o efectiva del concepto de “revolución”. Dicho interés perdura en los escritos de los años 60, pero, particularmente, en *La filosofía del Derecho como concepto histórico (1969)*,

⁵¹³ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., *Teoría de la revolución. Sistema e historia*, op. cit., pp. 113-118.

⁵¹⁴ Ibidem, p. 119.

⁵¹⁵ Ibidem, p. 120.

⁵¹⁶ Por ejemplo, las doctrinas del anarcocapitalismo, hoy muy en boga, que tuvieron su epicentro en las obras de Murray Rothbard. Cfr. ROTHBARD, M., *For a new liberty: the libertarian manifesto*, San Francisco, Fox & Wilkes, 1996, 333 pp.

apunta algo distinto, a saber, que el concepto de “revolución” como tantos otros conceptos jurídico-políticos son radicalmente históricos y que por tanto no pueden verse despojados de su ser en la historia. Esta es la opinión que realmente va a mantener hasta el final, la suya propia, herencia del historicismo -como veremos- y ya muy alejado de su formación neokantiana. Para González Vicén lo esencial de los conceptos históricos es su concreción, el hecho de que son conceptos con un contenido determinado, cuyas últimas raíces se encuentran en conexiones históricas objetivas. No son formas con las que podamos desde ellas acercarnos a la realidad empírica para su comprensión, sino estructuras extraídas de esta misma realidad. Además, se trata de una articulación teórica, pero de una articulación que no elimina lo individual, sino que, al contrario, lo integra como parte constitutiva en una estructura abstracta⁵¹⁷. Cierra así su análisis sobre el concepto “revolución”. Un análisis que en gran medida se contrapone a los cuatro primeros capítulos de *Teoría de la revolución* -escrito bajo la influencia de Kelsen y los neokantianos-, pues, ahora, en definitiva, comprende sobre todo la revolución como un fenómeno histórico que solamente puede conceptuarse desde una perspectiva histórico-social. Volveremos sobre todo ello en la segunda parte del capítulo tercero.

3.1.2. Donoso Cortés interpreta su tiempo: dictadura frente a revolución

*La conmoción de 1848 hizo surgir dos grandes visionarios en dos campos opuestos: Alejandro Herzen y Donoso Cortés, para el cual la historia era la escena en que se hacía realidad el triunfo inexorable del mal sobre la tierra*⁵¹⁸.

Analizada la evolución del concepto de revolución en González Vicén, quiero dedicar un breve espacio a dos textos que denotan un interés intelectual que tal vez nunca haya sido puesto de relieve en González Vicén, se trata de sus reflexiones acerca de la figura jurídico-política del pensador reaccionario español Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas. Los textos a los que me refiero son su trabajo “Donoso Cortés als Deuter seiner Zeit” de 1940

⁵¹⁷ GONZÁLEZ VICÉN, F., “La filosofía del derecho como concepto histórico”, p. 208.

⁵¹⁸ GONZÁLEZ VICÉN, F., “La cultura y su crisis”, GONZÁLEZ VICÉN, F., *Escritos (1931-1949)*, op. cit., p. 124.

y una recensión de 1943 de una obra de Dietmar Westmeyer titulada *Donoso Cortés, Staatsmann und Theologie. Eine Untersuchung seines Einsatzes der Theologie in der Politik*.

Sobre Donoso Cortés expresa González Vicén, en primer lugar, que su pensamiento no fue modelador de su época, sino indicador y síntoma⁵¹⁹. En este sentido, el interés de González Vicén en Donoso Cortés tiene que ver, al igual que lo estuvo, como veremos, en Lorenz von Stein⁵²⁰, en la necesidad de comprender los cambios sociales desde sus más notables antagonistas; antagonistas que miden la temperatura de los tiempos. Así como von Stein supuso un “negativo” de Marx y del socialismo en Alemania, Donoso Cortés es vital para comprender la particular sintomatología de los cambios sociopolíticos que estaban teniendo lugar en la España del siglo XIX y la tensión entre reacción y revolución. No obstante, hay otra motivación solidaria, a saber, que, tal y como explicita González Vicén, el pensamiento de Donoso Cortés se diferencia del de cualquier otro pensador reaccionario en su interpretación de las convulsiones del siglo XIX; éstas no se deben a una crisis política, sino a una crisis de humanidad, por lo que, a pesar de su evidente parcialidad política, lo que hace que Donoso Cortés siga siendo atractivo para el presente es su *pathos* romántico y vital. Poco antes de su muerte, nos advierte González Vicén, Donoso Cortés había escrito que su filosofía iba dirigida al futuro. Ese futuro, dice González Vicén (en 1943), ya ha llegado, pues la filosofía de Donoso Cortés parece haber sido escrita para una generación que no sólo está en crisis, sino que ha hecho de la conciencia de la crisis el problema fundamental de su existencia⁵²¹. En definitiva, estudiar a Donoso Cortés supone estudiar, no “un suceso aislado, sino, más bien, el destino de una generación entera”⁵²² y la búsqueda del sentido en una situación de crisis política insostenible⁵²³.

⁵¹⁹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Donoso Cortés als Deuter seiner Zeit”, *Geist der Zeit*, 1940, p. 1.

⁵²⁰ Vid. *infra*, pp. 161 y ss.

⁵²¹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Donoso Cortés als Deuter seiner Zeit”, op. cit., p. 2.

⁵²² GONZÁLEZ VICÉN, F., “Recensión de Dietmar Westmeyer, *Donoso Cortés, Staatsmann und Theologie. Eine Untersuchung seines Einsatzes der Theologie in der Politik*”, GONZÁLEZ VICÉN, F., *Escritos (1931-1949)*, op. cit., p. 143.

⁵²³ Hay que explicitar aquí que fue precisamente el interés común por el pensamiento y figura de Donoso Cortés lo que le llevó a mantener contacto y correspondencia a González Vicén con Schmitt en los años cuarenta. Este mismo se reconoce deudor con aquél en su interpretación de Donoso como fenómeno intelectual más allá de la contrarrevolución europea. Cfr. SCHMITT, C., *Interpretación europea de Donoso Cortés*, Traducción de Francisco de Asís Caballero, Madrid, Rialp, 1952, p. 31. No obstante, es necesario apuntar que ambos filósofos del Derecho dirigen su atención a focos distintos de su pensamiento. Si Schmitt destaca la propuesta dictatorial de Donoso, González Vicén incide en la integración de Donoso en el movimiento político-cultural de su tiempo histórico y en su papel como indicador de este. Cfr. MARZÁN TRUJILLO, C., GARCÍA GÓMEZ DEL VALLE, J.

Es así entonces, explicita González Vicén, que Donoso Cortés anuncia que la cultura europea ha entrado en crisis. Interpreta el mundo histórico y político como un terrible alboroto; una situación en la que cualquier camino en Europa conduce a la ruina. Pasa en su pensamiento de una interpretación optimista de la historia, donde cada momento pasado es necesario, a una interpretación irracionalista, o, en todo caso, comprende la historia como un espejo de los designios de Dios, pero no en un sentido de comprensión trascendente, sino en cuanto a que su contenido le está vedado al ser humano y está, por tanto, más bien, sumido en lo irracional. Para Donoso Cortés, la gente deambula a ciegas por el laberinto de la historia, pues, la historia humana es el viaje de un barco sin capitán⁵²⁴. Carl Schmitt escribía a este respecto: “Goya, en su vejez, apenas pintó escenas más sombrías y monstruosas que las que aparecen en Donoso. El hombre es para él un ser repugnante, ridículo, totalmente corrompido por el pecado y presa del error”⁵²⁵.

Bajo esta concepción de la historia, explicita González Vicén, Donoso Cortés elabora el concepto de “orden” como categoría histórica. Así, concibe el catolicismo como “orden” y el “racionalismo” como su negación. Lo que caracteriza el concepto de “racionalismo”, tal y como lo entiende, no es tanto el hecho de que sea erróneo, sino el tipo de error del que surgió: el ser humano está incardinado en el orden de Dios, el racionalismo es la negación de dicho orden, es decir, es la obsesión que han tenido los humanos de construirse un mundo independiente de sus lazos eternos. El hecho de esta revuelta contra los poderes legítimos es el mismo hecho por el cual el ser humano crea la posibilidad del desorden, es la inversión del papel esencial de la razón humana. La razón del racionalismo, desvinculada de todos sus lazos esenciales, abandonada a sí misma, es fuente de error que conduce hacia siniestros caminos, como no podría ser menos de una razón que se opone a la razón divina. El catolicismo, por el contrario, no sólo es dogma religioso, sino todo un sistema cultural; el más perfecto que existe y abarca la ciencia de Dios, de la naturaleza y del hombre. Pero el catolicismo es, principalmente, para Donoso Cortés, representación de la idea de orden, el reconocimiento del orden a través de la razón humana, la fe. A través de la fe, el hombre construye el sistema de verdades sobre el que descansa el orden y lo elige como base para

M.^a., “Noticias de la correspondencia entre Carl Schmitt y Felipe González Vicén”, op. cit., p. 145. En cualquier caso, como ya se ha explicitado, Schmitt y González Vicén, pese a sus diferencias, mantuvieron contacto a lo largo del tiempo. Vid. *supra*, p. 24.

⁵²⁴ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Donoso Cortés als Deuter seiner Zeit”, op. cit., p. 3.

⁵²⁵ SCHMITT, C., “El ignorado Donoso Cortés”, SCHMITT, C., *Interpretación europea de Donoso Cortés*, op. cit., pp. 133-134.

todas sus acciones. La fe, piensa Donoso Cortés, es lo opuesto al principio cartesiano y racionalista de toda la filosofía moderna, que pretende derivar la verdad de la duda. Finalmente, concluye, el orden del catolicismo es solamente posible dentro de la misma Iglesia Católica. Por lo demás, nos cuenta González Vicén, la confrontación “orden” y “desorden”, “catolicismo” y “racionalismo”, tiene también, para Donoso Cortés, una significación no sólo política e histórica, sino ontológica, esto es, se convierte en la disyuntiva entre la realidad y la nada. Cuando el ser humano elige con su libertad entre orden y desorden está eligiendo entre la realidad y la nada. Esta afirmación es de vital importancia para comprender el mensaje de Donoso Cortés, pues la crisis de su tiempo radica precisamente en la aparición del desorden. La revolución es una rebelión contra el orden, se genera de los esfuerzos del ser humano de construir orden a partir del desorden. La pregunta entonces, para Donoso Cortés es, renunciar a la realización del orden o imponerlo por la fuerza. La decisión de optar por la dictadura como gobierno político parte precisamente de aquí. En 1849, en un discurso en el Parlamento que cobró fama, Donoso Cortés afirmaba que, en aquella época de rebelión contra el orden, la ley positiva no debe ser respetada si se interpone en el camino de salvar el orden. Por tanto, entiende Donoso Cortés, no se trata de elegir entre libertad y dictadura, sino entre dictaduras. La cuestión es elegir entre la dictadura del orden o la del desorden, entre la eliminación de la legalidad para eliminar el desorden, salvaguardando así la libertad, o el mantenimiento de la legalidad con el despotismo más devastador⁵²⁶. Donoso Cortés expresó esta alternativa con palabras que conmovieron la mente de la Europa de su tiempo: “La cuestión, como he dicho antes, no está entre la libertad y la dictadura; si estuviera entre la libertad y la dictadura yo votaría por la libertad, como todos los que nos sentamos aquí. Pero la cuestión es ésta, y concluyo: se trata de escoger entre la dictadura de la insurrección y la dictadura del Gobierno; puesto en este caso, yo escojo la dictadura del Gobierno, como menos pesada y afrentosa. Se trata de escoger entre la dictadura que viene de abajo y la dictadura que viene de arriba: yo escojo la que viene de arriba, porque viene de regiones más simples y serenas; se trata de escoger, por último, entre la dictadura del puñal y la dictadura del sable: yo escojo la dictadura del sable, porque es más noble”⁵²⁷.

⁵²⁶ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Donoso Cortés als Deuter seiner Zeit”, op. cit., pp. 3-9.

⁵²⁷ DONOSO CORTÉS, J., “Discurso sobre la dictadura”, DONOSO CORTÉS, J., *Obras completas, tomo II*, Madrid, BAC, 1970, p. 322.

Es fácil de ver, con este resumen de las ideas de Donoso Cortés, tal y como González Vicén las explicita, en qué sentido manifiesta éste que el pensamiento de aquél no es suyo propio, sino indicativo de los tiempos. Esta “teología política”⁵²⁸, tal y como fue conceptualizada por Carl Schmitt, le sirvió al teórico alemán para situar el pensamiento político de los “católicos de la contrarrevolución”, la cual se caracterizaba, a su juicio, por la conciencia política de que su época exigía una decisión⁵²⁹. Escribe así: “Son los filósofos políticos católicos de la contrarrevolución, Bonald, De Maistre y Donoso Cortés, quienes de manera más interesante han sabido utilizar políticamente estas analogías”⁵³⁰. Schmitt se contempló en Donoso Cortés casi como en un espejo, destacando de este su decisionismo político y su defensa de la dictadura. Según Donoso Cortés, explica Schmitt, pertenece a la esencia del liberalismo burgués el no decidirse en la lucha, en lugar de ello, tratan de entablar una constante discusión, lo que les convierte, según Donoso Cortés, en una clase discutidora⁵³¹. Donoso Cortés se veía a sí mismo como un luchador: “Las revoluciones son, desde cierto aspecto y hasta cierto punto, buenas como las herejías, porque confirman en la fe y la esclarecen”⁵³². De otro lado, tan pronto como advierte que la época de la monarquía ha finalizado, pues ya no hay reyes realmente -no cumplen su “verdadera” función- y ninguno de los de su tiempo tendría el valor de serlo, lleva su decisionismo a una conclusión radical, pide una dictadura política⁵³³.

⁵²⁸ Se debe distinguir la historia del término de la historia de las relaciones efectivas entre teología y política. Sobre el origen del término, fue el estoico Panecio de Rodas el primero en distinguir tres teologías, la poética, la filosófica y la de los hombres de Estado. Más tarde, Quinto Mucio Scaevola retomó la clasificación, dando preeminencia a la teología política. Empleado también por Marco Terencio Varrón, sus opiniones en teología política son conocidas por su intento de refutación en *La ciudad de Dios* de San Agustín de Hipona. En su desarrollo posterior, el núcleo fundamental del concepto se mantiene hasta nuestros días. En nuestra época el término ha sido reintroducido por Carl Schmitt. Cfr. DILTHEY, W., *Historia de la filosofía*, Traducción de Eugenio Imaz, México, FCE, 1951, pp. 81-82. Cfr. GÓMEZ ARANGO, G., “La teología política según J. B. Metz”, *Theologica Xaveriana*, 1973, pp. 69 y ss.

⁵²⁹ SCHMITT, C., “Para la filosofía política de la contrarrevolución (De Maistre, Bonald, Donoso Cortés)”, SCHMITT, C., *Interpretación europea de Donoso Cortés*, op. cit., p. 73.

⁵³⁰ SCHMITT, C., *Teología política*, Traducciones de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez, Madrid, Trotta, 2009, p. 38.

⁵³¹ SCHMITT, C., “Para la filosofía política de la contrarrevolución (De Maistre, Bonald, Donoso Cortés)”, op. cit., p. 83.

⁵³² DONOSO CORTÉS, J., “Cartas al conde de Montalembert, Berlín, 26 de mayo de 1849”, DONOSO CORTÉS, J., *Obras completas, tomo II*, op. cit., p. 328.

⁵³³ SCHMITT, C., “Para la filosofía política de la contrarrevolución (De Maistre, Bonald, Donoso Cortés)”, op. cit., p. 93.

Pero si Schmitt reintroduce y pergeña nuevos conceptos que lo sitúan cerca del pensamiento reaccionario y fascista del siglo XX, Donoso Cortés, como venimos diciendo, es un altavoz. Casi todas sus ideas fundamentales ya habían sido formuladas por sus contemporáneos españoles⁵³⁴. Dicen que Donoso Cortés tuvo la presciencia de conocer el acontecimiento de la revolución rusa y el comunismo establecido como dictadura⁵³⁵, pero, su pensamiento, parece aún más sintomático del desarrollo posterior de la historia política española, lo que se ha venido en llamar “las dos Españas”⁵³⁶: revolución bajo la amenaza dictatorial de la reacción, dictadura reaccionaria bajo la amenaza de la revolución sería un buen retruécano inspirado en su pensamiento, que representaría la conciencia política española de al menos las tres cuartas partes del siglo XX. En contraste con estas ideas hemos visto que para González Vicén, la libertad, la defensa de lo individual, recae, bajo tiempos de convulsión política, en la revolución (la revolución es el grado más alto de individualismo); por lo que su pensamiento y su interés en el concepto de “revolución” es de signo opuesto: si en Donoso Cortés es “dictadura o revolución” en González Vicén es “revolución o dictadura”. Todo el pensamiento de Donoso Cortés, al menos, el que se refiere a su segunda etapa, está dirigido a contrarrestar la revolución como él mismo escribió: “Debo declarar aquí ingenuamente que mis ideas políticas y religiosas de hoy no se parecen a mis ideas políticas y religiosas de otros tiempos. Mi conversión a los buenos principios se debe, en primer lugar, a la misericordia divina, y después, al estudio profundo de las revoluciones”⁵³⁷.

⁵³⁴ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Recensión de Dietmar Westmeyer, *Donoso Cortés, Staatsmann und Theologie. Eine Untersuchung seines Einsatzes der Theologie in der Politik*”, op. cit., pp. 143-144.

⁵³⁵ González Vicén indica que, incluso esta profecía, ya había sido declarada por Pastor Díaz en su obra *Los problemas del socialismo*. Ibidem, p. 144.

⁵³⁶ Una tradicionalista, que aprueba la actuación española en los siglos XVI y XVII, época áurea consustancial al genio hispano, la cual, siempre debe servirnos de orientación. Esta corriente ve la causa de los males de España en la ideología importada de Francia en el siglo XVIII. La otra España, ve la causa de la decadencia en el aislacionismo de Europa por mor de la religión católica. Para esta segunda corriente, el remedio de España ha de estar en abrirse a Europa e integrar en las esencias del espíritu español lo que de progresivo y válido corre por más allá de las fronteras, aunque no sea castizo ni cristiano. Cfr. VALVERDE, C., “Introducción general”, DONOSO CORTÉS, J., *Obras completas, tomo I*, op. cit., pp. 21-22.

⁵³⁷ DONOSO CORTÉS, J., “Cartas al conde de Montalembert, Berlín, 26 de mayo de 1849”, op. cit., pp. 327-328.

3.2. Segunda etapa: Estudios sobre el concepto de revolución en la década de los ochenta

Si hasta ahora hemos analizado los trabajos en los que González Vicén se preocupaba de la revolución desde un prisma netamente conceptual, en sus trabajos de los ochenta, sus análisis van a ser más próximos a la efectividad, a la realidad histórica de la revolución, y, de este modo, va a atender, principalmente, los desarrollos de Karl Marx y de Lorenz von Stein. En efecto, ambos pensadores se van a preocupar de la revolución como realidad efectiva. A Marx le interesa su misma realización, a von Stein, más bien, todo lo contrario, reflexionar acerca de los medios para evitar cualquier conflicto entre clases.

3.2.1. Estudios sobre el concepto de “revolución” en el “joven Marx”

Comenzando por Marx, debo decir de entrada que todos los trabajos que González Vicén ha realizado sobre su figura han tenido como objeto exclusivo al Marx anterior a las revueltas de 1848, es decir, al llamado “joven Marx”. Tal interés lo ha mostrado siempre en conexión directa con aquel ambiente social y filosófico poshegeliano que se desarrolló por entonces y en el que Marx aparece como la línea más brillante del hegelianismo de izquierda de L. Feuerbach, D.F. Strauss, B. Bauer, M. Stirner o M. Hess⁵³⁸. Pero también de Börne⁵³⁹, Ruge e incluso Cieszkowski⁵⁴⁰. Por lo demás, como ya se advirtió en el epígrafe anterior, un

⁵³⁸ Cfr. ATIENZA, M., y RUIZ MANERO, J., “Entrevista con Felipe González Vicén”, op. cit., p. 322.

⁵³⁹ Ludwig Börne (1786-1837), escritor y revolucionario alemán. Famoso por publicar un breve ensayo titulado “El arte de convertirse en un escritor original en tres días”, texto que supuestamente influyó en Freud y su método de asociación libre. En el plano político, pasó, al trasladarse a París, de un monarquismo liberal a un republicanismo radical. Publicó en varios periódicos artículos satíricos dirigidos sobre todo a los gobiernos conservadores del momento. Cfr. SAMMONS, J.L., “Introduction”, HEINE, H., *Ludwig Börne. A memorial*, Translated with commentary and an introduction by Jeffrey L. Sammons, New York, Camden House, 2006, pp. IX-XXV. Cfr. BÖRNE, L., “El arte de convertirse en un escritor original en tres días”, VV.AA., *La eternidad de un día. Clásicos del periodismo literario alemán (1823-1934)*, Prólogo, selección, notas y traducción del alemán de Francisco Uzcanga Meinecke, Barcelona, Acantilado, 2016, pp. 17-20. Además, es famosa también la publicación de algunas de sus cartas bajo el título, *Briefe aus Paris*. Escribe, en una de ellas, en tono libertario: “La libertad también vive en las tumbas y crece hasta que el ataúd explota. Eso es algo que los sepulcros deberían recordar”. Cfr. BÖRNE, L., *Briefe aus Paris*, Urheberrechtsfreie Ausgabe, 2011, p. 8.

⁵⁴⁰ August von Cieszkowski (1814-1894), uno de los primeros discípulos de Hegel en negar la visión hegeliana de la historia. Interpreta la filosofía no como el culmen en el que el espíritu absoluto se comprende a sí mismo, sino sólo como una etapa que hay que trascender. Para Cieszkowski, el espíritu absoluto llega a sí mismo no

personaje importante en estos trabajos de González Vicén va a ser Hegel, si bien no va a salir muy bien parado, pues González Vicén se centra, fundamentalmente, en las críticas de Marx y de los hegelianos de izquierda, sobre todo, las que tienen que ver con su más que conocido “quietismo”.

El primer trabajo va a ser de 1981, titulado, *Filosofía y revolución en los primeros escritos de Marx*⁵⁴¹ en el que arranca González Vicén situando la génesis del pensamiento de Marx, precisamente, en este ambiente de confrontación, con el maestro Hegel en primer lugar, pero también con sus “compañeros” los jóvenes hegelianos.

En efecto, como sabemos, la filosofía de Hegel es una enorme construcción destinada a la comprensión desde la razón de todo lo real como un proceso por el que el espíritu se conoce a sí mismo. En esta arquitectura filosófica hay una escatología, una filosofía de la historia: la historia es el devenir del espíritu que se dirige hacia un fin último. Así, el sentido de la historia no se encuentra para Hegel fuera de ella, sino en el proceso mismo como su resultado. La verdad de este proceso se encuentra solamente al final, y precisamente el mundo en que el espíritu se encuentra consigo mismo a través de su historicidad, Hegel, lo sitúa en la época que le tocó vivir. Si para el genial profesor de Berlín, todo lo racional es real y la racionalidad se manifiesta como autoconciencia del espíritu, en el presente, se está eliminando toda posibilidad y el mundo real es tal como debe ser. Desaparece así la distinción entre el “ser” y el “deber ser” del postulado ético kantiano. La filosofía no tiene que pretender un mundo como debiera ser sino la captación de lo presente y lo real manifiesto en el desenvolvimiento del espíritu en la historia, el cual, según Hegel, tiene su colofón en su propio presente. Se trata del célebre “quietismo”, que será criticado por los jóvenes hegelianos. Al racionalizar absolutamente el presente, se detienen las categorías del cambio: es la senectud del espíritu, su “madurez total”, en la que la filosofía, alcanzada su verdad

en la forma de autoconciencia mediante la filosofía, sino en su realización mediante la acción social. Así, el espíritu absoluto será en el futuro actividad infinita, acción, *praxis*. De este modo, si bien no saca las conclusiones últimas y revolucionarias de la idea de *praxis*, como sí harán Ruge, Marx y Hess, tiene el mérito de ser el primero en haber hecho entrar esa idea de “acción” en el escenario de la historia. En cualquier caso, no se le puede considerar un hegeliano de izquierda *stricto sensu*, aunque tampoco un hegeliano de derecha, pues en su reinterpretación es muy crítico con el maestro, en concreto, en su falta de apertura hacia el futuro. Un futuro en el que, para Cieszkowski, sólo queda la *praxis* de la acción. Cfr. FRANCO BARRIO, J., “Estudio preliminar”, CIESZKOWSKI, A. von, *Prolegómenos a la historiosofía*, Estudio preliminar, traducción y notas de Jaime Franco Barrio, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2002, pp. 16-17.

⁵⁴¹ Vid. *supra*, p. 55.

postrera, cerrando su actividad creadora, sólo admite reflexiones⁵⁴². Para González Vicén, “la destrucción de esta ideología histórica por los jóvenes hegelianos es el hecho fundamental del siglo XIX. (...) Creen (...) que el mundo no es lo que debe ser y que hay que hacer otro de él”⁵⁴³. Los jóvenes hegelianos van a destronar al maestro, van a -como dirá Feuerbach- liberarse de una carga y una cadena. Así, la crítica a la filosofía de Hegel, a su filosofía de la historia principalmente, se va a convertir en el imperativo de una época. Y esta crítica va a consistir en que al carácter abstracto de la filosofía hegeliana se le va a oponer una noción empírica de la historia como campo de acción del hombre y escenario de la revolución⁵⁴⁴. Los jóvenes hegelianos piden así una inversión de la abstracción, la filosofía ya no puede ser conocimiento de la realidad desde el espíritu, de una realidad que no es cognoscible más que por el espíritu. La filosofía debe pretender conocer lo real, lo finito, lo determinado, es decir, la filosofía “deja de ser pura especulación para convertirse en praxis, en supuesto racional de la acción. Es lo que la izquierda hegeliana llamará «realización de la filosofía» y los primeros socialistas «filosofía de la acción»”⁵⁴⁵. Efectivamente, en este contexto surge el término *praxis*, formulado por A. von Cieszkowski -quien ejercerá notable influencia en el “joven Marx”-. Se pretende entonces que la filosofía sea una filosofía de la acción volcada a criticar radicalmente el “presente anacrónico”, a decir de L. Börne. La filosofía de Hegel era la filosofía del pasado, como interpretación de lo que ha llegado a ser, y no de un presente real, desgarrado y contradictorio. La crítica ha de ser radical, dirigida a la destrucción de lo dado, la revolución de la verdad contra el prejuicio, como pensará B. Bauer. La historia ya no es fruto de la razón eterna, como creía Hegel: la fe en tal razón ha sido sustituida por una fe en el hombre como actor y creador de la historia y la consideración del presente como final de la historia se convierte ahora en el imperativo de la conquista del futuro. El futuro se halla como latencia y frontera en el presente, y esta idea no será abandonada por el pensamiento revolucionario europeo, y mucho menos por Marx⁵⁴⁶.

⁵⁴² Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Filosofía y revolución en los primeros escritos de Marx (1981)”, op. cit., pp. 150-153.

⁵⁴³ Ibidem, pp. 153.

⁵⁴⁴ Idem.

⁵⁴⁵ Ibidem, pp. 154-155.

⁵⁴⁶ Ibidem, pp. 155-159

Es en este contexto proteico donde, “con las ruinas grandiosas del sistema hegeliano al fondo, va a cobrar forma el pensamiento de Marx. Lo que no quiere decir, naturalmente, que haya de verse en Marx tan sólo un «joven hegeliano». (...) Marx se distinguió siempre (de ellos) tanto por su personalidad como por la originalidad de sus ideas. (...) Si el pensamiento inicial de Marx es impensable sin la reacción de los jóvenes hegelianos a la filosofía de Hegel, y en términos generales, a los esquemas tradicionales de la filosofía especulativa, tampoco se le entiende verdaderamente si no se le ve como un intento de superar esta reacción desde una nueva perspectiva, como «una superación de la superación»⁵⁴⁷. Lo que le distingue es, sobre todo, el elemento de la *praxis*. La filosofía no es ya mera especulación sino parte de la realidad y acción sobre ella. Pero claro, esta filosofía que forma parte del mundo y es crítica del mundo, será por tanto crítica consigo misma, con sus fundamentos. Así, contra Bauer y otros, escribirá la *Sagrada Familia o crítica de la crítica crítica*; cuyo título alcanza aquí todo su sentido. También la *Ideología alemana*, que procurará superar a Feuerbach, Bauer y Stirner. En este sentido también la famosa Tesis 11 en las *Tesis sobre Feuerbach* (escritas en 1845 aunque publicadas en 1888 por F. Engels): “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”⁵⁴⁸. Por supuesto, de los breves trabajos *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y *La cuestión judía*, publicados ambos en los *Anales Francoalemanes* de A. Ruge en 1844, se sigue también el tránsito de la crítica teórica a la *praxis*. La teoría viciada de los jóvenes hegelianos es también vista aquí por Marx como el mayor impedimento para la transformación de la realidad alemana. La *praxis* se convierte en ese elemento primordial de la filosofía de la revolución en Marx⁵⁴⁹.

González Vicén insiste en que este punto es esencial para comprender la crítica marxiana, pues, la filosofía como *praxis* supone que el carácter formal que había revestido entre los jóvenes hegelianos se hace ahora concreta al insertarse de pleno en la realidad. Dicho de otro modo, la crítica de Marx se distingue de la crítica de los jóvenes hegelianos, no tanto por su virulencia sino por su estructura. La crítica de estos había sido una crítica

⁵⁴⁷ Ibidem, pp. 160-161.

⁵⁴⁸ MARX, K., “Tesis sobre Feuerbach”, MARX, K., ENGELS, F., *Obras escogidas, tomo I*, Traducción de Editorial Progreso, Moscú, Progreso, 1973, p. 10.

⁵⁴⁹ Cfr. ARAGÜES, J.M., “Introducción”, MARX, K., *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Traducción de José María Ripalda, Valencia, Pre-textos, 2014, pp. 8-17.

teórica, la negación de una realidad por resultar irracional y la necesidad de proyectar otra según criterios abstractos. A esta crítica Marx opone una crítica que no es ejercida desde fuera, sino que es parte de la realidad, como parte de la realidad es la filosofía misma. En definitiva, la superación de la filosofía por su misma realización a través de la acción va a ser el gran tema de la crítica destructiva de Marx al radicalismo democrático de la izquierda hegeliana. Es a causa de ignorar este carácter de la filosofía y entenderla como algo fuera de la realidad como la crítica de la izquierda hegeliana no se enfrenta con la realidad histórica concreta, sino que sus exigencias abstractas están dirigidas a las formas políticas y religiosas de esta realidad, pero no a su esencia⁵⁵⁰. Bajar la filosofía al mundo, como *praxis*, y desenmascarar la realidad, en lugar de atacar las ideas con otras ideas, esa es la misión de la filosofía. Lo que la filosofía ahora tiene que hacer es la transformación de raíz de la realidad histórica, o, lo que es lo mismo, la realización de la filosofía. Tal es el paso de la crítica a la revolución⁵⁵¹. Esta concepción marxiana de la revolución como fuerza transformadora de la realidad inmersa en la historia estará en conexión plena con González Vicén. Perdura la sintonía con sus escritos desde los años treinta, matizándose ahora con las posibilidades de la *praxis* transformadora, y con la salvedad ya explicitada del paso del concepto formal al histórico. Ahora, con Marx, ya no es sólo que el concepto de “revolución” sea histórico, sino que, como advierte González Vicén, la revolución es acontecimiento, es una ruptura del presente eterno que pretendía Hegel de ese “fin de la historia” dado con el Estado prusiano, es apertura hacia el futuro. Y si la revolución no es otra cosa más que individualismo, para González Vicén no hay mayor revolución que la resistencia del mismo individuo, una resistencia alimentada en la soledad de la conciencia ética individual⁵⁵².

Respecto al segundo trabajo sobre Marx, también de 1981, lleva por título, *La crítica de Marx a la Escuela Histórica*⁵⁵³. El estudio comienza con la referencia a un artículo de Marx, a saber, “El manifiesto filosófico de la Escuela histórica del Derecho”⁵⁵⁴ publicado en 1842 en la *Rheinische Zeitung*. González Vicén indica que llega a sorprendernos de entrada

⁵⁵⁰ GONZÁLEZ VICÉN, F., “Filosofía y revolución en los primeros escritos de Marx (1981)”, op. cit., pp. 163-167.

⁵⁵¹ Ibidem, p. 170.

⁵⁵² GONZÁLEZ VICÉN, F., *La obediencia al Derecho*, op. cit., pp. 394-398

⁵⁵³ Vid. *supra*, p. 55.

⁵⁵⁴ Cfr. MARX, K., “El manifiesto filosófico de la Escuela histórica del Derecho”, op. cit., pp. 49-59.

porque constituye un alegato concentrado y relativamente breve contra Gustav Hugo famoso profesor de Derecho Romano de la Universidad de Gotinga y que había sido el gran opositor del Derecho Natural antes de Savigny y de su escuela⁵⁵⁵. Sin embargo, la realidad es que, con los ataques a Hugo, Marx, estaba reaccionando contra una ideología que también representaba Savigny, esto es, contra una ideología que sustenta el *quid* y el fundamento del edificio entero del Estado cristiano de la Prusia de su tiempo, contra la idea de que hay un proceso natural y orgánico en las cosas, que las lleva a ser lo que son y les presta con ella una justificación inmanente y que está eliminando por principio el hacer efectivo de los hombres⁵⁵⁶. En definitiva, Hugo, Haller, Leo, Stahl o el mismo Savigny forman parte de una corriente de pensamiento según la cual se considera lo dado como un valor absoluto por el hecho de ser puesto ahí por la historia⁵⁵⁷ y es, así, la ideología que va a dar pábulo a la contrarrevolución de la Restauración. Si Marx entendió que Hugo era el precedente de la escuela histórica es porque en su obra existe también una forma de quietismo, el quietismo racional pragmático paralelo al quietismo histórico de la Restauración⁵⁵⁸.

De este modo, González Vicén vuelve a analizar con Marx la concepción inmovilista del Derecho y del Estado, que surge de un proceso histórico orgánico y que va a chocar con los nuevos valores de la izquierda hegeliana -Marx inclusive-, la cual, no veía en lo dado la confirmación del progreso orgánico del pasado, sino un punto de partida para la construcción humana del futuro. Volvemos así al concepto de revolución, pero desde un prisma distinto, el de la reacción contra el inmovilismo, para volver finalmente a la cuestión de la *praxis*. Para Feuerbach, por ejemplo, fundar una nueva época significa romper radicalmente con el pasado. Hess calificará este inmovilismo de fanatismo histórico, y para Engels la apelación al pasado es el retorno mismo al *ancien régime*⁵⁵⁹. Sin embargo, González Vicén nos vuelve a advertir de que los ataques al historicismo reaccionario de la Restauración por parte de los “jóvenes hegelianos” recibe un enfoque distinto con Marx. La crítica marxiana es clarificadora en gran medida de esa nueva noción de filosofía que González Vicén nos adelantaba en su

⁵⁵⁵ GONZÁLEZ VICÉN, F., “La crítica de Marx a la Escuela Histórica”, op. cit., p. 179.

⁵⁵⁶ Ibidem, p. 187.

⁵⁵⁷ Ibidem, p.188.

⁵⁵⁸ Ibidem, p. 191.

⁵⁵⁹ Ibidem, p. 190.

artículo *Filosofía y revolución en los primeros escritos de Marx*, es decir, filosofía como parte integrante del mundo real y como predicado revolucionario para la transformación del mismo⁵⁶⁰. Pero en este segundo estudio, González Vicén nos revela de manera más programática las intenciones de Marx en polémica con los hegelianos de izquierda. En primer lugar, frente a estos, que conciben la filosofía como formulación abstracta de principios, Marx plantea el análisis de lo concreto y determinado históricamente como principio metódico de la filosofía, es decir, con menos vagas elucubraciones y mayor grado concreción, porque, para Marx, el cometido de la filosofía no se halla en su “pureza”, ni la superación del presente se logra por la refutación teórica de sus supuestos, sino por el análisis real de su estructura de la historia⁵⁶¹. De nuevo, es una apelación a la *praxis*, a la realización de la filosofía en la historia, pero, además de este cambio “estructural”, nos explicita González Vicén que hay en Marx una crítica con vocación de destruir las ideologías que tratan de sustraer la realidad al imperativo revolucionario de la filosofía como *praxis*, a saber, la religión, la filosofía especulativa de Hegel y el quietismo reaccionario de la Escuela Histórica.

Sobre la crítica de la religión, la crítica marxiana ataca su función justificadora y encubridora de las relaciones de poder y de las contradicciones que se dan en la sociedad, así como el desvelamiento de ese carácter ilusorio de desdoblamiento que la religión tiene⁵⁶². La superación de la religión por la filosofía, para Marx, es hacer posible el imperativo revolucionario de transformación de un mundo contradictorio, es decir, la sustitución de una felicidad ilusoria⁵⁶³ del pueblo por la exigencia de su felicidad real⁵⁶⁴. Sobre la crítica a Hegel no hay mucho más que añadir. En esencia, es la crítica al procedimiento por el que aparentemente reciben necesidad lógica tanto el Estado existente como sus instituciones, pero sólo aparentemente, porque es a costa del escamoteo de las determinaciones concretas de la realidad. O lo que es lo mismo, para Marx, la censura de Hegel no ha de tener lugar

⁵⁶⁰ Ibidem, p. 192.

⁵⁶¹ Ibidem, p. 194.

⁵⁶² Sobre la crítica de la religión en Marx, cfr. MATE, R., ZAMORA, J.A., “Estudio introductorio. Sentido y actualidad de la crítica marxiana”, MARX, K., *Sobre la religión*, Edición y estudio introductorio de Reyes Mate y José A. Zamora, Madrid, Trotta, 2018, pp. 20 y ss.

⁵⁶³ Escribía Marx en la *Introducción a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*: “La miseria religiosa es a un tiempo expresión de la miseria real y protesta contra la miseria real. La religión es la queja de la criatura en pena, el sentimiento de un mundo sin corazón y el espíritu de un estado de cosas embrutecido. Es el opio del pueblo”. Cfr. MARX, K., *Introducción a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, op. cit., p. 43.

⁵⁶⁴ GONZÁLEZ VICÉN, F., “La crítica de Marx a la Escuela Histórica”, op. cit., p. 197.

por haber descrito la esencia del Estado moderno tal y como es, sino por pretender que esto que es, es la esencia del Estado⁵⁶⁵; que hay una relación lógica inapelable entre ambas.

Resumiendo, podríamos decir que, al concepto de “revolución” como concepto histórico, se le añade, desde el tratamiento de la filosofía como *praxis*, la idea de “transformación” o “proceso transformador”. La revolución es un concepto histórico, pero con el nuevo matiz de que ha de estar volcado a la *praxis* para cambiar el mundo. González Vicén insiste en ello, y descubre que, además, la “revolución” no es un mero concepto, sino que, siguiendo a Marx, la misma filosofía ha de hacerse revolución, descendiendo al mundo y no quedándose en las meras ideas. El concepto de “revolución” arremete contra aquella creencia de la escuela histórica de que lo dado es como debe ser -un valor absoluto- por haber sido dado en la historia. Tal quietismo es del que adolece tanto Hegel como la Escuela Histórica. Pero lo dado es solamente el punto de partida para la transformación, el cambio. Nada más. No hay esencias absolutas y las revoluciones podrán prosperar facilitando un Derecho más justo, entendiendo por tal con González Vicén, la apropiada relación entre individuo y Estado.

3.2.2. Ludwig Feuerbach y los orígenes filosóficos del marxismo

En 1987 vuelve González Vicén con un nuevo texto sobre Marx, a saber, *Ludwig Feuerbach y los orígenes filosóficos del marxismo*. En la primera mitad del trabajo resume el pensamiento de Feuerbach refiriéndose sobre todo a las obras *La esencia del cristianismo (1846)*, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía (1843)* y *Principios para la filosofía del futuro (1843)*. La crítica que Feuerbach realiza a la obra hegeliana por su inmovilismo está en la base de la crítica marxiana a la que me he referido en el punto anterior de este epígrafe. Feuerbach concebía que una “filosofía del futuro” debía pasar por una crítica radical del presente. Una filosofía que no fuera teologizante ni especulativa, sino ciencia de la realidad, que constituyera los conceptos según las cosas y no las cosas según los conceptos. Una filosofía sensualista, alejada del método especulativo, que permita el saber directo de las cosas a través de los sentidos⁵⁶⁶. Escribe Feuerbach: “Si el punto de partida de la vieja

⁵⁶⁵ Ibidem, pp. 199-200.

⁵⁶⁶ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Ludwig Feuerbach y los orígenes filosóficos del marxismo” en *Sistema*, nº 76, 1987, p. 36-41.

filosofía era la proposición: Yo soy un ser abstracto, un ser únicamente pensante, el cuerpo no pertenece a mi ser, la nueva filosofía comienza, por el contrario, con la proposición: Yo soy un ser real, un ser sensible; más aún, incluso el cuerpo en su totalidad es mi Yo, es mi ser mismo. De ahí que el viejo filósofo pensara en contradicción y disensión continuas con los sentidos, a fin de librarse de las representaciones sensibles, a fin de no mancillar los conceptos abstractos; el nuevo filósofo, por el contrario, piensa en consonancia y armonía con los sentidos”⁵⁶⁷.

La crítica que Marx realiza a Feuerbach no está dirigida al núcleo de su filosofía que también hace suyo, sino a la cuestión de si dicho núcleo fundamenta el imperativo de la revolución. Para Feuerbach, y aquí era parecido a otros pensadores y políticos idealistas, el remedio de los males de la época pasa por la renovación de la filosofía y la clarificación de las conciencias a través de una medicina bien dosificada, pero no a través de la insurrección. Marx, sin embargo, predicaba una crítica radical. La conciencia revolucionaria va a ser lo que, en último término, separa a Marx de Feuerbach. De principios sustancialmente iguales se van a extraer consecuencias contrapuestas”⁵⁶⁸.

Partiendo Marx de la premisa de la crítica a la religión, expresa que de ahí se debe llegar a la crítica de la sociedad, de la “alienación religiosa” a la alienación del hombre en la sociedad. Dice Marx, explícitamente: “Feuerbach no ve, por tanto, que el sentimiento religioso es también un producto social y que el individuo abstracto que él analiza pertenece, en realidad, a una determinada forma de sociedad”⁵⁶⁹. Esta es la séptima de las *Tesis sobre Feuerbach*. González Vicén explicita que estas tesis son el enfrentamiento expreso con Feuerbach y el “materialismo anterior”. En ellas, Marx va poniendo de relieve la nueva visión de la realidad del hombre y de las cosas que hay que extraer del materialismo, si es que se hace desde una auténtica claridad de sus presupuestos, los cuales, en último término, deben constituir el fundamento de una filosofía de la acción revolucionaria⁵⁷⁰. Marx contrapone al hombre contemplativo un hombre activo. Feuerbach, sin embargo, pese a su crítica a Hegel

⁵⁶⁷ FEUERBACH, L., “Principios de la filosofía del futuro”, FEUERBACH, L., *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía. Principios de la filosofía del futuro*, Traducción de Eduardo Subirats Rüggeberg, Barcelona, Orbis, 1984, p. 104.

⁵⁶⁸ GONZÁLEZ VICÉN, F., “Ludwig Feuerbach y los orígenes filosóficos del marxismo”, op. cit., p. 42.

⁵⁶⁹ MARX, K., “Tesis sobre Feuerbach”, op. cit., p. 406.

⁵⁷⁰ GONZÁLEZ VICÉN, F., “Ludwig Feuerbach y los orígenes filosóficos del marxismo”, op. cit., p. 44.

todavía perpetúa ese hombre contemplativo. El humano es un ser activo y lo es sensible y objetivamente, creando objetos y herramientas, así como las relaciones sociales que constituyen su mismo medio. El mundo sensible que nos rodea no es algo existente desde la eternidad, siempre el mismo, sino que es el producto de la historia y de la transformación social⁵⁷¹. Escribe Marx en la primera de las tesis: “El defecto fundamental de todo el materialismo anterior -incluido el de Feuerbach- es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, como *práctica*”⁵⁷². Y es en esta *praxis* (en el trabajo y en la producción) donde -según Marx y Engels- hay que buscar la esencia del ser humano, el cual, se da en la historia y en su circunstancia. Marx aporta el matiz de la condición histórico-social del ser humano, que está en su Estado, en su sociedad determinada y no un hombre en abstracto como el de la antropología feuerbachiana. Dice Marx: “Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales”⁵⁷³. González Vicén insiste en este matiz marxiano de la condición histórica y coyuntural de la persona, tanto en sus relaciones sociales, políticas y económicas como en el Derecho que las regula. Y es que cada estadio histórico ofrece unos resultados y unos cambios materiales, una relación determinada entre los individuos y la naturaleza que heredará la generación siguiente: el hombre hace las circunstancias y las circunstancias hacen al hombre. Es por eso que Marx critica a los economistas ingleses cuando presentan las condiciones burguesas de la producción, división del trabajo, crédito, dinero etc., como si fuesen categorías inmutables y eternas; también aquí existe un devenir, un movimiento histórico que las hizo nacer⁵⁷⁴.

En definitiva, y pese a todo lo que Marx le debe a Feuerbach, le reprocha su cortedad de miras, que sólo alcanza al comportamiento teórico comprendido como el auténticamente humano mientras la *praxis* sólo es entendida en su sentido más bajo. Marx insiste, tal y como González Vicén recuerda al concluir este trabajo, que la intervención constante de la persona en la creación y articulación de la realidad le abre paso también para la modificación,

⁵⁷¹ Idem.

⁵⁷² MARX, K., “Tesis sobre Feuerbach”, op. cit., p. 404.

⁵⁷³ Ibidem, p. 405.

⁵⁷⁴ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Ludwig Feuerbach y los orígenes filosóficos del marxismo”, op. cit., p. 46.

rectificación o incluso destrucción de esta misma realidad. Es decir, hace que el ser humano lleve a cabo no sólo una *praxis* constructiva sino también una *praxis* revolucionaria⁵⁷⁵. Se repiten al fin y al cabo en esta aproximación de González Vicén a la crítica marxiana de la obra de Feuerbach los intereses de los trabajos anteriores acerca de Marx ya comentados, a saber, la relevancia de la *praxis* en su sentido de elemento transformador y revolucionario y del punto de vista coyuntural e histórico de la realidad del individuo y el Derecho. Escribe así: “El hombre, (...) actor y sujeto de la historia, puede descubrir y descubre en ocasiones la incongruencia de la idea, porque la realidad no es realidad verdadera, «tal y como debe ser». Es entonces cuando la *praxis* se hace revolucionaria, y si no reconoce como realidad lo que se da fácticamente en la historia, la cambia y la sustituye por otra, ésta, sí, verdadera”⁵⁷⁶.

3.2.3. Lorenz von Stein: un concepto reaccionario de “revolución”

Del lado de la reacción, es bien interesante el concepto de “revolución” del economista y sociólogo alemán, Lorenz von Stein. González Vicén le dedica un completo estudio, publicado en 1984, bajo el título *Lorenz von Stein: Una teoría reaccionaria de la revolución*. Si es de nuestro interés es porque se le debe a von Stein, junto a Marx, el análisis más agudo y profundo de la sociedad burguesa industrial nacida de la Revolución Francesa. Como Hegel, von Stein va también a realizar una justificación absoluta del presente. Las contradicciones de la sociedad le van a resultar necesidades históricas, y, al igual que Hegel, también von Stein verá en el “interés” el principio de la sociedad. Convertida la sociedad en suma de individuos que luchan entre sí, el interés es el elemento objetivo en las relaciones humanas. Dicho interés tiene como objeto la propiedad, protegida por el Derecho. La sociedad es así una suma de propietarios encerrados en sus límites. No obstante, existe una particularidad fundamental en esta situación, a saber, la “relación de dependencia” entre los que poseen el “material” de trabajo -limitado- y los que al no poseer tal material disponen solamente de su “fuerza de trabajo”. Tal situación divide la sociedad en dos clases: la de los propietarios y la de los no propietarios, siendo los segundos dependientes para su subsistencia de los primeros; así, existe un orden social no de igualdad sino de dependencia

⁵⁷⁵ Ibidem, p. 47.

⁵⁷⁶ Idem.

y sumisión. Esta situación, expresa von Stein, es contraria a los ideales de la Revolución Francesa, la cual, pretendía abolir todo privilegio; en su lugar, la realidad es una sociedad discriminatoria, dividida en clases y en relaciones de dominación. La libertad verificada en lo político como libertad “abstracta” es todo lo contrario en lo material, es decir, los que nada poseen están condenados a no poseer nada; la conciencia de esta contradicción entre principios racionales y realidad social es lo que constituye el proletariado. Esta conciencia se agudiza aún más al comprender lo azaroso de la situación, surgiendo un entramado de “relaciones fortuitas de dominación”. A la situación de miseria y de conciencia de su existencia se une lo fortuito de dicha situación⁵⁷⁷. Escribe von Stein: “El proletariado, en el sentido de la idea social de igualdad, exige de la clase propietaria lo que esta no quiere ni puede darle. Exige del Estado que haga lo que contradice a su concepto o a su ley. Pronto reconoce que este orden político y social no ha de esperar el cumplimiento de esas exigencias”⁵⁷⁸

Es en esta tesitura en la que se abre paso la posibilidad de la “revolución social”: una revolución dirigida al aniquilamiento de esta situación contradictoria. Además, tal revolución, tiene como objetivo la destrucción de aquella institución que hace posible la explotación, o sea, la propiedad privada. Como dice von Stein, la propiedad crea el capital, el capital domina, y el dominio es mantenido a su vez por la noción de propiedad como institución jurídicamente inviolable. De la contradicción entre libertad formal y sometimiento real, y las dudas acerca de si un Derecho que permite tal situación es verdadero Derecho, surgen las teorías del socialismo y del comunismo⁵⁷⁹. Ambas teorías de la igualdad postulan la posibilidad de una sociedad en la que la única fuente de propiedad y de su disfrute es el trabajo personal⁵⁸⁰. Pero las intenciones de von Stein -y su pensamiento reaccionario- se desvelan pronto ante un giro sorprendente, y es que, para von Stein, si bien reconoce la situación de miseria de las clases populares, considera el socialismo y el comunismo como dos teorías contradictorias en sí mismas. En efecto, piensa von Stein, el comunismo cae en

⁵⁷⁷ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Lorenz von Stein: una teoría reaccionaria de la revolución” en *Sistema*, nº63, 1984, pp. 37-46.

⁵⁷⁸ STEIN, L. von, *Movimientos sociales y monarquía*, Traducción de Enrique Tierno Galván, Madrid, Instituto de estudios políticos, 1957, pp. 178-179.

⁵⁷⁹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Lorenz von Stein: una teoría reaccionaria de la revolución”, op. cit., pp. 46-47.

⁵⁸⁰ *Ibidem*, p. 47.

contradicción en sus fines pues, aquello mismo que pretende hacer desaparecer, la situación de dependencia, lejos de disolverse, se reproduciría, pues, como la comunidad ha de operar en común y a través del Estado, tiene que ceder también a individuos concretos la distribución y dirección del trabajo⁵⁸¹. Además, explicita González Vicén, para von Stein, pretendiendo el socialismo y el comunismo establecer una situación en la que imperen la libertad y la igualdad, su punto de partida es la negación de la propiedad privada, que es la condición de la libre personalidad⁵⁸². En resumen, tras analizar los supuestos que conducirían a la revolución, vira y justifica su imposibilidad y construye la negatividad de la naturaleza de la revolución llegando a afirmar la inmoralidad del socialismo y del comunismo como contrasentidos éticos. Además, afirma von Stein, el único medio del triunfo del proletariado es por medio de la violencia, tanto en sus medios de ascenso al poder como su mantenimiento en el mismo. En último término, la revolución, no elimina la opresión, sino que sólo sustituye una clase dominante por otra⁵⁸³.

En este punto, aclara González Vicén, von Stein se circunscribe en un “círculo vicioso” en su pensamiento, a saber, descubrir que las contradicciones de la sociedad necesitan una transformación radical en sus estructuras, pero, a la vez, pretender esquivar la consecuencia inevitable, la revolución. Para escapar al dilema contempla la posibilidad de una “reforma”. Considera von Stein que la principal contradicción de la sociedad industrial no consiste en la diferenciación entre capital y trabajo, sino en la imposibilidad para el trabajo de salir de sus propios límites, es decir, de llegar a acumular riqueza⁵⁸⁴. Las palabras de von Stein llegan a ser muy duras al afirmar que, con la adquisición del capital por parte del proletariado, en caso de llegar a controlar el Estado, el capital ya no sería tal, sino un regalo; no tendría carácter ni valor de capital, por no saber administrarlo o por malgastarlo, y, en definitiva, la “mejor” clase social se empobrecería a la vez que la “peor” no se enriquecería⁵⁸⁵. Apela entonces von Stein de nuevo a la noción de “interés” para encontrar un equilibrio entre capital y trabajo, entre proletariado y los tenedores de los medios de producción. Considera que la reforma

⁵⁸¹ Cfr. STEIN, L. von, *Movimientos sociales y monarquía*, op. cit., 163.

⁵⁸² Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Lorenz von Stein: una teoría reaccionaria de la revolución”, op. cit., p. 48.

⁵⁸³ *Ibidem*, pp. 49-50.

⁵⁸⁴ *Ibidem*, p. 51.

⁵⁸⁵ Cfr. STEIN, L. von, *Movimientos sociales y monarquía*, op. cit., p. 182.

pasaría por que el trabajador tuviera cierto acceso al capital, lo cual, a su vez, podría permitir hallar la fórmula que aumentara el rendimiento del trabajo mejorando a la vez las condiciones de los trabajadores. Una organización semejante consta para von Stein de dos elementos: una formación moral del trabajador que lo convierta de mero instrumento en una persona inteligente y activa y, por ende, la posibilidad de adquirir un pequeño capital. Para lograrlo, considera von Stein, es necesario emplear el Estado y su administración, que también está dominado por el capital y de este modo trabajaría también en favor de éste, mejorando las condiciones del trabajo. Esta nueva conciencia tendría como objetivo primordial reducir al absurdo la idea de “revolución”⁵⁸⁶. En concreto, escribe von Stein: “El destino de la libertad personal en esta sociedad consiste en que hasta las últimas fuerzas obreras posean la capacidad de llegar a la propiedad de capital. Con tal capacidad se introduce en la esfera de todo individuo la posibilidad de romper la forma dada de las clases sociales y la dependencia que va ligada a ellas”⁵⁸⁷

González Vicén, siguiendo los motivos de la crítica de Marx a Hegel y la Escuela histórica, considera que von Stein, siendo su punto de partida la comprensión del presente por la comprensión de su historia, llega también a absolutizar el ahora, es decir, a prestar a un momento histórico el valor de realidad última. La teoría de von Stein es reaccionaria porque se basa en la absolutización de la sociedad de su tiempo y no es, en último término, más que un intento de fundamentar esta absolutización, negando toda mejora real al proletariado⁵⁸⁸, perdiéndose en vanas posibilidades de reforma. Tal absolutización elimina además el carácter dialéctico-histórico que podría haber tenido su teoría. Pese a ello, von Stein, analiza con brillantez categorías de la sociedad burguesa como acumulación, empobrecimiento progresivo de la clase trabajadora, plusvalía, etc. Pero va a ser Marx quien con una conciencia histórica agudizada va a convertir esas categorías en elementos destructivos de la sociedad burguesa. No existe momento absoluto de la historia, y en Marx, la sociedad burguesa no aparece como el campo de actividad de la personalidad libre sino como un sistema de explotación, cuyas condiciones son las condiciones de su superación.

⁵⁸⁶ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Lorenz von Stein: una teoría reaccionaria de la revolución”, op. cit pp. 51-54.

⁵⁸⁷ STEIN, L. von, *Movimientos sociales y monarquía*, op. cit., p. 193.

⁵⁸⁸ GONZÁLEZ VICÉN, F., “Lorenz von Stein: una teoría reaccionaria de la revolución”, op. cit., 54-55.

El análisis marxiano de la sociedad burguesa, como ya hemos visto, conduce al imperativo de la revolución⁵⁸⁹.

3.2.4. Pierre Bayle y unas conclusiones

En 1989 publica González Vicén un breve trabajo sobre la vida del filósofo y teólogo francés, Pierre Bayle. Tituló el estudio *Pierre Bayle y la ideología de la Revolución*. El talante del artículo es ameno y anecdótico. En su afán por analizar los márgenes de la filosofía, explicita González Vicén, de entrada, que se trata de uno de los filósofos más injustamente olvidados de la historia. Escribe González Vicén: “Es un hecho extraño, pero cierto, el que muy a menudo las grandes historias de la literatura o de la filosofía pasan por alto o ignoran el nombre de Pierre Bayle”⁵⁹⁰. Padre de muchos de los caminos de los que hoy recorren nuestra vida política, fue uno de los grandes inspiradores de los filósofos franceses de la etapa prerrevolucionaria⁵⁹¹. De algún modo, ciertamente simbólico, acompañó y resultó vital en los últimos años de vida de González Vicén, el cual, se veía reflejado en la figura del francés. En este sentido, escribía Elías Díaz: “Se notaba con toda claridad que González Vicén se estaba identificando fuertemente con él”⁵⁹².

Al consistir el estudio sobre Bayle principalmente en una recopilación de datos biográficos voy a traer aquí solamente dos cuestiones del mayor interés para nuestro tema y que servirán, además, de broche final a este epígrafe dedicado al concepto de “revolución”. En primer lugar, nacido Bayle a mediados del siglo XVII y fallecido a principios del siglo XVIII, los acontecimientos revolucionarios estaban aún muy lejos, pero, como explicita González Vicén, su vida fue un modelo de inconformismo, lucha y enfrentamiento entre la razón y todo tipo de fanatismo y dogmas sin sentido. Ejemplar es, en este sentido, el momento en el que en 1680 un enorme cometa despertó en el pueblo las típicas habladurías sobre presagios

⁵⁸⁹ Ibidem, pp. 56-57.

⁵⁹⁰ GONZÁLEZ VICÉN, F., “Pierre Bayle y la ideología de la Revolución” en *Anuario de Filosofía del Derecho*, t. VI, 1989, pp. 15-16.

⁵⁹¹ Idem.

⁵⁹² DÍAZ, E., *Los viejos maestros. La reconstrucción de la razón*, op. cit., p. 109.

que Bayle trató de desmitificar a través de un pequeño estudio, *Pensées diverses sur la comète*. O su lucha contra el concepto de “consentimiento” que sólo permitía en Francia discutir la política del gobierno a los altos cargos. Bayle propone el concepto de “sinceridad” mediante el cual cada hombre dice aquello que corresponde con su interior: la forma de cada uno de ver el mundo que es tan válida como otra, siempre y cuando sea sincera. Dicho concepto, precedente de la “tolerancia” fue desarrollado por Locke años después. En segundo lugar, pero en íntima relación con lo anterior, Bayle es a ojos de González Vicén, un auténtico modelo de *libertaire*, pero, a su vez, un ejemplo de verdadero resistente por haber construido para sí mismo un mundo libre, un mundo en el que no existen ni la reacción ni la persecución. Un mundo que no es el de todos, pero sí es “su mundo”⁵⁹³, y, a la par, un mundo en el que o bien por cuestiones de fanatismo o bien por celos y venganzas, le van depurando de las cátedras que ocupaba. Con razón sería un gran admirador de Baruch Spinoza⁵⁹⁴, otro resistente. En definitiva, Bayle representa para González Vicén todos los principios que éste defendió durante toda su vida. Es un símbolo de la iniciativa del individuo en lucha contra los excesos arbitrarios del poder, del poder de cualquier clase, pero, especialmente, de la autoridad ejercida sin sentido ni control a través de las instituciones del Estado. A mi juicio, el vivo interés de González Vicén en un personaje como Bayle hacia el final de su vida quiere decir algo más, a saber, que los excesos institucionales y el fanatismo no son algo del pasado y los objetivos ilustrados de la vieja revolución siguen todavía abiertos.

Con este estudio sobre Bayle, podemos concluir que el concepto de “revolución” en la obra de González Vicén tiene un amplio recorrido por su interés, más que fundamentado, en salvar de algún modo al pueblo y al individuo en su libertad y autonomía de los abusos de los poderes más o menos velados. Pero, además, queda también demostrado cómo, dicho concepto, pese a su enriquecimiento paulatino y sus matices, queda desde los años treinta configurado como esencial en el haber conceptual de nuestro autor. Los textos que sobre dicho concepto realiza en la década de los años ochenta van en la misma línea de todo su trabajo anterior, pero, como hemos visto, a las notas del concepto tales como ser un concepto histórico o tener su origen en los desniveles de la eterna polaridad individuo-Estado, se añade la nota de *praxis* o vocación transformadora propia del pensamiento marxiano que tiene su “negativo” en la obra de von Stein. En efecto, Marx con su crítica al quietismo

⁵⁹³ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Pierre Bayle y la ideología de la Revolución”, op. cit., p. 15-22.

⁵⁹⁴ Cfr. BAYLE, P., *Escritos sobre Spinoza y el spinonizismo*, Edición, introducción y traducción de Pedro Lomba, Madrid, Trotta, 2010, 227 pp.

introduce el concepto fundamental de “transformación”; la revolución no es sólo un concepto histórico, originado de una necesidad de estabilidad entre los dos polos individuo-Estado, y mucho menos, categorizable formalmente para delimitarse de otras figuras, sino que es sobre todo un connato de transformación: la revolución que von Stein quiere a toda costa evitar y que Bayle, pese a sus actitudes, no llegará a conocer en su país. Tales son las notas fundamentales del concepto de “revolución” de las que González Vicén quiere hacernos partícipes, eso sí, sin olvidarnos de Kant, quien todavía hoy tiene mucho que decir para ayudarnos a construir el camino de la autonomía y de emancipación del individuo pese a su tan denostada invectiva contra el “derecho a la resistencia” por las razones que ya han quedado sobradamente explicadas.

4. Otto von Gierke y Rudolf von Jhering: concepto y método del Derecho

Una vez que hemos analizado los textos en los que González Vicén se ocupa de los distintos positivimos jurídicos, de la filosofía del Derecho de Kant y Hegel y estudiada la línea de textos sobre el concepto de “revolución” vamos a ver ahora las semblanzas de dos gigantes del pensamiento jurídico. De nuevo, al igual que sucedía en el primer epígrafe, el principal interés de González Vicén va a estar referido al tratamiento que hacen los dos autores del concepto del Derecho y su metodología.

Para empezar, nos advierte González Vicén que la importancia que tienen para la filosofía del Derecho es enorme, pues cierran una época, la del siglo XIX, y abren otra, la nuestra; una etapa en la que se entiende el Derecho como fenómeno social y comprensible en su realidad histórica⁵⁹⁵. Tanto la sociología jurídica como el objetivismo de los franceses, la escuela del Derecho libre, la hermenéutica de los intereses, el pluralismo jurídico y político, todas las direcciones, en suma, que, más o menos decisivamente, constituyen el horizonte jurídico de nuestra situación histórica tienen, de una manera o de otra, su origen último en Jhering y Gierke⁵⁹⁶. Además, como ya sabemos, ambos representan el primer intento del positivismo de corregir su propia trayectoria⁵⁹⁷, de dar ese “salto sobre su propia sombra”

⁵⁹⁵ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F. “La teoría del Derecho y el problema del método jurídico en Otto von Gierke”, GONZÁLEZ VICÉN, F., *Estudios de filosofía del Derecho*, op. cit., p. 259.

⁵⁹⁶ *Ibidem*, pp. 259-260.

⁵⁹⁷ *Ibidem*, p. 260.

que nos acerque a una teoría del Derecho positivo más próxima al Derecho vivo y nos aleje a su vez de los excesos del formalismo.

4.1. La teoría del Derecho y el problema del método jurídico en Otto von Gierke

Comenzando por Otto von Gierke, además de lo que ya hemos podido averiguar a través de los estudios de González Vicén sobre el positivismo jurídico, publica una semblanza del genial jurista alemán en 1971 que lleva por título, “La teoría del Derecho y el problema del método jurídico en Otto von Gierke”. Destaca de Gierke dos direcciones o núcleo de ideas que, a su juicio, más han influido en la teoría jurídica contemporánea, a saber, concebir el Derecho como fenómeno social y su concepto de Estado como una asociación entre asociaciones. Estas dos direcciones es lo que, principalmente, vamos a analizar a continuación, pero entrecruzándolas, tal y como González Vicén lo hace, pues una dirección implica a la otra y viceversa. Para ello, comenzaremos con su concepción histórica del Derecho y su concepto de *Genossenschaft*⁵⁹⁸. Después, nos centraremos en la idea de que el Estado es una asociación entre asociaciones, de cuyas consecuencias extraerá Gierke las notas principales que le sirven para definir el Derecho y para acuñar otros conceptos fundamentales como “Derecho social” o “convicción”. De este modo, aterrizaremos en el problema del método analizando las ideas de racionalidad del Derecho y criterio justificativo de la justicia, de donde Gierke acaba extrayendo conclusiones tan relevantes para la filosofía del Derecho de González Vicén como que el único mandato incondicionado es el que proviene de la conciencia ética individual. Por último, tras una somera recapitulación de ideas, terminaremos de analizar todo lo correspondiente al “concepto” y “método” del Derecho en Gierke a colación de su enfrentamiento intelectual con Laband.

El punto de partida del pensamiento de Gierke es, nos explica González Vicén, su concepto histórico del Derecho: el Derecho es Derecho positivo, es una realidad histórica y el desconocimiento de este carácter del Derecho es el mayor error del iusnaturalismo. Esta doctrina, piensa Gierke, proyecta de manera absoluta lo que en realidad es la cultura jurídica

⁵⁹⁸ Este es un concepto difícil de traducir al castellano. Implica una asociación o comunidad de “*Genossen*”, esto es, de compañeros o camaradas, con un objeto común, por lo que también podría significar “cooperativa” o “corporación”.

de una época, siendo que el Derecho es, más bien, expresión de la vida de las comunidades humanas y se encuentra directamente conectado con la totalidad de la cultura de cada comunidad, al igual que la economía, la religión, la ética y la ciencia⁵⁹⁹. Escribe González Vicén: “Para Gierke la positividad consiste en este carácter concreto del Derecho, en su relación esencial con una comunidad histórica y sus formas de vida. O lo que es lo mismo - y este es el problema central en la teoría del conocimiento jurídico de Gierke-, el Derecho no es una estructura general de comportamiento susceptible de conceptualización abstracta, sino un sistema normativo, en el cual el contenido que recibe de la vida histórica de una colectividad es un momento esencial de su concepto”⁶⁰⁰. Dicho con palabras del mismo Gierke: “A la ciencia pura únicamente es asequible lo que es; no lo que debe ser. De modo que la ciencia del Derecho, como tal ciencia pura, ha de ocuparse solamente de la realidad histórica que llamamos Derecho”⁶⁰¹.

El concepto de “comunidad” o “asociación” (*Genossenschaft*) es la clave del planteamiento de Gierke y al estudio del Derecho de las mismas se va a referir una de sus principales obras, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*⁶⁰². Se trata de una denominación genérica que abarca toda asociación humana delimitada por un fin histórico, político, religioso, económico o simplemente sociocultural en el más amplio sentido de la palabra⁶⁰³. Lo que la va a caracterizar son dos elementos, a saber, ser una asociación de personas y perseguir con determinación un fin común. Al concebir Gierke la comunidad como asociación,

⁵⁹⁹ GONZÁLEZ VICÉN, F. “La teoría del Derecho y el problema del método jurídico en Otto von Gierke”, op. cit., pp. 260-265.

⁶⁰⁰ Ibidem, pp. 265-266.

⁶⁰¹ GIERKE, O., *La función social del Derecho privado*, Traducción de José M. Navarro de Palencia, Madrid, Sociedad editorial española, 1904, p. 13.

⁶⁰² En castellano contamos solamente con la traducción de una parte de la obra que proviene, a su vez, de la traducción al inglés de F. W. Maitland, *Political Theories of the Middle Age*. Cfr. GIERKE, O., *Teorías políticas de la Edad Media*, Traducción de Piedad García-Escudero y estudio introductorio de Benigno Pendás, Madrid, Centro de estudios constitucionales, 1995, 293 pp. La obra completa en alemán está compuesta de cuatro volúmenes publicados entre 1868 y 1913. Cfr. GIERKE, O., *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, Berlín, Weidmann, 1868-1913. Los cuatro tomos se titulan respectivamente: “Rechtsgesichte der deutschen Genossenschaft”, “Geschichte des deutschen Körperschaftsbegriff”, “Die Staats und Korporationslehre des Alterthums und des Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutschland” y “Die Staats und Korporationslehre der Neuzeit. Durchgeführt bis zu Mitte des siebzehnten, für das Naturrecht bis zum Beginn des neunzehnten Jahrhunderts”. Cfr. PENDÁS, B., “Estudio preliminar”, en GIERKE, O., *Teorías políticas de la Edad Media*, op. cit., p. XVI.

⁶⁰³ GONZÁLEZ VICÉN, F., “La teoría del Derecho y el problema del método jurídico en Otto von Gierke”, op. cit., p. 266.

traza una nueva teoría social y un nuevo concepto del Derecho. Para Gierke había sido un grave error concebir al Estado como única forma posible de asociación y a los individuos, un conjunto de existencias particulares desorganizadas. Así, la de Gierke, es una concepción de la asociación opuesta a la idea y realidad del Estado absoluto en que el ser humano, el individuo, no es otra cosa que su correlato. No hay ningún eslabón intermedio para el absolutismo entre Estado e individuo. La concepción de Gierke es antiautoritaria y está dirigida contra la visión absolutista que el Estado tiene de sí, la idea de concebirse como asociación exclusiva. Pues bien, contra tal visión, Gierke propone una teoría social de las asociaciones para la que, en primer lugar, la idea de que el Estado pueda tener el monopolio de las mismas contradice tanto la naturaleza humana como los datos de la experiencia social. Paradójicamente, indica González Vicén, esta concepción exclusivista del Estado pasa a la teoría social de la época de Gierke desde el Derecho natural, doctrina con la que Gierke será crítico. Y será crítico a pesar de evidenciar, tal y como estoy diciendo, que pensar a la persona solamente como individuo o como miembro de una única asociación posible, supone invalidar impulsos básicos de su propia naturaleza⁶⁰⁴.

Para Gierke, la historia de los pueblos se desarrolla en comunidad, o más bien, en comunidades, para las cuales, el proceso de complejidad inherente al desarrollo social, político y económico genera unas problemáticas que estas mismas no pueden asumir. En la prehistoria las comunidades naturales basadas en hechos físicos como la familia, la stirpe o el pueblo, se bastan para dar satisfacción a todos los cometidos de la vida colectiva y realizan la comunidad del lenguaje, de las costumbres, de la religión, de las necesidades económicas, de la organización jurídica y de la vida política. Con el pasar de los siglos estos cometidos son cada vez más complejos y junto a las comunidades naturales surgen otras asociaciones que ya no son derivados de la tradición, sino creadas reflexivamente por los hombres para la satisfacción de fines concretos. Esto será un hecho de enorme trascendencia, que significa en la vida de los pueblos, dice Gierke, lo mismo que el primer acto consciente en la vida del sujeto⁶⁰⁵. Las comunidades que van surgiendo se integran en otras asociaciones superiores o no, son de tipo económico o no lo son, efímeras o permanentes, etc. Lo que surge es un inmenso tejido en forma de mosaico en el cual, en cada momento histórico, se va objetivando la persona individual. Así, este mundo de

⁶⁰⁴ Ibidem, pp. 266-267.

⁶⁰⁵ Ibidem, p. 268.

comunidades en constante devenir es el que constituye la auténtica vida social, y no un agregado abstracto de individuos, ni tampoco un Estado comprendido como única asociación que delimita una suma desorganizada de individuos. De lo anterior es fácil comprender que Gierke también va a ser crítico con el extremo opuesto, con la tradición del Derecho romano que no considera más realidad individual que el ser humano. Esta doctrina es seguida por Savigny y los tratados de pandectas. Para Savigny, los individuos asociados para el logro de unos fines concretos no conforman una nueva individualidad, sino un “agregado de individuos”⁶⁰⁶, al cual, el Derecho, valiéndose de una ficción, le otorga cierta consideración. La postura de Gierke no podría ser más opuesta. Las *Genossenschaften* o asociaciones no son para él meros agregados, sino que constituyen una unidad real, en cuerpo y alma, podríamos decir; hasta el punto de que el acto que origina una asociación no es para Gierke un contrato sino un acto creador total. Escribe González Vicén a este respecto que, para Gierke: “Sólo un desconocimiento de la naturaleza del pensamiento jurídico puede ver en las asociaciones una individualidad artificial junto a individualidades naturales, una ficción arbitraria del legislador a la que no corresponde un sustrato real”⁶⁰⁷. Ya su maestro, Georg Beseler⁶⁰⁸, conocido por oponerse a Savigny y a la pandectística del Derecho romano, había insistido en el carácter orgánico y personal de las asociaciones, las cuales no se deben contraponer al ser humano como individuo, ya que ellas mismas son individuos. De este modo, Gierke insistirá en que es un error creer que el Derecho crea las asociaciones ficcionalmente, pues, el Derecho no es el que crea un sujeto de Derecho, sino una proposición jurídica que explicita la existencia de este⁶⁰⁹.

Una vez que Gierke asienta, como característica esencial de la vida social, la existencia de una multiplicidad de asociaciones, el Estado se nos revela como una asociación más; llegando así a una de las direcciones fundamentales del pensamiento gierkeano anunciadas

⁶⁰⁶ SAVIGNY, F. C., *Sistema del Derecho romano actual*, vol. I, Versión castellana de Jacinto Mesía y Manuel Poley, Madrid, F. Góngora editores, 1878, p. 32

⁶⁰⁷ GONZÁLEZ VICEN, F., “La teoría del Derecho y el problema del método jurídico en Otto von Gierke”, op. cit., pp. 270-271.

⁶⁰⁸ Georg Karl Christoph Beseler (1809-1888), maestro de Gierke. Precisamente de aquel tomará su afán por analizar la historia del Derecho y construir científicamente el Derecho germánico. Beseler fue pionero en la reacción contra el romanismo de Savigny y la escuela pandectística. Su obra fundamental fue *Volksrecht und Juristenrecht*, publicada en Leipzig en 1843. Cfr. PENDÁS, B., “Estudio preliminar”, op. cit., pp. XIV-XVI.

⁶⁰⁹ Cfr. GONZÁLEZ VICEN, F., “La teoría del Derecho y el problema del método jurídico en Otto von Gierke”, op. cit., pp. 268-271.

por González Vicén. Como tal asociación posee una estructura similar a las otras, pues, si bien en su caso es cierto que engloba el total de la sociedad, no es genéricamente diferente de las demás asociaciones. Para Gierke, fue el pensamiento político en la Edad Moderna el que oscureció el concepto de Estado como asociación entre asociaciones, para entenderlo como una institución que se encuentra por encima y fuera de la sociedad. Volver a comprender el Estado como asociación puede significar pensar la comunidad política como entidad real. No obstante, Gierke manifiesta que existen rasgos que son solamente propios del Estado. El Estado no deja de ser una asociación “superior” a las demás, en el sentido de que es la más extensa y que abarca a todas las personas y a todas las asociaciones. Además, poseer fines diferentes, sobre todo si entendemos que el Estado es la comunidad del obrar político. Por último, es además “superior” por ser una “asociación soberana”, entendiendo así que, como Estado soberano es la única asociación que no está sometida a ninguna otra, ni a ningún otro Estado. En conclusión, las asociaciones ligan sus poderes a sus fines concretos, pero el Estado extiende su poder a todos los fines posibles de la convivencia humana. Por razón de esta extensión de su poder, el Estado ocupa una posición especial y superior⁶¹⁰.

Concebido así el Estado como asociación entre asociaciones, pero, a su vez, como asociación preeminente, el concepto del Derecho de Gierke va a partir de estas conclusiones como presupuestos de base. Define, por tanto, el Derecho como manifestación de la vida de las comunidades y de su mundo de relaciones y sólo desde esta realidad puede ser entendido como regulación efectiva y concreta de la convivencia humana⁶¹¹, es decir, el Derecho tiene su origen en las familias, las estirpes, los grupos regionales, las Iglesias, los municipios, las corporaciones, etc. Gierke repite en su concepción del Derecho lo que había hecho en su teoría social y del Estado, esto es, un desplazamiento del punto de vista tradicional que viene a significar que el ser humano es miembro de una multiplicidad de asociaciones que expresan cada una su propia personalidad, y, entre ellas, está también el Estado. A este pluralismo social, como podemos rápidamente darnos cuenta, le va a venir aparejado, un pluralismo jurídico (que servirá de inspiración a pensadores de la talla de Laski y Ehrlich). El Derecho no es producto de una única instancia de poder (el Estado), sino que nace en el seno de cada una de las asociaciones que componen la sociedad, es decir, desde

⁶¹⁰ Ibidem, pp. 272-278.

⁶¹¹ Ibidem, p. 279.

la asociación de ámbito más estrecho hasta la más amplia que es el Estado. Por lo tanto, podemos concluir que, el Derecho que produce el Estado no es emanación del poder, sino de la asociación o personalidad total estatal a través de sus órganos, la cual, sólo posee, accidentalmente y como circunstancia histórica una coactividad superior⁶¹². Esta conclusión es de vital importancia para comprender la originalidad de Gierke. Supone admitir por su parte no sólo que la coerción no es la nota principal del Derecho, sino que puede haber Derecho carente de fuerza coactiva y seguir siendo Derecho⁶¹³.

Las asociaciones crean Derecho en dos sentidos diferentes. El primer sentido se refiere a las normas que determinan su estructura y por tanto su realidad supraindividual, o, en términos de Gierke, el “Derecho Social”, la vida interna de las asociaciones. Conforman este “Derecho social”⁶¹⁴ algo bien diferente del Derecho privado tradicional, a saber, las normas que regulan su existencia y sus procesos de vida y también ciertas nociones como las de miembro, órgano o capacidad de acción jurídica válida, o el proceso de formación de la voluntad colectiva, o las relaciones de la asociación, y, en particular, las relaciones de sus miembros con el patrimonio colectivo, etc. Todo este sistema jurídico de orden superior es lo que Gierke llama “Derecho social” que, en definitiva, no es otra cosa más que aquello que crean las asociaciones como orden de su existencia⁶¹⁵. En segundo lugar, como toda asociación deja a los individuos que las componen una esfera de libertad independiente de la comunidad, la regulación de otra clase de relaciones que se van a dar pie aquí, según Gierke, conformarán el “Derecho individual” (extremo este en el que el más célebre epígono de Gierke, el sociólogo Ehrlich, va a diferir considerando que todo individuo obra en sociedad siempre como miembro de una asociación⁶¹⁶). Esta distinción entre “Derecho social” y “Derecho individual” no coincide con la tradicional distinción entre Derecho público y Derecho privado.

⁶¹² Ibidem, p.280.

⁶¹³ Cfr. PENDÁS, B., “Estudio preliminar”, op. cit., p. XXII.

⁶¹⁴ Sobre este concepto de Derecho social, cfr. GURVITCH, G., *La idea del Derecho social*, Edición, traducción y estudio preliminar de José Luis Monereo Pérez y Antonio Márquez Prieto, Granada, Comares, 2005, 782 pp.

⁶¹⁵ Cfr. GONZÁLEZ VICEN, F., “La teoría del Derecho y el problema del método jurídico en Otto von Gierke”, op. cit., p. 282.

⁶¹⁶ Idem.

Otro concepto clave de Gierke, en la comprensión de su específico concepto del Derecho, es el de “convicción”, que se refiere a que el Derecho es un fenómeno surgido en las colectividades humanas y se hace real en la convicción común, es decir, en la conciencia común del estar existiendo en sociedad. De este modo se distancia Gierke de la idea propia de la escuela histórica de “*Volk*” como fuente del Derecho (el *Volksrecht*), viéndose desplazada por la idea de “convicción de la comunidad”, como también desplaza la idea algo más general de que el Derecho se constituye como tal por la imposición de una voluntad superior (también por tanto frente a Bierling y su teoría de que todo Derecho consiste en normas y como tal es la exigencia de una voluntad sobre otras). Gierke será muy crítico con el voluntarismo, que considera herencia del Derecho romano. Le parece que el Derecho no puede ser él mismo voluntad, pues es una regulación y delimitación de voluntades y, claro está, una voluntad puede doblegar a otra, pero de ella no puede derivarse una limitación del querer. Para que el Derecho sea norma para voluntades libres debe ser otra cosa diferente a mera voluntad. Frente al voluntarismo, la “convicción” expresa un juicio de la razón acerca de qué normas deberían regir las relaciones de voluntad en una comunidad. Como expresión de un juicio racional el Derecho posee existencia frente a toda voluntad y por tener sus raíces en la convicción común de un grupo humano, el Derecho es siempre juicio de la razón acerca de los límites que hay que señalar a la voluntad como lo permitido o lo debido. Por eso puede decir Gierke, en definitiva, que el Derecho no es voluntad, sino razón⁶¹⁷. Este modo de pensar lo enfrenta también al imperativismo, pues, para Gierke, la voluntad no hace surgir el Derecho de la nada; su función es sólo la de declarar, confirmar o revestir de sanción un Derecho ya existente. El Derecho puede expresarse y se expresa en forma de mandato o imperativo, pero, a pesar de ello, el mandato es sólo la vestidura del Derecho. Lo que se manda es Derecho porque lo que la voluntad trata de imponer es un juicio de la conciencia jurídica sobre la determinación racional de la libertad⁶¹⁸.

Pero Gierke va a necesitar un criterio fundante para afirmar qué es un juicio de la razón; un juicio tal que exprese que una norma sea o deba ser Derecho. Tal criterio será el de “justicia”, pues, precisamente, lo justo es el juicio contenido en la convicción común de que algo debe ser Derecho. La idea del Derecho es la idea de “lo justo”. Eso sí, esta idea no puede ser algo fijo y formulado de una vez por todas, sino que los seres humanos deben

⁶¹⁷ Ibidem, p. 289.

⁶¹⁸ Ibídem, p. 290.

tratar de hacerlo efectivo en la historia a través de las comunidades. Ehrlich lo diría con estas palabras: “No poseemos ni una única justicia, ni una única belleza, pero en toda obra de justicia se encuentra la justicia, como en toda obra artística auténtica está hablando la belleza a la humanidad”⁶¹⁹. Por lo tanto, ese carácter múltiple y contradictorio en la experiencia histórica no es accidental, sino consustancial a la naturaleza de las comunidades y su conciencia jurídica. Aquí residirá para Gierke el error del positivismo de su tiempo, haber creído que, refutando el iusnaturalismo, se eliminaba la “idea” del Derecho de la ciencia jurídica, la idea de ver en el Derecho una respuesta histórica de las distintas comunidades a la cuestión de la justicia. Si eso sucede, para Gierke, el Derecho pierde toda dignidad y se convierte exclusivamente en un instrumento que se mide por su utilidad en la consecución de una serie de fines ajenos a él mismo, en la mera aseguración de unos intereses. En ese proceder de su época, este paulatino ir desapareciendo la idea de justicia como elemento esencial del Derecho, veía Gierke el comienzo de una dirección que iba a conducir a la aniquilación de la autonomía ética del Derecho. Un proceso que, en opinión de González Vicén, ya se ha completado. Es lo que se ha denominado “tecnificación” o “mecanización” del Derecho, es decir, la conversión del Derecho en mera ley como instrumento, que sirve esencialmente a los intereses políticos y económicos de unos cuantos. Se trata de un proceso de neutralización del Derecho, la ley que se independiza de éste para convertirse en un medio técnico⁶²⁰.

No obstante, como decíamos, la idea de justicia no puede tener un contenido intemporal, sino que debe tener carácter de realidad social, íntimamente relacionada al fenómeno, también social, de la “convicción” común. Qué es justo estará determinado por la conciencia jurídica de una comunidad, y, por tanto, vinculado al desenvolvimiento histórico de las formas de vida de esta comunidad. Por semejante determinación, además, entiende Gierke que la norma tendrá un contenido concreto, que es lo que la vincula a su realidad social. De esta manera contestará también Gierke al formalismo jurídico -para Gierke la idea de justicia está relacionada íntimamente con el problema de la validez- que elimina, o pretende eliminar, los caracteres esenciales del Derecho, haciendo caso omiso a su contenido. No van a satisfacer a Gierke ni la concepción del Derecho para obtener un fin (como los postulados que basan

⁶¹⁹ EHRlich, E., *Grundlegung der Soziologie des Rechts*, München und Leipzig, Duncker & Humblot, 1913, p. 168.

⁶²⁰ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La teoría del Derecho y el problema del método jurídico en Otto von Gierke”, op. cit., pp. 290-294.

la obligatoriedad en la seguridad jurídica), ni la concepción del Derecho natural, que hace descansar la validez del Derecho en “otro” Derecho. Ambas poseen el rasgo común de fundamentar la obligatoriedad del Derecho desde fuera del Derecho. Éste, sin embargo, debe encontrar su fundamento en sí mismo. Y lo encuentra Gierke en la idea de justicia y en la idea del Derecho como realidad social e histórica, pues, si todo Derecho positivo es siempre la conformación y concreción de la idea del Derecho propia de la conciencia de una comunidad histórica determinada, aquí se halla el último fundamento de la validez jurídica. Este fundamento se identifica, por eso, para Gierke con la justicia. La justicia no como una noción, variable o permanente, situada más allá de la realidad jurídica histórica sino como elemento integrante de su realidad⁶²¹. Este planteamiento no debe confundirse con una suerte de relativismo, se trata, más bien, de un “relacionismo”. El sociólogo alemán, Karl Mannheim, define esta diferencia de un modo claro: “El relacionar las ideas individuales con la estructura total de un determinado objeto histórico-social no debe confundirse con un relativismo filosófico que niegue la validez de toda norma (...). El relacionismo no significa que no existan criterios de verdad y de falsedad para una discusión. Pero sí insiste, sin embargo, en que es inherente a la naturaleza de ciertas afirmaciones el que no puedan ser formuladas de un modo absoluto, sino solo en los términos de la perspectiva de una situación determinada”⁶²².

Por lo demás, y esta es una de las conclusiones que más peso han tenido en el mismo González Vicén, tampoco debe confundirse este compromiso de la idea de justicia con su momento histórico con una tendencia hacia la obediencia incondicionada del Derecho solamente por formar parte de una realidad dada. La validez del Derecho permanece siempre dentro de los límites de la obligatoriedad específicamente jurídica, y, aunque presta al Derecho un fundamento ético, no le presta un fundamento ético absoluto e incondicionado. Las exigencias éticas incondicionadas se encuentran para Gierke exclusivamente en la conciencia ética individual, pues, piensa Gierke, el Derecho es un bien elevado, pero no es el bien más elevado⁶²³. De aquí a las conclusiones de González Vicén en *La obediencia al*

⁶²¹ Ibidem, pp. 298.

⁶²² MANNHEIM, K., *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, Traducción de Eloy Terrón, Madrid, Aguilar, 1966, pp. 362-363.

⁶²³ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La teoría del Derecho y el problema del método jurídico en Otto von Gierke”, op. cit., p. 300.

Derecho sólo hay un paso⁶²⁴. En efecto, para Gierke, en el momento en el que la obligatoriedad jurídica polemiza con las exigencias de las normas éticas, la decisión acerca de la conducta debida reside en el juicio de la conciencia individual. La desobediencia al Derecho es para Gierke una acción moral, cuando esta desobediencia se lleva a cabo como obligación de conciencia ineludible. La desobediencia se convierte, cuando el Derecho colisiona con una norma tenida por obligatoria éticamente, en un verdadero deber moral⁶²⁵.

La corriente de pensamiento jurídico denominada “objetivismo”, va a partir precisamente de esta concepción del Derecho como expresión de la vida de las comunidades humanas a través de la convicción común. Es la corriente opuesta a concebir el Derecho como producto de la voluntad humana. En efecto, el Derecho es más bien resultado de la “conciencia orgánica” de los seres humanos y aparece sustraído de las decisiones individuales o colectivas, por lo que no es como tal “creado”, no es resultado de procesos formales, sino un producto de la vida social⁶²⁶. De este modo, procesos como la costumbre, la función legislativa, la actividad judicial que la doctrina tradicional abarcaba bajo la denominación de fuentes del Derecho, no sólo no se hallan en el origen del Derecho, sino que presuponen, ya en sí, la existencia previa de un Derecho⁶²⁷. La declaración por el Estado de que algo es Derecho sólo tiene sentido en cuanto a una realidad normativa anterior, sólo como su formulación y aseguramiento, no como su misma creación. Gierke se enfrenta aquí conscientemente con el proceso por el que el Estado se hace con el monopolio de la producción jurídica⁶²⁸.

Gierke va a despojar al Estado de su supremacía política que, desde Bodino, se tenía como algo inherente al concepto de soberanía. Se convierte de algún modo en el redescubridor del Derecho no escrito, independiente de toda voluntad que proceda de la autoridad. Separa para ello, conceptualmente, al Estado del Derecho. La opinión generalizada consistía en que partiendo del Estado se puede realizar un concepto de Derecho, que solamente desde el Estado puede llegarse al Derecho. Gierke se va a oponer

⁶²⁴ Vid. *infra*, p. 271, p. 339.

⁶²⁵ Cfr. GONZÁLEZ VICEN, F., “La teoría del Derecho y el problema del método jurídico en Otto von Gierke”, *op. cit.* pp. 300-301.

⁶²⁶ *Ibidem*, p. 302-305.

⁶²⁷ *Ibidem*, p. 303.

⁶²⁸ *Ibidem*, p. 306.

a todo ese planteamiento haciendo valer su concepción del Derecho como realidad autónoma. Igual que los usos, el idioma, el arte y la ciencia, el Derecho es también una función especial de la vida en común, que no queda absorbida por el Estado. La identificación de los imperativos del poder estatal con el Derecho conduce, según Gierke, a una teoría triste, estéril y vacua, que lo único que sabe decirnos es que Derecho son las reglas de conducta dictadas por el titular del poder para sus súbditos. Las relaciones entre Estado y Derecho sólo pueden entenderse, si se parte del hecho de que se trata de dos fenómenos sociales con estructura y realidad propias, y se renuncia a intentar reducir el uno al otro⁶²⁹. El poder organizado ha existido desde siempre, tanto en las hordas primitivas como en las comunidades políticas modernas, y es imposible pensar al ser humano sin la existencia de una asociación estatal. Pero tampoco se puede pensar sin la realidad del Derecho. Se trata de dos facetas diferentes de la vida en común. El Estado es poder organizado, dirigido a la realización de los fines de la comunidad, mientras que el Derecho es orden que afirma y delimita la interacción de las voluntades individuales en la convivencia. Son dos potencias de igual rango, pero, aunque distintas conceptualmente, no se dan en la realidad por separado⁶³⁰. La significación del Derecho para el Estado deriva de la naturaleza de éste como asociación, pues, al igual que en toda asociación, la vida interna del Estado es un proceso jurídico. El Derecho penetra la vida y el ser del Estado, fijando su constitución, regulando las relaciones entre sus órganos, determinando los modos de creación y formulación de su voluntad y el ámbito de validez de ésta⁶³¹. El Derecho es diferente del Estado, pero es la presuposición de éste. Pues un Estado que fuera meramente acción del poder, que porque posee fuerza física exige y obtiene obediencia, toda la vida política se reduciría al despotismo. Por tanto, Derecho y Estado no pueden ser dos potencias que se pretendan absorber la una a la otra. El Estado no está por encima, por debajo o fuera del Derecho; el Estado está en el Derecho, y en el Derecho reconoce la norma y el límite de su propia voluntad soberana. El Derecho es entonces una potencia interna, cuya fuerza se halla en la convicción común de la comunidad y no en la compulsión física, por lo que, para Gierke, la coactividad no puede ser el carácter esencial del Derecho sino solamente un añadido,

⁶²⁹ Ibidem, p. 308.

⁶³⁰ Ibidem, pp. 309-310.

⁶³¹ Ibidem, p. 310.

porque la realidad del Derecho se refiere a la vida de la comunidad, no a ningún medio de coacción externa⁶³².

Para concluir, González Vicén explicita que, por todas estas razones antedichas polemiza Gierke con Paul Laband⁶³³. Una polémica que no va a suponer meros debates entre especialistas. La crítica de Gierke a Laband es algo más, es, dice González Vicén, el enfrentamiento, como veremos a continuación, de dos grandes direcciones metodológicas que se podrían poner de manifiesto, principalmente, en su forma de entender la norma, en su forma de comprender el concepto del Derecho y en su forma de comprender el método jurídico.

Respecto a la primera cuestión, Laband afirmaba dos elementos en la norma jurídica, a saber, la regla jurídica que se formula en ella y el imperativo por el que se ordena la obediencia a la norma, o como se solía expresar en célebres discusiones del momento: la distinción entre ley en sentido material y ley en sentido formal. Para Gierke este dualismo, es muestra de las consecuencias de considerar que el Estado tiene el monopolio del Derecho, supone un auténtico desmembramiento de la norma que es en realidad un acto unitario. Esta separación no tiene sentido, pues considerar al imperativo en sí, sin un contenido al que hace referencia, es una abstracción. Es el contenido jurídico del imperativo del Estado lo que confiere al acto legislativo el carácter de Derecho, no el imperativo en sí⁶³⁴.

Respecto a la segunda cuestión, el concepto gierkeano del Derecho como fenómeno social es su punto de arranque para su devastadora crítica contra el formalismo jurídico, que se había consagrado a través de la “jurisprudencia de los conceptos” propia de la pandectística, y que posteriormente iba a resonar a través de las obras de Derecho público de Laband, pero también de C.F.W. von Gerber. El enfrentamiento entre Gierke y Laband supone, en el plano gnoseológico, la encarnación del enfrentamiento entre las dos grandes direcciones de la teoría del conocimiento jurídico: la que cree que la realidad social y jurídica tiene que entenderse desde sí misma y la que cree que tiene que entenderse partiendo de

⁶³² Ibidem, p. 311.

⁶³³ Paul Laband (1838-1918), principal jurista del Reich bismarckiano. Su teoría formalista manifiesta la continuidad histórica del absolutismo ideando un Estado constitucional que lo es sólo en apariencia al situar el Estado por encima del pueblo. Cfr. PENDÁS, B., “Estudio preliminar”, op. cit., pp. LIV-LV

⁶³⁴ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La teoría del Derecho y el problema del método jurídico en Otto von Gierke”, op. cit., pp. 313-314.

conceptos generales o desde la idea. Gierke señala que toda labor científica tiene una función conceptualizadora, pero el error de la jurisprudencia conceptual, representada por Laband, es pensar que el concepto no es medio para el conocimiento sino el fin de este. Gierke manifiesta que los principios, métodos y estructura de semejante posición contradice la misma naturaleza del Derecho, que consiste en ser un fenómeno social. Además, el método abstractivo, más propio de las ciencias empíricas, no es útil para la conceptualización jurídica. Los conceptos jurídicos no son meras estructuras lógicas, sino estructuras históricas. El objetivo de la ciencia del Derecho no consiste en aplicar Derecho ni en crearlo, sino en conocerlo y comprender que su objeto está fuera de ella⁶³⁵.

En tercer lugar, respecto al método jurídico, explicita González Vicén que, con su crítica, Gierke se siente depositario de las intenciones de Savigny y el corrector en su nombre del camino erróneo que, desde Puchta y la pandectística, seguiría la segunda generación de la escuela histórica. Con genial penetración Gierke ve, por vez primera, que el conceptualismo de los pandectistas y de la escuela de Laband y Gerber no es una nueva teoría sino una recaída en el método logicista-formal del iusnaturalismo racionalista⁶³⁶. Así pues, el método de Gierke parte de la idea del Derecho como un objeto histórico, cuya comprensión y articulación conceptual no pueden ser realizados con independencia de su contenido. No se trata de dejar a un lado toda conceptualización, que es necesaria, sino ver claramente que la forma es siempre forma de un contenido. Para González Vicén hay aquí una prefiguración de aquel *adagio* husserliano, “*zur Sache selbst*”, esto es, volver “a las cosas mismas”, pero aplicado al campo del Derecho: una vuelta a la materia de Derecho, y, a su vez, por lo mismo, una prefiguración de la sociología jurídica. No hay que olvidar la notable influencia de Gierke en los primeros sociólogos del Derecho. En definitiva, el método de Gierke para el conocimiento del Derecho es un método histórico, en el que lo general y lo singular son momentos igualmente esenciales de la conceptualización. Hay una conexión esencial entre pasado y presente, y se puede concebir cada uno de esos momentos históricos como una totalidad de formas de vida relacionadas y que se condicionan entre sí. La idea de que el pasado vive en el presente y lo determina, es una idea de la escuela histórica; la idea de que ninguna época produce su mundo por sí y a su arbitrio, sino siempre en una comunidad que no se puede separar de su pasado, es de Hegel. Hegel intuyó genialmente que cada momento en la historia, representa un momento del espíritu que se manifiesta en una

⁶³⁵ Ibidem, pp. 316-327.

⁶³⁶ Ibidem, p. 328.

multiplicidad de organizaciones, ya sean, políticas, religiosas, artísticas, morales, de uso social, etc., que, siendo diferentes, no difieren al ser ramas de un mismo tronco. Entre estos dos planteamientos se mueve el método histórico de Gierke. Pero para comprender el Derecho, nos debemos mover también en un plano de comprensión integral, esto es, analizando todas las demás funciones de la vida social. La ciencia jurídica trata de fijar los contornos del Derecho en toda su pureza, pero si al hacerlo olvida la realidad social que conforma la materia jurídica, el Derecho mismo se le escapará de entre las manos, esto es, para conocer el Derecho es preciso tener en cuenta siempre aquellos factores, distintos del Derecho, que determinan y condicionan el proceso histórico de su formación⁶³⁷.

Antes de pasar a Jhering, hay dos cosas más dignas de resaltar, a saber, un cierto aire de familia con Kant y un último dato sobre el pluralismo jurídico de Gierke. Respecto a lo primero, escribe González Vicén que, para Gierke “el cometido último del Derecho, además de la ordenación de la vida del Estado, es la delimitación de esferas ciertas del obrar legítimo individual como condición externa de posibilidad para el desarrollo de la propia personalidad; es aquí donde para Gierke, como ya antes para Kant y la tradición kantiana, radica el fin ético formal del Derecho”⁶³⁸. En efecto, recordemos que, para Kant, como el individuo debería realizarse moralmente en una comunidad ética ideal o “reino de los fines”, el fin del Estado será garantizar la convivencia que haga posible la realización moral de todos. Y, en segundo lugar, como ya se ha indicado, Gierke va a abrir el camino a toda la corriente del pluralismo político y jurídico, si bien, como manifiesta González Vicén, sus discípulos -incluso los más inmediatos como Hugo Preuss⁶³⁹- le reprocharon no llevar sus planteamientos hasta el final, con todas las consecuencias. No obstante, en su pensamiento se encuentra ya, aunque esquemáticamente, la doctrina desde la que se va a luchar contra la noción de soberanía y contra la concepción estatal del Derecho⁶⁴⁰.

⁶³⁷ Ibidem, p. 333.

⁶³⁸ Ibidem, p. 315.

⁶³⁹ Hugo Preuss (1860-1925), nombrado por el primer presidente de la incipiente y fugaz República de Weimar, Friedrich Ebert, secretario de Estado en el interior para preparar un anteproyecto de constitución que sirviera de base a los trabajos de la futura Asamblea Constituyente. La constitución fue discutida de febrero a julio y entró en vigor el 11 de agosto de 1919; por lo que Preuss es considerado el “padre” de la Constitución de Weimar. Cfr. KLEIN, C., *De los espartaquistas al nazismo: la República de Weimar*, Traducción de María Lluïsa Feliu, Barcelona, Península, 1970, pp. 39-40.

⁶⁴⁰ Cfr. GONZÁLEZ VICEN, F., “La teoría del Derecho y el problema del método jurídico en Otto von Gierke”, op. cit., pp. p. 272.

4.2. Rudolf von Jhering y el problema del método jurídico

Si el estudio que González Vicén realiza sobre Gierke toma las dimensiones de una publicación de gran extensión, al eminente jurista Rudolf von Jhering le dedica un trabajo de menor amplitud. Esto no quiere decir que, en un plano objetivo, le resulte Jhering de menor profundidad e interés. Dice González Vicén explícitamente: “En el umbral del pensamiento jurídico contemporáneo en su sentido más estricto, con un pie ya en su temática y apuntando a sus problemas, se hallan dos figuras de carácter universal: Rudolf von Jhering y Otto von Gierke. Pocas veces se habrán visto dos personalidades tan distintas e incluso contrapuestas; no sólo en su estilo personal, sino en las raíces y supuestos de su obra y en las mismas intenciones últimas de su pensamiento. Y, sin embargo, el impulso que ambos dan a la ciencia del Derecho es, puede decirse, coincidente”⁶⁴¹.

En efecto, tal vez el gran valor de Jhering consista en haber pensado dentro de las dos grandes corrientes de la filosofía del Derecho alemana de su tiempo, a saber, desde el conceptismo en un primer momento, y, desde la concepción del Derecho como realidad social, en un segundo. Entre medio, a modo de bisagra, una fase de transición en la que manifiesta la ceguera que había tenido en su primera etapa. A esta fase intermedia corresponde *Scherz und Ernst in der Jurisprudenz*, traducido al castellano como *Bromas y veras en la ciencia jurídica*⁶⁴². González Vicén es crítico con este texto: “Otros juristas calaron más hondo en la crítica al conceptualismo jurídico, y no hay duda de que en Jhering la mordacidad cáustica apenas sí oculta en ocasiones la inconsistencia de sus argumentos”⁶⁴³. Considera, efectivamente, poco apropiada, la forma burlona, sardónica y caricaturesca de sus expresiones durante esta metamorfosis. No obstante, a su vez, para González Vicén: “En vano se buscaría una obra que, en su conjunto, mejor nos muestre la transformación experimentada por la ciencia jurídica europea desde que se apagan los ecos de la Escuela

⁶⁴¹ Ibidem, p. 259.

⁶⁴² JHERING, R. von, *Bromas y veras en la ciencia jurídica. Ridendo dicere verum*, Traducción de Tomás A. Banzhaf, Madrid, Civitas, 1987, 316 pp.

⁶⁴³ GONZÁLEZ VICÉN, F., “Rudolf von Jhering y el problema del método jurídico” en *Anuario de filosofía del Derecho*, nº4, 1987, p.223.

histórica y pasan al olvido las últimas grandes construcciones iusnaturalistas”⁶⁴⁴. Le resulta a González Vicén que el carácter de Gierke es más templado y reflexivo, con un talante menos radical en sus formas y más profundo en el aparatage crítico de sus argumentos y conceptos. Jhering le resulta más visceral, pero no sólo en su fase sarcástica de transición, también en las otras dos. Primero, encarna la versión más extrema del formalismo jurídico, la reducción a conceptos de las proposiciones y relaciones jurídicas, su enlazamiento formal y su constitución en sistema, tiene en Jhering a su más tenaz y decidido defensor durante un cuarto de siglo. Segundo, esta tenacidad resulta equiparable en sus formas durante su etapa de concepción sociohistórica del Derecho por su crítica aniquiladora del conceptualismo⁶⁴⁵. Por lo que, en conclusión, si bien la actitud de Jhering peca, para González Vicén, de una excesiva vehemencia, no hay mejor filósofo que Jhering para comprender la cisura intelectual dada en la ciencia jurídica alemana de su tiempo.

Presentado Jhering de esta manera, González Vicén pasa a analizar estas dos etapas fundamentales de su pensamiento. Ambas tuvieron enorme peso, cada una en su momento, aunque tal vez a la segunda le debemos dar mayor importancia por el influjo posterior que ha tenido y porque es en el “segundo Jhering” donde González Vicén también se mueve y piensa. Hay que añadir, que, esta doble clasificación de las obras y pensamiento de Jhering es la más tradicional, si bien no es la única⁶⁴⁶. No obstante, parece la más acertada para la una aproximación comprensiva de la obra y el influjo del genial jurista alemán.

Comenzando por su primera etapa, es decir, la etapa conceptualista, Jhering se encuentra bajo el influjo de Savigny y de la escuela histórica⁶⁴⁷, sobre todo de Puchta. Este es el Jhering formalista, muy alejado todavía de su etapa sociohistórica⁶⁴⁸. Tanto Puchta

⁶⁴⁴ Ibidem, p. 223.

⁶⁴⁵ Idem.

⁶⁴⁶ Radbruch distingue tres momentos. El primero, influenciado por la pandectística, es realmente breve. En el segundo, ya se está desmarcando de sus maestros con *Espíritu del Derecho romano*. Un tercer momento se iniciaría con *La lucha por el Derecho* y culminaría con *El fin del Derecho*, esta sería su etapa teleológica. En opinión de Lloredo Alix, las etapas podrían llegar a cinco, pero no se pueden considerar sucesivas, lo que supondría hacer un análisis de su obra un tanto artificioso. Lo que considera Lloredo Alix es que hay en Jhering una primera etapa verdaderamente positivista, y, después, un positivismo al que se le pueden sumar ingredientes diferentes, según el momento. Cfr. LLOREDO ALIX, L.M., *Ideología y filosofía en el positivismo jurídico de Rudolf von Jhering* (tesis doctoral), Getafe, Universidad Carlos III, 2010, pp. 184-197.

⁶⁴⁷ GONZÁLEZ VICÉN, F., “Rudolf von Jhering y el problema del método jurídico”, op. cit., p.224.

⁶⁴⁸ LLOREDO ALIX, L.M., *Ideología y filosofía en el positivismo jurídico de Rudolf von Jhering* (tesis doctoral), op. cit., p. 185.

como Savigny, como ya sabemos, conciben el Derecho como un sistema. El principal cometido de la ciencia del Derecho será, para ellos, conocer las proposiciones jurídicas condicionadas las unas por las otras, deduciendo las unas de las otras. De este modo el Derecho se puede conocer sistemáticamente⁶⁴⁹. En este marco se mueve la llamada “jurisprudencia conceptual” y será Jhering el más famoso de sus representantes durante la primera dirección de su pensamiento. Jhering dirige en esta época todos sus esfuerzos hacia la fundamentación de una ciencia jurídica estrictamente lógica. Lo que aporta originalidad a sus trabajos de entonces es su propio estilo y el empleo de una metodología que denominará “histórico-natural”, llenando sus obras de terminología extraída de ciencias como la química o la biología⁶⁵⁰.

Respecto a las ideas fundamentales de esta primera etapa, González Vicén considera que se pueden resumir en dos, a saber, que la ciencia del Derecho no es un conocimiento de contenidos, sino de conceptos formales extraídos de los ordenamientos jurídicos concretos y que la estructura del Derecho se revela sistemática *per se*, lo que la hace susceptible de ser conocida y expuesta. A partir de aquí, Jhering divide la ciencia del Derecho en dos niveles, una “jurisprudencia inferior” o fase preliminar cuya labor esencial es interpretativa, captando el sentido de las normas y eliminando sus aparentes contradicciones y vaguedades para extraer el contenido de la voluntad legisladora y una “jurisprudencia superior”, que tiene por objeto los institutos y conceptos jurídicos. A su vez, los conceptos jurídicos, que tienen un claro referente fáctico -por resultar relaciones vitales que se convierten a través de la norma en relaciones jurídicas-, son proposiciones jurídicas interrelacionadas que van conformando los institutos jurídicos. Es a través del instituto y del concepto jurídico que las proposiciones jurídicas van encontrando su lugar en el sistema. Esta idea de sistema es la noción central para Jhering en esta primera etapa conceptualista. El sistema brinda una visión de conjunto, unitaria, de una masa de proposiciones jurídicas con fines y orígenes distintos. En sus interacciones lógicas, los conceptos jurídicos pueden desembocar en la formulación de otros nuevos, por lo que la ciencia del Derecho no será solo receptiva, sino también productiva. Así, la “jurisprudencia superior” tiene una doble tarea, la de indagar los conceptos dados con sus propiedades y estructura, y, de otro lado,

⁶⁴⁹ Vid. *supra*, p. 85 y ss.

⁶⁵⁰ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Rudolf von Jhering y el problema del método jurídico”, op. cit., pp. 224-225.

una función propiamente creadora, que acaba reduciendo lo jurídico a un mundo conceptual⁶⁵¹.

Este conceptualismo de raigambre pandectista recibe con el tiempo muchas críticas, pero todas dirigidas a la misma cuestión, a saber, la manera lógico-sistemática de comprender el Derecho lleva al error de soslayar la misma vida social en la que este surge y se desarrolla. Esta corriente de pensamiento jurídico, al estar más pendiente de la relación entre los conceptos, pierde el sentido de la relación de los conceptos con su objeto, de tal manera que no capta el material jurídico, sino que pone de relieve la conexión entre reglas jurídicas. Así, el propio Jhering comienza a dar un giro en su pensamiento a partir de los años setenta del siglo XIX. Desde entonces, para él, el Derecho será fruto de las necesidades sociales. En esta segunda etapa, recibe su pensamiento la influencia muy notable de dos fuentes diferentes, a saber, la obra de Montesquieu y la ética de los economistas y utilitaristas ingleses⁶⁵².

Este giro, advierte González Vicén, no es repentino. Ya en *El Espíritu del Derecho romano*⁶⁵³, se pueden entresacar, junto a afirmaciones propias del conceptualismo, otras de signo opuesto. Jhering va viendo con creciente claridad que no toda realidad jurídica, y menos aún la social, puede ser reducible a sistema. Si bien, como sabemos, la obra que hace de bisagra entre estas dos etapas del pensamiento jurídico de Jhering es *Bromas y veras en la jurisprudencia*. Obra mordaz, con la que no solo critica a todos los juristas del método conceptualista, sino que le sirve de autoanálisis acerca de todos sus “errores” anteriores⁶⁵⁴. Las críticas de Jhering recaerán sobre todo sobre el intento del conceptualismo de hacer de la jurisprudencia una ciencia encerrada en sí misma, o una arquitectura lógica plagada de falacias por no buscar correspondencia con la realidad. Para este conceptualismo, los conceptos jurídicos son autónomos e intemporales, ahora bien, para el “segundo” Jhering, los conceptos jurídicos son empíricos e inducidos de un material concreto, es decir, la vida no se da por razón del concepto, sino que lo que sucede es más bien al revés. El culto a la lógica es por tanto el gran error. Incluso es un gran error considerar a los

⁶⁵¹ Ibidem, pp. 225-229.

⁶⁵² Ibidem, pp. 229-230.

⁶⁵³ IHERING, R. von, *El espíritu del Derecho romano en las diversas fases de su desarrollo*, Traducción de Enrique Príncipe y Satorres, Granada, Comares, 2011, 838 pp.

⁶⁵⁴ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Rudolf von Jhering y el problema del método jurídico”, op. cit., pp. 230-232.

venerados juristas romanos, meros lógicos. Lo que distinguía a los grandes juristas de Roma no era su dominio de la lógica, sino una visión clara de las necesidades de la vida, una adecuada elección de medios, esto es, los romanos seguían el itinerario de la consecuencia lógica hasta que las necesidades vitales la frenaban, de tal manera que, el empleo de la lógica nunca les hacía perder de vista la vida. Pero los dardos de Jhering se dirigen también contra los orígenes del formalismo jurídico de su época, la escuela histórica. En *La Lucha por el Derecho*⁶⁵⁵, afirma, que la escuela histórica, como romántica que es, descansa en una falsa idealización, a saber, la creencia de que el Derecho ha nacido sin dolor, sin acción, como germina una planta en el campo de forma espontánea. Jhering piensa ahora todo lo contrario y empieza a pergeñar un concepto del Derecho activo, intencional y vitalista, de manera que, en la formación del Derecho, interviene la intención, la conciencia, el cálculo y la reflexión⁶⁵⁶.

Si esta etapa viene marcada en gran medida por un “pensamiento negativo” o de oposición contra el concepto de “historia” de la escuela histórica, contra su noción de Derecho, contra su idea de la jurisprudencia romana, contra el logicismo-formalismo, contra el conceptualismo, contra el carácter abstracto e intemporal de sus conceptos, etc., la obra culmen de esta etapa de su pensamiento va a ser, sin embargo, una obra realmente original. Se trata de *Der Zweck im Recht (El fin en el Derecho)*⁶⁵⁷. Para González Vicén marca este trabajo un hito en la historia del pensamiento jurídico. Esta obra, pese a su estructura caótica y plagada de digresiones, tiene una enorme relevancia en tanto que pretende quebrar de una vez por todas la autonomía histórica del Derecho que Savigny y su escuela habían perfilado. Si con la escuela histórica el Derecho ya no es creación humana desde una pauta intemporal, desde esta obra de Jhering, tampoco será revelación del mundo de la historia. Se reconvertirá en obra humana, pero ya no desde criterios trascendentes, sino como respuesta a las necesidades y requerimientos de las sociedades. El Derecho es obra consciente, norma humana para las relaciones humanas, pero ni la razón especulativa ni la historia son fuentes materiales del Derecho. Entonces, nos podemos preguntar, a la hora de elaborar un concepto del Derecho, ¿solamente habrá que atender a sus fuentes formales?, ¿solamente atenderemos a relaciones de poder o de fuerza en la base del Derecho? Ya en el prólogo de

⁶⁵⁵ IHERING, R. von, *La lucha por el Derecho*, Traducción de Adolfo Posada, Madrid, Civitas, 1985, 136 pp.

⁶⁵⁶ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Rudolf von Jhering y el problema del método jurídico”, op. cit., pp. 232-236.

⁶⁵⁷ Cfr. JHERING, R. von, *El fin en el Derecho*, Traducción de Leonardo Rodríguez, Madrid, B. Rodríguez Serra Editor, 1900, 354 pp.

esta obra responde a estas cuestiones y nos revela su propósito al afirmar que la fuente de todo Derecho es el “fin”, que no hay una sola proposición jurídica que no atienda a un fin o motivo práctico⁶⁵⁸.

Si todo en la naturaleza está regido por fines, llamará Jhering a la causalidad física, “ley de causalidad” y a la ley psicológica de la voluntad humana, “ley de finalidad”⁶⁵⁹. Pero la referencia absoluta a un egoísmo en el obrar, dentro de la ley de finalidad, conduce al problema de cómo puede subsistir el mundo sobre la base del egoísmo. La respuesta le conduce hacia la existencia misma de la sociedad. La convivencia pacífica y ordenada de personas diferentes entre sí, con modos de vida distintos e incluso encontrados. Jhering compara la sociedad con una máquina que mueve vertiginosamente cuchillas, ruedas y rodillos, que parecen independientes e incluso en posiciones antagónicas; del mismo modo, la sociedad aparece armónica, pero es resultado de una lucha de intereses. ¿Cómo es posible? Acude Jhering al esquema moral de Bentham y el utilitarismo inglés, es decir, a dos señores soberanos o dos “palancas” que se accionan en el obrar humano: el placer y el dolor. Jhering transforma este par psicológico en otro de tipo social, el provecho y la fuerza. Los seres humanos actúan movidos por el principio de conservación, y en sus relaciones no imponen a los demás sus propios fines, sino que movilizan el egoísmo de los demás al servicio del egoísmo propio. El interés propio y el ajeno se entrelazan⁶⁶⁰. Con su dicotomía entre placer y dolor Bentham -y antes que él, otros pensadores ingleses- había tratado de mostrar un criterio absoluto para el obrar ético del individuo. De un modo similar, con la idea de provecho quiere Jhering aludir al aspecto que hace posible la convivencia pacífica, es decir, que hace posible la sociedad en su sentido más estricto. Acuciados por la satisfacción de sus necesidades, los seres humanos se reúnen con sus semejantes en sociedades⁶⁶¹. Ya lo decía Adam Smith: “Entre los hombres, los genios y los talentos más desemejantes son de alguna utilidad recíproca: las producciones diferentes de sus talentos respectivos vienen como a reunirse, por medio de la disposición permutativa, en un fondo común de donde cada uno puede sacar aquella porción que le haga falta de la producción ajena”⁶⁶². Así, con este

⁶⁵⁸ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Rudolf von Jhering y el problema del método jurídico”, op. cit., pp. 236-239.

⁶⁵⁹ JHERING, R. von, *El fin en el Derecho*, op. cit., p. 8

⁶⁶⁰ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Rudolf von Jhering y el problema del método jurídico”, op. cit., pp. 240-242.

⁶⁶¹ Ibidem, op. cit., p.242.

⁶⁶² SMITH, A., *La riqueza de las naciones*, vol. 1, Traducción de José Alonso Ortiz, Barcelona, Orbis, 1983, p.60

concepto de “provecho”, extraído de los economistas ingleses, opina Jhering que es como el propio interés puede hacer posible la convivencia pacífica. ¿Y qué hay de la fuerza? La fuerza se halla también como determinante de la acción. Pero la fuerza ya no es compatible con la libertad individual, como sí lo es el provecho. La fuerza subyuga la voluntad, la coacciona hasta hacerle querer en el sentido deseado⁶⁶³. Con el examen de este concepto de fuerza y de los numerosos sinónimos que utiliza, tales como, violencia, poder, compulsión, coacción, ímpetu, dominio, amenaza, etc., Jhering comienza un nuevo capítulo de su teoría en el que el ser humano juega, cada vez más, un papel pasivo⁶⁶⁴. En efecto, en el comienzo de los tiempos el más fuerte domina y se hace obedecer y el más débil es sometido. Desde entonces hay un largo camino, una pugna de intereses, y los medios por los que se lleva a cabo esa lucha de intereses no son deducciones o razones, no es una cuestión teórica, sino que son la acción y la energía de la “voluntad nacional”, que, espoleados por el egoísmo humano, van constituyendo, cada vez más, formas de vida en común más seguras para la consecución de sus intereses. De este modo, como en el caso del provecho, el egoísmo toma su partida. Cuando los pueblos primitivos asesinaban a los miembros del pueblo vecino, se plantearon si no sería mejor para sus intereses dejar con vida al vencido y someterlo a servidumbre. Este es, según Jhering, el inicio del proceso que va desembocando en la sustitución de la fuerza física por la norma que regula la aplicación de la fuerza⁶⁶⁵. Escribe Jhering: “Siguiendo las transformaciones jurídicas de un pueblo hasta sus más remotos orígenes, se llegará casi siempre al poder del más fuerte dictando el Derecho al más débil. (...) Es un error, en mi opinión, aplicar al pasado nuestras actuales concepciones morales; ha sido necesario el trabajo de varios siglos para suministrarlas tal como las poseemos. Otro tanto ha sido menester para crear nuestra concepción de la relación entre la fuerza y el Derecho”⁶⁶⁶. Pero como la vida humana no puede ser entregada a merced del más fuerte, el interés, portavoz del egoísmo, demanda el Derecho: una comunidad regida por normas predecibles y vinculantes. Esto es lo que tratan de conseguir todo tipo de asociaciones, desde las más rudimentarias. Este proceso culminará en el Estado y el Derecho que de él emana⁶⁶⁷. Escribe Jhering a colación del Estado: “Después de muchas vueltas hemos

⁶⁶³ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Rudolf von Jhering y el problema del método jurídico”, op. cit., pp. 242-243.

⁶⁶⁴ Ibidem, p.243.

⁶⁶⁵ Idem.

⁶⁶⁶ JHERING, R. von, *El fin en el Derecho*, op. cit., p 157.

⁶⁶⁷ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Rudolf von Jhering y el problema del método jurídico”, op. cit., p.244.

hallado por fin la forma superior del empleo de la fuerza para los fines humanos, la organización social de la coacción; en una palabra: el Estado”⁶⁶⁸. El Derecho, además, dice Jhering, puede definirse partiendo de la relación entre la norma *per se*, la coacción, y su ejercicio por el Estado. Dice Jhering: “El Derecho puede, en mi opinión, definirse exactamente: el conjunto de normas según las cuales se ejerce en un Estado la coacción. Esta definición encierra dos elementos: la norma y la realización de ésta por la coacción”⁶⁶⁹. En definitiva, la titularidad exclusiva de la fuerza la tiene, según Jhering, el Estado, quien no solo pone fin a las luchas entre el fuerte y el débil, sino que exige una regla o condición organizadora de la fuerza. El poder del Estado es un poder organizado, que se organiza a través de reglas inquebrantables, y que, al organizar el poder, reciben también de éste su fuerza. Estas reglas son lo que denominamos Derecho. Por lo que, como ya advertimos en la propia definición de Jhering, el Derecho va a tener dos elementos, a saber, ser un conjunto de normas que articulan el poder supremo o Estado en la sociedad y ser coacción, esto es, poder capaz de sancionar y validez fáctica⁶⁷⁰. Por su lado, el Estado, va a ser, según Jhering, la única fuente del Derecho⁶⁷¹. Aquí resulta una opinión diametralmente opuesta con los planteamientos de Gierke. Las demás asociaciones, según Jhering, pueden darse reglas para su funcionamiento interno, pero no son propiamente jurídicas porque les falta la sanción que obliga coactivamente para ser cumplidas. La coacción es distintiva del Derecho, cosa que no era así para Gierke. Todas las normas que se cumplen bajo la amenaza de la coacción estatal son, entonces, Derecho. No lo son todas las demás normas por muy habitualmente que sen observadas de hecho en la realidad⁶⁷². No obstante, apuntilla Jhering que la coacción es solamente un momento del concepto del Derecho. Existe otro, también esencial, que es la norma, esto es, una proposición que contiene una regla para el obrar humano. Las normas, a diferencia de las máximas, son vinculantes, imperativos que prescriben una acción o una prohibición. Ambos van acompañados, como se está diciendo, por la sanción. De este modo, concluye Jhering que la coacción en sí es un criterio inseguro del Derecho. La

⁶⁶⁸ JHERING, R. von, *El fin en el Derecho*, op. cit., pp. 194-195.

⁶⁶⁹ *Ibidem*, p. 202.

⁶⁷⁰ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Rudolf von Jhering y el problema del método jurídico”, op. cit., p.244.

⁶⁷¹ JHERING, R. von, *El fin en el Derecho*, op. cit., p. 202.

⁶⁷² GONZÁLEZ VICÉN, F., “Rudolf von Jhering y el problema del método jurídico”, op. cit., p.245.

coacción no se ejerce directamente por el poder estatal, sino por los órganos en los que el Estado delega. Jhering recapacita y da un paso atrás, para preguntarse si con lo dicho es suficiente para comprender el concepto del Derecho. La “coacción” y la “norma” son los momentos formales que nos advierten que la sociedad exige algo de sus miembros a través de la compulsión, pero no se indica ni el por qué ni el para qué. Solamente por su contenido, podemos saber cuál es el sentido del Derecho. Sin embargo, se convierte en un problema insoluble pues el contenido de este varía de país a país y de época en época⁶⁷³. Escribe Jhering “Es un problema insoluble, se dirá, la investigación de lo que constituye el contenido del Derecho, porque éste es eternamente variable; aquí es de este modo; allí será de otro. Es un caos en perpetua fusión, agitándose sin freno ni regla. Lo que aquí está prohibido, se permitirá en otro lugar; lo prescrito aquí, estará allí prohibido. Fe y superstición, civilización y salvajismo, venganza y amor, crueldad y humanidad, ¿qué sé yo todavía? El Derecho lo acogió todo, lo consagró todo, sin consolidar nada. Indudablemente, si la misión del Derecho fuese realizar lo verdadero en sí, el resultado sería desolador”⁶⁷⁴. Por tanto, aunque solamente preguntándonos por el contenido nos preguntamos por la verdad del Derecho, el “criterio de verdad” tampoco sirve. Jhering acude entonces al concepto de “lo adecuado”⁶⁷⁵. Adecuación significa la coincidencia de la voluntad con lo que debe ser. El término “adecuado” o “apto” se utiliza para calificar un medio con el que se trata de alcanzar un fin, sin importar, en este sentido, conceptos como el de “verdad” o “error”. El fin del Derecho, que es el objeto en sí de la ciencia jurídica, dice Jhering, puede resumirse en pocas palabras: “Podemos decir que el Derecho representa la forma de la garantía de las condiciones de vida de la sociedad asegurada por el poder coactivo del Estado”⁶⁷⁶. A la consecución de este fin está dirigido todo el Derecho, el cual, tiene que ser necesariamente distinto en su contenido de acuerdo con las circunstancias de hecho en que se trate de alcanzar aquel fin, es decir, de acuerdo con la situación histórica real del grupo social para el que se destina el Derecho⁶⁷⁷. Es decir, ese Derecho que es “norma” y que funciona a través del “poder coactivo

⁶⁷³ Ibidem, p.245-246.

⁶⁷⁴ JHERING, R. von, *El fin en el Derecho*, op. cit., p. 270.

⁶⁷⁵ “Lo justo” traduce Leonardo Rodríguez: “Lo justo es la medida de lo práctico, es decir, de la acción; la verdad es la medida de lo teórico”. Ibidem, p. 271.

⁶⁷⁶ Ibidem, p. 274.

⁶⁷⁷ GONZÁLEZ VICÉN, F., “Rudolf von Jhering y el problema del método jurídico”, op. cit., p.246.

del Estado”, tiene un fin muy determinado: asegurar ciertas condiciones de vida. Pero éstas, concluye Jhering, no son objetivas. Las condiciones de vida no pueden ser objetivas, o más bien, no se puede tomar por objetivo aquello que se considera “condiciones de vida”, pues, en este sentido, existen Estados confesionales y aconfesionales, quema de herejes y brujas y libertad religiosa, escolaridad obligatoria y escolaridad prohibida, y un sinfín de posibilidades más. En ninguno de esos casos podemos considerar que el Derecho es más adecuado, sino que es el más adecuado para el tiempo que se dio. Por lo que, con esta noción relativista y técnica del Derecho, es decir, que el Derecho sólo puede medirse de acuerdo con el fin que está llamado a cumplir, convierte Jhering el Derecho en un auténtico fenómeno social, abriendo así de lleno las puertas a la reflexión jurídica contemporánea⁶⁷⁸.

Jhering resulta así el altavoz de la mentalidad de una nueva sociedad. El Derecho no puede ser el Derecho natural racionalista, un Derecho fundado en la razón que, como tal, podría militar en dos bandos en pugna estableciendo exigencias contradictorias. Este Derecho Natural, que ya había sido refutado por la escuela histórica, al haber sido esta el artífice de una concepción histórica del Derecho frente a un Derecho racional y, sobre todo, señala González Vicén, frente a la idea de la existencia de un “único” Derecho. No obstante, la dogmática de la jurisprudencia conceptual nace precisamente de la escuela de Savigny y Puchta, dogmática que tan duramente critica después Jhering. Consideraban un Derecho fuera de su realidad social, un Derecho “en sí” que consistía en un conjunto lógico concluso. Contra esta noción abstracta de Derecho construye Jhering su teleología jurídica, la cual, está incardinada de una manera más realista desde el punto de vista histórico social que la jurisprudencia de conceptos o el Derecho natural. Jhering, explicita González Vicén, se dirige a nosotros, en una sociedad en ebullición en la que reina la lucha de los intereses individuales y en la que una clase social pretende tomar el poder e institucionalizar sus propios intereses⁶⁷⁹.

El Derecho para Jhering ya no es una estructura abstracta por encima de la sociedad, sino instrumento en la lucha de los intereses y el medio decisivo para, desde un determinado punto de vista, organizar la convivencia. Un punto de vista que tiene lugar como resultado de la lucha de intereses encontrados, de la conquista, en definitiva, del mismo poder⁶⁸⁰. Este

⁶⁷⁸ Ibidem, p.246.

⁶⁷⁹ Ibidem, pp. 247-248.

⁶⁸⁰ Ibidem, p. 248.

modo de comprender la sociedad, dentro de lo que podíamos denominar, teorías conflictualistas del Derecho, en las que también podemos encuadrar la teoría marxiana del Derecho, tienen un peso notable en el desenvolvimiento de la idea que González Vicén se va haciendo del mismo. En este sentido, si veíamos con claridad que González Vicén hacía propia la idea de Gierke de que los mandatos de la conciencia individual deben prevalecer, en caso de conflicto, sobre los mandatos normativos del Derecho estatal, también es fácil de ver la vinculación con Jhering en todo lo referido al Derecho como lucha y conflicto. Escribía Jhering: “El que se ve atacado en su derecho, debe resistir; este es un deber que tiene para consigo mismo. La conservación de la existencia es la suprema ley de la creación animada, y así se manifiesta instintivamente en todas las criaturas; pero la vida material no es toda la vida del hombre, tiene que defender además su existencia moral, que tiene por condición necesaria el derecho; es pues, condición de tal existencia que posea y defienda el derecho”⁶⁸¹. No hay mucha distancia entre estas palabras y las tesis principales que podemos extraer de trabajos como *La obediencia al Derecho*, donde González Vicén examina el Derecho como coerción y dominación y considera, también, de algún modo, que el individuo debe luchar por “su derecho” o por lo que considere en justicia moralmente apropiado.

5. Neokantismo lógico y neokantismo axiológico: ascenso y crisis

Una vez someramente analizados los estudios de González Vicén sobre Gierke y Jhering podemos comprender un par de cuestiones. La primera, el tipo de positivismo jurídico en el que González Vicén está interesado, a saber, un positivismo jurídico que o tiene en cuenta la dimensión histórica y social del Derecho o no es, a su juicio, positivismo jurídico *stricto sensu*. Para González Vicén todas las teorías formalistas del Derecho no pueden ser “positivismo jurídico”, son más bien -con un concepto tomado de Gierke-, teorías *criptoiusnaturalistas*. La segunda cuestión, que estamos en mejor posición para comprender la fuerte oposición de González Vicén al neokantismo jurídico que en este epígrafe pasamos a analizar. No hay que olvidar que fue la corriente filosófica y jurídica más fuerte en España y en Europa durante los años de formación de González Vicén. *Teoría de la revolución*, su

⁶⁸¹ IHERING, R. von, *La lucha por el Derecho*, op. cit., p. 77.

primera obra publicada, estaba todavía fuertemente imbuida de las doctrinas de Kelsen y Stammler. Será con sus posteriores estudios en Alemania, sobre todo a colación de profundizar en el “auténtico” Kant y en el Hegel que analiza históricamente la realidad social, que González Vicén se va a desmarcar de sus viejos maestros. El interés, por tanto, en las dos monografías que dedicó al estudio del neokantismo jurídico está bien fundado. No obstante, la fecha de publicación de ambas es tardía, pues, de 1985 es “El neokantismo lógico-jurídico” y de 1986 “El neokantismo jurídico-axiológico”. González Vicén, por tanto, estudia en estos trabajos las doctrinas del neokantismo desde una visión retrospectiva intelectual y personal, mostrándonos, no sólo las sombras de esta, en su tiempo, poderosa e influyente corriente de pensamiento, sino, también, sus más brillantes luces.

5.1. El neokantismo lógico-jurídico

Nos advierte primeramente González Vicén de que el neokantismo es una corriente con una particularísima visión de la obra de Kant y de los principios hermenéuticos precisos para su correcta interpretación. Hermann Cohen⁶⁸², parece ser muy contundente al respecto al considerar que, la filosofía kantiana, en tanto que sistema, no puede entenderse más que como un todo orgánico basado en la *Crítica de la razón pura*, esto es, se trata de una unidad, de la que no es posible sustraer una parte⁶⁸³. La filosofía y la filosofía jurídica del neokantismo pretenden lo que se podría determinar como el intento consciente de rectificar al Kant histórico, elaborando, en lo que a la reflexión jurídica se refiere, una teoría del Derecho basada en el mismo método de reducción trascendental expuesto y aplicado en la epistemología kantiana⁶⁸⁴. Resulta así paradójico, explicita González Vicén, que la propia tradición kantiana encarnada en el neokantismo será la que pondrá mayores obstáculos para el entendimiento de la obra misma de Kant. Por lo que, la primera crítica y crítica fundamental

⁶⁸² Hermann Cohen (1842-1918), fundador de la Escuela neokantiana de Marburgo. De un lado, su interés en recuperar la centralidad del concepto de “experiencia” en la epistemología kantiana, esto es, la circunscripción del conocimiento en sus insalvables límites empíricos, le lleva a comprender la filosofía científicamente de forma que, en *La teoría kantiana de la experiencia* la filosofía se proyecta sobre todos los saberes y toda la historia de la razón. De otro lado, su proximidad con el judaísmo, le lleva a interpretar la ética kantiana a la luz de la ley mosaica en *La religión de la razón en las fuentes del judaísmo*. Cfr. MATE, R., “Presentación”, COHEN, H., *La religión de la razón en las fuentes del judaísmo*, Traducción de José Andrés Ancona Quiroz, Barcelona, Anthropos, 2004, p. 4.

⁶⁸³ GONZALEZ VICEN, F. “Introducción”, KANT, I., *Introducción a la Teoría del Derecho*, op. cit., p. 21.

⁶⁸⁴ *Ibidem*, p. 22

de González Vicén a esta corriente es la de reinterpretar a Kant y su filosofía del Derecho sin tener prácticamente en cuenta ésta, sino construyendo algo diferente a partir de la epistemología, dejando sin analizar estrictamente la propia filosofía jurídica del maestro y extrayendo conclusiones incluso opuestas a esta.

Los dos trabajos que dedica González Vicén al neokantismo son, en realidad, un estudio para para cada escuela o corriente. La visión que acabamos de explicitar, centrada en la *Crítica de la razón pura* es la corriente denominada “neokantismo lógico” y corresponde a la Escuela de Marburgo. La otra corriente es la de la llamada Escuela de Baden o Escuela sudoccidental alemana, que se desarrolló en las universidades de Friburgo y Heidelberg. A la visión de esta segunda escuela se la denomina “neokantismo jurídico axiológico” por situar en el centro de sus reflexiones la moral y la teleología kantianas, teleología expuesta principalmente en la *Crítica del juicio*. Lo que tienen en común ambas direcciones son dos notas esenciales, a saber, considerar, en primer lugar, a Kant y su obra como cima de la especulación filosófica occidental, que ilumina como un faro las trayectorias intelectuales subsiguientes, y, en segundo lugar, una lectura ahistórica y sistemática de Kant, que no pretende renovar la obra kantiana en sus principios originarios sino repensar a Kant para generar una base y arranque para una filosofía propia⁶⁸⁵.

Para el neokantismo lógico-jurídico, lo primordial es el problema de la validez o fundamentación de las proposiciones científicas y la objetividad absoluta de los juicios contenidos en ellas. El físico y médico, Hermann von Helmholtz⁶⁸⁶, o el historiador, Eduard Zeller⁶⁸⁷, son algunas de las primeras voces que demandan la restauración de la filosofía kantiana en este sentido. Ni que decir tiene, la influencia de los dos tomos dedicados a Kant

⁶⁸⁵ Cfr. GONZÁLEZ VICEN, F., “El neokantismo jurídico axiológico”, *Anuario de filosofía del derecho*, nº 3, 1986, p. 249-251.

⁶⁸⁶ Hermann von Helmholtz (1821-1894), físico, médico y fisiólogo alemán. Fundamenta en gran medida su fisiología en la filosofía de Kant, por ejemplo, en *Manual de óptica fisiológica (1856-1866)* o en *Los hechos de la percepción (1879)*. Acepta la doctrina kantiana del espacio y del tiempo, pero niega el carácter trascendental de los axiomas de la geometría que había sido refutado por las primeras geometrías no euclidianas. Helmholtz representa el comienzo de esa “vuelta a Kant” hacia mitad del siglo XIX, y, a su vez, la restauración de la cooperación de la filosofía con la ciencia, iniciando con ello la época de la filosofía científica. Cfr. ABBAGNANO, N., *Historia de la filosofía*, vol.3, op. cit., pp. 453-454. Cfr. KÖHNKE, K. C., *Surgimiento y auge del neokantismo. La filosofía universitaria alemana entre el idealismo y el positivismo*, Traducción de José Andrés Ancona Quiroz, México, FCE, 2011, p. 130.

⁶⁸⁷ Eduard Zeller (1814-1908), historiador de la filosofía griega y uno de los primeros defensores de la “vuelta a Kant” en Alemania. Consideró la posibilidad de una metafísica como conocimiento hipotético y fundada en la experiencia de la cosa en sí. En este sentido es destacable su obra *Sobre el significado y la función de la gnoseología (1862)*. Cfr. ABBAGNANO, N., *Historia de la filosofía*, vol. 3, op. cit., pp. 453 y 456.

por Kuno Fischer⁶⁸⁸ en su *Historia de la filosofía moderna*, editada entre 1854 y 1877. A partir de este filósofo la vuelta a Kant es un tema recurrente. Por otro lado, Otto Liebmann⁶⁸⁹ va a reducir toda la filosofía alemana a cuatro direcciones considerando que todas tienen que ver con Kant. Pero lo que se halla en el fondo del neokantismo -al menos el de esta Escuela de Marburgo- no es una mera vuelta a Kant, sino la construcción de una nueva filosofía focalizada en su epistemología, centrándose así en un Kant antimetafísico y teórico del conocimiento⁶⁹⁰.

Sobre los análisis de la Escuela de Marburgo comienza González Vicén con Hermann Cohen, el cual, va a pretender poner a Kant de acuerdo consigo mismo, pues aquel entiende que este recae en contradicción al considerar que la verdadera esencia de la filosofía reside en la reflexión sobre la unidad sintética de los juicios de las ciencias, y este método que Kant sigue rigurosamente en la *Crítica de la razón pura* es abandonado, según Cohen, en su filosofía práctica, donde la deducción trascendental es sustituida por el supuesto metafísico de la ley moral. Cohen radicaliza así el método trascendental y tratará de traspasarlo a la construcción de la ética⁶⁹¹. No obstante, explicita González Vicén que, según Cohen, para llevar esto a cabo es preciso rectificar a Kant en un punto esencial, a saber, situar junto al *factum* de las ciencias naturales-matemáticas el *factum* de las ciencias que tienen por objeto el mundo de la cultura, de este modo, para Cohen surge una ecuación entre lógica-ciencias naturales matemáticas y ética-ciencias del espíritu. ¿Cómo hace esto? Se trata de una dicotomía fundamental, cuyo modelo, según Cohen, se halla en Kant. En efecto, aunque se trata de dos mundos distintos -el mundo del deber ser, de la normatividad y el mundo del ser, de la realidad-, y, pese a dar lugar a dos grupos de ciencias distintas, son, piensa Cohen,

⁶⁸⁸ Kuno Fischer (1824-1907), profesor de la Universidad de Heidelberg y un notable e influyente historiador de la filosofía moderna. Pese a su notable hegelianismo, se inclinó luego hacia el kantismo, siendo uno de los intelectuales alemanes que más contribuyó a la revalorización del pensamiento de Kant. Entre sus más notables discípulos destaca el neokantiano Wilhelm Windelband. Cfr. FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía, E-J*, Madrid, Alianza, 1981, p. 1256. Es también relevante por protagonizar la primera polémica del neokantismo con Trendelenburg. Cfr. KÖHNKE, K. C., *Surgimiento y auge del neokantismo. La filosofía universitaria alemana entre el idealismo y el positivismo*, op. cit., p. 24.

⁶⁸⁹ Otto Liebmann (1840-1912) es otro de los filósofos alemanes a los que le debemos la “vuelta a Kant”. En 1865 publica *Kant y sus epígonos* donde analiza las cuatro corrientes de filosofía postkantiana, a saber, el idealismo, el realismo de Herbart, el empirismo de Fries y la filosofía de Schopenhauer. Liebmann también contribuyó en la invitación a la vuelta a Kant con trabajos sucesivos como *Análisis de la realidad* (1876) y *Conceptos y hechos* (1882-1904). Cfr. ABBAGNANO, N., *Historia de la filosofía, vol. 3*, op. cit., pp. 453-454.

⁶⁹⁰ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Sobre el neokantismo lógico-jurídico”, *Doxa: Cuadernos de filosofía del Derecho*, nº 2, 1985, pp. 28-30.

⁶⁹¹ *Ibidem*, pp. 32-33.

objeto de la misma reflexión metódica. Esta reflexión se expresa en el método trascendental y, del mismo modo que en las ciencias de la naturaleza es la matemática la ciencia en la que sus presupuestos se ofrecían más puramente, en las ciencias del espíritu tiene que haber también una “matemática”. Esta matemática de las ciencias del espíritu es para Cohen la ciencia del Derecho y la ética es reflexión sobre la ciencia del Derecho, lo mismo que la lógica era reflexión sobre la matemática de las ciencias naturales⁶⁹². Así, si la lógica se halla en la física y puede de ella extraerse, también el Derecho debe tener sus raíces en la ética y ésta tiene que ser extraída y fundamentada en la ciencia jurídica. Cohen pretende así trasladar al campo de las ciencias del espíritu, con la ciencia del Derecho como su “matemática”, el método trascendental que Kant había fundamentado para las ciencias de la naturaleza, por lo que la ética tiene que realizarse como filosofía del Derecho y no puede haber diferencia entre ambas⁶⁹³. Así, pretende Cohen, en definitiva, reconciliar a Kant “consigo mismo”.

Sin embargo, explicita González Vicén, los logicistas subsiguientes de la Escuela de Marburgo no van a continuar con esta dicotomía, esto es, no van a proseguir la concepción de Cohen de la construcción de una ética como reflexión trascendental sobre la ciencia del Derecho, sino que darán un giro al querer aplicar el método trascendental kantiano no al *factum* de la ciencia del Derecho, sino a los mismos objetos de la ciencia jurídica, es decir, lo aplicarán al Derecho y al Estado. El primero que hará suya esta problemática es Rudolf Stammler, para quien el entendimiento humano aspira a un conocimiento de validez general. Esta aspiración, en el terreno jurídico, se expresa en la “teoría pura del Derecho”, que pretende formular lo que puede afirmarse con validez general en cuestiones jurídicas. Pero tal validez general no va a poder predicarse de los datos jurídicos singulares, sino que va a hacer falta llegar a cierto principio ordenador por el que nuestras representaciones adquieren sentido absoluto, o, lo que es lo mismo, llegar a las estructuras de conciencia en el conocimiento por las que una representación nos resulta jurídica. Va a emplear Stammler para ello los conceptos que Kant había distinguido en nuestro conocimiento de la experiencia, a saber, “materia” -aquello que recibimos por las impresiones- y “forma” -lo que nuestra facultad de conocer pone por sí misma-, y los va a trasponer al conocimiento jurídico, de manera que nos encontraremos un elemento contingente y variable, de un lado, y otro siempre igual e idéntico a sí mismo. Será este último, entendido como “forma”, lo que hace que una materia sea propiamente jurídica y la reflexión sobre la “forma” va a constituir el

⁶⁹² Ibidem, p. 33.

⁶⁹³ Ibidem, pp. 33-35.

objeto en sí de la filosofía del Derecho. En este sentido, la filosofía del Derecho, tiene que ser también “teoría crítica del Derecho”, pues tiene que reconocer en los contenidos jurídicos de nuestra conciencia las formas puras. Estas, piensa Stammler, hallan su expresión en el concepto del Derecho, que es, en realidad, un *a priori* lógico de nuestro conocimiento jurídico, y, por eso mismo, por su carácter trascendente, no puede basarse en el mundo del ser (que se rige por la causalidad natural), sino que se halla en un ámbito teleológico, de manera que el Derecho va a ser, para Stammler, un “querer” (no en un sentido psicológico como impulso volitivo, sino como un esquema objetivo de relación de medios para obtener unos fines). No obstante, este esquema teleológico no es exclusivo del Derecho, sino que se da también en una serie de conjuntos normativos diversos. Primero, según Stammler, hay un “querer” aislado, el de la persona entendida como unidad, que será por tanto un “querer” moral y vendrá referido a la ética. En segundo lugar, hay un “querer” referido al “querer” de otras personas, es decir, un “querer entrelazante” cuyo presupuesto es la vida en común, por lo que en este nivel del “querer” existe el “querer jurídico”, pero también el propio de los usos sociales. La diferencia entre ambos “quereres entrelazantes” reside en la instancia de voluntad de la que provienen. Los usos sociales, para Stammler, dependen de la voluntad de los sujetos, pero el Derecho proviene de una instancia superior, lo que hace que lo conciba como un “querer entrelazante” de naturaleza autárquica o autosuficiente⁶⁹⁴. Por lo demás, el “querer entrelazante y autárquico” puede consistir en una serie de decisiones del poder superior, cada una subsistente *per se* y sin relación recíproca con las demás, o bien, puede constituir una unidad en la que cada proceso de decisión está referido formalmente al todo. Pues bien, en el primer caso se refiere Stammler a la “arbitrariedad” y en el segundo caso a la “inviolabilidad”⁶⁹⁵. Llegamos así con el concepto de “inviolabilidad” a la tercera nota distintiva del Derecho, por lo que el Derecho quedaría definido, según Stammler, como un querer entrelazante, autárquico e inviolable. Este concepto le permite comprender el Derecho como un proceso puro que condiciona todo orden en nuestros contenidos de conciencia, pero sin que, gracias a su carácter formal, esté condicionado a su vez por ninguna singularidad contingente⁶⁹⁶.

⁶⁹⁴ Ibidem, pp. 35-37.

⁶⁹⁵ Ibidem, p. 37.

⁶⁹⁶ Idem.

En tercer lugar, aborda González Vicén, la posición logicista neokantiana de Hans Kelsen, el cual, parte de la distinción kantiana entre el “ser”, que refleja el mundo de los hechos, y el “deber ser” que refleja el de las exigencias de conducta. Kelsen entiende ambos como categorías originarias, situadas frente a frente, como mundos extraños entre sí, sin puente de unión. Escribe Kelsen: “Si la ciencia jurídica no ha de ser absorbida por las ciencias naturales, se hace necesario distinguir tajantemente entre Derecho y naturaleza”⁶⁹⁷. A partir de aquí, las ciencias del ser son las ciencias explicativas que nos dicen lo que acontece y por qué; sin embargo, las ciencias del deber ser, tales como la gramática, la lógica, la estética o la propia ciencia del Derecho, no afirman un acontecer real sino algo que debe acontecer. En concreto, la ciencia del Derecho es entendida por Kelsen como una ciencia normativa, y, por tanto, debe expulsar de sí toda consideración referida al ser: procesos vitales, sociológicos, psicológicos, etc. Éstos, pese a que residen en el propio contenido de la norma, quedan fuera de la ciencia del Derecho. La norma jurídica, dejando atrás su contenido, y entendiéndola solamente en su forma, es el objeto de la ciencia jurídica; son las normas las que dan a determinados hechos la cualidad de jurídicos, no al revés. Este formalismo o purismo en la concepción teórica del Derecho Kelsen los justifica por su “antiideologismo”. Escribe Kelsen: “Como ciencia que es (la teoría pura del Derecho), no se considera obligada a otra cosa que no sea captar el Derecho positivo en su esencia y entenderlo analizando su estructura. Muy especialmente, rechaza servir a intereses políticos de cualquier signo”⁶⁹⁸. Pero para comprender la norma jurídica, debemos determinar su propia estructura, diferenciándola, así, de otros conjuntos normativos como la moral o la religión. Éstas, piensa Kelsen, expresan siempre un deber ser absoluto, mientras que la estructura de la norma jurídica es la de un juicio hipotético: una acción u omisión unidas como condición a una consecuencia coactiva, o, lo que es lo mismo, una proposición jurídica; proposición que se diferencia de las proposiciones de las ciencias naturales en que éstas encierran una ley de causalidad, según la cual, dado un hecho tiene que darse otro. En una proposición jurídica, dado un hecho, decimos que debe seguirse otro (pena, sanción...), independientemente de que tenga lugar o no. Pero, además, la proposición jurídica encierra lo que denomina Kelsen, una “norma primaria”, por ejemplo, aquella que diga que si alguien roba será castigado, es decir, establece una pena determinada para el robo. Tal proposición que encierra la “norma

⁶⁹⁷ KELSEN, H., *Teoría pura del Derecho*, op. cit., p. 42

⁶⁹⁸ *Ibidem*, p. 51.

primaria” no puede confundirse con lo que a juicio de Kelsen es un imperativo general, es decir, una “norma secundaria” como puede ser “no robarás”. Esta última no es una proposición jurídica al no condicionar coactivamente un hecho a otro⁶⁹⁹. En palabras del propio Kelsen: “La ley dice que, si uno roba, será castigado. La norma moral regula la conducta de un individuo, mientras que la norma jurídica regula al menos la de dos: la del que proporciona la condición de la sanción (el sujeto) y la del que tiene por función aplicar la sanción (el órgano)”⁷⁰⁰. Así, explicita Kelsen el Derecho como un orden coactivo y de carácter rigurosamente positivo. Es un orden coactivo, porque la consecuencia del juicio hipotético en que consiste la norma jurídica se realiza sólo en virtud del presupuesto de hecho e independientemente de la voluntad del sujeto. Y es un ordenamiento positivo, porque la estructura de la norma jurídica es puramente formal y sin referencia para su validez a ningún criterio axiológico⁷⁰¹. El Derecho va a ser un aparato coactivo, sin que le corresponda un valor social o político; una técnica social⁷⁰², en el sentido de medio para lograr un cierto orden social, promovido por la amenaza de una sanción (sentido disuasorio de la norma). De modo que concluye Kelsen que “la teoría pura del Derecho es la teoría del positivismo jurídico”⁷⁰³.

Pero, el Derecho, no aparece como normas aisladas; encontramos normas jurídicas de muy diverso tipo: leyes, decretos, negocios jurídicos, sentencias, etc. ¿Cómo articular toda esta diversidad? Kelsen piensa en una unidad normativa como sistema, y aquí va a dar el paso decisivo. Partiendo de su compañero y discípulo⁷⁰⁴ Adolf Merkl, concibe un orden jurídico escalonado, en el cual, la validez de cada norma está referida a otras, y la totalidad de todas ellas, a una norma superior común. Tal idea de orden, a su vez, puede entenderse como orden normativo “estático”, en el que la validez de las normas depende de su contenido y este contenido puede deducirse también del contenido de una norma más general, o como orden normativo “dinámico”, en el que la validez de las normas se basa en un acto de voluntad de un órgano, al cual, una norma superior le ha brindado esa autoridad bajo ciertas

⁶⁹⁹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Sobre el neokantismo lógico-jurídico”, op. cit., pp. 37-39. Sobre la diferencia entre “norma primaria” y “norma secundaria”, cfr. KELSEN, H., *Teoría pura del Derecho*, op. cit., pp. 60-61.

⁷⁰⁰ KELSEN, H., *¿Qué es la justicia?*, Traducción de Albert Calsamiglia, Barcelona, Planeta, 1993, p. 168.

⁷⁰¹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Sobre el neokantismo lógico-jurídico”, op. cit., p. 40.

⁷⁰² Cfr. KELSEN, H., *Teoría pura del Derecho*, op. cit., pp. 59 y ss.

⁷⁰³ *Ibidem*, p. 66.

⁷⁰⁴ Cfr. RECASÉNS SICHES, L., “Extensas adiciones”, op. cit., p. 569.

condiciones. El Derecho sería un orden normativo de este segundo tipo, es decir, que se origina a través de un acto de voluntad revestido de potestad creadora por otra norma superior. La validez de las normas jurídicas va a ser una validez delegada, reciben su validez de otras superiores y, en última instancia, de una norma suprema. De esta manera, escalonadamente, es el Derecho el que regula su propia producción. A esta norma superior a todas las demás, Kelsen la llama, "Constitución en sentido jurídico-positivo". Ahora bien, ¿no estará necesitada a su vez esta constitución de validez?, ¿dónde podemos hallar el fundamento de su validez? Kelsen apela a otro concepto, el de "norma fundamental" o "constitución en sentido lógico-jurídico". Aquí tenemos que salir del campo del Derecho positivo, pues no es creada por un procedimiento legal, ni por un órgano competente. En sus primeros escritos explicita Kelsen esta "norma fundamental" como "hipótesis", y, en los últimos, apela al concepto de "ficción", comprendiendo entonces que no corresponde a realidad alguna. De cualquier modo, la entiende como condición lógica -como condición lógico-trascendental en el sentido de la *Crítica de la razón pura*-, de aquellos juicios con los que la ciencia jurídica describe el Derecho y lo comprende como orden válido en sentido objetivo. Kelsen traslada en este punto, como buen neokantiano, el procedimiento trascendental que Kant describía para las ciencias naturales. Para Kelsen, así, la ciencia del Derecho crea su objeto, el Derecho, como una suma de proposiciones jurídicas o de juicios, y lo hace sistemáticamente, es decir, la ciencia del Derecho no analiza o describe el Derecho, sino que lo concibe como algo propuesto, como un sistema de juicios sintéticos⁷⁰⁵. La materia de la ciencia del Derecho son las normas positivas, leyes, sentencias, actos administrativos, como en la síntesis categorial kantiana lo son las sensaciones. Y así como en la Analítica trascendental la unidad sintética de la conciencia es la condición objetiva para que una sensación pueda ser objeto para mí, así también los juicios sintéticos de la ciencia del Derecho son la condición para que un material normativo sea Derecho. Aquí radica la función gnoseológica de la norma fundamental, a saber, constituir en unidad la multiplicidad de juicios hipotéticos de un sistema de Derecho. La norma fundamental no es un concepto axiológico, sino la fundamentación condicionada del Derecho positivo. La norma fundamental sólo representa la fundamentación lógico-trascendental de la validez del Derecho positivo⁷⁰⁶. Así es cómo entiende Kelsen esta constitución originaria de la "norma fundamental" y así es

⁷⁰⁵ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., "Sobre el neokantismo lógico-jurídico" op. cit., pp. 40-43. Cfr. KELSEN, H., *Teoría pura del Derecho*, op. cit., pp. 82 y ss.

⁷⁰⁶ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., "Sobre el neokantismo lógico-jurídico", op. cit., pp. 43-44.

cómo se puede sustentar un sistema de normas jurídicas objetivamente válidas y coactivas, creado por actos humanos⁷⁰⁷.

Toda esta última cuestión ya la había tratado González Vicén en *Teoría de la Revolución* a colación de la “tipificación” del concepto de revolución y del “derecho post-revolucionario”. En efecto, como la revolución se opone al orden jurídico propio de un momento determinado, se puede definir esta como la ruptura con aquel orden jurídico establecido. Por ello, le resultaba preciso, en primer lugar, explicitar qué es “el orden jurídico”. En *Teoría de la revolución* reconoce González Vicén su filiación kelseniana por aquel tiempo, diciendo explícitamente: “Vamos a seguir con fidelidad las sugerencias que sobre este punto nos ha brindado en los últimos años la escuela jurídica vienesa, ya que su labor ha facilitado de modo seguro el molde en que poder vaciar con exactitud la figura filosófico-política de la revolución”⁷⁰⁸. Por eso seguía González Vicén en aquel trabajo, fielmente, el concepto de estructura escalonada del Derecho y la dependencia jerárquica de unos niveles normativos sobre otros. Respecto al Derecho post-revolucionario se preguntaba González Vicén acerca de la validez de un orden jurídico fruto de la revolución y su relación con el concepto de “soberanía”. Siguiendo a Kelsen, explicitaba que, tras un largo recorrido del concepto, ahora, la soberanía es tan solo una atribución del Estado. La soberanía, así, es cualidad del orden jurídico que se presuponga como válido y no sea derivable de ningún otro orden superior⁷⁰⁹. No obstante, si como decíamos, el orden jurídico se compone de normas que descansan en una norma fundamental, ¿de dónde procede la validez de ésta? La respuesta es la que conocemos, su validez proviene de una base no jurídica, que tiene que ser un supuesto o hipótesis, una especie de imperativo categórico: *Se debe uno portar como ordena el órgano que establece la primera Constitución*. Esta hipótesis o ficción es a la que se refiere Kelsen como “Constitución en sentido lógico-jurídico”, que contempla las reglas para la elaboración posterior de todo el sistema jurídico poniendo en su base una “Constitución en sentido jurídico-positivo”⁷¹⁰. Estos conceptos pueden también explicitarse como “poder constituyente” y el “poder constituido”. Como escribía Recaséns Siches: “La actuación del poder constituyente implica una formación originaria del Estado, y por ende no puede estar

⁷⁰⁷ Ibidem, p. 44.

⁷⁰⁸ GONZÁLEZ VICÉN, F., *Teoría de la revolución. Sistema e historia*, op. cit., p. 36.

⁷⁰⁹ Ibidem, pp. 36-52.

⁷¹⁰ Ibidem, pp. 54.

regulada por ningún orden jurídico preexistente. Como quiera que el poder constituyente es la condición para que después pueda haber Derecho constituido, no se encuentra condicionado por ninguna norma positiva. El acto constituyente aparece como el acto primordial y originario de soberanía, superior y anterior a los actos de soberanía ordinaria, cuya futura regulación él mismo habrá de establecer”⁷¹¹.

Hecha esta digresión, volviendo al estudio *Sobre el neokantismo lógico-jurídico*, González Vicén dedica unas reflexiones acerca del método. En concreto, crítica la tradicional afirmación de que el neokantismo reacciona contra el empirismo. Nada más lejos. El neokantismo no trata de corregir o refutar ese método, sino, como ya hiciera Kant, pretende trazar el esquema categorial que fundamente el conocimiento. La filosofía del neokantismo no pretende investigar las cosas, sino el entendimiento que las conoce, esto es, pretende dejar la indagación de las cosas a las ciencias particulares y elaborar una filosofía que reflexione sobre la propia ciencia. Esta forma de pensamiento de tipo lógico-formal y antimetafísico no pretende entrar en conflicto con el empirismo, sino, más bien, fundamentarlo. Así, no se puede concebir el neokantismo como correctivo sino como complemento del empirismo⁷¹². No obstante, González Vicén observa en la metodología del neokantismo una contradicción nada desdeñable y una limitación patente en su concepción de la filosofía como “sistema”, pues implica la aplicación del método trascendental a las ciencias del espíritu, es decir, una gnoseología pensada originariamente para las ciencias de la naturaleza que se traspone así sin más al campo del Derecho donde por definición no hay “hechos”, y en el cual, por tanto, sólo a partir de una analogía, que González Vicén considera impropia, puede tener lugar una reducción a categorías formales. Dicho de otro modo, al faltarle al Derecho una base fáctica que le sirva de material para la síntesis categorial, no es posible la aplicación del método teórico-crítico tal y como quedaba estipulado en la *Crítica de la razón pura*. Las categorías kantianas, pensadas para un supuesto completamente distinto, tienen que ser sustituidas por otras y en este empeño, piensa González Vicén, es la misma experiencia la que se desliza en los llamados conceptos formales⁷¹³. Así, por ejemplo, cuando Cohen define sus categorías puras o formales, no son tales, pues se percibe con nitidez el origen empírico de las mismas. Respecto a Stammler, piensa González Vicén, este

⁷¹¹ RECASÉNS SICHES, L., “Extensas adiciones”, op. cit., p. 577.

⁷¹² Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Sobre el neokantismo lógico-jurídico”, op. cit., p. 45.

⁷¹³ Ibidem, p. 46.

error aún se ve con mayor claridad, pues todos sus conceptos se asientan en el método propio del empirismo, sobre todo el de “querer”, que pretende sustituir el kantiano “unidad trascendental de la conciencia”; o la equiparación entre materia-forma y Derecho-sociedad. González Vicén se muestra especialmente crítico con este último par conceptual, ya que, la sociedad, no es una masa confusa que sólo por la forma, que es el Derecho, se hace accesible al pensamiento. La sociedad ya es de por sí un universo de fines y necesidades recíprocos que constituye objeto independiente y que como tal puede ser conocido por el entendimiento. Pero, además, no es cierto que el Derecho pueda ser la forma de la sociedad, al poder estar ésta última en conflicto con aquél, sin ir más lejos, en el caso de delito. Y en cuanto al problema de la validez en Stammler, para González Vicén, no es otra cosa que una cuestión netamente psicológica. En efecto, un Derecho es válido cuando reviste la posibilidad de imponerse y la validez jurídica equivale a imponer un querer jurídico en la realidad sensible. Por último, respecto a Kelsen, aunque afirma continuamente que sus conceptos son formales y desprovisto de todo contenido, lo cierto es que, por partir del Derecho positivo, los extrae de éste a través de un proceso de abstracción en el que absorbe todo elemento material, pero arrastrando consigo las huellas de este punto de arranque. En el caso del concepto de “voluntad”, por ejemplo, aunque presentado formalmente, en último término, es una noción psicológica y un hecho primario de la experiencia⁷¹⁴.

Observamos así, que, pese al respeto que por estos autores haya podido sentir, González Vicén no puede estar de acuerdo en dos aspectos fundamentales del neokantismo a nivel técnico. En primer lugar, rechaza de plano la tendencia formalista y normativista de dicha corriente, siendo que, desde su primera etapa de formación vira, bien pronto, hacia una postura antiformalista propia de una perspectiva sociohistórica del Derecho como es la que defiende (que tan bien se puede colegir de sus análisis de Jhering o de Gierke). Y, en segundo lugar, pero totalmente imbricado en su antiformalismo, rechaza también el “sistema” pergeñado por estos autores con su “reinterpretación” de Kant. Escribe González Vicén al respecto: “El neokantismo lógico con su intento de aplicar a las ciencias del espíritu, y en especial a la ciencia del Derecho, la síntesis categorial trazada por Kant para las ciencias naturales matemáticas puede darse por fracasado”⁷¹⁵.

⁷¹⁴ Ibidem, pp. 47-50.

⁷¹⁵ Ibidem, p. 51.

Por lo demás, en opinión de González Vicén, las ideas que hay de fondo tras el neokantismo son los propios valores de la burguesía, que habían abandonado el Derecho natural para quedarse con un conjunto de normas enlazadas entre sí a través del concepto de validez formal. Por lo que esta tercera oposición al neokantismo podríamos describirla como una oposición ideológica. Escribe así a este respecto: “Una clase depredadora y explotadora va a construir un Derecho a su imagen y semejanza. Eliminada toda reflexión teleológica y hecha abstracción de cualquier lazo de dependencia con la realidad social, el Derecho es para la burguesía un conjunto de reglas abstractas enlazadas entre sí por vínculos de validez formal. No sólo la finalidad, sino toda materia social queda por definición fuera del concepto de Derecho”⁷¹⁶. Además, considera González Vicén que, con el neokantismo, se construye un ordenamiento jurídico en el vacío, como un castillo en el aire. Lo que nos sale al paso, piensa, es un Derecho estrictamente formal, apto por ello para sancionar y asegurar cualquier situación de hecho. Este ordenamiento formal se reviste de una fuerza obligatoria absoluta. Una clase social llegada súbitamente al poder sienta las bases para su propia subsistencia como clase dominante. El Derecho obliga, no por su carácter racional o por su referencia a demandas o conflictos sociales, sino porque procede de una fuente de poder⁷¹⁷. En definitiva, además de su ideología, piensa González Vicén que el neokantismo no deja de ser una reconfiguración de un positivismo formalista, por lo que concluye su estudio con las siguientes palabras: “Podemos ya ver con claridad las razones del fracaso del neokantismo jurídico como filosofía, y de la lejanía con que hoy es contemplado por unas generaciones que han abierto sus ojos a la dialéctica real de la dinámica social. De un lado, el intento unilateral y vano de reducir a puras formas conceptuales la esencia de un fenómeno de naturaleza histórica, como es el Derecho; de otro, haber tratado de hacerlo sin acertar a salir de la accidentalidad de una concepción jurídica determinada por la constelación social de su tiempo y por la estructura de su clase dominante”⁷¹⁸.

⁷¹⁶ Ibidem, p. 52.

⁷¹⁷ Idem.

⁷¹⁸ Ibidem, p. 54.

5.2. El neokantismo jurídico axiológico

En cuanto a la otra gran corriente del neokantismo, la Escuela de Baden o Escuela sudoccidental, dedica González Vicén su segundo trabajo sobre la corriente neokantiana: “El neokantismo jurídico axiológico”, donde nos recuerda, nada más empezar, que el neokantismo trata de repensar a Kant de manera que le sirva de punto de partida para un pensamiento propio⁷¹⁹. Esta vez, no es desde la epistemología kantiana donde consideran el centro de gravedad de la filosofía kantiana, sino en la idea de teleología universal, presente, sobre todo, en la *Crítica del juicio*. Al concepto restringido de filosofía de los neokantianos lógicos, se va a oponer otro concepto, que también se pretende observar en el pensamiento de Kant, a saber, el concepto universalista de filosofía: filosofía es conocimiento del mundo en su totalidad. Para esta escuela va a ser clave la noción de “valor”, al pretender conducir la filosofía hacia una reflexión sobre todas las manifestaciones del hacer humano. El valor se haya íntimamente relacionado con la validez. Toda norma que esté referida a nuestro conocer u obrar posee una validez absoluta cuando sirve a la aprehensión o realización de valores, los cuales, son conceptos abstractos que, como tal, no poseen realidad sino validez. Por lo mismo, los valores, no nos resultan accesibles directamente sino a través de sus sustratos materiales: no podemos percibir la verdad, sino proposiciones verdaderas; no podemos percibir la belleza, sino cosas y obras bellas, y, en definitiva, al igual que el ser, tampoco los valores son definibles. Los objetos sensibles los podemos conocer a través de la experiencia -interna o externa-, pero también a través de significaciones o “complejos de sentido”, que no están dados a la experiencia sino a la comprensión. Estos sentidos y significaciones solo pueden ser entendidos por medio del concepto de valor y la totalidad del sentido del mundo solo puede captarse desde un sistema de valores. Para la Escuela de Baden, la filosofía tiene como objeto de conocimiento tres planos distintos: la realidad sensible, las significaciones o “sentido” y los valores. De este modo, puede decirse que el centro de la filosofía crítica es una teoría filosófica de los valores, es decir, no limitan la filosofía kantiana a la teoría del conocimiento, sino que ven en ella también una reflexión sobre la filosofía práctica y las reglas o principios de esta reflexión sólo pueden revestir validez absoluta en referencia a valores⁷²⁰. Así, los bienes u objetos en los que los valores

⁷¹⁹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “El neokantismo jurídico axiológico”, op. cit., p. 249.

⁷²⁰ Ibidem, pp. 251-254.

se hacen reales como un mundo de significaciones originado siempre por la actividad humana es lo que los neokantianos de Baden denominan “cultura”. La cultura no es algo dado, que acontece, como la naturaleza; es algo que los seres humanos producimos en tanto que seres capaces de dar sentido a las cosas y de poder percibirlo en ellas. Ahora bien, este objeto de la filosofía y de las ciencias culturales, estas realidades de sentido, no se han conocido siempre, ni se han conocido igual, ni revisten una forma definitiva: la cultura y sus objetos -sus bienes- que la componen están sometidos a la mutabilidad del tiempo, es decir, tienen historia y son fruto de la historia. De esta manera, el neokantismo sudoccidental va a centrar gran parte de sus esfuerzos en analizar la historia en una suerte de “crítica de la razón histórica” que ponga al descubierto qué es realmente la historia.

Parten sus análisis de considerar que la realidad es posible comprenderla desde dos puntos de vista: uno, el de las ciencias naturales, que considera los objetos como ejemplares -en lo que tienen de común con otros, prescindiendo de su individualidad- en un esquema generalizador; el otro, el de las ciencias históricas, que tratan de comprender lo concreto y lo irrepetible en la realidad, es decir, su objeto son los fenómenos en su individualidad⁷²¹. En concreto, es Heinrich Rickert⁷²² quien considera poco acertada la distinción entre “ciencias del espíritu” y “ciencias naturales”, proponiendo la “cultura” como el objeto material más apropiado para las ciencias humanas y, como la historia, en sentido formal, estudia precisamente lo singular e individual, denominará a estas ciencias de la cultura, “ciencias históricas” en oposición metodológica a las “ciencias naturales”⁷²³. Por lo demás, para los neokantianos de Baden, hay que comenzar el estudio de los objetos desde un sistema de valores válido en el momento dado que se pretende investigar; las ciencias históricas se centran en los objetos, personas o acciones en los que se hacen realidad estos valores, y que sobresalen, por eso, del resto de lo que acontece. Se trata de un proceso selectivo. Mientras que, enfrentadas con la multiplicidad de fenómenos, las ciencias naturales van

⁷²¹ Ibidem, pp. 255.

⁷²² Heinrich Rickert (1868-1936), alumno en Estrasburgo de Windelband, a quien sucedió en la cátedra de Heidelberg tras un largo período en Friburgo. Cinco años después del discurso de Windelband *Historia y Naturaleza*, donde distingue entre ciencias nomotéticas y ciencias ideográficas, publica *Ciencia de la cultura y Ciencia de la naturaleza*, fundando esa misma distinción no desde un punto de vista puramente metodológico, sino a través de la diferencia de facultades: por referencia a un sistema de valores los fenómenos se constituyen en cultura, bajo el dominio del intelecto se constituyen en naturaleza. Cfr. FERRARIS, M., *Historia de la hermenéutica*, Traducción de Jorge Pérez de Tudela, Madrid, Akal, 2000, p. 163.

⁷²³ RICKERT, H., *Ciencia cultural y ciencia natural*, Traducción de Manuel G. Morente, Madrid, Calpe, 1922, pp. 18-19.

seleccionando entre ellos según las categorías de ejemplar, especie, género o leyes generales, enfrentadas también con la suma inabarcable del acontecer pasado y presente, las ciencias históricas no reproducen sin más este acontecer, sino que también proceden a una selección según un cierto criterio de valoración⁷²⁴. Así, los neokantianos de Baden, de la mano de su fundador, Wilhelm Windelband⁷²⁵, consideran negativamente la noción kantiana de “subjetividad trascendental” por su inmovilismo. Desde este “historicismo” van a comprender que el ser humano no aparece nunca aisladamente, sino siempre en conexiones sociales, siempre condicionado históricamente, esto es, el ser humano “natural” no existe. Por ello van a considerar que la idea de una ética formal válida en general para todos es una contradicción. La obligación kantiana no puede decirnos, según Windelband, cual es el contenido concreto en un momento determinado de mi obligación, precisamente porque este momento es de naturaleza histórica y no se puede reducir a meras categorías formales. De esta manera, ninguna ética puede prescindir de la experiencia, del elemento histórico, de su contenido concreto que no puede deducirse sin más del principio general de la obligación⁷²⁶. Explicitados todos estos extremos, González Vicén se centra lo que queda de estudio en los juristas neokantianos Lask, Radbruch, Münch y Mayer. Paso a continuación a exponer brevemente sus análisis respecto a estos autores.

Comenzando por Emil Lask⁷²⁷, destaca González Vicén que, dentro de la Escuela de Baden, y en oposición al neokantismo lógico, formula una “teoría crítico-axiológica” dentro del campo de la filosofía del Derecho. Su obra principal, titulada simplemente,

⁷²⁴ GONZÁLEZ VICÉN, F., “El neokantismo jurídico axiológico”, op. cit., p. 255.

⁷²⁵ Wilhelm Windelband (1848-1915) fue profesor en las universidades de Zúrich, Friburgo y Estrasburgo. El culmen de su actividad filosófica consiste en la reflexión metodológica sobre las posibilidades y límites de las ciencias históricas. Rechazando la distinción de Dilthey entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, introduce la distinción entre ciencias nomotéticas, dirigidas a la determinación de leyes, y ciencias ideográficas, dirigidas a la comprensión de lo individual. El modelo de las primeras sería la física, y el de las segundas sería la historia. Además de su Historia de la filosofía en varios volúmenes, son fundamentales su obra *Preludios* (1883) y su discurso de rectorado en Estrasburgo *Historia y naturaleza* (1894). Cfr. FERRARIS, M., *Historia de la hermenéutica*, op. cit., pp. 161-162.

⁷²⁶ *Ibidem*, pp. 256.

⁷²⁷ Emil Lask (1875-1915), profesor de Heidelberg. Su principal obra *La lógica de la filosofía y la doctrina de las categorías* de 1910. Sus estudios en ética, estética y filosofía de la religión le habían acercado a la escuela fenomenológica de Husserl. Para Lask, en su *Rechtsphilosophie* (1905), la ciencia del Derecho es una rama de las ciencias de la cultura empírica que da lugar a un dualismo metodológico ya que el Derecho se presenta tanto como un factor cultural real como un conjunto de significados. El primer aspecto lo estudiará la teoría social del Derecho y el segundo la jurisprudencia o filosofía del Derecho. Cfr. GURVITCH, G., *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*, op. cit., pp. 220 y ss. LICHTHEIM, G., *Lukacs*, Traducción de Jacobo Muñoz, Barcelona, Grijalbo, 1972. pp. 37-38. Cfr. FASSO, G., *Historia de la filosofía del Derecho*, vol. 3, op. cit., p. 185.

*Rechtsphilosophie*⁷²⁸, tendrá una enorme significación para el pensamiento jurídico subsiguiente. Para esta “teoría crítico-axiológica” del Derecho, solamente existe un universo jurídico: la realidad jurídica tal y como se constituye históricamente, y considera que la función de la filosofía jurídica ha de ser reflexión sobre el valor jurídico. Lask polemizará tanto con el Derecho natural como con el historicismo a ultranza. Con el primero, por considerarlo racionalismo ahistórico y mera metafísica, con el segundo, por considerar que puede formular de una vez por todas un orden absoluto de valores que determinarán el devenir histórico: la facticidad histórica nunca puede ser el fundamento del que se puedan extraer valores absolutos, sino un escenario posible en el que éstos se realizan. Entonces, ¿cuál es la determinación teórica del valor jurídico sobre el que la filosofía del Derecho debe reflexionar? Lask partiendo de Kant considera que este valor puede estar referido al ser humano en su individualidad o a la comunidad; en el primer caso tenemos la concepción individualista del valor del Derecho y en el segundo, la concepción universalista o, como Lask la define a través de un neologismo, la concepción “transpersonalista”. En el primer supuesto lo determinante son los individuos y los lazos entre ellos, que los une en comunidad, no poseen para el Derecho más que una significación secundaria; es decir, una concepción del Derecho como aparato formal dirigido a proteger el libre juego de los intereses individuales. Es una concepción que cierra todo valor trascendente dirigido a toda idea ética de comunidad, que desemboca en la idea de contrato social cuya única justificación de los cuerpos sociales es la coincidencia de voluntades⁷²⁹. Frente a esta concepción individualista, nos explica González Vicén, se alza la idea transpersonalista, para la cual las comunidades y los grupos humanos como tales poseen una dignidad ética independiente y superior a la del individuo y sus fines. Es la idea de que la humanidad tiene cometidos que sólo el género humano, no los individuos aislados, puede realizar⁷³⁰. Si la concepción individualista encuentra su voz en el contrato social como fundamento primero en las relaciones de poder de los grupos humanos, la concepción transpersonalista la encuentra en la idea de “organismo”: los individuos pierden como tal su individualidad y solamente son comprensibles como miembros de un todo. Pero ¿cuál de estas dos concepciones serán en último término el sustrato del valor jurídico? La falta de respuesta por parte de Lask a esta cuestión, llevará a que toda una

⁷²⁸ Hay versión en castellano, cfr. LASK, E., *Filosofía jurídica*, Traducción de Roberto Goldschmidt, Buenos Aires, De Palma, 1946, 101 pp.

⁷²⁹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “El neokantismo jurídico axiológico”, op. cit., pp. 257-260.

⁷³⁰ *Ibidem*, p. 261.

corriente, a saber, el “relativismo axiológico”, indague en la pregunta. Estos, parten de que no hay conocimiento verdaderamente científico de los valores, sino una decisión o preferencia subjetiva. Sería una tarea inútil, por ejemplo, tratar de hallar una única definición de justicia.

Por otra parte, además de considerar la realidad jurídica desde el punto de vista del valor, que es el tema de la Filosofía del Derecho, para el neokantismo sudoccidental, la realidad del Derecho puede ser también considerada en sí misma, y este será el tema de la ciencia del Derecho, entendida como una rama de las ciencias de la cultura. Tal distinción entre ambas formas de acercamiento a la realidad jurídica es establecida por Lask y continuada por los juristas de la escuela axiológica. La ciencia del Derecho no formula juicios de valor, trata de exponer lo dado de un modo efectivo. Estudia el Derecho de dos maneras, primero, como factor cultural real, segundo, como complejo de significaciones normativas. La primera manera, aísla el Derecho de los procesos sociales y construye un concepto abstracto, que, en realidad, no existe. Este concepto será el supuesto de la segunda manera, la sistemática, considerándolo como conjunto de significaciones: se llevan a conexión sistemática las normas tenidas por Derecho según el primer criterio, llamado también “teórico-social”. Este objetivo se consigue a través de dos herramientas, a saber, un “método teleológico” y el “método selectivo o desintegrador”. Dice Lask que ya en el propio Derecho se da cierta perfección técnica, que solamente se distingue de la ciencia en grado, de tal manera que, el concepto científico es mera prolongación del proceso que ya comienza en la ley. Dicho de otra manera, en este “campo precientífico” que es el Derecho, ya se encuentra germinalmente la sistematicidad de la ciencia del Derecho, porque la misma realidad prejurídica se encuentra determinada por la noción de fin. Esta consideración teleológica es lo fundamental en esta ciencia del Derecho: lo que se ve como múltiple es, en realidad, una unidad, si se entiende desde el punto de vista de la teleología. En segundo lugar, el “método selectivo o desintegrador” va a resolver el fenómeno complejo en sus diversos elementos, de los cuales solamente uno tendrá relevancia para la conceptualización jurídica. Por ejemplo, para llegar al concepto de “compraventa” deberemos hacer abstracción de todos los elementos sociales y psicológicos que se dan entrelazados en un determinado acto de compraventa. De esta manera, empleando ambos métodos, la ciencia del Derecho se va nutriendo de conceptos que procederá a sistematizar⁷³¹.

⁷³¹ Ibidem, pp. 261-262.

Explicitadas las bases metodológicas de la Escuela de Baden, puestas por Lask, el siguiente autor que González Vicén analiza es el más conocido entre los juristas de la escuela, a saber, Gustav Radbruch⁷³². En él se encuentran todos los motivos típicos del neokantismo jurídico axiológico, que recibe sobre todo de Lask. Comienza Radbruch por distinguir, al igual que toda la escuela, entre realidad y valor; distinción que condiciona cuatro actitudes posibles de las personas frente a los valores. En primer lugar, una actitud ciega ante los valores, propia de las ciencias naturales y de quien observa la naturaleza solamente en su acontecer necesario. En segundo lugar, una actitud axiológica centrada en valores, la cual, es actitud filosófica en sentido estricto, tal y como se nos manifiesta en ética, lógica o estética que conduce a una reflexión sobre los valores. En tercer lugar, una actitud que refiere la realidad a valores y se halla en el origen de toda cultura. En este sentido, “cultura” no es para Radbruch -separándose en este punto del resto de la escuela de Baden- realización de valores en los objetos, sino perspectiva o aspiración, como, por ejemplo, cuando decimos de la obra de arte que quiere plasmar el valor de la belleza, aun sin lograrlo, decimos que es arte. Para Radbruch, la cultura está conformada no sólo por virtudes, verdades y obras bellas sino también por los vicios, errores, faltas de gusto, etc. Del mismo modo, también entiende Radbruch que el Derecho, ya justo o injusto a nuestro modo de ver, es Derecho si se ha pretendido realizar el valor de la justicia. En cuarto lugar, la actitud superadora de valores, propia de la religión, pues afirma incondicionalmente el “ser”, situándose más allá de la contradicción entre valores positivos y negativos⁷³³.

La idea de la filosofía del Derecho como actividad reflexiva acerca del valor jurídico y la consideración del Derecho como parte integrante de la cultura va a reflejarse en Radbruch en un doble postulado: lo que denomina el “dualismo metódico” y el relativismo. El primero equivale a la división de todo nuestro conocimiento en el ámbito del ser y en el del deber ser, entendiendo ambos ámbitos en estricta separación: del ser no puede extraerse lo que debe ser y una proposición de deber ser solamente puede deducirse o apoyarse en otra o en un juicio de valor. Sin embargo, se pregunta Radbruch: ¿es igualmente cierto que nunca y desde

⁷³² Gustav Radbruch (1878-1949), profesor de Heidelberg, Königsberg y Kiel. Miembro del Reichstag y ministro de justicia. Miembro preeminente de la escuela de Baden, comparte su visión del Derecho como fenómeno cultural y procura establecer una conexión entre el mundo de los hechos y el de los valores. Tras la Segunda Guerra Mundial, algunos consideran que viró hacia el Derecho natural en una suerte de corriente de neiusnaturalismo alemán. Cfr. FASSO, G., *Historia de la filosofía del Derecho*, vol. 3, op. cit., pp. 270-272. Cfr. RADBRUCH, G., *Introducción a la Filosofía del Derecho*, Traducción de Wenceslao Roces, México, FCE, 1951, p. 7.

⁷³³ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “El neokantismo jurídico axiológico”, op. cit., pp. 262-263.

ningún punto de vista la constatación fáctica se refleja en los postulados de conducta? Esta disquisición va a conformar gran parte de su pensamiento y se sustancia, según González Vicén, en pieza fundamental para comprender el conjunto de su obra. El ideal jurídico es a su vez, para Radbruch, ideal de un Derecho concreto, de un pueblo o época determinados, por lo que pone de manifiesto que la materia que el Derecho quiere condicionar condiciona, también, el sistema condicionante.

El segundo postulado, ciertamente relacionado con el anterior, es el relativismo, pero tal relativismo no quiere decir que Radbruch ponga en duda la cognoscibilidad de los valores. Más bien quiere poner al descubierto las motivaciones tanto sociológicas como individuales que acompañan o fundamentan toda afirmación de un valor. En este sentido -y siguiendo a Lask, aunque con diferente terminología-, Radbruch distingue entre: individualismo, en el que el valor principal es el de la personalidad a cuyo servicio han de volcarse la colectividad y los demás valores; supraindividualismo, para el cual el valor principal es la comunidad con sus fines y necesidades; y, por último, el transpersonalismo, que tiene a la cultura y la obra humana como lo decisivo. Cada una de estas nociones se alejan de fundamentaciones y refutaciones científicas, por lo que tienen igual valor. Aquí reside la esencia del relativismo y su convicción de que la verdad de las diversas cuestiones políticas y sociales no es cognoscible científicamente. Estas concepciones sobre el fin del Derecho, que pueden identificarse con algunas ramas de partidos políticos, no pueden precisarse teóricamente de antemano y dependen de la práctica política. La supremacía de una u otra concepción varía y es resultado del principio de las mayorías. No obstante, piensa Radbruch, el relativismo no puede ser la última conclusión de la filosofía del Derecho, pues si el Derecho es un fenómeno cultural, como lo puede ser el arte, tiene que estar referido a un valor absoluto. La primera determinación de la idea del Derecho la identifica con la noción de justicia⁷³⁴. Dice Radbruch: “La médula de la justicia es la idea de igualdad. Desde Aristóteles, se distinguen dos clases de justicia, en cada una de las cuales se plasma bajo una forma distinta el postulado de la igualdad: la justicia *conmutativa* representa la igualdad absoluta entre una prestación y una contraprestación, por ejemplo, entre la mercancía y el precio, entre el daño y la reparación (...). La justicia *distributiva* preconiza la igualdad proporcional en el trato dado a diferentes personas, por ejemplo, el reparto entre ellas de los tributos fiscales con arreglo a su capacidad de tributación”⁷³⁵. No obstante, la noción de justicia, en tanto que basada en el

⁷³⁴ Ibidem, pp. 263-266.

⁷³⁵ RADBRUCH, G., *Introducción a la Filosofía del Derecho*, op. cit., pp. 31-32.

concepto absoluto de igualdad, necesita, por tanto, una instancia que defina la igualdad y la desigualdad. Este criterio lo ofrece la noción de “fin del Derecho”. Aquí, explicita González Vicén, sitúa Radbruch una antinomia fundamental, a saber, que la idea de la justicia, basada en la noción abstracta de la igualdad, formal y generalizadora choca con la noción concreta y cambiante del fin del Derecho. De aquí la necesidad de un tercer elemento integrante neutral en la idea del Derecho y que Radbruch lo halla en la seguridad jurídica. Si el relativismo, que es consustancial a la determinación del fin del Derecho, no puede suministrar a la idea de justicia un contenido absoluto, el Derecho, que es por definición norma cierta y segura de la conducta humana, tiene que hacer de esta certeza y seguridad un valor superior. Se concluye entonces que, de un lado, de la necesidad de una norma supraindividual de la convivencia, y, de otro lado, la inseguridad del relativismo para ofrecer una norma de tal índole, se sigue que lo que no puede ser formulado indudablemente tendrá que ser establecido inequívocamente por una instancia capaz de imponerlo⁷³⁶.

Por otra parte, llama González Vicén la atención sobre algo que al mismo Radbruch no le pasa desapercibido: la noción de fin del Derecho puede entrar en colisión tanto con la idea de justicia como con la de seguridad jurídica, o, en su caso, también pueden colisionar éstas entre sí. Pero, piensa González Vicén, nada de ello afecta a su sistema de filosofía del Derecho, ya que la filosofía no tiene porqué ahorrar decisiones, sino, al contrario, poner al hombre frente a ellas⁷³⁷. Sin embargo, explicita también González Vicén, cómo la filosofía de Radbruch vira tras el acontecimiento del nacionalsocialismo. En efecto, si nos ponemos a pensar en determinadas colisiones entre el ideal de justicia y la seguridad jurídica, la justicia podría verse realmente muy perjudicada, y también contra el planteamiento marcadamente supraindividualista de los nazis o de otro sistema legalmente injusto en el futuro. Dice Radbruch: “Desde 1933 a 1945 (en Alemania), se proclamó en todos los tonos que era Derecho cuanto convenía y beneficiaba al pueblo. Acentuábase con ello, bajo la forma más extrema, la idea supraindividualista del fin, el punto de vista intransigente del bien común y del poder, la total negación de los derechos individuales del hombre. He aquí un ejemplo de la exaltación de la idea de fin por encima de la justicia. Es ésta, en efecto, la llamada a establecer la relación de valor entre la individualidad y la colectividad. La justicia está, por tanto, o debe estar, por encima del fin. Y también debe anteponerse a éste el postulado de

⁷³⁶ Cfr. GONZÁLEZ VICEN, F., “El neokantismo jurídico axiológico”, op. cit., p. 266.

⁷³⁷ Idem.

la seguridad jurídica”⁷³⁸. Tras estas matizaciones algunos han podido señalar que Radbruch da un giro hacia el Derecho natural. Las terribles experiencias del nacionalsocialismo y de la Segunda Guerra Mundial, que de modo tan directo le afectaron personalmente, iban a provocar en Radbruch algo así como un cambio en su reflexión filosófica, y, en concreto, un cambio de acento en la perspectiva de su idea de justicia, no obstante ¿ha de entenderse como un paso resuelto en la dirección del Derecho natural?⁷³⁹. González Vicén considera que no, pues, Radbruch sigue insistiendo en el carácter histórico de los derechos de libertad e igualdad fruto de la labor de los siglos. No los considera, por tanto, ni un predicado de la naturaleza humana ni resultado de la reflexión racional, que son las ideas consustanciales al Derecho natural⁷⁴⁰.

Continúa González Vicén su recorrido con Fritz Münch⁷⁴¹, uno de los pensadores más desconocidos -y oscuros, hay que decir-, de toda la escuela. Va a dejar, sin embargo, como en el caso de Lask, una profunda huella en el pensamiento de su época, siendo además central en sus reflexiones el problema acerca del Derecho y su relación con los valores. Comienza con la clásica distinción entre naturaleza y cultura. Considera que, en un sentido primario, el concepto opuesto de cultura es el de naturaleza, es decir, de todo aquello que es y acontece por sí. La cultura, en cambio, es conformación de la naturaleza por el ser humano para el logro de ciertos fines, los cuales, se hacen más y más complejos con el transcurso del tiempo. Con la consolidación de los grupos naturales, como las estirpes y las etnias, se despierta inevitablemente el sentimiento de que las normas y preceptos que rigen en el propio grupo son lo natural y obligatorio de por sí, por lo que, es preciso que despierte el sentido crítico individual para que al dogmatismo suceda el escepticismo⁷⁴². De aquí el sistema unitario de normas se desintegra y es juzgado de acuerdo con una construcción normativa independiente por parte de la reflexión de los individuos. Cultura es, para Münch, una serie de ámbitos de sentido, un sistema de ideas unitario basado en la armonía de todas

⁷³⁸ RADBRUCH, G., *Introducción a la Filosofía del Derecho*, op. cit., pp. 43-44.

⁷³⁹ GONZÁLEZ VICEN, F., “El neokantismo jurídico axiológico”, op. cit., p. 266-267.

⁷⁴⁰ Idem.

⁷⁴¹ Fritz Münch (1879-1920) publicó *Kultur und Recht* en 1918 y *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus* en 1919. Se interesó en el estudio y conceptualización de la cultura como paso previo para analizar el Derecho como producto de la misma. Su muerte reciente y la opacidad de sus escritos llevaron a Max Ernst Mayer a considerarlo un autor malogrado. Cfr. MAYER, M. E., *Filosofía del Derecho*, op. cit., pp. 52-53 y p. 77.

⁷⁴² GONZÁLEZ VICEN, F., “El neokantismo jurídico axiológico”, op. cit., p. 268.

las ideas singulares. Encuentra su fundamentación en Hegel, pues entiende que el “giro copernicano” iniciado por Kant no basta para responder a los grandes planteamientos de la *Crítica del Juicio*, que suponía la formulación de un *a priori* universal para entender la totalidad de lo dado. Así, considerará, con Hegel, que las ideas se van objetivando como realidad absoluta; las ideas son, así, objetivaciones histórico-culturales. Pero, además, considera la razón como presupuesto de la cultura y expresión de su cognoscibilidad. Se trata de una “razón pura”, a la cual se sigue, como su consecuencia, una “razón práctica”, por la que los individuos conocen y hacen propia la “razón pura” para convertirla en realidad. Tal es la clave, para Münch, de la conciencia normativa. En efecto, volviendo al sentido crítico antedicho y obviando mayores disquisiciones de González Vicén sobre este concepto de razón en Münch, hay que decir que, tal sentido crítico o razón disgregadora, que se haya, según hemos dicho, en el origen de toda cultura, procede a una diferenciación dentro del sistema de ideas en el que la razón trata de hacerse en la historia: todas las ideas que constituían un todo de validez unitaria son ahora Derecho, religión, arte, ciencia, etc. Para Münch, trazar límites al concepto del Derecho va a ser una tarea casi imposible, porque las normas jurídicas se nos ofrecen con proximidad o se confunden con otras normas sociales, y, sobre todo, porque en todos los estratos culturales hay un trasvase entre normas que hace que en distintos momentos de la historia pertenezcan a un conjunto normativo u otro, sin apenas variar su contenido. Además, para Münch, en oposición a Lask, tiene poco sentido construir un concepto de Derecho por mera abstracción⁷⁴³. La única forma de llegar al concepto del Derecho es partiendo de la idea en sí que en él se trata de hacer realidad concreta. Esta idea es la de una norma destinada a hacer posible la convivencia por la delimitación de las esferas del obrar legítimo de los miembros de la comunidad. Esta regulación es distinta de toda otra norma social, porque se apoya en una fuerza que, en caso necesario, la hace efectiva⁷⁴⁴. Münch considera que el Derecho es, en su origen, un fenómeno de poder. Es manifestación de un poder organizado, aquello que puede imponerse con el consentimiento constante de la comunidad. Sin embargo, concluye, el Derecho comienza como fenómeno de poder, pero termina siendo un fenómeno axiológico⁷⁴⁵. El Derecho experimenta una transformación interna, y pasa a ser, no una regulación del

⁷⁴³ Ibidem, pp. 268-270.

⁷⁴⁴ Ibidem, p. 270.

⁷⁴⁵ Idem.

comportamiento exterior dirigida a la satisfacción de necesidades, sino una estructura ideal concreta. Es todo un mundo de nociones, regulaciones e instituciones que se constituye en unidad por referencia a una idea: la idea de un orden absolutamente racional de todas las relaciones recíprocas en la conducta de los miembros e instituciones de una comunidad⁷⁴⁶. Por último, diferencia Münch entre el objeto de la ciencia del Derecho y la filosofía del Derecho. Como realidad cultural, el Derecho puede ser objeto tanto de la ciencia como de la filosofía. Como ciencia cultural empírica, la ciencia del Derecho trabaja con un *a posteriori* jurídico, al tratar de reducir a sistema los contenidos jurídicos; la teoría de los *a priori* son el cometido propio de la filosofía del Derecho, cuyo objeto va a ser, entonces, el concepto y la idea del Derecho. La filosofía del Derecho es filosofía cultural crítica del Derecho⁷⁴⁷.

Münch es el primero de la escuela que expresa su frustración ante la insuficiencia generada por la filosofía de los valores, a la que considera estrecha por concebir una imagen del mundo construida por referencia a un concepto de indudables raíces psicológicas como es el concepto de valor. En su intención por recuperar el suelo firme de lo concreto y subjetivo vuelve la vista a Hegel. De éste toma la noción de “idea” como unión de concepto y realidad. Así, advierte González Vicén que la filosofía de Münch es el primer síntoma del fin del neokantismo como pensamiento hegemónico de principios de siglo XX, y, a su vez, origen del movimiento neohegeliano que se desintegrará en los años treinta del mismo siglo⁷⁴⁸.

Por su parte, Max Ernst Mayer⁷⁴⁹ se mueve en la misma línea, es decir, es un neokantiano de la escuela de Baden que mantiene reminiscencias hegelianas. Define la filosofía en general, siguiendo a Rickert, como el intento de conocer la realidad como un todo unitario. Escribe Mayer: “La filosofía es la aspiración a conocer la realidad como totalidad homogénea”⁷⁵⁰. La filosofía no tiene objeto como las ciencias, sino que contempla dos mundos fuera de la realidad sensible: el mundo de los valores y el mundo supraempírico o metafísico, ambos cognoscibles. Es una separación, de interés metódico, entre el ser y el

⁷⁴⁶ Ibidem, p. 271.

⁷⁴⁷ Idem.

⁷⁴⁸ Ibidem, p. 271-272.

⁷⁴⁹ Max Ernst Mayer (1875-1923), experto en Derecho penal, cultivó como filósofo del Derecho la línea trazada por la escuela de Baden, si bien con un marcado neohegelianismo. Publicó cursos de Derecho penal y una *Filosofía del Derecho* en 1923. Cfr. LEGAZ LACAMBRA, L., “Nota del traductor”, MAYER, M. E., *Filosofía del Derecho*, Traducción de Luis Legaz Lacambra, Barcelona, Labor, 1937, pp. 5-6.

⁷⁵⁰ MAYER, M.E., *Filosofía del Derecho*, op. cit., p. 14.

deber ser, entre realidad y valor, entre positividad y normatividad (entre un mundo accesible a la experiencia -interna o externa- y un mundo de significaciones, lejos de la experiencia sensible). Pero los valores se nos dan unidos a objetos concretos, como valores realizados, y sobre ellos, otros valores superiores (verdad, belleza, justicia...). El ser de las cosas también se encuentra tras la experiencia de esas cosas, se halla el ser de la realidad. Esta manera de comprender la filosofía en general, como sentido último del mundo y de la vida, es fundamental para comprender cómo determina Mayer la filosofía del Derecho, pues ésta tiene el mismo cometido, pero partiendo de su parcela de realidad: el Derecho positivo. Este Derecho, su idea y concepto, solamente puede comprenderse considerando el lugar al que pertenece, a saber, la sociedad y la cultura. Las sociedades son para Mayer comunidades de intereses, de manera que el interés común a cierto número de individuos es el factor constitutivo de la sociedad; este concepto está íntimamente ligado al de cultura, que es el valor hecho realidad. Cada sociedad está convencida que Cultura es el cultivo de su particular interés, por lo que unas considerarán “incultura” lo que otras consideran “cultura”. Así, toda sociedad exige una determinada conducta acorde con su interés, comprendiendo así las conductas como sociales o asociales. Las conductas sociales deseadas se van a conseguir a través de las “normas culturales” de cada sociedad, que son muy variadas: religiosas, morales, de uso social, jurídicas, etc., y constituyen de entrada una unidad indiferenciada, la cual, a lo largo del devenir histórico se van diferenciando. Para Mayer, tal diferencia, no viene de su contenido, pues en muchas ocasiones pueden contener el mismo mandato. La diferencia proviene solamente del tipo de sanción que acompaña, siendo el Derecho la que se caracteriza por la coacción, es decir, por la amenaza y ejecución de medidas de fuerza. Pero el Derecho solo es posible en sociedades bien estructuradas, con órganos de función. A este tipo de sociedad la llamamos Estado. El Derecho, en sentido estricto, es la totalidad de acciones que pone en práctica un Estado para asegurar el interés común de la sociedad por la imposición de un sistema de normas que están garantizadas a través de la coacción. Por lo que, otra conclusión evidenciada así, es que, “Derecho” es solamente Derecho positivo. Es tautológico preguntarse por la validez, ya que validez y Derecho positivo son términos que Kant hubiera llamado términos propios de un juicio analítico⁷⁵¹.

⁷⁵¹ Cfr. GONZÁLEZ VICEN, F., “El neokantismo jurídico axiológico”, op. cit., pp. 272-274.

¿Y la idea de Derecho? Una vez definidos los rasgos del concepto de Derecho y su definición de filosofía del Derecho, comienza preguntándose por la posibilidad de valores absolutos. Un valor absoluto sería tal que fuera de validez general, incondicional, con vinculatoriedad ilimitada e independiente del espacio y del tiempo. Nunca ha existido un valor así, por lo que Mayer insiste en que todos los valores son relativos, revestidos de validez condicionada. Una condicionalidad que es doble: de naturaleza histórica, referida a la nación, las ciencias, la técnica, y, en definitiva, la cultura de una época; de otro lado, de naturaleza individual, consistente en el reconocimiento del valor en cuestión. Así, para Mayer, la condicionalidad histórica determina el contenido del valor y la condicionalidad individual, le da validez. Se enfrenta de esta manera al relativismo axiológico iniciado por Lask, especialmente con Radbruch: frente al “relativismo escéptico” de éste, propone un “relativismo crítico”. Para Radbruch los valores eran poco menos que un acto de fe no es posible su conocimiento científico así que dependen de la afirmación personal. Mayer considera que Radbruch se equivoca al hacer depender toda la validez axiológica en el reconocimiento de la persona individual. Para Mayer la cualidad de “relativo” de los valores no se basa en la diversidad de valoraciones, sino que son relativos por sí mismos como expresión de una cultura o situación cultural determinadas. Mayer va a considerar la teoría de la relatividad y la condicionalidad de los valores el núcleo y culminación de su sistema. La finalidad del “relativismo crítico” será entonces establecer un orden en los valores, pero también, determinar un valor supremo; valor que al final de la escala de relatividad no esté condicionado. Tal valor supremo es, para Mayer, la “idea de humanidad”. Semejante idea es un principio de síntesis y última expresión de las objetividades de la cultura. La humanidad se sustrae a todas las diferencias accidentales de la persona: nacionalidad, religión, raza, género, etc. El concepto de humanidad, exige. Exige dar a la persona lo que se merece, “rechaza que se trate al hombre como judío o enemigo”⁷⁵². Tal humanidad, entendida como sociedad de todos los humanos, es, para Mayer, un pensamiento muy necesario, pero como idea, no es algo realizado ni que esté próxima a realizarse; se trata de una idea regulativa, un concepto-límite⁷⁵³. Escribe Mayer: “La humanidad es el ideal de la ética y la idea del Derecho”⁷⁵⁴. La idea de la humanidad en cuyo centro se halla el ser humano en sí es en la

⁷⁵² MAYER, M. E., *Filosofía del Derecho*, op. cit., p. 200.

⁷⁵³ Cfr. GONZÁLEZ VICEN, F., “El neokantismo jurídico axiológico”, op. cit., pp. 274-276.

⁷⁵⁴ MAYER, M. E., *Filosofía del Derecho*, op. cit., pp. 199-200.

filosofía del Derecho de Mayer un criterio último de valoración, no una incitación al obrar. Si dirigimos la vista al pasado jurídico se nos ofrecen toda una serie de conquistas, en cada una de las cuales parece brillar un reflejo de humanidad: la igualdad jurídica, la humanización de las penas, el robustecimiento del Derecho internacional. Y sin embargo sería un error considerar estas conquistas como un proceso rectilíneo. Por lo demás, se desconocería la naturaleza relativa de los valores jurídicos, condicionados siempre por una cosmovisión cultural determinada. Hay tantos ideales jurídicos como ideales culturales, pero sólo una idea del Derecho. La humanidad no es de ninguna manera el ideal, sino la idea del Derecho⁷⁵⁵. En definitiva, insiste Mayer, que lo que importa en esta “idea de humanidad” tan relevante para el Derecho, es, de nuevo con Hegel, percibir lo eterno en lo temporal, la humanidad como la idea que se manifiesta en la inagotable riqueza de los valores culturales⁷⁵⁶.

Con la exposición de estos autores bosqueja González Vicén lo esencial del pensamiento filosófico-jurídico de la dirección axiológica del neokantismo. Un bosquejo a través del cual pretende hacernos conscientes de un proceso: si los primeros autores pretenden llevar a cabo a sus últimas consecuencias las premisas sentadas por los fundadores de la escuela de Baden, a partir de sus últimos representantes, como Münch o Mayer, va cobrando fuerza la convicción de los límites dados y pretenden encontrar más amplios horizontes, especialmente en el idealismo alemán poskantiano. Por lo demás, presenta González Vicén una serie de consideraciones finales acerca de todo lo expuesto. Como hemos visto, el concepto principal sobre el que pivotan todas las reflexiones de esta dirección es el concepto de “valor”. Desde que Hermann Lotze⁷⁵⁷ lo introdujera hacia la mitad del siglo XIX, este

⁷⁵⁵ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “El neokantismo jurídico axiológico”, op. cit., p. 276.

⁷⁵⁶ Idem.

⁷⁵⁷ Hermann Lotze (1817-1881), se licenció en medicina y se doctoró en medicina y filosofía. Fue profesor de filosofía en Leipzig, Gotinga y Berlín. Una de las mayores preocupaciones intelectuales de Lotze era salvar la autonomía del conocimiento filosófico de la disolución que parecían amenazarlo las ciencias particulares. Para Lotze la autonomía no se conseguiría regresando a alguna posición metafísica clásica, sino tratando de ver cómo se podrían integrar los datos de las ciencias con el pensamiento filosófico, incluyendo, especialmente, los problemas relativos al valor. Lotze, que considera que el mecanicismo causalista de las ciencias naturales está en su conjunto al servicio de algo superior, consideraba que había una cierta unidad en la totalidad del mundo, un conjunto que no puede ser escindido, donde puede comprenderse la interacción de los cuerpos como los procesos psíquicos en el alma. El alma desarrolla su actividad porque es un ser unitario y consciente, en ella se manifiesta del modo más claro la espiritualidad del mundo y por ella se puede llegar al reino superior de los valores. Los valores son para Lotze entidades existentes, perfectamente válidas, reconocidas y descubiertas por la conciencia más que dependientes del libre albedrío de la estimación humana. Así Lotze pretende superar el relativismo de la ética empirista, la complementación con la unilateralidad de las ciencias naturales y la filosofía reducida a teoría del conocimiento. En los valores radica, para Lotze, la unidad de la concepción del mundo. No son en sentido propio, sino que “valen”. Su forma diferente de ser respecto a cualquier otro tipo de realidad les posibilita la capacidad de constituir un reino propio. Lógica, ética y metafísica quedan disueltas en una teoría de los valores. Esta posibilidad de aprehensión de los valores por parte del alma

concepto no ha desaparecido de la literatura filosófica. Con el neokantismo axiológico, y muy fundamentalmente con Rickert y Windelband, la noción va a adquirir una significación enorme. Pese a ello, piensa González Vicén, no hemos alcanzado una idea suficiente y definitiva de lo que significa “valor” y todavía es pertinente la pregunta de Ortega, ¿qué son los valores?⁷⁵⁸. La noción de “valor” que tanta importancia ha tenido, que ha sido determinante, sobre todo, en el campo de la fenomenología con Hartmann y Scheler, ni siquiera en Rickert o en Windelband significa lo mismo. Para Windelband los valores no son propiedades reales de las cosas sino cualidades fundadas en relación con una conciencia que valora. Para Rickert, en cambio, los valores poseen cualidades *per se* con independencia de la conciencia, constituyendo un “reino” que nosotros conocemos a través de los bienes u objetos que se nos manifiestan. Pero, considera González Vicén, ¿qué pasa si apartamos nuestra atención del valor en sí y nos centramos en los juicios axiológicos o juicios de valor? Que nos sale al paso una problemática bien distinta a la anterior, aunque complementaria. Por ejemplo, ¿qué sucede con la proposición “la mentira es abominable”? Manifiesto que vivo en una comunidad que se abomina de la mentira o bien expreso un sentimiento personal si bien, en último término, se trata de una oración que realmente no dice nada. Las oraciones valorativas no pueden ser susceptibles de verdad o falsedad más que para mí (o a nivel sociológico para una cierta comunidad de personas), por lo tanto, piensa González Vicén, que este tipo de enunciados tienen la misma estructura que las proposiciones ideológicas. Cuando afirmo “la mentira es abominable” no estoy diciendo nada desde un plano lógico, pero estoy expresando un cierto sentimiento con pretensión de validez general. Esta racionalización de sentimientos o situaciones de hecho es precisamente su ideologización y es la sustancia de los juicios valorativos, y, como en el caso de la proposición del ejemplo, aunque a través del juicio valorativo no se diga nada legítimamente, en el enunciado subyace tácitamente un objetivo, a saber, que todo el mundo tenga la mentira por tal. Mannheim, nos advierte González Vicén, llamaba a esta situación “ideología total”, esto es, el mecanismo ideológico por el que un grupo o clase social busca racionalizar su momento y lugar en la historia a través de una conceptualización abstracta. Todo grupo dominante, piensa González

justifica para Lotze la separación entre el campo de la ciencia natural y la ciencia cultural, premisa indispensable para superar el naturalismo filosófico. Por su teoría de los valores y por el carácter antipsicologista de su lógica, influyó no sólo en discípulos directos, sino que, a través de Rickert y Windelband, contribuyó a la fundación de la nueva axiología y de la nueva ontología. Cfr. FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía, K-P*, op. cit., pp. 2036-2037.

⁷⁵⁸ ORTEGA Y GASSET, J., “¿Qué son los valores?: iniciación en la Estimativa”, en *Revista de Occidente*, nº4, 1923, pp. 39-70.

Vicén, presenta su propia dominación como sancionada de objetividad y de ley eterna, como algo natural y evidente. Es, de algún modo, la proclamación del fin de la historia. La ideología busca justificar, en definitiva, una situación de poder. Así, concluye González Vicén, que todo esto nos lleva a la comprensión real de la filosofía de los valores en nuestro propio contexto histórico-social, esto es, para González Vicén, valores como “justicia”, “verdad”, “bondad”, etc. están sustentados por una cierta ideología, por la clase dominante que dicta a la sociedad sus propios valores. El desarrollo de un sentido moral, un sentido estético o un sentido jurídico imprime en el inconsciente y en el comportamiento general los esquemas pretendidos por el grupo social dominante⁷⁵⁹. Es fácil de ver, de este modo, lo que el pensamiento marxiano, sobre todo del “joven” Marx⁷⁶⁰, influyó en sendos trabajos, que suponen un “ajuste de cuentas” con el neokantismo en varios niveles. Primero, a nivel político-ideológico, segundo, a nivel jurídico, y, tercero, a nivel filosófico. Respecto al primer nivel, González Vicén es muy crítico con las dos escuelas neokantianas al insistir en que el neokantismo está circunscrito en la estructura de la clase dominante. Esta crítica la elabora desde presupuestos netamente marxianos⁷⁶¹. La crítica jurídica tiene más que ver con su perspectiva sociohistórica del Derecho y del positivismo jurídico, por lo que es especialmente duro con la escuela de Marburgo y su concepción lógico-jurídica al resultar un “intento unilateral y vano de reducir a puras formas conceptuales la esencia de un fenómeno de naturaleza histórica como es el Derecho”⁷⁶². En tercer lugar, la crítica filosófica tiene que ver, fundamentalmente, con el uso de la filosofía de Kant. No tanto porque piensen a partir del maestro de Königsberg, alejándose de éste, sino porque consideran que están interpretando a Kant mejor de lo que él mismo lo haría. Pese a todo, parece que González Vicén no es crítico de modo absoluto por la gran riqueza, amplitud y variedad de esta corriente. Escribe así: “No hay duda de que está superada su interpretación grandiosamente unilateral de la filosofía de Kant, como no la hay tampoco que está relegada al olvido la llamada micrología kantiana. Pero no cabe duda tampoco de que nada de ello es todo el neokantismo, y de que en él alienta una noción de filosofía muy específica y digna de ser tomada en cuenta: la noción

⁷⁵⁹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “El neokantismo jurídico axiológico”, op. cit., pp. 277-280.

⁷⁶⁰ Las citas más abundantes son de *La sagrada familia* o de *Miseria de la filosofía*. Ibidem, pp. 279-280.

⁷⁶¹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Sobre el neokantismo lógico-jurídico”, op. cit., p. 54. Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “El neokantismo jurídico axiológico”, op. cit., pp. 280.

⁷⁶² GONZÁLEZ VICÉN, F., “Sobre el neokantismo lógico-jurídico”, op. cit., p. 54.

de una filosofía pura o abstracta que hoy aflora más o menos veladamente en los pensadores más insospechados”⁷⁶³.

A continuación, todavía quedan por analizar algunos estudios que González Vicén dedica a la filosofía del Derecho alemana. Son trabajos sobre movimientos del pensamiento jurídico que ya se han ido explicitando, pero, con su referencia en este epígrafe, cobran sentido de cierre y apuntalamiento. Este es el sentido del mismo y no tanto servir de “cajón de sastre”.

6. Otros estudios de filosofía del Derecho alemana

Bajo este epígrafe se van a presentar estudios que no se podían abandonar. La importancia de situarlos aquí es vital, pues nos ayudan a cerrar toda una serie de ideas que González Vicén tenía acerca de la escuela histórica de Savigny o sobre la Escuela del Derecho Libre, pero también sobre figuras marginales como Ludwig Knapp o el marxismo heterodoxo de Ernst Bloch. No obstante, además de dicho “cierre”, tiene sentido este epígrafe porque la estructura del mismo revela los intereses filosóficos de González Vicén a lo largo de su pensamiento. Comenzando por el primer subepígrafe, una breve referencia al krausismo, pretende mostrar el interés que tenía González Vicén por la influencia del pensamiento alemán en el pensamiento español, cuestión ésta que se ha ido diseminando a lo largo del presente trabajo. En segundo lugar, con el siguiente subepígrafe, analizamos el trabajo “La Escuela Histórica del Derecho”, que representa el interés de González Vicén por las principales escuelas, corrientes y actores del pensamiento jurídico alemán contemporáneo que hayan sido fundamentales en el desarrollo del positivismo jurídico. El tercer subepígrafe, desvela un interés, tal vez más oculto, de la fisonomía investigadora de González Vicén, a saber, su gusto especial por nadar en los “márgenes” del pensamiento, siempre en busca de aquello que ha sido olvidado, minusvalorado, incomprendido o soslayado. Con el cuarto epígrafe analizamos, “*Die Freirechtsbewegung: eine methodologische Betrachtung*”, un breve trabajo sobre la Escuela Libre del Derecho, el cual, nos recuerda que González Vicén sólo acabará por considerar como verdadero positivismo jurídico a aquellas corrientes y escuelas que se sustancien desde una perspectiva sociohistórica. Y, para terminar, el quinto y último epígrafe sobre Ernst Bloch, su heterodoxia y su particular visión del iusnaturalismo. Este último análisis representa sin lugar a dudas el

⁷⁶³ Ibidem, p. 27.

último giro del pensamiento viceniano hacia Marx y el marxismo heterodoxo de su obra en general. Ya pudimos concluir que, hacia aproximadamente los años sesenta, el pensamiento de Marx está más presente en la obra de González Vicén y, en los ochenta, está ya plenamente condicionado.

6.1. Breve referencia al krausismo

Con *Deutsche und spanische Rechtsphilosophie der Gegenwart*⁷⁶⁴, analiza González Vicén los principales momentos de la filosofía del Derecho contemporánea en Alemania y la deuda de la filosofía del Derecho española con esta⁷⁶⁵. Recordemos que, respecto a las estructuras de las filosofías del Derecho alemana y española, contempla González Vicén una diferencia esencial, a saber, que, mientras la filosofía del Derecho alemana presenta el desarrollo de cada una de sus ideas y planteamientos iusfilosóficos como el desarrollo de una conciencia cada vez más elevada, en España, las diferentes ideas y teorías, por ejemplo entre el krausismo y el neokantismo, no se observa progresión, sino, más bien, manifiestan posibilidades diferentes, dando al pensamiento jurídico español contemporáneo, de un lado, un colorido y una riqueza manifiestos, pero, de otro lado, una limitación importante al no poderse explicar teóricamente la transición de una posición a otra, lo que sí puede realizarse en Alemania al considerar que las diversas corrientes son superadoras las unas de las otras⁷⁶⁶.

Uno de estos momentos deudores del pensamiento español respecto al alemán tuvo lugar cuando hacia mitad del siglo XIX el “espíritu” español no conseguía volver sobre sí mismo, por lo que va a necesitar incorporar, como expresa González Vicén, una filosofía que en Alemania es una filosofía minoritaria. Escribe González Vicén: “El espíritu español no regresa directamente a sí mismo ni toma conciencia de la tradición filosófica interrumpida. Encuentra el camino hacia sí mismo, podríamos decir, al azar; mediante la asimilación de un sistema filosófico extranjero, la obra y el pensamiento de un filósofo alemán de poca importancia en su propia patria, Karl Christian Friedrich Krause, y de su alumno, el jurista

⁷⁶⁴ Vid. *supra*, p. 23.

⁷⁶⁵ Vid. *infra*, pp. 452 y ss.

⁷⁶⁶ GONZÁLEZ VICEN, F., *Deutsche und spanische Rechtsphilosophie der Gegenwart. Ein Beitrag zur Geschichte des spanischen Geistes*, op. cit., p. 9.

Heinrich Ahrens⁷⁶⁷. Este movimiento es imprescindible para entender la historia intelectual española, desde que Julián Sanz del Río introdujera el krausismo en España y Francisco Giner de los Ríos emprendiera junto a otros krausistas la renovación cultural y pedagógica española a través de la Institución Libre de Enseñanza que tuvo vigencia hasta la Guerra Civil española.

Esta relevancia del krausismo español es referenciada por González Vicén en el capítulo segundo de su *Deutsche und spanische Rechtsphilosophie der Gegenwart*⁷⁶⁸. Allí manifiesta que la influencia del krausismo ha sido tan fuerte, que no se puede entender sin este movimiento el pensamiento español en su conjunto hasta prácticamente el primer cuarto del siglo XX. Como ya se explicitó⁷⁶⁹, González Vicén también repasa aquí los principales hitos del krausismo español. Fundado por Sanz del Río y remodelado por Giner, ambos comprendieron la filosofía como algo más, como un posicionamiento vital y un impulso constante hacia la investigación científica y la búsqueda de la verdad, que, a nivel moral se sustanció en el desarrollo de una ética autónoma y, a nivel pedagógico, en el libre desarrollo de la personalidad del discente. Tal vez por todo ello no fuera visto con buenos ojos por el conservadurismo español.

Respecto a la filosofía del Derecho, explicita González Vicén que, los dos iusfilósofos más relevantes de la segunda mitad y finales del siglo XIX en España surgieron de entre las filas del krausismo, a saber, Francisco Giner de los Ríos y Joaquín Costa. Indica González Vicén que la filosofía de ambos autores descansa en los dos principios sustanciales del krausismo: el panteísmo (el universo es armónico y está “en” Dios) y la fundamentación de la moralidad del orden social por mediación de la persona. Giner, por su parte, fusiona ambos principios con ideas de la filosofía del Derecho natural escolástico y la filosofía del Derecho kantiana. Considera al individuo como una persona con deberes morales, que puede exigir de los demás una determinada conducta, pero que, a su vez, él mismo también está conminado a su propio perfeccionamiento moral. De este modo, piensa Giner, se origina un todo orgánico, un orden de compromisos y exigencias mutuas entre los seres humanos. Esta unidad esta ordenada y organizada por el Derecho. El Derecho así entendido no es el Derecho histórico y positivo, sino un orden ideal de relaciones, expresión del orden universal

⁷⁶⁷ Ibidem, p. 13.

⁷⁶⁸ Ibidem, pp. 13-21.

⁷⁶⁹ Vid. *supra*, p. 14 y ss. y p. 28 y ss.

estipulado por la voluntad de Dios. A esta conceptualización del Derecho subyacen dos ideas muy propias de Giner, a saber, el carácter ético del Derecho y su carácter de orden totalizador de la vida humana. Una concepción así rompe, explicita González Vicén, con toda la tradición de la Edad Moderna, muy especialmente desde Kant, de considerar al Derecho como un orden estrictamente exterior y separado de la ética. Para Giner, lo interior y lo exterior no deben separarse, pues la acción externa de la persona depende del interior, de aquello que mueve al querer. De este modo, incluso llega a considerar Giner que lo interno es más determinante para el Derecho que lo externo. Se enfrenta así, además, a la corriente que, desde Thomasius, pretende separar ética y Derecho. Para Giner, Derecho y moral son dos órdenes normativos que tienen como objetivo realizar el bien, y, como sólo existe un único bien, cualquier acción humana que lo pretenda pertenecerá simultáneamente a los órdenes. En cuanto a su comprensión de la tradición iusnaturalista esta es muy particular. No entiende el Derecho natural como orden supratemporal y suprahistórico. En realidad, considera que el Derecho positivo histórico y el Derecho natural forman parte de lo mismo. El Derecho natural como orden ideal y totalizador de las relaciones humanas se manifiesta y caracteriza históricamente en las sociedades concretas, por lo que, el Derecho positivo es expresión en el tiempo de aquel orden ideal. Es fácil de ver así, entrecruzadas, la influencia del pensamiento kantiano con la tradición escolástica. Giner, nos explica González Vicén, toma de Kant la idea del Derecho como un orden que permite la realización de la moral, no obstante, hay que recordar, que en la filosofía kantiana este orden se entendía como condición de la libertad trascendental, esto es, en sentido formal. En Giner, al contrario, tiene un sentido material, casi de equiparación: el Derecho es para Giner orden que tiene el bien como contenido, por lo que es un orden moral en el pleno sentido de la palabra y es ahí donde se garantiza y determina su pretensión de validez.

En cuanto a Joaquín Costa, el “león de Graus”, más historiador que filósofo y más político que teórico⁷⁷⁰, concibe el Derecho también como orden ideal de las condiciones para el cumplimiento de los deberes morales de la vida humana. Además, en su doctrina coinciden también moral y Derecho, con ciertas salvedades. Lo que lo distingue ciertamente de Giner es su enorme sentido histórico. Piensa, de hecho, González Vicén que lo más interesante de la filosofía del Derecho de Costa es el condicionante histórico del Derecho positivo. El Derecho positivo es el Derecho histórico, que sólo puede entenderse como hecho y como

⁷⁷⁰ GONZÁLEZ VICÉN, F., “Das Dekadenzproblem im nationalen Denken Spaniens um die Jahrhundertwende”, op. cit., p. 678.

vida jurídica; es el resultado del espíritu que determina el Derecho abstracto como orden ideal de las relaciones y lo dota de vida en el tiempo y en la historia. En definitiva, el Derecho positivo en la doctrina de Costa es considerado bajo una perspectiva histórica, lo que lo aproxima a las doctrinas de la escuela de Savigny, y su máximo valor consiste en ser concreto y determinado en su forma y contenido históricos.

González Vicén manifiesta explícitamente su intención de no extenderse con otros autores. Pretendía simplemente analizar el fuerte impacto de las doctrinas de Krause en la ciencia del Derecho español. Lo más curioso, dice González Vicén, es que mientras Krause moría prácticamente en el mayor de los olvidos por parte de los especialistas alemanes, en España, su filosofía influencia la esencia intelectual de toda la nación pese a no haber entrado nunca en contacto directo con la misma. Propiamente, por tanto, lo que hemos analizado someramente con *Deutsche und spanische Rechtsphilosophie der Gegenwart*, no ha sido tanto la doctrina general de Krause, ni tan siquiera el krausismo español como corriente filosófica y pedagógica general, sino ese fuerte impacto que, con Sanz del Río y sus epígonos, tuvo el pensamiento krausista para la filosofía del Derecho en España. A mi juicio, por tanto, esta era la primera “filosofía alemana” que nos quedaba pendiente por tratar.

6.2. La Escuela histórica

Respecto a la Escuela Histórica, su importante labor en la configuración de la filosofía del Derecho y del positivismo jurídico, es una constante en los trabajos de González Vicén. También su crítica de la misma, por su inmovilismo y su, podríamos decir, falso historicismo al hipostasiar el presente y no disponer, realmente, de una perspectiva histórico-social.

En efecto, ya sea en sus estudios acerca del “joven” Marx o sobre el positivismo y el formalismo jurídicos, González Vicén remarca la relevancia de la Escuela histórica en su fundamentación del Derecho como creación histórica, pero, a la vez, nos avisa de sus peligros y derivas formalistas. Sin embargo, lo que en este subepígrafe nos ocupa ahora no es la reunión de todas esas opiniones, sino una específica monografía sobre la Escuela histórica de Savigny, sobre su origen y su devenir, sin ahorrarse, de nuevo, una buena dosis de críticas en la misma línea de todo lo que llevamos analizado hasta ahora en sus trabajos. La monografía lleva el aséptico título de “La Escuela Histórica del Derecho”. Publicado en

1979 en los *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* se vuelve a publicar en el compendio *De Kant a Marx* de 1984⁷⁷¹.

Una de las características de los estudios de González Vicén, de la que probablemente ya nos habremos percatado, es su gusto por plasmar ciertas “desmitificaciones”. Tal nota característica a lo largo de sus investigaciones está íntimamente relacionada con todo el trabajo que hay detrás, esto es, con su amplísimo análisis de fuentes primarias y secundarias de la historia de la Filosofía del Derecho. Así, por lo que respecta a este estudio, comienza advirtiéndonos de una falsa idea, a saber, que en su esencia la Escuela histórica representa una reacción contra el dogmatismo y el pensamiento abstracto de la Ilustración⁷⁷². Es cierto que la Ilustración, como movimiento que endiosa la razón y por su carácter eminentemente universalizador, tiende a restar importancia a las realidades particulares o temporales. Para Kant mismo, la historia de la Humanidad se desarrolla en clave universal y cosmopolita. Consideraba el filósofo de Königsberg que, después de muchas revoluciones transformadoras, será a la postre una realidad ese fin supremo de la Naturaleza, un Estado de ciudadanía mundial o cosmopolita, lugar donde tendrán lugar todas las disposiciones primitivas de la especie humana⁷⁷³. Puede parecer entonces que la Ilustración es la época antihistórica por excelencia, pero ¿es realmente esto la Ilustración? Semejante juicio sobre la Ilustración es más bien una idea del Romanticismo, que pretende hallar así su propia identidad, sin embargo, explicita González Vicén, es precisamente la Ilustración la época que preconiza el mundo histórico⁷⁷⁴. De este modo, debemos comprender que la idea corriente de ver en la Escuela histórica una reacción de base contra la mentalidad ilustrada requiere una corrección esencial. Esta idea fue en realidad sostenida por el mismo Savigny. Pero, la Escuela histórica no es una reacción contra el pensamiento de la Ilustración, sino, en todo caso, una reacción contra una de las formas de pensamiento de esta época. Una reacción que, precisamente, obtiene sus principales herramientas en las categorías que había elaborado y formulado la reflexión sobre el mundo histórico de la misma Ilustración. Por lo tanto, lo que aquí se da no es cisura radical. Si se quiere entender adecuadamente la naturaleza y la significación del gran movimiento de la Escuela histórica, es preciso, advierte

⁷⁷¹ Vid. *supra*, p. 51

⁷⁷² GONZÁLEZ VICÉN, F., “La Escuela Histórica del Derecho”, op. cit., p. 101.

⁷⁷³ KANT, I., “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, op. cit., p. 61.

⁷⁷⁴ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La Escuela Histórica del Derecho”, op. cit., pp. 102-103.

González Vicén, no tomar al pie de la letra, las manifestaciones de sus representantes y teóricos, comenzando por el mismo Savigny. La Escuela histórica no sólo no es la refutación del pensamiento ilustrado tomado en bloque, sino que es la heredera legítima de la época, en tanto que en ella revive la antinomia fundamental que estuvo presente durante cerca de cien años dentro de la misma filosofía ilustrada, a saber, la antinomia entre pensamiento racional abstracto y comprensión del mundo histórico. De estos dos polos, la Escuela histórica representa uno de ellos, la comprensión del mundo histórico, y sitúa en el centro de su reflexión el hacerse histórico del Derecho, y de los demás elementos de la cultura, enfrentándose así al polo del racionalismo ilustrado. En este doble sentido de continuidad y nueva reflexión, piensa González Vicén, radica la significación de la Escuela histórica⁷⁷⁵.

Una vez expresada esta idea, explicita González Vicén una serie de modelos ejemplares del pensamiento historicista durante el siglo XVIII. El primero es Montesquieu, quien desarrolla sus análisis político-jurídicos según una serie de principios de tinte empírico e historicista. Estos principios son fundamentalmente dos, a saber, que sólo se puede llegar a conclusiones válidas por observación de lo dado, siendo que no hay mayor error que juzgar el pasado con las ideas del presente y reducir la razón a su función empírica renunciando a su función crítica, esto es, ver más que juzgar, razonar y no criticar. Estos principios o criterios llevan al filósofo francés a pensar que las leyes son hechas siempre por una sociedad concreta y hallará en el concepto de “relación” la piedra de toque de su doctrina⁷⁷⁶. Como escribe el mismo Montesquieu: “Las leyes políticas y civiles de cada nación no deben ser más que los casos particulares a los que se aplica la razón humana”⁷⁷⁷. Lo que tiene delante Montesquieu, por lo tanto, no es una sociedad en abstracto, sino a cada una de las sociedades que se han dado en la historia. Y es que el verdadero motor de la historia va a ser para Montesquieu las sociedades entendidas en su individualidad: un entramado de creencias, tradiciones, modos de vida, costumbres, usos, etc. constituyen las sociedades históricamente, creando en su propio movimiento, en su acontecer, el Derecho, la religión, el arte y todo lo demás. Adelantándose a Savigny, va a considerar a las sociedades como

⁷⁷⁵ Ibidem, pp. 103-104.

⁷⁷⁶ Ibidem, pp. 105-106.

⁷⁷⁷ MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*, Traducción de Mercedes Blázquez y Pedro de Vega, Madrid, Tecnos, 2017, p. 17.

uniones de espíritu que conforman un carácter común y le dará valor a realidades jurídicas tan particulares como lo son las costumbres⁷⁷⁸.

El segundo “modelo ejemplar” para González Vicén es Justus Möser. La perspectiva va a ser bien distinta de la de Montesquieu. Si el prisma de este es la multiplicidad de leyes e instituciones, Möser va a estar inserto en un microcosmos: la ciudad-Estado de Osnabrück en la que reside hasta su muerte pasando por diversos cargos políticos y administrativos. Sobre Möser escribió Meinecke: “Arrancó a las pequeñas cosas, que observó y estudió, su más profundo sentido; sacó a relucir todo lo que las fuerzas históricas, concretas e individuales se ocultaba e hizo, de lo así manifestado, símbolo y ejemplo de la individualidad histórica y de la dinámica en general; y enseñó a considerar todo lo individual *sub specie aeterni*”⁷⁷⁹. La obra de Möser está dirigida contra el pensamiento extremadamente abstracto de su tiempo y será un firme defensor de lo concreto y particular, concibiendo las comunidades históricas en su desarrollo temporal, eliminando en su análisis todo principio intemporal. Las comunidades son realidades singulares, de orígenes comunes, compuestas por hombres determinados que van realizando con el tiempo sus propias instituciones, enlazadas entre sí, como fruto de un sustrato histórico único. Defiende una “razón local”, *Lokalvernunft*, en oposición a la razón abstracta de la filosofía, que da sentido a este desarrollo de las comunidades y sus instituciones. Es, en definitiva, una defensa del carácter local o autóctono del Derecho, variable, pero vinculado a una comunidad determinada. Solo este Derecho existe y solo este tiene fuerza para imponer su cumplimiento⁷⁸⁰.

Pero el punto culminante de esta corriente lo encuentra González Vicén en Herder, quien accede al mundo histórico también en oposición al racionalismo, es decir, a un pensamiento que pasa por alto lo individual y se aferra a lo general y a su exactitud. La historia aparece para Herder como una multiplicidad de formas: los diferentes pueblos y sus culturas, las cuales constituyen cada una un universo vivo y sirven de expresión común a la humanidad⁷⁸¹. Herder, que había sido discípulo de Kant, pese a sus críticas, preserva la idea de humanidad, pero ésta se realiza de forma concreta en cada uno de los pueblos. La humanidad, para

⁷⁷⁸ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La Escuela Histórica del Derecho”, op. cit., p. 106.

⁷⁷⁹ MEINECKE, F., *El historicismo y su génesis*, Versión española de José Mingarro y San Martín y Tomás Muñoz Molina, Madrid, FCE, 1983, p. 303.

⁷⁸⁰ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La Escuela Histórica del Derecho”, op. cit., pp. 107-109.

⁷⁸¹ *Ibidem*, pp. 109-110.

Herder, es un impulso interno de los hombres y las naciones, una potencialidad que hay que realizar. Esta humanidad es siempre la misma, si bien cada nación la realiza de modo particular⁷⁸². Cada pueblo posee una individualidad concreta, un valor por lo que es, es decir, constituye un todo distinto, original y característico que se desarrolla por su fuerza interior, el *Volkgeist* o espíritu del pueblo⁷⁸³. Por lo demás, indica González Vicén que se debe a Herder la introducción de la idea de la historia como “organismo vivo” en la que los pueblos son también entidades vivas⁷⁸⁴.

Estos son los tres modelos y “precursores” del peculiar historicismo de la escuela de Savigny según este estudio sobre “La Escuela Histórica del Derecho”. Se echa de menos entre ellos a otro gran precursor, cuyo pensamiento conocía bien González Vicén. Me estoy refiriendo a Giambattista Vico⁷⁸⁵. Para Vico “la verdad humana se encuentra dentro de la historia”⁷⁸⁶. Creador de una “ciencia nueva” o *Scienza Nuova*, esta obra será un primer esfuerzo de construcción empírica de una Historia Universal, en la que la religión, la sociedad, los gobiernos e instituciones legales, convergen bajo el principio de una ley de desarrollo providencial⁷⁸⁷. En opinión de Karl Löwith, la obra de Vico, “no solamente anticipa ideas fundamentales de Herder y Hegel, de Dilthey y Spengler, sino también los más notables descubrimientos de la historia romana, que debemos a Niebuhr y a Mommsen; la teoría de Wolf sobre Homero; la interpretación de la mitología de Bachofen; la reconstrucción de la vida antigua a base de la etimología, de Grimm; el entendimiento histórico de las leyes de Savigny; de la ciudad antigua y del feudalismo, de Fustel de Goulanges, y de la lucha de clases de Marx y Sorel”⁷⁸⁸.

⁷⁸² Cfr. SEVILLA, J.M., “El concepto de filosofía de la historia en la modernidad”, REYES MATE, M., (coord.), *Filosofía de la historia*, Madrid, Trotta, 2005, p. 74.

⁷⁸³ Idem.

⁷⁸⁴ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La Escuela Histórica del Derecho”, op. cit., pp. 110-111.

⁷⁸⁵ Tradujo *Autobiografía* de Giambattista Vico para la editorial Espasa-Calpe en 1948.

⁷⁸⁶ Cfr. SEVILLA, J.M., “El concepto de filosofía de la historia en la modernidad”, op. cit., p. 71.

⁷⁸⁷ Cfr. LÖWITH, K., *El sentido de la historia*, Traducción de Justo Fernández Buján, Madrid, Aguilar, 1958, p.168.

⁷⁸⁸ Ibidem, p.167-168.

Fruto de esta corriente, dice González Vicén, la Escuela histórica del Derecho transforma la ciencia del Derecho, considerando a este como producto histórico de la vida colectiva. Tiene su formulación programática con motivo del debate entre Thibaut y Savigny acerca de la necesidad o no de dotar a Alemania de un código civil. Johan George Schlosser, amigo íntimo de Goethe, ya se había pronunciado en el siglo XVIII en contra de una legislación tendente a la uniformización propia de la política ilustrada, y, de otro lado, August Wilhelm Rehberg, contemporáneo de Savigny, escribió contra la codificación por su naturaleza opuesta al espíritu de las costumbres. No obstante, la posición codificadora de Thibaut se basaba más en razones pragmáticas, y resalta la necesidad de un código civil efectivo para toda Alemania para paliar la confusión y contradicción de tantas disposiciones vigentes diseminadas que hacen muy difícil el conocimiento del Derecho para jueces y abogados; además del escaso papel que jugaba el Derecho germánico frente al Derecho canónico o el Derecho romano. Este último le parece que conforma un cuerpo legal poco preciso, más relacionado con la teoría que con el Derecho que pueda interesar a los ciudadanos y a los profesionales del Derecho⁷⁸⁹. Escribía Thibaut: “Lo que del Derecho romano tiene propiamente un valor incondicionado para Alemania son solamente, me atrevería a decir, las partes exegéticas del mismo; pero, en el fondo, solo en cuanto pueden servir como modelo, en modo alguno en cuanto leyes. (...) Así aprendemos bien lo que quería decir entre los romanos *usus*, *habitatio* y *supellex*; pues bien: sobre lo que designan nuestras palabras “uso”, “vivienda” y “ajuar”, ningún clásico romano puede darnos una explicación; y por ello ha causado un daño infinito a nuestra habilidad y peculiaridad jurídica”⁷⁹⁰. Por otro lado, González Vicén resalta que la razón profunda que subyace a la posición de Thibaut hay que buscarla en los supuestos filosóficos implícitos en la codificación, especialmente, en las ideas propias del Derecho natural racionalista, a saber, que el Derecho está fundado en el entendimiento y la razón. Thibaut concibe al ser humano y su razón como principio creador o descubridor del Derecho, por lo que la historia no se percibe como potencia autónoma creadora de formas culturales en el tiempo y el Derecho consuetudinario lo entiende más como un obstáculo que dificulta la aplicación uniforme de los principios de razón que deben guiar al legislador. En definitiva, todos los juristas que de un modo u otro participan en el movimiento codificador, conciben el Derecho como fundado en la razón humana, frente a lo

⁷⁸⁹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La Escuela Histórica del Derecho”, op. cit., pp. 112-115.

⁷⁹⁰ THIBAUT, A.F.J., *Sobre la necesidad de un Derecho civil para Alemania*, Traducción de José Díez García, Madrid, Universidad Carlos III, 2015, p. 16.

concreto y lo variable de las circunstancias históricas. Así, aunque Thibaut quisiera reducir la posición de su contrincante Savigny a un mero “anticodificacionismo”, el caso es que, este, no estaba en contra de la idea como tal de la codificación, cuyas ventajas no se le escapaban, sino más bien, contra la ideología iusnaturalista y antihistoricista que subyace en los textos y doctrina de Thibaut. Savigny pretende ante todo defender la posición que mantendrá el resto de su vida, y que va a ser el marco teórico de la Escuela histórica, a saber, que el Derecho está inserto en la historia y que hay que entenderlo como creación de las comunidades históricas, negando radicalmente que el legislador pueda crear Derecho de la nada⁷⁹¹.

El concepto central de la Escuela histórica en el que se comprende la realidad como totalidad histórica es el de “pueblo”; ya concebido por Möser o Herder. Este concepto ya no remite a una suma de individuos aislados que se constituyen en sociedad mediante un contrato sino a algo anterior y por encima de los individuos concretos, a saber, una unidad natural fundamentada por todo su pasado, una comunidad de espíritu en desenvolvimiento permanente. Las formas culturales, como el Derecho, el lenguaje, la religión o los usos, están referidas a la realidad histórica de un pueblo; no tienen razón de ser en los individuos aislados, sino en esa realidad histórica. La actividad creadora de cultura de un pueblo se expresará en el término *Volkgeist*, empleado por vez primera, seguramente, por Hegel; diferenciándose del concepto de Herder, *Volk des Geistes*. Y aunque el término se encuentre en la obra de Hegel y aún en la de Thibaut, la Escuela histórica de Savigny va emplearlo de modo diferente. Puchta será el primero en utilizarlo en su *Derecho consuetudinario*, y de él lo toma Savigny, empleándolo en *Sistema del Derecho romano*. El sentido que le dan es de “conciencia” o “convicción común” en el hacer colectivo de los miembros de una comunidad. El Derecho tiene aquí su asiento, viviendo en la conciencia común del pueblo: una norma será jurídica por el hecho de su reconocimiento como tal en la conciencia común, sin depender, por tanto, para ser definido como tal Derecho, de la acción del legislador. Esto viene a significar que el proceso de creación del Derecho es histórico, un proceso que transcurre lentamente, a través de generaciones, y se va dando no por la voluntad racional de un legislador, sino por fuerzas internas y silenciosas. Del mismo modo que el lenguaje no se inventa, sino que se va desarrollando, del mismo modo, no se puede hallar un Derecho

⁷⁹¹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La Escuela Histórica del Derecho”, op. cit., pp. 115-119.

valiéndose de la razón unilateral⁷⁹². Al igual que las lenguas, piensa Savigny, surge el Derecho del *Volkgeist*. Escribe a este respecto: “No es la casualidad ni la voluntad de los individuos, sino el espíritu nacional el que crea las lenguas; pero su naturaleza sensible hace que este origen aparezca más evidente y comprensible que el Derecho”⁷⁹³. En resumen, para la Escuela histórica, el Derecho, como producto de la actividad del pueblo a través de la convicción común, es un fenómeno esencialmente histórico, no algo invariable y dado de una vez para siempre como el Derecho natural⁷⁹⁴.

Dicha convicción del pueblo tiene, dice González Vicén, tres modos de exteriorizarse, es decir, tres tipos de “fuentes” del Derecho. La primera es el Derecho consuetudinario, que resulta, para Savigny y su escuela la forma más directamente manifiesta del Derecho. La segunda es la ley, que no se entiende como producción originaria sino como expresión de un Derecho ya creado en la conciencia del *Volkgeist*. En tercer lugar, es el Derecho científico, o el Derecho de los juristas. Sobre esta última fuente, consideraba Puchta, que el Derecho vive en una totalidad orgánica y sus distintas proposiciones componentes hallan entre sí una conexión orgánica que proviene de su nacimiento exclusivo de ese *Volkgeist*. La labor del jurista no es sólo receptiva, sino que va a consistir en hacer consciente y exponer científicamente el Derecho existente⁷⁹⁵. Para Savigny, la esencia del método sistemático se halla en el conocimiento y exposición de la conexión interna que revelan la unidad orgánica de los conceptos jurídicos. Este sistema es, para Savigny, un conjunto que debe entenderse como totalidad orgánica⁷⁹⁶.

Como ya hiciera en sus estudios sobre el positivismo jurídico, González Vicén explícita que con la Escuela histórica aparecen dos problemas de significación duradera, a saber, la positividad como nota característica del Derecho y la idea de la ciencia del Derecho como construcción formal. La primera cuestión, la concepción positivista del Derecho, hace mella en la ideología racionalista del Derecho natural: frente a la validez *a priori* del iusnaturalismo el Derecho positivo se reviste de una justificación *a posteriori*, que no vale para todo tiempo

⁷⁹² Ibidem, pp. 122-128.

⁷⁹³ SAVIGNY, F. C., *Sistema del Derecho romano actual*, vol. I, op. cit., p. 30.

⁷⁹⁴ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La Escuela Histórica del Derecho”, op. cit., p. 129.

⁷⁹⁵ Ibidem, pp. 130-134.

⁷⁹⁶ Cfr. SAVIGNY, F. C., *Sistema del Derecho romano actual*, vol. I, op. cit., p. 27.

y lugar, pero sí para la situación concreta en que se da. Algo que, como indica González Vicén, ya era así para Gustav Hugo, quien considera que todo Derecho e institución jurídica contienen toda justificación en el mismo hecho de su existencia. No obstante, advierte González Vicén, la Escuela histórica no se enfrenta de entrada y de modo expreso con el Derecho natural, sino que, más bien, se limita a ignorarlo. Sobre todo, al fundamentar la positividad del Derecho en su desarrollo histórico: no hay otro Derecho que el que tiene lugar en la realidad fáctica y esta realidad del Derecho es su existencia histórica. La Escuela histórica del Derecho, dice González Vicén, da un paso más respecto a sus precursores al comprender que sólo hay Derechos históricos y singulares, pero, además, cada uno de esos Derechos llevan en sí mismos una justificación inmanente y absoluta. Un cambio que tiene que ver también con la manera de comprender el concepto de “naturaleza”, pues, si para el racionalismo moderno la naturaleza era el objeto de la ciencia físico-matemática, es decir, una sucesión de hechos comprensibles bajo leyes físicas de estructura matemática, le sucede ahora otro concepto, el concepto de naturaleza como principio de vida, de flujo, de potencia del mundo del espíritu. Pero, entrando en la segunda cuestión, esta racionalidad inmanente y absoluta de los Derechos históricos se manifiesta, a su vez, en su carácter sistemático y orgánico, en su misma necesidad interna. Los Derechos de los pueblos, tan independientes de la voluntad de los individuos como lo es el lenguaje, no tienen nada de casual⁷⁹⁷. Esta concepción del Derecho no sólo conduce al formalismo jurídico, sino a hipostasiar el presente a través de la historia, es decir, a concebir el presente como lo que tiene que ser, pues así se ha conducido el espíritu del pueblo a través de la historia.

En efecto, dice González Vicén, “quietismo”, “pasividad”, “resignación histórica” han sido algunos de los calificativos mediante los cuales se ha reprochado esta consagración del Derecho tal y como ha llegado a ser históricamente⁷⁹⁸. Paradójicamente, este desarrollo de la Escuela histórica la lleva a aislar el Derecho de su propia realidad histórico-social. Problema que se ahonda, como decíamos, por su metodología formalista⁷⁹⁹. La clave de esta paradoja reside en que la Escuela concibe el Derecho como un todo en desenvolvimiento orgánico, pero acabado, no se trata de un desarrollo histórico según las leyes de la misma realidad (lo que supondría una perspectiva histórico-social), sino de un devenir según leyes

⁷⁹⁷ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La Escuela Histórica del Derecho”, op. cit., pp. 135-142.

⁷⁹⁸ Ibidem, p. 142.

⁷⁹⁹ Ibidem, p. 144.

inmanentes. Pero es que, además, la ciencia jurídica va a tecnificarse radicalmente, y lo va a hacer bajo el presupuesto de un tremendo hermetismo del Derecho. En este sentido, ambos métodos de trabajo científico en Savigny se nutren de este presupuesto: el “método histórico” no es otra cosa que la reducción de la ciencia del Derecho a Historia del Derecho, y, el “método sistemático”, reducción de la multiplicidad de lo histórico a unidad inmanente⁸⁰⁰. González Vicén lo resume brillantemente con estas palabras: “La reflexión jurídica queda así encerrada en el espacio mágico de un dato histórico tenido por absoluto, del que, a semejanza de la gramática respecto al lenguaje, sólo puede indagar su estructura formal o las etapas de su desenvolvimiento histórico”⁸⁰¹. En definitiva, indica González Vicén, mientras la vieja Europa salta por los aires, se resquebrajan los antiguos moldes sociales y la nueva y pujante burguesía industrial se alza como clase dominante, la ciencia del Derecho seguirá ejercitándose en su erudición sistemática y monástica. Replegada sobre sí, los sistemas se irán sucediendo con cada vez mayor grado de acabamiento, pero, a su vez, con mayor distancia de la realidad social a la que ciertamente pertenece el Derecho⁸⁰².

La Escuela histórica, que, podría llamarse, más bien, “Escuela romántica”, vive de una ilusión: de la ilusión de que el Derecho brota lentamente, como producto anónimo del genio nacional. Si puedo a llegar a creerse algo así, advierte González Vicén, fue sólo porque al igual que en el teatro de marionetas, la distancia y la perspectiva no dejaba ver más que la escena y ocultaba, sin embargo, la mano que maneja los hilos. El Derecho, piensa González Vicén, es ahora como antes, como en todos los tiempos, obra consciente de los juristas trabajando sobre la materia real y no inventada de la historia⁸⁰³.

6.3. La filosofía del Derecho de Ludwig Knapp

En este tercer subepígrafe vamos a analizar las reflexiones de González Vicén sobre la filosofía del Derecho del prácticamente desconocido Ludwig Knapp. El interés de González Vicén por este pensador parte, inicialmente al menos, de sus previos estudios sobre la

⁸⁰⁰ Ibidem, p. 145.

⁸⁰¹ Idem.

⁸⁰² Ibidem, p. 146.

⁸⁰³ GONZÁLEZ VICÉN, F., “El jurista y la ciencia del Derecho. Conferencia pronunciada el día de San Raimundo de Peñafort de 1947”, op. cit., p. 11.

filosofía crítica de Ludwig Feuerbach, de quien Knapp fue dedicado seguidor, y cuyo trabajo principal de referencia va a ser *System der Rechtsphilosophie*. El análisis de esta obra por parte de González Vicén refleja, a su vez, su gusto por los “márgenes” del pensamiento jurídico. Una obra que, como González Vicén nos advierte, era prácticamente inencontrable incluso en las librerías de lance berlinesas durante los años treinta. Pero Knapp no es tan solo un mero reproductor del pensamiento feuerbachiano, sino que el estudio de su filosofía está de sobra legitimado, al constituir este un compendio de agudas observaciones y certeras anticipaciones, así como un testimonio ejemplar de la entrada en crisis del idealismo especulativo a mediados del siglo XIX, es decir, un testimonio del derrumbe del sistema hegeliano⁸⁰⁴. A este respecto, explicita González Vicén que, si la primera generación hegeliana polemiza contra la justificación última del presente en la filosofía de Hegel, y, a su vez, va a preconizar la capacidad de la filosofía como mecanismo para la conquista del futuro, la segunda generación, sin embargo, se va a situar en una relación bien distinta respecto a Hegel: frente a la conciencia utópica de la primera generación, la segunda va a preferir una conciencia científica⁸⁰⁵. Esto quiere decir, en definitiva, que la segunda generación ha perdido la fe en el valor de la filosofía especulativa para el conocimiento de la realidad, y a la construcción de la realidad desde la idea oponen el conocimiento de la realidad desde ella misma, de manera que, como advierte González Vicén, suena así la hora del materialismo y del sensualismo⁸⁰⁶.

En este contexto hay que situar el pensamiento de Knapp, compuesto éste, en lo fundamental, por la filosofía de Feuerbach. Engels escribió que por entonces todos se volvieron feuerbachianos: “Cuando apareció *La esencia del cristianismo* (...) pulverizó de golpe la contradicción restaurando de nuevo en el trono, sin más ambages, al materialismo. La naturaleza existe independientemente de la filosofía”⁸⁰⁷. Con esta contradicción se está refiriendo Engels a la que se daba entre la perspectiva materialista, que considera que lo único real es la naturaleza, y el sistema idealista de Hegel, para quien la naturaleza es

⁸⁰⁴ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F. “La filosofía del Derecho de Ludwig Knapp”, GONZÁLEZ VICÉN, F., *Estudios de filosofía del Derecho*, op. cit., p. 335.

⁸⁰⁵ Ibidem, pp. 336-338.

⁸⁰⁶ Ibidem, p. 338.

⁸⁰⁷ ENGELS, F., *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Moscú, Editorial Progreso, 1974, p. 15.

meramente el momento de alienación de la Idea. Para el materialismo, tal y como lo entiende Engels, no hay nada fuera de la naturaleza y de los hombres. Los seres superiores que nuestra imaginación religiosa había forjado no son más que otros tantos reflejos fantásticos de nuestro propio ser. El maleficio, dice Engels, queda roto y el sistema salta hecho añicos: la contradicción, como sólo tenía una existencia imaginaria, queda así resuelta. Este entusiasmo generalizado se debió a la filosofía de Feuerbach⁸⁰⁸. Y es que el pensamiento feuerbachiano es el gran debelador de las bases filosóficas de Hegel, el pensamiento que realmente da la vuelta al espiritualismo hegeliano. Feuerbach increpa a Hegel fundamentalmente el haber alienado al ser humano al convertirlo en una abstracción. Al hombre no se llega desde la generalidad y la indeterminación. Lo que importa es el hombre con sus necesidades, sensaciones, convicciones, etc. La “nueva filosofía” que preconiza Feuerbach es una reflexión sobre el ser humano tal como se da en la naturaleza. Y de este concepto sensualista de la persona humana, explicita González Vicén, parte el pensamiento jurídico de Knapp. En efecto, para Knapp el conocimiento auténtico se debe reducir a conocimiento sensible, eliminado todas las premisas ideales. En la actividad del pensamiento lo que se halla y manifiesta esencialmente son los anhelos del ser humano, su existencia concreta. Y de manera similar a Feuerbach en *La esencia del cristianismo*, donde afirma que los misterios de la religión son los misterios de la naturaleza humana, diferencia Knapp del “pensamiento científico” el “pensamiento fantástico”, el cual, se origina en los deseos del ser humano de llegar a una unidad en el conocimiento que supere toda contradicción de la realidad, pero, a su vez, no lo consigue puesto que desconecta las sensaciones de la misma realidad, componiendo representaciones que no corresponden con ella. De esta manera, el pensamiento pasa a ser de un mero conocer a un medio teórico que satisface deseos teóricos. Este “pensamiento fantástico” tiene dos versiones, por un lado, el pensamiento religioso donde se halla el anhelo del hombre de superar todas las limitaciones humanas, y, de otro, la fantasía conceptual, propia del filósofo, que reflexiona en el vacío y considera sus abstracciones como entidades en sí. ¿Es la filosofía entonces un pensamiento sujeto por la fantasía y el anhelo humano? La filosofía especulativa sí tiene esta característica, pero no la filosofía en sentido propio, la cual tiene, precisamente, la misión de desenmascarar el pensamiento fantástico, poner el “error” al descubierto; tanto el “error de hecho” entendido como falsa interpretación de las relaciones entre impresiones sensibles como el “error de principio” que consiste en una invención de dichas relaciones. En este sentido la filosofía

⁸⁰⁸ Idem.

debe ser “teoría de la mentira” al tener como objetivo luchas contra los fantasmas del pensamiento y el desenmascaramiento del pensamiento fantástico⁸⁰⁹.

Knapp va a diferenciar así dos auténticas filosofías: una teórica, cuyo objeto es la puesta a descubierto de los fantasmas del pensamiento teórico; otra práctica, que va a tener como objetivo el desvelamiento de las construcciones de la fantasía presentadas como imperativos, los cuales, en tanto que se manifiestan como moral, dan origen a la filosofía moral y, en tanto que se manifiestan como Derecho, dan origen a la filosofía del Derecho. Dicho de otro modo, la filosofía teórica tiene que detectar ese pensamiento fantástico que se circunscribe tanto a la religión como a la filosofía especulativa y la filosofía práctica, los fantasmas de la moral y del Derecho. Por lo tanto, si la filosofía general desenmascara los fantasmas del pensamiento, la filosofía del Derecho es entonces, en el sistema de Knapp, desenmascaramiento de los fantasmas jurídicos⁸¹⁰.

Para explicar esta idea, dice González Vicén, Knapp da un rodeo y establece otra distinción entre el pensamiento representativo y el pensamiento práctico, al que denomina en su peculiar nomenclatura, “pensamiento muscular”. El pensamiento tiende a la unidad entre el polo “objeto” y el polo “sujeto del conocimiento”. En el pensamiento cognoscitivo o representativo, el sujeto de conocimiento se “somete” a su objeto, pretendiendo la unidad relacionando las partes con el todo, de las causas singulares a las más generales, conduciéndose así a la unidad del pensamiento representativo al que llamamos “verdad”. Pero el pensamiento puede ir también a la inversa, cuando el pensamiento práctico o muscular llega a la unidad con su objeto sometiéndolo, aprehendiéndolo. No obstante, existe una más auténtica significación para Knapp del pensamiento práctico en la idea, ya manejada por Feuerbach, de la co-existencia. Este es el punto de partida para Knapp de todo pensamiento práctico. Por abstracción, desde nuestra propia sensibilidad, llegamos a la idea de “yo”, pero con el “yo” conocemos también al “otro yo” que es el “tú”, y, en un grado más de abstracción, concebimos la idea de “especie”; la idea de una comunidad universal o comunidades más reducidas, unidas por los lazos de sus intereses y una misma naturaleza común. Así, el “pensamiento práctico”, piensa Knapp, no es sólo el mío, sino el de los demás miembros de la comunidad, donde puede encontrarse alianzas, pero también resistencias.

⁸⁰⁹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F. “La filosofía del Derecho de Ludwig Knapp”, op. cit., pp. 340-344.

⁸¹⁰ Ibidem, p. 345.

Dicho de otro modo, el interés de la comunidad supraindividual establece los límites de las realizaciones y apetitos pretendidos por los individuos. Aquí encuentra Knapp el fundamento de toda ética⁸¹¹. Entonces, para Knapp, escribe González Vicén: “La noción de ética no es más que la abstracción empírica y generalizada de las limitaciones impuestas por el interés del grupo al obrar de los individuos, una abstracción, en un principio inconsciente, y que, más tarde, recibe expresión concreta y va transmitiéndose a lo largo de las generaciones”.

De este modo, dice Knapp, la eticidad es obra terrena de grupos humanos con objetivos también terrenales, los cuales, con el tiempo, adquieren la categoría de necesarios a fuerza de costumbre. Es obra, precisamente, del “pensamiento fantástico” y de su alejamiento de la experiencia sensible, haber hecho olvidar los fines terrenales y haber convertido la ética en un mundo ideal de mandatos de un ser superior. Solamente, dice Knapp, el desenmascaramiento de estas mistificaciones llevará a la ética a un conocimiento verdaderamente científico. La consecuencia por tanto es inevitable: no es posible una “ética absoluta”, las éticas son reforzadas por las comunidades, es decir, lo que da el carácter de ético a una acción o afecto no es su contenido *per se*, sino su referencia negativa o positiva respecto al interés de la colectividad. Así, bajo estos presupuestos, la siguiente cuestión es cómo poner de acuerdo la actividad individual con el interés colectivo. Para Knapp dos son las formas de conseguirlo, a saber, a través de la renuncia y a través de la exigencia. La renuncia tiene lugar en la interioridad del sujeto y consiste en el dominio de los propios apetitos e impulsos, su ámbito son los afectos y su instrumento principal es la conciencia. La exigencia es la pretensión de una acción o una omisión respecto de otros sujetos, su ámbito es la exterioridad y su instrumento la coacción. Es fácil de ver, así, la muy hegeliana composición de la eticidad en dos partes, la moral y el Derecho. Ambas consisten en una limitación de los propios impulsos; la moral, dentro del propio individuo, limita sus propios apetitos bajo la idea general de la humanidad, por lo que, explicita Knapp, su instrumento, es decir, la conciencia no es un órgano dotado de “extraterritorialidad”, o sea, una fuerza de ocupación espiritual con sus guarniciones en tierra y un alto mando en el mas allá, sino que no es otra cosa más que una abstracción que hipostasia los afectos que representan el interés de la comunidad superior, esto es, la humanidad. El Derecho, por su parte, tiene lugar en las relaciones externas interindividuales (resultaría de la fórmula, eticidad menos moral). Por su naturaleza, el Derecho no emplea la convicción sino la fuerza física actual o la amenaza de su empleo. Knapp define el Derecho como sumisión del ser humano por la

⁸¹¹ Ibidem, 345-346.

fuerza bajo la representación del interés colectivo. Este Derecho -y no la más doctrinaria de las doctrinas, el Derecho natural- es el único Derecho real, el único que constituye el objeto del conocimiento científico⁸¹².

El conocimiento científico del Derecho, no obstante, tiene para Knapp tres formas distintas, aunque vayan dirigidas al mismo objeto. En primer lugar, la ciencia del Derecho, que tendría como cometido la determinación formal del sentido del Derecho, fijar su significación a fin de garantizar sin dudas las esferas recíprocas del obrar; no le importa a la ciencia del Derecho su contenido como tal, sino su sentido. Los medios de los que se vale son la redacción o precisión verbal, finalidad de la jurisprudencia, y la interpretación. Su objeto son los conceptos jurídicos formales con los que se capta la naturaleza de las exigencias jurídicas. En segundo lugar, lo que Knapp denomina “política del Derecho”, que por definición estudia los contenidos jurídicos, sus causas y sus efectos, que los juzga según criterios propios. Esta “política” trataría del Derecho que vive y se desarrolla en la comunidad. La ciencia del Derecho sería la labor de la jurisprudencia, algo así como la cáscara. En opinión de Knapp, para la jurisprudencia el contenido es indiferente, y, por ello, ha podido servir a “señores muy diversos” sin traicionarse, unas veces a la reacción y otras a la revolución. Por último, si la ciencia del Derecho corresponde a la reflexión de la forma o cáscara del Derecho y la “política” responde al conocimiento de sus contenidos, la labor de la filosofía del Derecho sería la “esencia” del Derecho, es decir, poner al descubierto en su raíz todo ese mundo de representaciones que ocultan lo que el Derecho es en sí, descubrir los “fantasmas jurídicos”; aquellos que provenían del pensamiento fantástico religioso y especulativo que en el campo del Derecho consiste en observar la norma jurídica como mandato revestido de obligatoriedad inmanente. No nos enseña entonces lo que el Derecho manda, sino que nos muestra la razón de por qué es tenido por obligatorio⁸¹³.

Es fácil de ver cómo la filosofía del Derecho de Knapp pudo ser soslayada. Como explicita Max Ernst Mayer: “En el fondo, Knapp, es un adversario de la filosofía del Derecho”⁸¹⁴. Es muy sintomático que no aparezca ni tan si quiera en las enciclopedias más completas de historia de la filosofía del Derecho⁸¹⁵. Rehabilitado por Hurwicz y por

⁸¹² Ibidem, pp. 347-348.

⁸¹³ Ibidem, p. 348-351.

⁸¹⁴ MAYER, M. E., *Filosofía del Derecho*, op. cit., p. 44.

⁸¹⁵ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F. “La filosofía del Derecho de Ludwig Knapp”, op. cit., p. 336.

Radbruch⁸¹⁶, este pensador de los márgenes, recuerda mucho, a mi juicio, a una especie de “maestro de la sospecha” del campo de lo jurídico. A Knapp y a otros pensadores críticos de su generación agradece González Vicén que, con los escombros de las altas torres que echaron por tierra disponemos ahora del material para edificar un mundo nuevo⁸¹⁷.

6.4. El movimiento de la Escuela del Derecho Libre

El cuarto análisis de filosofía alemana pendiente tiene que ver con uno de los movimientos jurídicos que González Vicén más admiró. La razón es sencilla: fueron pioneros en su concreción práctica de la perspectiva socio-histórica del Derecho. A esta corriente dedica un brevísimo estudio, siendo, además, el último trabajo publicado en vida, en el año 1990. Lleva por título *Die Freirechtsbewegung: eine methodologische Betrachtung. (El movimiento del Derecho libre: una reflexión metodológica)*.

En este estudio comienza por remontarse a la paradoja que ya hemos estudiado sobre la Escuela histórica, esto es, cómo tras el final del Derecho natural racionalista del siglo XVIII y pese a las más enconadas críticas por parte de la Escuela histórica, Savigny, Puchta y sus epígonos conceptistas siguen interpretando el Derecho como un sistema deductivo-formal. Ya conocemos todos esos excesos. Las proposiciones están encadenadas, afectándose las unas a las otras, sin necesidad de conexión alguna con la realidad social; realidad que pretenden dominar y comprender desde la pura abstracción. Ni los grandes acontecimientos históricos, ni las acusaciones de los filósofos del momento como los jóvenes hegelianos de izquierda, ni las luchas cruentas de la segunda mitad del siglo XIX, ni el progresivo avance de la revolución industrial, etc. Nada tuvo influencia para el indestructible concepto legalista. Jhering, como ya sabemos, fue la primera voz potente dentro de la filosofía del Derecho, que se alzó contra el conceptualismo y el formalismo jurídicos. Pero no fue el único, tiempo después, explicita González Vicén, van surgiendo otras voces, como la del ya casi olvidado Oskar von Bulöw⁸¹⁸, que, sin embargo, tuvo notable influencia en su momento. En efecto,

⁸¹⁶ MAYER, M. E., *Filosofía del Derecho*, op. cit., p. 44.

⁸¹⁷ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F. “La filosofía del Derecho de Ludwig Knapp”, op. cit., p. 351.

⁸¹⁸ Oskar von Bulöw (1837-1907), precursor o incluso iniciador del movimiento del Derecho libre, sobre todo su opúsculo *Ley y oficio del juez*. No obstante, se suele considerar como primer y verdadero representante del movimiento a Eugen Ehrlich. Cfr. FASSO, G., *Historia de la filosofía del Derecho*, vol. 3, op. cit., p. 167. El

Bulow, sin salirse todavía de la jurisprudencia de los conceptos, reconsidera sus supuestos y llega a nuevas conclusiones⁸¹⁹. Escribe González Vicén: “Como buen positivista, Bülow también cree que toda ley proviene de la autoridad suprema de la comunidad, pero la interpreta a su manera. Con una ley, el legislador no sólo expresa su voluntad de que sea observada por una masa indiferenciada de sujetos, sino que también considera las perspectivas de éxito para el logro de ciertos objetivos”⁸²⁰. De esta manera, sin salir del pensamiento legalista, Bülow estudia las consecuencias de la realidad social concreta en la que las leyes se aplican, abriendo así el análisis de lo jurídico a un estadio más sociológico. La aplicación de la ley no requiere solamente el conocimiento de la norma jurídica, sino, también, la estructura circunstancial de los hechos a los que se procura aplicar la ley. Y, como será el juez el encargado de semejante tarea, concibe Bülow que el Derecho del pueblo no proviene exclusivamente de la ley, sino que es la conjunción de la ley y el oficio del juez lo que supone la creación como tal del Derecho. Desde entonces, nunca ha desaparecido de la ciencia del Derecho alemana, la idea de que el juez es el centro de la vida jurídica. Incluso bien entrado el siglo XX se respira el espíritu antiformalista alemán, que, además de criticar el conceptualismo, también se opuso al BGB⁸²¹ (*Bürgerliche Gesetzbuch*, el Código civil alemán). De este espíritu de oposición a un Derecho puramente legalista, nace el llamado “Derecho libre”, que otorgaba mayor libertad de acción y decisión a los jueces.

Uno de fundadores de este movimiento es el sociólogo del Derecho, Eugen Ehrlich, quien le dio al movimiento del Derecho libre (*Freirechtsbewegung*) su nombre definitivo en una famosa conferencia en la que afirmaba que su idea de Derecho no es la de un Derecho completo, un sistema total y acabado de normas jurídicas, pues no siempre existen normas establecidas para todos los casos. En palabras del mismo Ehrlich: “La naturaleza del Derecho no tolera en absoluto la idea de un sistema acabado de todas las normas que han

mismo Eugen Ehrlich parece ser que afirma que Bullöw no debería ser incluido en la nómina de autores del movimiento, pues, su cercanía se debería exclusivamente a su tesis de que la actividad de los jueces es creativa y no simple aplicación automática del Derecho. Cfr. NUÑEZ LEIVA, J. I., “El movimiento del derecho libre: una fuente de ideas que perviven hasta hoy en distintas teorías del derecho, incluso en el constitucionalismo contemporáneo”, *Revista de Derecho*, nº 42, 2014, pp. 145-185.

⁸¹⁹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Die Freirechtsbewegung: eine methodologische Betrachtung”, GARZÓN VALDÉS, E. (Hrsg.), *Spanische Studien zur Rechtslehre und Rechtsphilosophie*, Berlin, Duncker & Humblot, 1990, pp. 137-139.

⁸²⁰ *Ibidem*, p. 139.

⁸²¹ *Ibidem*, pp. 139-140.

de tener en cuenta los jueces”⁸²². Para Ehrlich es el juez quien debe determinar el Derecho libremente, adaptando la ley a las necesidades del momento. El Derecho contiene en realidad una multitud de decisiones posibles. El juez debe tomar en cuenta las circunstancias del caso, sus consecuencias sociales y otros posibles aspectos⁸²³. De esta manera, piensa Ehrlich, que si toda norma jurídica, por definición, contiene un gran número de decisiones posibles y depende de la opinión del operador jurídico que toma la decisión sobre cuál de ellas prevalece, entonces el factor decisivo en la vida jurídica es obviamente la figura de la persona autorizada para tomar esa decisión⁸²⁴. Escribe Ehrlich: “Un caso que no esté previsto en la ley, que no se asemeje a ninguno de los casos decididos hasta el momento, de modo que no admita ser subsumido bajo ninguna decisión o generalización conocida, cae por eso, sin duda, en el «espacio jurídico vacío»; las leyes y las tradiciones jurídicas ofrecen desde luego un cierto criterio para su decisión, una base científica, más la decisión misma tiene que ser encontrada libremente. Este es el camino que ha conducido a la Jurisprudencia creativa”⁸²⁵.

Por su parte, para Hermann U. Kantorowicz⁸²⁶, otro de los fundadores del *Freirechtsbewegung*, las bases del movimiento no estaban totalmente asentadas, no obstante, lo que todos los juristas simpatizantes con la Escuela de Derecho Libre podrían asegurar es su total rechazo de cualquier tipo de formalismo jurídico. El rasgo fundamental de su carácter antiformalista, dice González Vicén, se manifiesta sobre todo respecto a la completitud del Derecho⁸²⁷. El Derecho no es, como pretende el positivismo formalista, un círculo completo y cerrado, sino, por el contrario, un proyecto de acción que contiene muchos espacios normativos vacíos, los llamados vacíos legales. El positivismo formalista negó enérgicamente la existencia de tales vacíos porque asumió que cualquier laguna normativa

⁸²² EHRLICH, E., “Libre investigación del Derecho y Ciencia del Derecho Libre”, EHRLICH, E., *Escritos sobre Sociología y Jurisprudencia*, op. cit., p. 59.

⁸²³ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Die Freirechtsbewegung: eine methodologische Betrachtung”, op. cit., pp. 140-141.

⁸²⁴ Ibidem, p. 141.

⁸²⁵ EHRLICH, E., “Libre investigación del Derecho y Ciencia del Derecho Libre”, op. cit., p. 60.

⁸²⁶ Hermann U. Kantorowicz (1877-1940), escribió *La lucha por la ciencia del Derecho*, donde se sostiene que, junto al Derecho estatal, e incluso antes que este, hay en igualdad de condiciones un Derecho libre. Cfr. FASSO, G., *Historia de la filosofía del Derecho*, vol. 3, op. cit., p. 168.

⁸²⁷ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Die Freirechtsbewegung: eine methodologische Betrachtung”, op. cit., p. 141.

podría llenarse con operaciones lógicas. Sin embargo, en opinión de Kantorowicz, en la ley existen casi tantas palabras como lagunas normativas⁸²⁸. Para completar estas lagunas hay que examinar las circunstancias sociales y los hechos de cada caso, así como el objeto de controversia en el juicio con el apoyo no sólo de norma escrita, sino del margen de libertad del juez, el cual, cumplirá su misión con la espontaneidad de sus decisiones y la claridad emocional de su contenido. A este “espacio libre” es al que hay que acudir para resolver los problemas de vacíos legales⁸²⁹. Para Kantorowicz, explicita González Vicén, si se somete un asunto al juez para que tome una decisión que corresponde exclusivamente a una ley, entonces, debe aplicar sólo la ley en cuestión para ese caso. Pero puede ocurrir que la aplicación de la ley conduzca a un resultado insostenible, o que la aplicación estricta de la ley cree una situación que el juez sabe perfectamente que el legislador no hubiera querido. En ambos casos, el juez, tomará la decisión que, en su opinión, habría sido tomada por la actual autoridad del Estado. Si no puede ponerse mentalmente en tal situación, entonces el juez debe decidir libre y autónomamente. Esta libertad, que se deja a la discreción del juez, llevó a un gran número de juristas a unirse al movimiento del Derecho Libre con el deseo de escapar de alguna manera de las redes de la jurisprudencia conceptual. Tal era la posición del movimiento, que adoptaron el lema -mal entendido-, *contra legem*. Según este *adagio*, el juez no se dirige contra la ley, sino que la corrige y adapta según circunstancias sociales al caso planteado en el pleito. Tal será la principal función que se encomendarán a sí mismos, hacer valer siempre las circunstancias sociales existentes a la hora de decidir⁸³⁰. No obstante, advierte González Vicén, entre los defensores del *contra legem* y un mero margen de libertad en la decisión judicial, oscilaban muchas posiciones⁸³¹.

Por último, hace referencia González Vicén en su estudio al jurista Ernst Fuchs⁸³², visto por algunos, como, por ejemplo, Karl Larenz, como el más radical y temperamental del

⁸²⁸ Ibidem, pp. 141-142.

⁸²⁹ Ibidem, p. 142.

⁸³⁰ Ibidem, pp. 142.

⁸³¹ Cfr. GARCÍA AMADO, J. A., “Ernst Fuchs y la doctrina del Derecho Libre”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, nº XIV, 1997, p. 804.

⁸³² Ernst Fuchs (1859-1929). A diferencia de sus predecesores, Ernst Fuchs no era profesor universitario, sino un jurista práctico. Fue abogado en el Tribunal de Justicia de Karlsruhe (el *Landgericht Karlsruhe*). Por lo que escribía sobre casos reales de actualidad y no concebía su filosofía del Derecho en la soledad de una sala de estudio. Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Die Freirechtsbewegung: eine methodologische Betrachtung”, op. cit., pp. 142.

movimiento, pero, igual que los demás, pone especial énfasis en intentar demostrar que la ley no puede dar explícitamente respuesta a todos los casos posibles⁸³³. Incansable oponente de la ciencia y la jurisprudencia de los conceptos del derecho consuetudinario, había escrito cinco libros y más de cuarenta ensayos en el momento de su muerte⁸³⁴. Para Fuchs, lo que distingue a un jurista del movimiento libre de todos los demás es que aquél, escapa de la atmósfera de su taller y sale a la calle, donde se desarrolla la vida, donde prevalece la actividad y donde se decide el destino de la humanidad⁸³⁵.

Con este brevísimo ensayo, González Vicén, cierra su producción científica desde que comenzara en los años treinta. No es baladí que quisiera hacerlo así. Como un punto y final viene a mostrarnos su más propia y característica posición ante el Derecho, su perspectiva sociohistórica. No obstante, para acabar el epígrafe, analizaremos someramente su estudio sobre el peculiar concepto de “Derecho natural” en Ernst Bloch, pues, junto a su concepto sociohistórico del Derecho, debemos situar siempre, a la par, su vinculación intelectual con el marxismo.

6.5. Ernst Bloch: utopía y Derecho natural *sui generis*

En 1977 González Vicén ya había traducido los volúmenes I y II de *El principio Esperanza*, obra cumbre del filósofo y heterodoxo marxista, Ernst Bloch. En 1980 se publica su traducción del volumen III. Ese mismo año, se publicó, a su vez, la traducción de *Derecho natural y dignidad humana*⁸³⁶, obra fundamental para comprender la filosofía del Derecho de Bloch, que González Vicén interpreta someramente en un breve artículo de 1978. Se trata del estudio “Ernst Bloch y el Derecho Natural”⁸³⁷.

Respecto al pensamiento de Bloch, advierte González Vicén, hay que tomarlo en su totalidad, recorrer con él sus mismos caminos, y hacerlo con su mismo lenguaje, pero, sin embargo, no es nada sencillo trazar de un plumazo una serie de líneas esquemáticas que

⁸³³ Cfr. GARCÍA AMADO, J. A., “Ernst Fuchs y la doctrina del Derecho Libre”, op. cit., p. 804.

⁸³⁴ GONZÁLEZ VICÉN, F., “Die Freirechtsbewegung: eine methodologische Betrachtung”, op. cit., pp. 142.

⁸³⁵ Ibidem, pp. 143.

⁸³⁶ Vid. *supra*, p. 53.

⁸³⁷ Vid. *supra*, p. 51.

nos aproximen a su obra. De este modo, el objetivo de este estudio es establecer esa aproximación, al menos sobre los conceptos blochianos suficientes que le permitan a González Vicén explicitar qué entiende Bloch por “Derecho natural”.

De entrada, advierte González Vicén, la principal problemática filosófica que analiza Bloch es la del ser y el tiempo (problemática tratada de una manera diferente a Heidegger). La caracterización específica de Bloch de estos dos tradicionales conceptos metafísicos va a ponerse de relieve con su especialísimo concepto de realidad, a saber, lo real es algo que se da sólo en sus posibilidades y que por tanto todavía no es, aunque esté dirigido a ser por su propia constitución. Lo real no es lo dado, lo real es “frontera”, es decir, lo que hasta aquí ha llegado, y, a la vez, lo real es “horizonte”, todo lo nuevo hacia lo que se tiende. Por eso, es necesaria, para Bloch, una reforma a nivel gnoseológico: hace falta un cambio de perspectiva, la realidad no se conoce en la conciencia cognoscente en un aquí y ahora, sino también en sus posibilidades, en su “futuración”. Para Bloch sólo puede conocerse el presente entendiéndolo como dirigido a su futuro y solamente se puede conocer el futuro como posibilidad real dada en el presente. Hasta ahora, considera Bloch, todo el objeto de reflexión filosófica había sido el pasado, lo que ya ha llegado a ser. Bajo actualmente consciente, la conciencia navega en una dirección diferente de lo meramente actual, se trata de lo -por Bloch denominado- pre-consciente. En esta denominación se incluye tanto lo ya-no-consciente, que se hunde en lo inconsciente, y resurge en la actividad onírica de los sueños nocturnos, como lo todavía-no-consciente, que es visión de futuro, desde una hermenéutica del presente, y se nos aparece en los “sueños que soñamos despiertos”. De aquí que Bloch considere la utopía como forma de conciencia que anticipa y no como fantasía de cómo deberían ser las cosas⁸³⁸. La “utopía”, así entendida, es uno de los conceptos básicos de su obra. Escribía Bloch al respecto: “La utopía concreta hace profesión de fe en el difícil estar-en-camino, donde se halla el mismo «ser verdadero», aún sin encontrar, o esencia de lo que el mundo «propiamente» o «en sí» podría, sin duda, ser”⁸³⁹. Un concepto que abre camino hacia la esperanza, apertura hacia el futuro, hacia lo todavía-no, que él expresaba con estas conocidas palabras: “El proceso del mundo no está decidido todavía en ninguna parte; claro que también es cierto que no está todavía frustrado en ninguna; y los

⁸³⁸ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Ernst Bloch y el Derecho natural”, GONZÁLEZ VICÉN, F., *Estudios de filosofía del Derecho*, op. cit., pp. 353-356.

⁸³⁹ BLOCH, E., “¿Puede frustrarse la esperanza?”, GÓMEZ, C. (ed.), *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, op. cit., p. 169.

seres humanos pueden ser en la tierra los guardagujas de su vía, no decidida aún hacia la salvación, pero tampoco hacia la perdición. El mundo sigue siendo en su conjunto un laboriosísimo *laboratorium possibilis salutis*”⁸⁴⁰.

Por otro lado, indica González Vicén, reflexiona Bloch acerca del que considera el gran problema conceptual de la metafísica de la modernidad, la relación sujeto-objeto⁸⁴¹. Un problema que alcanza su clímax en la polarización kantiana entre apercepción trascendental y cosa en sí, aunque será Hegel quien situará el problema en nuevos términos con su teoría de la mediación, la cual supone un inicio y un proceso hacia algo que sólo lo es en tanto en cuanto se llega a él desde un algo diferente. En la mediación se expresa la vida del Espíritu, que deviene hacia sí mismo, en la transformación del en-sí en el para-sí, de la sustancia en el sujeto, del objeto de la conciencia en el concepto. Este esquema, que Marx hará suyo, lo toma también Bloch, sustituyendo la “mediación” por la “esperanza”. De modo que, en Bloch, la esperanza no es meramente un movimiento psíquico, sino es entendido también como modo de la conciencia referido a una realidad histórica, la esperanza se hace modo de conciencia futura, presciencia de lo que todavía no ha llegado a ser. Además, como mediación, la esperanza no es solamente cognición, sino *ímpetus* o motivo de la acción⁸⁴². La exigencia marxiana de transformar el mundo, Bloch la hace suya, aunque con modificaciones, pues, para Bloch, no es que el sujeto se enfrente con el objeto como algo radicalmente diverso y sólo captable por las representaciones del mismo, sino que el conocimiento del objeto es ya *praxis*, acción, modificación del objeto de acuerdo con sus propias determinaciones⁸⁴³.

Con estas breve bases sobre el pensamiento blochiano, González Vicén pretende abordar lo que quería, algo que, *prima facie*, nos deja perplejos, a saber, la relación entre conceptos como “utopía”, “esperanza” o “*praxis*” y la defensa de un cierto Derecho natural. La obra de Bloch que González Vicén analiza al efecto es *Derecho natural y dignidad humana*⁸⁴⁴. De entrada, considera el acercamiento del pensamiento de Bloch al Derecho

⁸⁴⁰ Ibidem, p. 172.

⁸⁴¹ Sobre esta cuestión, cfr. BLOCH, E., *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, Traducción de Wenceslao Roces, José María Ripalda, Guillermo Hirata y Justo Pérez del Corral, México, FCE, 1983, 514 pp.

⁸⁴² Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Ernst Bloch y el Derecho natural”, op. cit., pp. 356-357.

⁸⁴³ Ibidem, pp. 357.

⁸⁴⁴ BLOCH, E., *Derecho natural y dignidad humana*, Traducción de Felipe González Vicén, Madrid, Dykinson, 2011, 557 pp.

natural como paradójico, pues es una ideología ahistórica frente a un pensamiento radicalmente histórico. El Derecho natural, dice González Vicén, recae en un círculo vicioso, es decir, la ley natural no es nunca un dato empírico, sino un intento de interpretar el universo, es decir, lo que contiene es siempre expresión de lo que una cultura determinada tiene por universo. En efecto, la guerra justa, la esclavitud o la propiedad privada son sólo manifestaciones de una cosmovisión histórica determinada, aunque en cada época hayan sido consideradas como naturales. El Derecho natural no puede confesar sus raíces históricas, pues su idea esencial ha sido siempre tenerse como una formulación de proposiciones válidas intemporalmente. Sin embargo, nunca ha habido un Derecho natural unitario y único, sino una serie de Derechos naturales, a saber, el estoico, el cristiano o el racionalista⁸⁴⁵. Como escribe el mismo Bloch: “No es sostenible (...) el fetichismo del correlato externo del hombre eterno: el fetichismo de una supuesta naturaleza total, invariable, normativa”⁸⁴⁶. No obstante, continúa González Vicén, la paradoja pierde su fuerza si se comprende la naturaleza del libro de Bloch, que no es un tratado al uso sobre el Derecho natural, sino una interpretación desde un punto de vista determinado de una de las corrientes que de modo más intenso y duradero han influido en los destinos de la humanidad occidental. Explicita González Vicén que, como en el campo general de la filosofía, también aquí Bloch examina en su contexto y en su significación para su propia concepción histórica lo que aporta para nosotros el sueño milenarista del Derecho natural, su intento por escapar a lo dado en busca de un mundo mejor⁸⁴⁷. Plantea Bloch una interpretación del impulso del Derecho natural desde la época en que escribió la obra, año 1961, una época penetrada por la historia y “regida” por la esperanza. Para Bloch, lo que caracteriza al Derecho natural es la convicción de que lo real no sólo es el presente, que apunta hacia lo que todavía-no-es. Una concepción, por tanto, que parte del deseo de un mundo mejor, que es expresión de la conciencia utópica. De esta manera, y bajo este prisma, analiza Bloch el Derecho natural tradicional, mediante una crítica destructivo-constructiva a la que ya había sometido otras utopías sociales⁸⁴⁸.

El arranque de Bloch es el polémico *adagio* hegeliano, “lo que es racional es real, y lo que es real es racional”. Esta afirmación, en la que ya los jóvenes hegelianos habían visto

⁸⁴⁵ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Ernst Bloch y el Derecho natural”, op. cit., pp. 357-358.

⁸⁴⁶ BLOCH, E., *Derecho natural y dignidad humana*, op. cit., p. 336.

⁸⁴⁷ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Ernst Bloch y el Derecho natural”, op. cit., p. 358.

⁸⁴⁸ Cfr. BLOCH, E., *Derecho natural y dignidad humana*, op. cit., pp. 354 y ss.

más bien un postulado o exigencia, es interpretada por Bloch de manera polarizada, es decir, interpreta la primera proposición como revolucionaria, la segunda como reaccionaria. Pero hay que entender antes de nada el sentido que Hegel da a la realidad, que es considerada por éste sólo como un grado de la totalidad del ser. Ser, fenómeno, existencia, realidad, etc., son predicados de distinta jerarquía. “Realidad” es una de las más altas determinaciones del ser, unión de esencia y existencia, en la que lo interior se hace exterior, y, en definitiva, realidad, es algo bien distinto de lo dado empíricamente⁸⁴⁹. La equiparación de lo real y lo racional en Hegel contiene, para Bloch, la exigencia de la razón de entrar en concordancia con la tendencia que late en lo dado y precisamente en su misma dirección. Es aquí donde se halla, según Bloch, el gran giro que Hegel va a imprimir al pensamiento iusnaturalista. Porque, para Bloch, Hegel libera al Derecho racional de la abstracción y lo pone de acuerdo con la realidad como tendencia. De construcción racional *a priori*, el Derecho natural se convierte en conocimiento de lo real como movimiento, como postulado dialéctico. De un cosmos ordenado y estático, dice González Vicén, tenemos la noción de una realidad de tendencia, de un proceso constante de lo dado hacia grados más altos de realización⁸⁵⁰. Desde esta posición, Bloch critica los viejos modelos de Derecho natural, es decir, critica más las formas que tradicionalmente éste ha tomado que a la misma idea de Derecho natural. Del mismo modo, analiza el concepto de naturaleza, o, más bien, de naturalezas que se han ido sucediendo en la historia del Derecho natural; análisis que pone al descubierto las muy distintas formulaciones del concepto, así como las contradicciones que hay entre ellas. Acabará concluyendo Bloch, con Dilthey, que el ser humano no tiene naturaleza, sino historia. Las distintas determinaciones de la naturaleza que algunos teóricos han ido “desvelando” no responden a cualidades intrínsecas de la humanidad, ni la bondad en Rousseau, ni el egoísmo en Hobbes. Lo humano, para Bloch, está aún por llegar; es lo presentido, lo utópicamente inexistente y no algo absolutamente cierto. La crítica fundamental de Bloch al Derecho natural en sus formas tradicionales tiene que ver, como no podía ser de otra manera, contra su carácter ahistórico, pero desde un nuevo punto de vista: se centra en sus ideales contrafácticos, esto es, unos valores no tomados de la historia e incluso pensados frente a lo histórico, como correctivo abstracto. Se refiere, en este sentido, a ciertas ficciones como el pacto social o el afán de perfección humana, extrayendo de ellos

⁸⁴⁹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Ernst Bloch y el Derecho natural”, op. cit., pp. 358-359.

⁸⁵⁰ Ibidem, pp. 359.

una serie de consecuencias normativas. Para Bloch, el verdadero ideal, lejos de situarse fuera de la historia, tiene su realidad en las mismas tendencias de la realidad sociohistórica. El marxismo descubre en el proletariado la práctica del ideal revolucionario. El ideal nace aquí de la tendencia de la propia realidad, no de una abstracción⁸⁵¹. Sólo un ideal históricamente mediado cuya tendencia y posibilidad estén dadas en el curso histórico-social es capaz de poner el mundo en movimiento⁸⁵².

Con la crítica al Derecho natural tradicional, Bloch extrae del mismo lo que tiene de impulso ético, entendiéndolo como forma de conciencia anticipadora y así lo introduce en el contexto de su filosofía, es decir, pone en relación la utopía social y el Derecho natural, entendiendo ambos como modos de anticipación de lo todavía-no-consciente, latiendo como futuro en la tendencia del presente. Pese a sus diferencias, a saber, que la utopía tiene una visión de una sociedad en la que desaparece miseria y dolor innecesarios y que el Derecho natural apuesta por dar forma a un mundo en el que la dignidad humana es posible, ambos concuerdan en sus objetivos, pues no hay dignidad allí donde no ha desaparecido la miseria. No obstante, la tendencia de cada perspectiva es distinta. La utopía social toma partido por los oprimidos, y es símbolo, desde los albores de la industrialización, de la protesta contra la explotación. El Derecho natural parte de la alienación humana, en el que la persona queda degradada en sus relaciones, pretendiendo rescatar su humanidad. La utopía social pretende la dicha humana, el Derecho natural, la dignidad. La herencia del Derecho natural de las revoluciones burguesas supone acabar con aquellas relaciones en las que las personas se ven alienadas como mercancía. Pero esta herencia no es “algo”, no es una situación que se pueda proponer como objetivo; el Derecho natural no propone, sino que es dirección, indicación de una ruta⁸⁵³. Pero, de esta manera, aunque parezca -en la interpretación blochiana- que el Derecho natural no nos dice nada, nos está diciendo todo: El Derecho natural que parece no decirnos nada, nos dice todo, porque es instrucción para el obrar; como toda utopía, ventana abierta hacia un paisaje que empieza a dibujarse entre las brumas de lo que todavía-no-es⁸⁵⁴. González Vicén, siempre crítico del Derecho natural -como del positivismo formalista y sus epígonos-, presenta con este trabajo, un punto de vista

⁸⁵¹ Ibidem, pp. 359-361.

⁸⁵² Ibidem, pp. 361.

⁸⁵³ Ibidem, pp. 361-363.

⁸⁵⁴ Ibidem, p. 363.

“renovador”, aunque no revitalizador del Derecho natural⁸⁵⁵. Renovador en tanto a su perspectiva: Bloch también supo ver en el pensamiento religioso las mismas tensiones y tendencias revolucionarias, y, de la misma manera fue reinterpretado por autores cristianos. No revitalizador, en el sentido de que no se trata de resucitar un nuevo Derecho natural más acorde a las circunstancias.

Con todos estos análisis de estudios de González Vicén referidos a diversos fenómenos y cuestiones de la filosofía del Derecho alemana, estamos dispuestos a finalizar con un epígrafe referido a “estudios sociológicos”. Esta denominación, en realidad, sirve para aglutinar cuestiones tan variopintas como el fenómeno sociopolítico del “darwinismo social”, la “obediencia o desobediencia al Derecho por razones éticas” y el orden normativo de los “usos sociales”.

7. Estudios sociológicos y el problema de la obediencia al Derecho por razones éticas

7.1. El darwinismo social como ideología

7.1.1. El desenmascaramiento de una ideología

De 1984 es el trabajo de González Vicén acerca del fenómeno político y social conocido como darwinismo social. Se trata de *El darwinismo social: espectro de una ideología*⁸⁵⁶, donde reflexiona acerca del origen y desarrollo de esta ideología, que se parapeta tras la máscara de una doctrina filosófica y sociológica. El darwinismo social y, por tanto, los análisis de González Vicén al respecto van a tener, como figura de referencia, al filósofo y sociólogo británico, Herbert Spencer, según el cual, la realidad social es resultado de una adaptación continuamente mejor del ser humano a su medio y esta adaptación es doble: una

⁸⁵⁵ El profesor José Ignacio Lacasta también ha sabido apreciar el valor de esta perspectiva iusnaturalista *sui generis* de Ernst Bloch para analizar nuestro presente político. Señala el profesor Lacasta, muy recientemente, que el concepto de Bloch de Derecho natural es especialmente útil como apoyo de la justicia transicional, sobre todo, por su crítica a la pena retributiva, que no pretende tanto ejercer justicia sino intimidación y represión política. Cfr. LACASTA ZABALZA, J. I., “Cuatro tesis sobre la justicia transicional”, *YachaQ: Revista de Derecho*, nº 12, 2021, p. 27.

⁸⁵⁶ Vid. *supra*, p. 55.

directamente a través de la herencia de las variaciones funcionales y otra indirecta, por la extinción de los no adaptados⁸⁵⁷.

Comenzando por el concepto de “ideología”, se suele caracterizar como un término problemático⁸⁵⁸, porque responde a una enorme variedad de significados. González Vicén se referirá exclusivamente al de “ideas falsas que contribuyen a legitimar un poder político dominante”⁸⁵⁹. Escribía Marx en *La ideología alemana*: “Los hombres se han formado siempre ideas falsas acerca de sí mismos, acerca de lo que son o debieran ser”⁸⁶⁰. En este sentido, explicita Karl Mannheim, la teoría de Francis Bacon sobre los *idola* puede entenderse como precursora. Estos *idola* o “ídolos” eran fantasmas o preconcepciones: los ídolos de la tribu, de la caverna, del foro y del teatro. Todos ellos son fuente de error y falsedad⁸⁶¹. En cualquier caso, se suele considerar que el origen del concepto lo debemos al pensador liberal francés Destutt de Tracy, si bien las “luchas” ideológicas se retrotraen a la oposición entre la ética laboral burguesa y la sociedad servil del feudalismo. En esta línea, aunque no empleara en absoluto un término como “ideología”, podría entenderse como primer precedente al mismo Maquiavelo, quien vinculaba la parcialidad de los juicios humanos con los apetitos e intereses⁸⁶². Ya en el siglo XVIII, con el materialismo de Bacon en su base, la crítica de los “ídolos” se convertirá en crítica de las supersticiones y de los prejuicios con pensadores como Condillac, Holbach o Helvetius⁸⁶³. No obstante, parece no haber un vínculo directo entre los *idola* de Bacon o las críticas a la religión por parte de los ilustrados materialistas franceses y el primer uso que Destutt de Tracy hace del concepto. Este pensador francés está interesado meramente en elaborar una ciencia que pudiera ser algo así como “ciencia de las ideas”, la cual, tiene por objeto el establecimiento del origen de las ideas cuyo progreso sólo es posible si las falsas son evitadas. En este sentido sí se

⁸⁵⁷ GAUPP, O., *Spencer*, Traducción del alemán por J. González, Madrid, Revista de Occidente, 1930, p. 82.

⁸⁵⁸ Cfr. EAGLETON, T., *Ideología. Una introducción*, Traducción de Jorge Vigil Rubio, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 19-20.

⁸⁵⁹ *Ibidem*, p. 20.

⁸⁶⁰ MARX, K., *La ideología alemana*, Traducción de Wenceslao Roces, La Habana, Edición Revolucionaria, 1966, p. 11.

⁸⁶¹ MANNHEIM, K., *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, op. cit., pp. 113-114.

⁸⁶² LARRAIN, J., *El concepto de ideología, vol. 1*, Santiago de Chile, LOM, 2007, pp. 9-10.

⁸⁶³ *Ibidem*, p. 17.

relaciona con Bacon o Condillac, no obstante, es fácil de ver que para Destutt de Tracy y sus seguidores, los *ideologues*, prima una comprensión positiva de “ideología”. Al fin y al cabo, pretende ser una ciencia rigurosa de las ideas que, superando prejuicios religiosos y metafísicos, pueda servir como nuevo fundamento para la instrucción pública. Esta ciencia, que prosperó gracias al apoyo del Instituto de Francia -creado en 1795 por la Convención-, cayó, no obstante, en desgracia cuando Napoleón Bonaparte se puso en su contra y empleó por primera vez el término “ideología” en sentido despectivo y llamó a sus seguidores “ideólogos” en el sentido de intelectuales poco realistas y doctrinarios, desconocedores de la práctica política. Las actitudes “ideológicas” se empezaron a entender como propias de personas preocupadas por ideas que ponen la satisfacción de sus ideales por encima de los intereses materiales sobre los que descansaba la sociedad postrevolucionaria. A partir de ahí, con Comte y los críticos de Hegel, es decir, los jóvenes hegelianos o izquierda hegeliana, sobre todo con Feuerbach a la cabeza, la crítica de la ideología se convierte en crítica de la religión; pero cuando Marx reintroduce el concepto de “ideología”, subsume no sólo la crítica de la religión, sino toda forma de conciencia distorsionada, emparentada, además, con determinadas estructuras sociales⁸⁶⁴. Así, desde Maquiavelo a Bacon, a través de Holbach, Helvetius, Destutt de Tracy, Napoleón, hasta Comte y Feuerbach, el fenómeno conceptualizado como ídolo, prejuicio, religión o ideología fue considerado casi siempre como una distorsión psicológica. No obstante, la conexión entre las distorsiones mentales y el desarrollo histórico de las relaciones sociales de los seres humanos no había sido advertida. Con Marx, el concepto de ideología llega a su madurez⁸⁶⁵, siendo muy útil para desenmascarar cualquier intento de ocultar contradicciones y conflictos que benefician a ciertas formas de dominación o a ciertos grupos privilegiados⁸⁶⁶. En este sentido, la burguesía de la segunda mitad del siglo XIX, piensa González Vicén, abandona la idea revolucionaria de un proceso histórico ascendente porque encuentra una nueva justificación para su dominio: la ciencia natural⁸⁶⁷. Esta justificación de los darwinistas sociales es la que González Vicén califica como ideología⁸⁶⁸.

⁸⁶⁴ Ibidem, pp. 18-31.

⁸⁶⁵ Ibidem, p. 31-32.

⁸⁶⁶ Ibidem, p. 171.

⁸⁶⁷ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “El darwinismo social: espectro de una ideología”, op. cit., p. 167.

⁸⁶⁸ Sobre los intereses espurios ocultos -o no tan ocultos- en las ciencias, además del ya citado estudio fundacional de Mannheim de la sociología del conocimiento (como también lo es *Sociología del saber* de Max

El carácter ideológico del darwinismo social y su consecuente enmascaramiento de una situación dada se pone de manifiesto, en opinión de González Vicén, en dos líneas fundamentales. La primera tiene su manifestación en la negativa radical del darwinismo social a cualquier clase de reformas que pudieran paliar los resultados de la lucha por la existencia, la cual, tiene lugar de modo natural. El argumento es muy simple: si la lucha por la existencia y la selección natural son expresión de leyes de la naturaleza, tratar de ayudar a las “víctimas” o a los perjudicados es antinatural⁸⁶⁹. Como el mismo Spencer diría: “¿Qué mayor absurdo que proponer mejorar la vida social empezando por violar la ley fundamental que la rige?”⁸⁷⁰. Estas son el tipo de ideas que desembocan, como advierte González Vicén, en el “seleccionismo” de fin del siglo XIX, socavando así la ética europea. A partir de Spencer y en una línea mucho más radical ya no sólo se pretende evitar injerencias estatales como subvenciones escolares y ayudas a desvalidos y necesitados, sino que se pretende reforzar el “mecanismo de la selección social” por medio de medidas legislativas⁸⁷¹. Afloran en la década de los noventa del siglo XIX teorías racistas *pro* germánicas como las de Alfred Ploetz⁸⁷² o Ludwig Woltmann. Para Ploetz, acabar con los individuos débiles y de condición inferior será uno de sus objetivos en *Grundlinien einer Rassenhygiene*. Por su parte, para Ludwig Woltmann hay que cerrar los ojos a los prejuicios y sentimentalismos que se oponen a la actuación rigurosa de la selección natural en la sociedad⁸⁷³. Woltmann, que había sido marxista, abandonó la lucha de clases para defender la lucha de razas y una idea obsesiva, a saber, que las élites de todo país europeo son de origen o tienen ascendencia

Scheler), cfr. HABERMAS, J., *Ciencia y técnica como “ideología”*, Traducción de Manuel Jiménez Redondo y Manuel Garrido, Madrid, Tecnos, 2009, sobre todo las páginas 53 y ss. También es fundamental, en este sentido, los análisis de la llamada Escuela de Edimburgo del *strong program*, por ejemplo, cfr. BARNES, B., *Sobre ciencia*, Traducción de Juan Faci Lacasta, Barcelona, Labor, 1987, sobre todo pp. 27 y ss. y pp. 84 y ss. Más en concreto, en el campo de la biología y centrado en la crítica de una “racionalidad” racista, cfr. SÁNCHEZ ARTEAGA, J., *La razón salvaje. La lógica del dominio: tecnociencia, racismo y racionalidad*, Madrid, Lengua de trapo, 2007, sobre todo pp. 37 y ss.

⁸⁶⁹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “El darwinismo social: espectro de una ideología”, op. cit., pp. 163-176.

⁸⁷⁰ SPENCER, H., *La justicia*, Valencia, Prometeo: Biblioteca filosófica y social, 1913, p. 244.

⁸⁷¹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “El darwinismo social: espectro de una ideología”, op. cit., p. 172.

⁸⁷² Alfred Ploetz (1860-1940) fue un antropólogo y físico alemán que concibió y popularizó en Alemania el concepto de *Rassenhygiene*, llegando a ser una noción fundamental para el movimiento eugenésico de todos los territorios de habla alemana. Su influencia llegó también a los países nórdicos. Sus textos fueron fundamentales para el desarrollo ideológico racista de Adolf Hitler; sobre todo, *Grundlinien einer Rassenhygiene. Band I, Die Tüchtigkeit unserer Rasse und der Schutz der Schwachen* (1895). Cfr. www.eugenicsarchive.ca Visitado por última vez en 26-08-2021.

⁸⁷³ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “El darwinismo social: espectro de una ideología”, op. cit., p. 173

germánica⁸⁷⁴. Otto Ammon⁸⁷⁵, por su parte, hará recaer sus opiniones sociodarwinistas no tanto sobre individuos de otras “razas”, sino sobre la clase trabajadora⁸⁷⁶.

La segunda línea de este enmascaramiento del darwinismo social es una radicalización de la primera. En efecto, de la justificación de situaciones de desigualdad pasamos a la justificación del aniquilamiento del adversario. Es un tránsito de un “darwinismo social interior” a un “darwinismo social exterior”, o, hablando más en claro, se trata de un paso hacia la justificación y realización del imperialismo. Explicita González Vicén que el esquema ideológico es el mismo. Si el “darwinismo social interior” partía de la lucha por la existencia con el triunfo del más apto y el aniquilamiento del menos apto, ahora, la lucha, igual de implacable, tiene lugar entre las naciones y unas son tenidas por superiores a otras⁸⁷⁷. Para González Vicén, así, el darwinismo social pasa a ser la ideología del “capitalismo parasitario” para ser, además, la ideología propia del imperialismo, el cual, va a ser el factor determinante de la brutalización de las relaciones internacionales que caracteriza la historia europea desde el último cuarto del siglo XIX. Los atavismos de violencia que alientan en el darwinismo social imperialista van a llevar a la glorificación de la fuerza y de la conquista y a concebir toda relación humana como sinónimo de una lucha inexorable, y, como último corolario, conducirá al enaltecimiento de la guerra como forma suprema de la existencia de las naciones⁸⁷⁸.

Llegamos así a la tesis central de este ensayo de González Vicén: “El darwinismo social es una ideología, pero no es ni una filosofía de la historia ni una sociología. Y no lo es porque no trata de encontrar el sentido de los hechos para articularlo en una conexión general del sentido de la realidad, sino que sólo quiere ofrecer una justificación definitiva de una estructura social”⁸⁷⁹. González Vicén define así el darwinismo social como ideología en el

⁸⁷⁴ Ludwig Woltmann (1871-1907) escribió en este sentido: *Die Germanen und die Renaissance in Italien* (1905), *Die Germanen in Spanien* (1906), *Die Germanen in Frankreich. Eine Untersuchung über den Einfluß der germanischen Rasse auf die Geschichte und Kultur Frankreichs* (1907).

⁸⁷⁵ Otto Ammon (1842-1916). Para Ammon, los obreros sin trabajo, por ejemplo, sólo deben su situación o a su falta de habilidad o al vicio, y por eso en el grupo de los parados hay que ver el estrato inferior de las clases más bajas, pues se ha consumado totalmente su derrota en la lucha por la existencia. Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “El darwinismo social: espectro de una ideología”, op cit., p.173.

⁸⁷⁶ Idem.

⁸⁷⁷ Ibidem, pp. 173-174.

⁸⁷⁸ Ibidem, p. 174.

⁸⁷⁹ Idem.

sentido marxiano del término. El darwinismo social no puede ser “ciencia”, no puede ser conocimiento de la realidad, pues no es lo que busca, sino lo que pretende parecer ser, ocultando así -ideológicamente- sus verdaderas intenciones. González Vicén considera además que el darwinismo social se equivoca en al menos dos extremos.

La primera de las equivocaciones del darwinismo social según González Vicén es, sencillamente, que la historia no es evolución. Hay aquí un espejismo que ciega a los socialdarwinistas y la verdad es, dice González Vicén, que no existen leyes naturales para la historia. Los momentos históricos no pueden contemplarse como “hechos” en el sentido de las ciencias naturales. Las “leyes históricas” así llamadas no son leyes de la naturaleza, sino que tan sólo conforman la comprensión de cada uno de aquellos momentos del proceso visto desde una perspectiva determinada. Sucede algo similar con las llamadas “leyes económicas”, según las cuales, Engels estimaba que en tanto en cuanto expresan relaciones burguesas ninguna ley de este tipo puede tener consideración de eterna, pues no son más antiguas que la propia sociedad capitalista. De hecho, semejante extensión del darwinismo biológico a la sociedad sería una especie de transposición justificada de la teoría hobbesiana del *bellum omnium contra omnes*, de la teoría capitalista de la competencia y de los análisis malthusianos sobre la población. En segundo lugar, desde un punto de vista lógico-argumentativo, la teoría del darwinismo social recaería en una *petitio principii* o argumento circular en el que se parte de la institución o relación social que se trata de justificar y el procedimiento consiste en proyectar esta institución o relación en el ámbito de la reflexión abstracta como un valor absoluto, esto es, como ley eterna, ley natural o verdad en sí, para después retrotraer y utilizar como fundamentación lo postulado como valor absoluto. Por lo tanto, para el darwinismo social, el punto de partida que se proyecta como “ley natural” y se utiliza, después, como fundamentación es la misma estructura de la sociedad burguesa⁸⁸⁰.

Desenmascarada así esta doctrina como ideología, dice González Vicén, se comprende que no es más que fruto de las pretensiones de la burguesía para preservar sus propias estructuras favorables de dominio social tras la Revolución francesa. El primer momento en el camino de su justificación fue declarar la inmanencia del proceso histórico que finaliza en el inminente éxito de la revolución burguesa: el final de la historia es la sociedad liberal. Hacer inteligible racionalmente o justificar estas relaciones de explotación y dependencia va a ser el gran tema del pensamiento burgués durante todo el siglo. Si en este primer momento,

⁸⁸⁰ Ibidem, p. 175.

desde los economistas ingleses hasta los últimos representantes de la derecha hegeliana, la justificación tiene lugar entendiendo la sociedad burguesa como el final del proceso histórico y revestida, por tanto, de fundamentación inmanente, en un segundo momento, el pesimismo histórico y la evidencia de que la historia no había finalizado su proceso -las revoluciones que se van multiplicando por Europa a lo largo de la primera mitad del siglo XIX son prueba de ello- da paso a un escepticismo que pone en peligro las estructuras sociales de dominación, por lo que, el pensamiento burgués va a dar un giro radical. Abandonando la idea secular de un proceso histórico ascendente, a lo largo del cual la razón va alcanzando etapas cada vez más definitivas, el pensamiento burgués vuelve ahora los ojos para su propia justificación hacia el gran mito de la época, esto es, la ciencia natural. Este es el momento del darwinismo social⁸⁸¹. He aquí la naturaleza y motivación del disfraz cientifista del darwinismo social. Se trata de una ideología que no sólo ha legitimado la situación de desigualdad favorable para mantener el *statu quo* y predominio de una clase sobre otra, sino que ha favorecido el desarrollo de doctrinas aún peores.

7.1.2. En defensa de la crítica de González Vicén al darwinismo social

Diez años después de la publicación del estudio de González Vicén acerca de este desenmascaramiento del darwinismo social como ideología, aparece una reflexión crítica del profesor Betancor Curbelo bajo el título, “F. González Vicén y el Darwinismo social”⁸⁸² que es digno de ser comentado. Este profesor de la Universidad de Las Palmas, que ha publicado varios trabajos respecto al darwinismo social y la eugenesia, como, por ejemplo, “El impacto de la teoría de la evolución en el pensamiento jurídico”, “Las propuestas legislativas de la *American Eugenics Society*” o “La controversia creacionismo-evolución”, comienza su estudio sobre el análisis del darwinismo social por parte de González Vicén en unos términos un tanto denostadores. Escribe así: González Vicén “expone en este trabajo una visión en mi opinión un tanto unilateral y reduccionista sobre la significación y consecuencias de este movimiento social”⁸⁸³. La intención de su estudio, como el mismo profesor afirma

⁸⁸¹ Ibidem, pp. 165-167.

⁸⁸² BETANCOR CURBELO, D., “F. González Vicén y el Darwinismo social”, PUY MUÑOZ, F., ROVIRA FLÓREZ DE QUIÑONES, M.C., OTERO PARGA, M.M., (Coord.) *XIV Jornadas de Filosofía jurídica y social*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1994, vol.2.

⁸⁸³ Ibidem, p. 101.

tajantemente, se bifurca en dos objetivos que acaban confluyendo, a saber, demostrar por qué la visión de González Vicén es reduccionista y unilateral y por qué, a su entender, González Vicén había adoptado esa posición frente al darwinismo social⁸⁸⁴. Sentado así el problema, pretendo analizar brevemente los argumentos de Betancor Curbelo y elaborar una defensa de la posición que González Vicén manifestaba en su trabajo, dejando, no obstante, sin resolver algunos extremos. Por cuestiones de extensión no voy a poder explayarme en exceso con datos, obras y autores que serían en realidad necesarios para redondear mi argumentación. Me voy a centrar, sobre todo, en explicitar todos los detalles que ayuden a comprender mejor las posiciones de González Vicén.

Para ser más eficaces en la exposición voy a adelantar las tesis del profesor Betancor Curbelo, y, desde ahí, analizar algunos de sus argumentos y procurar rebatirlos si fuera necesario. En primer lugar, cuando indica que la visión de González Vicén respecto del darwinismo social es “unilateral” y “reduccionista”, se está refiriendo a que, en su opinión, el darwinismo social no fue un movimiento unitario. El profesor Betancor Curbelo defiende una visión “dualista” en tanto en cuanto hubo más bien un “darwinismo social conservador” y un “darwinismo social reformista” o “de izquierdas”, o, como dice él más exactamente, un “darwinismo social individualista conflictivo” y un “darwinismo social colectivista cooperativo”⁸⁸⁵. En segundo lugar, indica que González Vicén mantiene esa posición “unilateral” porque está vinculada a la tradicional postura marxiana, la cual, según su entender, González Vicén habría adoptado hacia los años ochenta por influencias de una moda en la literatura filosófica española.

Comenzando por la primera crítica, Betancor Curbelo se dedica prácticamente la mitad de su estudio a analizar la riqueza del “pensamiento darwinista”, entendiendo con esta expresión todas aquellas ideas que provienen de Darwin. A este pensamiento darwinista contrapone, con Peckham, el carácter de lo “darwinístico”. Este segundo término se refiere a toda aquella teoría o posición simplista o espuria que, o bien pretende ser soporte del *Origen de las especies*, o bien dice proceder de dicha obra⁸⁸⁶. ¿Quiere decir, entonces, que

⁸⁸⁴ Idem.

⁸⁸⁵ Ibidem, p. 109.

⁸⁸⁶ Ibidem, p. 108.

González Vicén ha podido confundir las dos realidades a las que se refieren estos dos términos?

En realidad, González Vicén dedica muy poco espacio a la teoría del científico inglés, pero deja bien claro que, a su juicio, se mueve en lo estrictamente biológico, de modo que, si bien indica el hecho fundamental del origen malthusiano del punto de partida de Darwin, a saber, la tendencia constante de todo organismo a reproducirse por encima de la cantidad de alimento disponible, también es muy claro en que es Spencer, y no Darwin, quien introduce en la realidad social categorías biológicas⁸⁸⁷. Lo que en Darwin era mecanismo biológico es, con Spencer, la misma estructura orgánica de la dinámica social⁸⁸⁸. Que González Vicén considere a estos dos autores como bases o fundamentos del darwinismo social -lo que no deja de ser una verdad histórica- no implica una serie de consecuentes que Betancor Curbelo afirma. Por ejemplo, que González Vicén acaba por confundir conceptos de ambos autores de modo que, al hacerlos confluir, “toma por darwinismo social lo que es primordialmente spencerismo social”⁸⁸⁹, o la idea, más que evidente, de que Spencer puede ser tomado como la quintaesencia del darwinismo social, pero nunca fue darwinista⁸⁹⁰. Tal vez la clave del texto de González Vicén, precisamente, sea algo que Betancor Curbelo pasa por alto: que el darwinismo social mismo nunca fue darwinismo en absoluto y que, precisamente, esa es la razón por la que el darwinismo social pasa más por ser ideología que ciencia. Dicho de otro modo, la misma distinción que tanto parece celebrar Betancor Curbelo entre “darwinismo” y “darwinisticismo” es, salvando las distancias, muy similar a considerar el darwinismo social como una ideología, o, lo que es lo mismo, el darwinismo social -inspirado en parte en el liberalismo conservador y evolucionista de Spencer- sólo tiene

⁸⁸⁷ La responsabilidad, en todo caso, debería recaer sobre sus más leales -e indeseables- epígonos como pudiera ser el caso de Francis Galton. Fue *sir* Galton -primo de Darwin, por cierto- el primero en acuñar el término “eugenesia”. Para Galton, el ambiente no tenía ninguna influencia en el desarrollo de los individuos humanos -a diferencia de Darwin, quien aceptó pequeñas e incluso grandes dosis de lamarckismo-, exigiendo así todo el peso de la evolución de las especies a la herencia biológica. Por otra parte, las opiniones de Darwin en el *Origen del hombre*, son, cuanto menos, confusas. Cfr. DARWIN, C., *The Descent of man and selection in relation to sex*, Princeton, Princeton University Press, 1981, pp. 158 y ss.

⁸⁸⁸ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “El darwinismo social: espectro de una ideología”, op cit., pp. 168-169. Es importante, además, señalar que la teoría sobre la supervivencia del más apto es de Spencer y fue Darwin, no al revés, quien la tomó de este.

⁸⁸⁹ BETANCOR CURBELO, D., “F. González Vicén y el Darwinismo social”, op. cit., p. 107.

⁸⁹⁰ *Ibidem*, p. 105.

de darwinismo el nombre y perfectamente podría haberse llamado de otra manera para referirse exactamente a lo mismo.

Pero la tesis fuerte de Betancor Curbelo es la afirmación de la existencia de un darwinismo social reformista. Critica la visión negativa que del darwinismo social estadounidense tiene el historiador Richard Hofstadter -en quien, es cierto, González Vicén se apoya-, un darwinismo feroz de garra y diente, y llega a afirmar, con Robert C. Bannister⁸⁹¹, que, existió un darwinismo social reformista previo a la Primera Guerra Mundial. El uso ideológico del darwinismo para sostener opiniones sociopolíticas, por tanto, dice Bannister, no se ha limitado a los defensores del capitalismo, también desde el otro lado de la balanza, entre los socialistas, se ha defendido a Darwin⁸⁹². Con esta cabeza de Jano o mirada bifronte, una que se dirige a la izquierda y otra a la derecha, llega a explicitar Betancor Curbelo, con Eusebio Fernández García, que existieron verdaderamente un darwinismo social de derechas, representado, entre otros, por Spencer y Sumner⁸⁹³ y un darwinismo social de izquierdas, que englobaba a socialistas, anarquistas y reformistas de todo tipo⁸⁹⁴. En general, afirma Eusebio Fernández García, se puede decir que la aplicación del darwinismo al estudio y análisis de la sociedad propiciará una multiplicidad de posturas que no sólo serán diferentes, sino opuestas. Desde el racismo y el imperialismo, hasta la democracia, el socialismo y el anarquismo⁸⁹⁵. Pero la pregunta es, ¿todo ese magma

⁸⁹¹ En cualquier caso, es complicado dar crédito a las afirmaciones de un autor como Robert C. Bannister que llama por igual “reformistas” a T. H. Huxley y a Piotr Kropotkin y que la separación entre estos y la defensa del *laissez faire* en Spencer, dice, no es tan enorme.

⁸⁹² Cfr. BETANCOR CURBELO, D., “F. González Vicén y el Darwinismo social”, op. cit., p. 111.

⁸⁹³ William Graham Sumner (1840-1910), seguramente el defensor más furibundo del darwinismo social. Consideraba que la sociedad solamente saldrá adelante si favorece a sus mejores miembros bajo libertad, desigualdad y supervivencia del más apto. Cfr. FERRATER MORA, J., Diccionario de filosofía, A-D, op. cit., p. 713. No obstante, J.A. Rogers afirma que Sumner, en realidad, no se basó tanto en el *Origen de las especies*, como en Malthus y en Spencer. Cfr. ROGERS, J.A., “Darwinism and Social Darwinism”, *Journal of the History of Ideas*, 33, n^o2, april-june, 1972, p. 267. La figura de Sumner como darwinista social se ha ido revisando, de tal manera que, no podemos asegurar que todo el pensamiento de Sumner fuera de un acendrado darwinismo social. Cfr. SMITH, E. N., “William Graham Sumner as an Anti-Social Darwinist”, *Pacific Sociological Review*, 22, n^o3, 1979, pp. 332-347.; MARSHALL, J., “William Graham Sumner: Critic of Progressive Liberalism.” *Journal of Libertarian Studies*, 1979, pp. 261-277. En cualquier caso, como siempre, hay que tener cuidado con los “revisionismos” políticos, pues, las mismas palabras de Sumner hablan por sí mismas. Escribe Sumner: “Parece que, se mire por donde se mire, el número de personas y la calidad de estas se limitan entre ellas, y que la pregunta de si deberíamos tener más gente o mejor gente es especialmente relevante para las clases que no tienen ni propiedades ni capital”. Cfr. SUMNER, W. G., *Lo que las clases sociales se deben unas a otras*, Traducción de Isabel Palomo, Madrid, Unión Editorial, 2014, p. 50. Este extracto es de un capítulo titulado, “Debe haber menos seres humanos si queremos tener seres humanos fuertes”.

⁸⁹⁴ BETANCOR CURBELO, D., “F. González Vicén y el Darwinismo social”, op. cit., p. 111.

⁸⁹⁵ FERNÁNDEZ GARCÍA, E., “Sociología y darwinismo”, *Sistema*, n^o3, 1979, p. 65.

intelectual es lo que históricamente se ha venido en llamar “darwinismo social”? Desde luego es este un extremo que ni Betancor Curbelo ni sus referencias bibliográficas han llegado a aclarar⁸⁹⁶. Por tanto, en conclusión, es totalmente acertada la tesis que defendería la existencia histórica de una, por decirlo con Peter Singer, “izquierda darwiniana”⁸⁹⁷ -y partiendo de esta base, un darwinismo revolucionario y un darwinismo reformista-, lo que no quedaría tan claro es que a todo eso se le pueda denominar *stricto sensu* “darwinismo social” y si la insistencia en la existencia de tal entidad, es decir, “darwinismo social de izquierdas”, no sería algo así, de nuevo, como un prejuicio ideológico que, por su propia naturaleza, juega también a ocultarse. En cualquier caso, el tema tiene muchas ramificaciones que no pueden ser aquí tratadas⁸⁹⁸, lo que no obsta para que, con todo lo dicho hasta ahora, la oposición de ese dualismo de Betancor Curbelo frente al trabajo de González Vicén pueda verse con reparos. No obstante, me asalta una última cuestión: ¿no existirá en el trabajo de Betancor Curbelo una confusión conceptual por no discernir los conceptos formales de los históricos?

⁸⁹⁶ Tras todas sus fuentes y ejemplos, lo único que demuestra es que el darwinismo y el evolucionismo científico en general influyeron notablemente en pensadores de todos los colores políticos, no obstante, nadie está negándole esa verdad. Ni siquiera González Vicén. Lo que no queda claro, como digo, es que debamos llamar a todas esas corrientes tan diferentes y opuestas, darwinismo social (de ahí la razón por la que he introducido la distinción entre conceptos formales e históricos). Escribe Betancor Curbelo: “La dualidad de un darwinismo social de signo conservador y un darwinismo social de signo reformista era conocida desde el siglo pasado por los historiadores, pero la versión más difundida era la de un solo tipo de darwinismo social conservador, incompatible y opuesto al socialismo”. BETANCOR CURBELO, D., “F. González Vicén y el Darwinismo social”, op. cit., p. 113. La pregunta crítica es preciso mantenerla: ¿En qué momento ha demostrado esa afirmación Betancor Curbelo, cuando lo único que se ha demostrado es que desde una izquierda revolucionaria y una izquierda reformista se tomó en consideración la teoría evolucionista?

⁸⁹⁷ Cfr. SINGER, P., *Una izquierda darwiniana. Política, evolución y cooperación*, Traducción de A. J. Desmonts, Barcelona, Crítica, 2000, p. 85 y ss.

⁸⁹⁸ ¿Qué decir de todo el desarrollo eugenésico de la Unión Soviética? Para Reinhard Mocek el concepto de eugenesia fue utilizado ciertamente sobre todo en el mundo anglosajón, pero también en la Rusia soviética, un Estado socialista (aunque, ¿qué excesos y desvaríos no cabría esperar de un Estado más totalitario que socialista?). El sentido en el que Mocek explicita el término “darwinismo social” no tiene lugar a dudas y analiza qué hubo de proyectos eugenésicos bajo la dictadura estalinista. Mucho antes, sobre todo bajo la interpretación de August Bebel, que Mocek trae a la palestra, podríamos decir que existió una suerte de darwinismo de izquierdas. Para Bebel, las leyes de la evolución, de la herencia, de la adaptación, son válidas también para el ser humano. Pero Mocek deja claro que no era un darwinista social, si bien se aproximaba mucho a ese “pecado” que Marx y Engels habían rechazado que no era otra cosa más que la transferencia de las leyes de la naturaleza a la sociedad. Cfr. MOCEK, R., *Socialismo revolucionario y darwinismo social*, Traducido por Rafael Orden, Madrid, Akal, 2014, pp. 13-14. Sobre un “proyecto de izquierda darwinista”, existe hoy en día también sus defensores. Es el caso del polémico utilitarista de izquierdas, Peter Singer. Para Singer, una izquierda darwiniana debe aceptar que existe una naturaleza humana y las medidas políticas deben basarse en su conocimiento, debe aceptar también que en todo sistema socioeconómico siempre hay quienes actúan en su propio interés y de forma competitiva, pero que, a su vez, la mayoría de personas responderán positivamente a las buenas oportunidades de participación cooperativa, etc. En definitiva, a su juicio, una perspectiva darwiniana de la izquierda supone sustituir las utopías por una visión fríamente realista de lo que es posible alcanzar. Cfr. SINGER, P., *Una izquierda darwiniana. Política, evolución y cooperación*, op. cit., pp. 86-87. Y desde luego, nada que ver con las prácticas habitualmente denominadas “socialdarwinistas”.

¿Es el darwinismo social un concepto formal o un concepto histórico? Hay que tener en cuenta que el núcleo del estudio de Betancor Curbelo ha sido centrarse en lo que el darwinismo es, pero, a mi juicio, los caracteres conceptuales que incorpore el término “darwinismo” importan menos que averiguar quiénes han sido aquellos que se han precisado a sí mismos o fueron precisados por otros en la historia como “darwinistas sociales”.

Lo que nadie podrá discutir es que, como afirma Singer, “la evolución pasó a ser un tema muy de moda entre los capitalistas estadounidenses de finales del siglo XIX y principios del XX”⁸⁹⁹. Una afirmación que no es baladí si atendemos a la manera de expresarse de algunos magnates como Rockefeller, quien vino a decir que el crecimiento de un gran negocio no es más que la forma de la supervivencia de los más aptos⁹⁰⁰. Kropotkin, que entraría muy bien en el conjunto de los “darwinistas sociales colectivistas-cooperativistas”, según la terminología -a mi juicio errada- de Betancor Curbelo, jamás se habría llamado a sí mismo darwinista social⁹⁰¹. Desde luego Ferrater Mora lo tiene claro y me parece concluyente: “Hay que distinguir entre el darwinismo social y el hecho de que prácticamente todas las doctrinas e ideologías socialistas a partir de Darwin reconocieran en la teoría darwiniana de la evolución un elemento liberador de prejuicios y un nuevo ataque contra toda doctrina antropocéntrica, frecuentemente vinculada a ideologías estimadas reaccionarias y providencialistas. El darwinismo social es, en rigor, lo opuesto a todo socialismo”⁹⁰². A mi juicio, ni siquiera la bibliografía más reciente, ni los ejemplos de Mocek, podrían servir para rebatir esta afirmación, ni es ese el objetivo de su libro⁹⁰³, pues, más allá de presentarnos un

⁸⁹⁹ SINGER, P., *Una izquierda darwiniana. Política, evolución y cooperación*, op. cit., p. 21.

⁹⁰⁰ Ibidem, p. 22.

⁹⁰¹ Escribía Kropotkin: “La burguesía ha buscado convertir la lucha por la existencia en un argumento contra el socialismo. Es comprensible: suele hacer leña de todo árbol caído (...). Pero, ¿quién está mejor adaptado al medio? ¿El que lo produce todo, el que inventa, el que es capaz de trabajar con sus manos y la cabeza, de dominar su existencia y desarrollarse -el obrero, en una palabra-, o bien ese ser abyecto que no sabe hacer otra cosa que reproducirse, que desprecia el trabajo, que no sabe hacer otra cosa que despilfarrar lo que otros han producido? Este ser está condenado por la naturaleza a morir, y morirá, ya está muriendo. Esto es lo que dice la ciencia”. Cfr. KROPOTKIN, P., “Charles Darwin”, KROPOTKIN, P., *El apoyo mutuo. Un factor de evolución*, Traducción de Luis Orsetti, Logroño, Pepitas, 2016, p. 395.

⁹⁰² FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía, A-D*, op. cit., p. 713.

⁹⁰³ Ni siquiera en el interesantísimo caso de Roland Daniels, amigo cercano y querido de Marx, pensador proletario de corte biólogo, autor hacia 1859 de *Microcosmos. Ensayo de una antropología fisiológica*. Para Marx, la empresa de Daniels estaría totalmente equivocada. Mocek explicita también otros muchos casos semejantes en los que el socialismo premarxiano estaría, de algún modo, imbuido de “biologismos” y “fisiologismos”. Cfr. MOCEK, R., *Socialismo revolucionario y darwinismo social*, op. cit., pp. 27 y ss. Todo esto me lleva a pensar que dicho influjo de las ciencias biológicas es totalmente normal si tenemos en cuenta que la fisiología en particular se conforma precisamente hacia las décadas de 1840 y 1850, no siendo un caso

posible diálogo entre ambos, sobre todo a través de una suerte “biología de la liberación”, que tuvo en la práctica de Rudolf Goldscheid y Paul Kammerer su más célebre ejecución⁹⁰⁴, acaba concluyendo que “es mejor y más acertado no hablar sin reservas de un darwinismo social socialista, de eugenesia socialista. Se trata de teorías que ha sido elaboradas por pensadores proletarios y socialistas en relación y en confrontación con el pensamiento biólogo académico (o burgués), incluido el darwinismo social”⁹⁰⁵.

En segundo lugar, hay que analizar someramente la segunda parte de la crítica que hace el profesor Betancor Curbelo a González Vicén, a saber, que su supuesta visión unilateral y reduccionista del darwinismo social proviene de sus propios prejuicios ideológicos marxistas, los cuales, además, son fruto de la moda marxiana de los ochenta. Comienza explicando adecuadamente, en un primer momento, que Marx y Engels comprendieron la relevancia del *Origen de las especies* para el socialismo y la lucha de clases, y, posteriormente, fue habiendo un mayor abandono de las doctrinas evolucionistas por parte de ambos. Este abandono, asegura Betancor Curbelo, tiene que ver con la apropiación de la burguesía de los aspectos más crueles y seleccionistas de conceptos darwinistas como supervivencia del más apto o lucha por la existencia, por lo que Marx no solamente abandonaría el darwinismo, sino que, además, sería radicalmente crítico con él por las derivas de las interpretaciones capitalistas. De aquí infiere Betancor Curbelo que González Vicén haya explicitado únicamente la versión conservadora del darwinismo social y que la ataque con fuerza desde puntos de vista marxistas⁹⁰⁶. No obstante, ¿es cierto que Marx y Engels abandonaron plenamente su interés por Darwin?⁹⁰⁷. La crítica del darwinismo social que llevaron a cabo,

aislado. Las demás ramas o disciplinas científicas de la biología se fueron desarrollando en un lapso de cuarenta años. Cfr. MAYR, E., *Por qué es única la biología. Consideraciones sobre la autonomía de una disciplina científica*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 18. La imponente novedad de la fisiología en particular debió de generar una enorme fascinación entre el movimiento obrero, y entre el público en general, una o dos décadas antes que la posterior teoría de la evolución de Darwin y Wallace se hiciera efectiva.

⁹⁰⁴ Cfr. MOCEK, R., *Socialismo revolucionario y darwinismo social*, op. cit., p. 10 y pp. 43 y ss,

⁹⁰⁵ Ibidem, p. 69.

⁹⁰⁶ BETANCOR CURBELO, D., “F. González Vicén y el Darwinismo social”, op. cit., pp. 113-114.

⁹⁰⁷ Karl Marx, por ejemplo, en su tomo I de *El Capital*, cita a Darwin: cfr. MARX, K., *El capital, tomo I*, Traducido por Wenceslao Roces, La Habana, Ediciones Venceremos, 1965, p. 297. Engels también menciona a Darwin en el panegírico que escribe para el funeral de Marx. Por lo demás, sí es cierto que el punto de vista de Marx y el de los socialdarwinistas es, posiblemente, lo contrario. Lo que convienen socialistas y socialdarwinistas es lo lamentable de la figura del trabajador depauperado. Pero la teoría de Marx es un programa de liberación social, y, para los socialdarwinistas, los que carecen de privilegios son desechos de la evolución. Entre los darwinistas sociales hubo dos generaciones, la primera, a la que pertenecía Alexander Tille (quien se apoyó notablemente en los prejuicios de la filosofía nietzscheana), consideraba que las medidas sociales eran contraproducentes.

como es natural, no obsta para que ambos, que siempre tuvieron en alta estima los descubrimientos de las ciencias naturales del siglo XIX, perdieran su interés en la teoría de la evolución (la cual es a día de hoy uno de los fundamentos de la ciencia unificada de la biología).

Poco hay que decir del número de citas que González Vicén maneja de Marx y Engels en un trabajo titulado “El darwinismo social: espectro de una ideología”. El profesor Betancor Curbelo parece extrañado⁹⁰⁸. Es cierto que en gran medida el análisis es marxiano o desde presupuestos de la crítica marxiana, lo cual no debería sorprendernos cuando el darwinismo social, precisamente, se origina en un sector muy determinado de la sociedad del siglo XIX. esto es, al calor del *statu quo* de su tiempo. El profesor, paleontólogo y antropólogo Niles Eldredge lo explicita así: “Entre las décadas de 1820 y 1850, los mentores y los colegas más veteranos de Darwin eran miembros de la élite rica o de la clase clerical, y todos eran religiosos y todos se adherían al *statu quo*. Y, antes que nada, ese *statu quo* quería decir estabilidad social. La clase alta disfrutaba los beneficios de una forma vestigial de derecho divino: sus miembros merecían pertenecer a la élite simplemente porque sí, porque esa era la voluntad de Dios. Qué ironía que una parodia de la idea de la selección natural de Darwin fuese utilizada más tarde como justificación de la existencia de la élite: la crema sube a la superficie y las personas con dinero y poder que ocupan el estrato social más encumbrado están allí porque lo merecen, porque se lo han ganado, porque han sobrevivido en el mundo competitivo del darwinismo social donde el pez grande se come al chico”⁹⁰⁹. El profesor Eldredge, poco sospechoso de ser un “ideólogo” marxista, parece querer decir lo mismo que González Vicén, esto es, el darwinismo social, plenamente imbricado en las cotas más altas del poder, es la ideología -la falacia, la mentira- justificadora de la nueva clase ascendente de la segunda mitad del siglo XIX y principios del siglo XX. En este sentido, tanto el concepto de ideología en Marx, como el resto del aparato conceptual marxiano, ha resultado ser idóneo

Sin embargo, una segunda generación, entrando el siglo XX, según cuenta Mocek, consideraba apropiadas algunas medidas socialistas e intervencionistas para detener la “decadencia higiénico-racial”. Esta preocupación por dicha “higiene” llevó a que las miradas de esta segunda generación se centrasen más en los disminuidos físicos y, sobre todo, en los disminuidos psíquicos Cfr. MOCEK, R., *Socialismo revolucionario y darwinismo social*, op. cit., pp. 15-18. Este cambio lo expresa Mocek brillantemente con las siguientes palabras: “El concepto abiertamente antihumanista de Tille y compañía era reemplazado por un programa ocultamente antihumanista”. MOCEK, R., *Socialismo revolucionario y darwinismo social*, op. cit., p. 18.

⁹⁰⁸ BETANCOR CURBELO, D., “F. González Vicén y el Darwinismo social”, op. cit., p. 115.

⁹⁰⁹ ELDREDGE, N., *Darwin. El descubrimiento del árbol de la vida*, Traducido por Julieta Barba y Silvia Jawerbaum, Madrid, Katz, 2009, pp. 21-22.

para desvelar los entresijos del poder en general y del capitalismo en particular. Por lo demás, Eldredge, añade, en un tono muy similar a la crítica viceniana lo siguiente: El darwinismo social “ha respaldado al movimiento eugenésico y a algunos de sus hijos más oscuros, como las prácticas genocidas de los nazis en la Segunda Guerra Mundial, en la cual la eugenesia fue la explicación científica que acompañó a las «razones» que Hitler y los nazis daban para justificar el holocausto”⁹¹⁰. No parece entonces tan curioso, ni mucho menos tonto, como quien se guía por una moda, que González Vicén haya empleado el tono que Betancor Curbelo parecía empeñado en criticar.

Más extraño resulta la intención de Betancor Curbelo, durante las tres últimas páginas de su trabajo, de querer comprender por qué González Vicén defiende una cierta orientación marxista. Se trata a mi juicio de un terreno resbaladizo en el que es muy fácil caer, queriendo o sin querer, en alguna grave falacia *ad hominem*. Comienza por referirse a una carta en la que Gil Cremades recordaba que ambos -González Vicén y él- estaban alejados de iusnaturalismos acordes con la confesionalidad del Estado, como de salvadores y vulgares marxismos⁹¹¹. A mi juicio la frase no deja de encerrar una cierta ironía. En cualquier caso, si bien es cierto que en los ochenta se van produciendo un sinfín de trabajos acerca de la figura del Marx o del marxismo, González Vicén se llevaba interesando por Marx desde mucho antes. Por ejemplo, su trabajo de 1969 “La filosofía del Derecho como concepto histórico” es ya buena muestra de su conocimiento del pensamiento marxiano e incluso, por qué no decirlo, de sus simpatías hacia el mismo. El resto de cuestiones que plantea Betancor Curbelo, si conocía o no el trabajo de Bannister o si el estudio de González Vicén había estado años archivado antes de ser publicado, son, en mi opinión, cuestiones sin ninguna relevancia científica.

En conclusión, de las dos críticas que Betancor Curbelo pergeña, la segunda, que González Vicén fundamenta su ataque al darwinismo social con la ayuda y vehemencia de conceptos marxianos, no sólo no tiene importancia, sino que, a mi juicio, no es procedente por no criticar directamente a González Vicén en este sentido o al propio marxismo, sino a González Vicén en sí por fundamentarse en el marxismo, es decir, dicho de otro modo, es una crítica improcedente por encerrar una falacia *ad hominem*. En cuanto a la primera de las críticas, que el darwinismo social es una realidad intelectual bifronte, con una izquierda o una

⁹¹⁰ Ibidem, p. 25.

⁹¹¹ GIL CREMADES, J.J., “Una correspondencia y un artículo inédito”, op. cit., p. 476.

derecha, no parece tampoco que haya sido demostrado, pues, que grupos de izquierda - como los mismos marxistas- vieran con buenos ojos en algún momento las doctrinas de Darwin, que existiera, y que incluso a día de hoy también se defienda, la necesidad de conocer los fascinantes e imponentes descubrimientos de la biología (no sólo en su dimensión evolutiva, sino también fisiológica) para una lucha política más eficaz, no significa *stricto sensu* que podamos denominar esa realidad “darwinismo social de izquierda o reformista”. Parece encerrar, de hecho, lo mismo que Betancor Curbelo presume de González Vicén, un interés ideológico. Interés que parece más que fundado si leemos palabras con las que define el darwinismo social: “Movimiento intrincado y sugestivo que a fines del pasado siglo y comienzos del presente ejerció una notable y singular influencia sobre el pensamiento sociológico y jurídico, además de político y ético. Movimiento social que continúa teniendo relevancia, aunque indirecta, en el pensamiento actual”⁹¹². Sí es cierto, y buena fuente al respecto es el librito de Reinhard Mocek, que, como tal, hubo una “higiene racial” proletaria, que se separó de la argumentación burguesa en lo que se refiere a la eugenesia (fue el caso, en el que centra Mocek su estudio, de Rudolf Goldscheid y Paul Kammerer) y es también cierto que hacia finales de los años ochenta del siglo XX la literatura sobre la materia empieza a interesarse sobre esta relación del socialismo y del darwinismo social⁹¹³, no resta relevancia que *stricto sensu* se haya reservado la denominación “darwinista social” para un determinado sector, precursor (¡y preformador!), en lo ideológico, del fascismo. No tengo más espacio para referirme aquí más a fondo al libro de Mocek y otras fuentes, que reservo para un trabajo futuro. En definitiva, con Mocek, podemos dar la razón parcialmente a Betancor Curbelo (pero no en el fondo del asunto) en la cuestión de que “no es tan fácil trazar una raya conclusiva y condenatoria”⁹¹⁴ en todas las relaciones sociopolíticas con el darwinismo, o, mejor dicho, con la biología evolutiva, pero de ahí no se asume que las críticas de González Vicén no sean acertadas en tanto en cuanto el *statu quo* adoptó la ideología del darwinismo social, primero, para legitimar su jerarquía, y, segundo, para alentar ideologías aún más peligrosas, precisamente, contra el proletariado que luchaba de un modo u otro para mejorar sus condiciones de vida. Si existe un experto en biología evolutiva, ese es Ernst Mayr, y a Mocek tampoco se le escapa que aquel afirmara que, si

⁹¹² BETANCOR CURBELO, D., “F. González Vicén y el Darwinismo social”, op. cit., p. 101.

⁹¹³ MOCEK, R., *Socialismo revolucionario y darwinismo social*, op. cit., p. 8.

⁹¹⁴ *Ibidem*, p. 7.

bien la eugenesia no estuvo de entrada asociada a ningún prejuicio político, muy pronto se convirtió en un instrumento de racistas y reaccionarios⁹¹⁵.

Finalizo así la exposición acerca del problema conceptual del darwinismo social y del estudio que González Vicén le dedicó. A continuación, revisaremos la reflexión de González Vicén sobre los usos sociales y finalizaré con el problema de la obediencia del Derecho. Ambas cuestiones, no obstante, serán retomada más adelante con mayor profusión de detalles y una mejor contextualización⁹¹⁶. La razón es muy simple. El tercer capítulo supone subir un peldaño, ascender del nivel de análisis de la obra al nivel del análisis del pensamiento.

7.2. La cuestión de los usos sociales y su relevancia para el Derecho

En 1991, mismo año de su fallecimiento, González Vicén publica un estudio de enorme interés, pese a su sencillez, acerca de los usos sociales. Su título, *Los usos sociales. Un ensayo de sociología descriptiva*. Al comienzo del mismo, lamentaba que, durante mucho tiempo, la ciencia del Derecho hubiera soslayado el intrincado mundo de la normativa social. No sólo los usos sociales, que van a ser el objeto de este estudio, sino igualmente el pudor, el honor, la moralidad, la moda, y, en general, ese conjunto de reglas no escritas que, de una u otra manera afectan nuestra convivencia. Sólo las costumbres, como origen del Derecho consuetudinario ha sido objeto de análisis, aunque sin comprenderla tampoco como una parte del ámbito extrajurídico, pero vinculante, que llamamos normas sociales⁹¹⁷. ¿Por qué sucede tal cosa? Explicita González Vicén que se debe a un cambio de noción del Derecho y de la ciencia jurídica que tiene lugar ya en Savigny, Puchta y en la pandectística alemana, pasando por ese “primer Jhering” afín a la “jurisprudencia de conceptos” que da lugar y desarrollo al formalismo jurídico, una manera de entender el Derecho que pese a tener sus orígenes en la Escuela histórica, se vuelve con el tiempo abstracta y antihistórica. Ya conocemos los análisis de González Vicén del problema del formalismo y su influencia en

⁹¹⁵ Ibidem, p. 8.

⁹¹⁶ Vid. *infra*, pp. 337 y ss. para la cuestión de la obediencia al Derecho y pp. 501 y ss. para los usos sociales.

⁹¹⁷ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Los usos sociales. Un ensayo de sociología descriptiva”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, nº 8, 1991, pp. 481-482

esta falta de interés por la realidad social. El formalismo jurídico consistía en el último resultado de la desintegración y trasmutación del objeto del conocimiento jurídico. Con el formalismo asistíamos al nacimiento de una ciencia del Derecho encerrada en su propia conceptualización, ajena al movimiento histórico, y para la cual tanto la teleología como la realidad social suponían el límite del conocimiento. Se trataba de una ciencia jurídica que no veía su cometido en la coincidencia de sus conceptos con la realidad, sino en la coincidencia de los conceptos entre sí⁹¹⁸. De forma similar, nos recuerda González Vicén en este estudio acerca de los usos que, el proceso de formalización y positivación radicales, por virtud del cual el Derecho es entendido como un conjunto de proposiciones abstractas unidas entre sí por conexiones lógico-formales y cuya validez última deriva de proceder directa o indirectamente de un centro superior de poder, tiene que mucho que ver en este desinterés por las normativas sociales. Lo social que es, por naturaleza singular y concreto no es, también por naturaleza, reducible a categorías formales ni accesible tampoco al pensamiento racional abstracto⁹¹⁹. Por tanto, en definitiva, no es de extrañar que para este concepto del Derecho del formalismo jurídico como ciencia lógico-formal todo el universo de lo normativo-social cayese fuera de reflexión.

El cambio proviene de una auténtica revolución en el método de entre los que resaltan pensadores y juristas de la talla de Otto von Gierke y el “segundo” Jhering, como bien sabemos. Esta revolución transforma la dogmática positivista, introduce la teleología en la reflexión jurídica y tiene en cuenta al Derecho desde la dinámica de la realidad social. El Derecho no se va a considerar ahora “en sí mismo” sino como un conjunto de normas que sólo alcanzan sentido desde la realidad histórica de una sociedad determinada. Jhering va a concebir la sociedad como una lucha y un entrecruzamiento de “intereses” particulares cuya armonía alcanza la sociedad organizándose como Estado y dictando normas coactivas que llamamos Derecho. El Derecho cambia en la medida en que la sociedad modifica la significación atribuida a las diversas manifestaciones de la vida colectiva. Para Gierke, recordemos, la sociedad es un conjunto de “asociaciones” más que de individuos aislados, el Derecho es siempre de una comunidad determinada y está en relación con el contenido de la cultura de dicha comunidad. Jhering fue el primero que vio que la sociedad adquiere

⁹¹⁸ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Sobre los orígenes y supuestos del formalismo en el pensamiento jurídico contemporáneo”, op. cit., p. 168.

⁹¹⁹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Los usos sociales. Un ensayo de sociología descriptiva”, op cit., p. 482.

perfiles propios y una vida que le permite crear un orden de normas de muy diversa estructura; normas sociales a las que Jhering dedicará numerosas páginas en las que se referirá entre otras a la costumbre, la moda y los usos sociales⁹²⁰.

La primera preocupación de delimitación conceptual en este trabajo tiene que ver con la relación existente entre los usos sociales y el caso particular de la costumbre, relación que suele llevar, en opinión de González Vicén, a la confusión entre los términos y las realidades que designan. En palabras de González Vicén: “La diferencia entre costumbre y usos sociales se nos aclara en cuanto nos percatamos de que no tenemos ante nosotros dos fenómenos homólogos, sino, muy al contrario, esencialmente diversos: un fenómeno psicológico y un fenómeno normativo. La costumbre es la inclinación natural del hombre a obrar en determinadas circunstancias de la misma manera a como ha venido actuando repetidamente en el pasado en iguales circunstancias. Los usos sociales, en cambio, son un conjunto de normas que nos prescriben un determinado comportamiento en ciertas situaciones, y a las que puede responderse con el cumplimiento o con el incumplimiento, como frente a toda norma y a todo deber ser”⁹²¹. Respecto a la moda, hay también que hacer un esfuerzo de delimitación. Para González Vicén no hay razón alguna, ni en su motivación ni en su estructura que permita identificar la moda con los usos sociales, ni se puede ver en la moda un uso social en estado fluido. Así, para González Vicén, se trata de dos normativas sociales bien distintas que se pone de manifiesto en que ambas pueden entrar y entran, de hecho, en conflicto en numerosas ocasiones. Así hay países y clases sociales en los que no se estima correcto, sino propio del *parvenu* o del *snob*, el vestirse o comportarse a la moda, mientras que el caballero en sentido riguroso se viste y se comporta tradicionalmente, es decir, como siempre lo ha hecho⁹²².

Pero el *quid* de este trabajo reside en la relación entre la normatividad de los usos sociales y el Derecho. Para González Vicén encontrar diferencias es de necesidad en tanto que ambos sistemas normativos tienen mucho de común en su estructura formal. Para realizar el contraste, compara ambos sistemas con la norma moral. El concepto de norma moral que González Vicén emplea, como ya sabemos, es el concepto formal kantiano: “Una

⁹²⁰ Ibidem, pp. 483-484.

⁹²¹ Ibidem, p. 485.

⁹²² Ibidem, p. 487.

regla o una norma es moral cuando nos es dictada por la conciencia y la cumplimos por razón de ello mismo, es decir, por respeto a la norma y sin consideración material alguna. Frente a este imperativo categórico, como ya dijo Kant una vez por todas, todos los demás, en los que se tienen en cuenta ventajas personales o datos materiales de cualquier especie son, sin excepción, imperativos hipotéticos”⁹²³. En este sentido tanto las normas de los usos sociales como las normas jurídicas son imperativos hipotéticos en los que el cumplimiento está determinado por la consecución de algo (evitar una sanción, por ejemplo), pero, si, además, la estructura formal es la misma y ambas son normas que están dirigidas a regular la conducta externa del individuo, ¿cuál es la diferencia entre el orden normativo jurídico y el de los usos sociales?⁹²⁴

En la búsqueda de un criterio distintivo, explica González Vicén, se ha llegado a la coacción del Derecho como principal rasgo diferencial. Los usos sociales han sido denominados tanto por Jhering como por Stammler, “reglas convencionales”. Para Stammler, una vinculación puede tener o bien forma de una mera exhortación o invitación a un cierto comportamiento o bien forma de una imposición coactiva de un comportamiento, en el primer caso, tenemos ante nosotros los usos sociales, y, en el segundo, el Derecho. González Vicén considera sin embargo que, pese al aval teórico de Stammler, la teoría que supone que los usos sociales son un orden normativo carente de sanción, y por tanto de coacción, es errónea. Los usos sociales se no aparecen con carácter meramente voluntario, pero, piensa González Vicén, lo son sólo a primera vista. La sanción que va acompañada a una infracción de usos sociales puede ser incluso más estricta y eficaz que la sanción jurídica: quien no los respeta puede padecer la reacción ancestral de los grupos primitivos. Si esta reacción suponía entonces la expulsión inminente de la comunidad, a día de hoy puede ser la ruptura de relaciones personales, menosprecio, aislamiento, degradación social, reprobación pública, etc. Pero, entonces, si tampoco la coerción diferencia realmente los usos del Derecho, ¿qué puede hacerlo? En opinión de González Vicén, existe para estos casos de deslinde conceptual, una regla hermenéutica infalible: indagar en las raíces metódicas de los dos conceptos⁹²⁵. En efecto, si nos fijamos en el contenido y función de los usos sociales y hacemos lo propio con el Derecho inmediatamente percibimos que se trata de dos mundos

⁹²³ Ibidem, p. 488.

⁹²⁴ Idem.

⁹²⁵ Ibidem, pp. 489-490.

distintos⁹²⁶. Una primera diferencia observable, gracias a este tipo de aproximación conceptual, se percibe en la forma de realizar el cumplimiento de la norma jurídica, en la que no cuenta que se muestren determinados sentimientos para llevar a cabo dicho cumplimiento, y la forma de realizar el uso social, que sí necesita de cierta apariencia de afabilidad, muestra de respeto, y, en definitiva, la apariencia de un ánimo propicio. En el saludo, por ejemplo, no basta con realizar un gesto de saludo, sino que debe haber determinada apariencia emocional positiva. Apariencia, que no autenticidad de los sentimientos. Así pues, escribe González Vicén: “El sentido de los usos sociales es el de un orden de las apariencias que no descansa en sentimientos auténticos, sino en la mostración de ellos. Por eso ha podido decirse que la esencia de los usos sociales consiste en la mentira convencional, una mentira que permite e impone tomar la apariencia por la realidad”⁹²⁷. Por otro lado, otra diferencia notable que salta a la vista es la generalidad de la obligación que tiene el Derecho, frente a la reducida relación a grupos sociales que tiene el uso social. Esta reducción a grupos puede tener que ver con lo que se espera de miembros de una misma clase social, o, dentro del mismo grupo, relaciones cada vez más estrechas, hasta que el individuo se ve afectado por un control más estricto⁹²⁸.

Recapitulando, González Vicén, finaliza el trabajo concluyendo las diferencias existentes entre tres órdenes normativos que podrían aglutinar una triple tipología normativa: moral, Derecho y usos sociales. La moral es la regla individual por antonomasia, es la ley que se da el individuo a sí mismo por medio de su conciencia. El Derecho, por contra, es puramente externo; sus obligaciones dependen de acciones u omisiones en el mundo de los hechos según lo dictado en una norma jurídica, haciéndose abstracción de todo lo que tenga que ver con la interioridad del individuo. Los usos sociales, lejos de la moral, se parecen en su estructura al Derecho, esto es, son reglas de la exterioridad y hacen abstracción del mundo interior del obligado. Lo que define la diferencia entre ambos órdenes es que el uso social pertenece al reino de la apariencia, pretendiendo una serie de afecciones y afabilidad que en realidad no tienen, o que no tienen por qué tener. Así, los usos sociales, se sitúan entre la moral, que es el reino de la sinceridad, y el Derecho, que es pura exterioridad. Lo usos pertenecen de este modo al mundo de la simulación, sin pretender, por otro lado, engañar a

⁹²⁶ Ibidem, p. 490.

⁹²⁷ Ibidem, p. 491.

⁹²⁸ Ibidem, p. 492.

nadie; todo el mundo está de acuerdo -supuestamente- en la verdadera naturaleza de la manifestación de estos usos. En este sentido, opina González Vicén, en una sociedad competitiva como la nuestra, los usos sociales pueden hacer la vida en común más tolerable: “Gracias a los usos sociales se hace posible e incluso armoniosa la convivencia entre personas de distintas ideas religiosas o políticas o que sienten mutua aversión o antipatía; como son también los usos sociales los que ornan y dan cordialidad a determinados momentos señalados de la vida, ya regulados en sí por el Derecho, como son el bautizo, el matrimonio, el ascenso en la profesión o una distinción cualquiera”⁹²⁹. Los usos sociales tienen que ver en definitiva con esa filosofía del pensador alemán, Hans Vaihinger⁹³⁰, la “filosofía del como sí”; es decir, “se estrecha la mano “como si” se sintiera afecto, se saluda “como si” se abrigara amistad, se hace una reverencia “como si” se tuviera respeto, se envía un obsequio en determinadas ocasiones “como si” se compartiera la alegría de los obsequiados”⁹³¹. Así se amortiguan choques y se liman asperezas en una sociedad basada en el egoísmo.

7.3. Sobre la obediencia al Derecho

Las cuestiones relativas al problema de las razones éticas para obedecer al Derecho son de las reflexiones y preocupaciones de González Vicén que más repercusión han tenido entre los profesionales españoles de la filosofía y la sociología del Derecho durante toda su trayectoria. Es este un tema muy recurrente en sus obras, con el que suele hacer referencia a la tradición germánica de separar ética y Derecho. Esta cualidad, como hemos visto, tiene un carácter totalmente radical en Otto von Gierke: “Las exigencias éticas incondicionadas se encuentran para Gierke exclusivamente en la conciencia individual”⁹³².

⁹²⁹ Ibidem, p. 493.

⁹³⁰ Cfr. VAHINGER, H., *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit*, Leipzig, Verlag von Felix Meiner, 1922, 804 pp.

⁹³¹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Los usos sociales. Un ensayo de sociología descriptiva”, op cit p. 493.

⁹³² GONZÁLEZ VICÉN, “La teoría del Derecho y el problema del método jurídico en Otto von Gierke”, op. cit., p. 300.

Pues bien, como ya hemos ido diciendo, es en su trabajo *La obediencia al Derecho* de 1979 donde sus conclusiones al respecto se solidifican de manera definitiva, generando, además, durante la década de los ochenta, un debate muy animado entre varios filósofos y filósofos del Derecho. Las contrarréplicas de González Vicén a las críticas recibidas, sobre todo del profesor Elías Díaz, están recogidas en dos breves artículos, *La obediencia al Derecho: una anticrítica (1985)* y *Obediencia y desobediencia al derecho: unas últimas reflexiones (1989)*. Tanto el estudio principal de 1979 como estas contrarréplicas tratan, principalmente, sobre la naturaleza misma del Derecho y de la conciencia ética individual, de su inconmensurabilidad, y, a su vez, manifiestan el carácter propio de las opiniones más genuinas de González Vicén acerca de estas mismas cuestiones, lo que hace que *La obediencia al Derecho*, junto a *La filosofía del Derecho como concepto histórico*, sean los trabajos más importantes de González Vicén y los más personales. Ambos estudios marcan, como veremos en el capítulo tercero, las dos líneas esenciales de su pensamiento.

Para empezar este somero análisis de *La obediencia al Derecho*, y sus anticríticas complementarias, creo conveniente iniciarlo con su tesis principal: “Si un Derecho entra en colisión con la exigencia absoluta de la obligación moral, este Derecho carece de vinculatoriedad y debe ser desobedecido. O, dicho con otras palabras: *mientras que no hay fundamento ético para la obediencia al Derecho, sí hay un fundamento ético absoluto para su desobediencia*”⁹³³. Esta tesis se sitúa en plena conexión con algunos de sus valores y convicciones más personales, a saber, primero, la autonomía y absolutez de la moral, que recibe de Kant y de algunos historicistas como Dilthey; segundo, la necesidad conceptual o real de la *praxis* revolucionaria como camino frente a un Estado malogrado u opresor, que en su pensamiento se acaba encontrando notablemente con la filosofía de Marx, y, sobre todo, como sabemos, con el “joven” Marx; tercero, algunas posiciones fundamentales de Gierke, que González Vicén hace suyas, y, en el caso que nos ocupa, aquello que tiene que ver con situar la validez del Derecho dentro de los límites de la obligatoriedad específicamente jurídica, y la convicción de que, aunque presta al Derecho un fundamento ético, no le presta un fundamento ético absoluto e incondicionado⁹³⁴.

En “La obediencia al Derecho: una anticrítica (1985)”, González Vicén recuerda cual fue su punto de partida, motivación y fines al desarrollar el trabajo de 1979. Tal exposición de

⁹³³GONZÁLEZ VICÉN, F., “La obediencia al Derecho”, op. cit., p. 388.

⁹³⁴ Vid. *supra*, pp. 176-177.

sus fundamentos tuvo como finalidad responder al trabajo de Elías Díaz *De la maldad estatal y la soberanía popular*⁹³⁵, donde atacaba la tesis que acabo de explicitar, sobre todo la primera parte de la sentencia: “No hay un fundamento ético para obedecer el Derecho”. De entrada, escribía González Vicén: “Mi punto de partida era el predominio entre los juristas del llamado positivismo legal o legalista, es decir, la teoría de que todo Derecho producido correctamente y revestido, por tanto, de validez formal obliga con independencia de su contenido”⁹³⁶. A partir de aquí, se pregunta si existe un fundamento ético para sostener esta obligatoriedad absoluta del Derecho por la mera razón de su validez formal (posición principal del formalismo, pero también del positivismo posterior, legalista y normativista; especialmente Kelsen). Advierte, que en aquel trabajo de 1979 ya había considerado la respuesta de cuatro teorías respecto a esta cuestión: la teoría del derecho del más fuerte, la del reconocimiento, la del iusnaturalismo, la de la seguridad jurídica. De todas ellas muestra sus contradicciones internas y que no ofrecían auténtico fundamento ético para obedecer al Derecho. De hecho, estos análisis conducían a González Vicén a encontrar un límite para la obediencia al Derecho. Tal límite es la conciencia ética individual: solo los imperativos de la conciencia ética individual poseen una vinculatoriedad absoluta. Dicho de otro modo: el Derecho entendido en el sentido del positivismo legalista carece de obligatoriedad desde un hipotético fundamento ético y el primer límite con el que se encuentra la obediencia al Derecho positivo es la propia moral individual. Por ello, lo que vincula de forma absoluta no es el mandato o imperativo jurídico, sino el imperativo de la conciencia ética individual⁹³⁷. La convicción principal contra la que polemiza Elías Díaz, como decíamos, corresponde con una parte de la tesis, a saber, que no haya un fundamento ético suficiente para obedecer el Derecho. Elías Díaz, demócrata convencido, lanza un alegato apasionado en pro de un fundamento ético para la obediencia al Derecho, lo que a González Vicén le resulta una conceptualización extremadamente idealista del Derecho. Para Elías Díaz, según González Vicén, el Derecho es una opción entre diversas perspectivas éticas y expresión auténtica de diferentes conciencias individuales, esto es, un intento de aunar criterios éticos individuales expresados socialmente como soberanía popular y regla de las mayorías. Todo lo cual es,

⁹³⁵ En concreto, las críticas de Elías Díaz se sustancian en un epígrafe titulado “La obediencia al Derecho”, dentro del capítulo “Razón práctica y legitimidad democrática”. Cfr. DÍAZ, E., *De la maldad estatal y la soberanía popular*, Madrid, Debate, 1984, pp. 76-95.

⁹³⁶ GONZÁLEZ VICEN, F., “La obediencia al Derecho. Una anticrítica”, op. cit., p. 101

⁹³⁷ Ibidem, pp. 101-102.

aportilla González Vicén, mera especulación que no corresponde la realidad⁹³⁸. La concepción del Derecho en esta etapa de su pensamiento, la etapa más crítica, arrancaba, precisamente con “La obediencia al Derecho”. Queda muy clara la dirección de su pensamiento por entonces, una dirección que, a mi juicio, recogería a Marx y a Jhering, esto es, la dirección propia de una perspectiva conflictualista que considera la coerción como elemento fundamental del Derecho -por no decir determinante- para comprender la naturaleza del Derecho. El fin del Derecho, siendo distinto e incluso oponible en Marx y en Jhering, muestra, no obstante que el Derecho es conflicto. González Vicén, quien está cada vez más próximo a Marx, parece elaborar un concepto a caballo entre ambos autores, considerando que el fin predominante del Derecho es el dominio de una clase sobre otra, pero que, a su vez, manifiesta la “lucha por el Derecho” o la confrontación de intereses. Escribe González Vicén: “El Derecho es un orden coactivo de naturaleza histórica en el que se refleja el enfrentamiento de intereses muy concretos y el predominio de unos sobre otros. El Derecho expresa la prevalencia de una constelación social determinada, y es, en este sentido, el instrumento de dominación de una clase y sus intereses sobre otra u otras clases y sus intereses”⁹³⁹.

Pero González Vicén lleva su análisis más lejos. Para él, igual que para Marx, el Derecho no se queda en simple acción coactiva en defensa de unos intereses de clase, sino que, también pretende perpetuarse haciendo parecer que, en realidad, representa el interés de toda una comunidad. Dice así: El Derecho es “un instrumento, empero, y aquí radica su contradicción de principio, que pretende revestir validez y obligatoriedad, no sólo para representar la clase cuyos intereses representa, sino para toda la sociedad”⁹⁴⁰. Es aquí donde, según González Vicén, se encuentra el meollo de la ideología de la obligatoriedad ética del Derecho⁹⁴¹. Es una ideología, por lo tanto, con historia: con la derrota del liberalismo tras la revolución de 1848 a manos del tradicionalismo, la burguesía construye un Derecho entendido como instrumento del poder formal, para lograr sus propios intereses y que, por ser formal, se le atribuye una obligatoriedad absoluta. En este sentido, González Vicén nos recuerda, con Alf Ross, que como el poder actúa a través del Derecho, se crea un deber

⁹³⁸ Ibidem, p. 102.

⁹³⁹ Ibidem, p. 102.

⁹⁴⁰ Idem.

⁹⁴¹ Ibidem, p. 103.

jurídico a cuyo incumplimiento viene aparejada una sanción, pero de aquí no se puede colegir que pueda el Derecho fundamentar una obligación ética a sus normas. Algunos de estos valores internos del Derecho que conllevan razones para la obediencia del mismo, son, entre otros, el hacer posible la certeza de las relaciones humanas en la convivencia, o el principio rawlsiano de *fairness*, según el cual, si gozamos de las ventajas de una sociedad organizada, debemos cumplir sus exigencias, para que los demás también puedan disfrutar de las mismas ventajas (*fair play*)⁹⁴². Estas y otras razones, la seguridad jurídica, pongamos por caso, son razones para obedecer el Derecho, pero no conllevan obligación ética alguna. En el fondo, como es fácil de ver, no están actuando aquí solamente dos conceptos distintos de Derecho, sino también, al menos, dos concepciones diferentes de ética. La ética kantiana no admite como moral cualquier obrar conforme a motivaciones externas, es decir, conforme a heteronomía. El firme fundamento ético de González Vicén es netamente kantiano, al menos en lo que a la autonomía individual se refiere. Se acoge a la autonomía moral como principio básico y esencial de la ética. Dice así: “La obligación ética no puede nunca basarse en la heteronomía de razones o motivos de índole práctica, sino solo en los motivos de la conciencia individual. Estos imperativos de la conciencia ética individual son también la barrera que señala los límites de la obligatoriedad del Derecho. Una norma o un grupo de normas jurídicas que contradigan estos imperativos siguen siendo Derecho, e incluso Derecho válido formalmente, pero el individuo tiene la obligación ética inexcusable de no obedecerlas”⁹⁴³. Es un posicionamiento, no obstante, que en lo jurídico no es muy kantiano. Kant, como ya hemos analizado, diferencia la exigencia ética de la exigencia jurídica, pero considera la segunda elemento *sine qua non* para la primera, esto es, para construir un universo de los fines que haga posible la ética, otorgándole al Derecho así una dignidad ética especial. Para González Vicén, desde la conciencia ética individual, el Derecho, puede y debe vulnerarse por una infinidad de motivos: en defensa de la libertad, pero no sólo, también se pueden esgrimir la autonomía religiosa, la dignidad humana o la no discriminación por cuestión de raza, género y tantos otros⁹⁴⁴. Este es un límite que, como sabemos, Kant no estaba dispuesto a cruzar en lo que a su idea de Estado y Derecho se refiere. Como veremos,

⁹⁴² Cfr. RAWLS, J., *A theory of justice*, Boston, The Belknap Press of Harvard University Press, 1999, p. 461.

⁹⁴³ GONZÁLEZ VICÉN, F., “La obediencia al Derecho. Una anticrítica”, op cit., pp. 103-104.

⁹⁴⁴ *Ibidem*, p. 104.

al concepto de autonomía moral de la conciencia individual, de origen kantiano, añade González Vicén otros ingredientes procedentes del historicismo.

En cuanto al texto de 1989, González Vicén insiste en estas mismas ideas para volver a aclarar aquel trabajo publicado diez años antes. En efecto, en “Obediencia y desobediencia al Derecho. Unas últimas reflexiones”, dice así: “Yo había llegado en mi trabajo a dos tesis: al Derecho se le obedece por multitud de causas prácticas, pero no por vivencias éticas. Y, en segundo lugar, siempre que el Derecho ataque en cualquier forma que sea la objetividad moral del individuo, éste puede desobedecer al Derecho arrastrando todas sus consecuencias e incluso la pérdida de su propia vida”⁹⁴⁵. Con este último análisis de la cuestión pretendía terminar de aclarar sus posiciones de forma definitiva.

El primer concepto que le interesa estudiar es la “obediencia” y lo que significa. La obediencia implica un sometimiento de una voluntad por otra, pero si pensamos en un grupo de voluntades colectivas sometidas al mandato de otra voluntad o conjunto de voluntades nos estamos imaginando el Estado moderno. No es cierto que el Estado sea un simple agregado de individuos que buscan encontrar mejor protección para sus fines y derechos, tal y como se nos ha venido enseñando desde el siglo XVII, más bien, piensa González Vicén, el Estado es una conjunción de voluntades colectivas sometidas a otra voluntad. Con el Estado moderno los mandatos están sujetos a ciertas formalidades, las cuales, dan lugar a órdenes, decretos, leyes, reglamentos; es decir, al Derecho. ¿Habrá obligación de obedecerlo? La respuesta, dice González Vicén, no puede ser unívoca, pues en la palabra obligación se encierran dos significados, a saber, obligación subjetivamente considerada como un movimiento interno e irrepetible y obligación como actuación acorde con el texto obligatorio. Por lo tanto, debemos obedecer al Derecho en este segundo sentido. Obedecer al Derecho significa comportarse tal y como la norma jurídica lo indica. La obediencia al Derecho sería llevar a la práctica las condiciones de hecho que la norma encierra en sí⁹⁴⁶.

Las distintas teorías acerca de la obediencia al Derecho, sin excepción, se dedican a explicar cómo tiene lugar esta obediencia (por imposición de la fuerza, por reconocimiento, por la seguridad jurídica que proporcione, etc.). Lo que desde luego no hacen estas teorías es fundamentar la obediencia, ni, aún menos, hallar bajo la obediencia necesidad ética

⁹⁴⁵ GONZÁLEZ VICÉN, F., “Obediencia y desobediencia al Derecho. Unas últimas reflexiones” en *Sistema*, nº 88, p. 105.

⁹⁴⁶ *Ibidem*, p. 106.

alguna⁹⁴⁷. Escribe González Vicén: “El Derecho, en tanto palabra humana, no es nada que pueda ser objeto de una emoción ética, sino uno de los instrumentos forjados por el hombre para la satisfacción de sus necesidades materiales. No hay fórmula jurídica que no sea modificable o derogable si así lo demandan las necesidades materiales del momento. Pensar en un Derecho justo por naturaleza, invariable y que obligue éticamente, es dejar vagar la imaginación por rutas que no conducen a ningún sitio”⁹⁴⁸.

La última parte de este trabajo lo dedica a la cuestión de la desobediencia ética, pero, sobre todo, el concepto central que elabora es el de “sujeto ético”. Pregunta: ¿Quién es el que siente en sí el deber ineludible de manifestar hacia el exterior la contradicción entre el ser y el deber ser que le roe el corazón? Responde el mismo González Vicén: el sujeto ético, el cual, conoce por reflexión, o por habérselo comunicado la razón práctica natural, el secreto de su ser en el mundo. El sujeto ético puede construirse su propia vida, una vida de certezas, posiciones, afirmaciones, todos ellos compatibles. El sujeto ético tiene un mundo construido con su verdad, donde es dueño absoluto de sus actos y sentimientos. El sujeto ético sabe lo que tiene que hacer y porqué tiene que hacerlo. Y después de la definición cuasi mística del concepto, afirma, en clara referencia a los sistemas totalitarios que sufrió en su propia carne, que sólo la fuerza física puede con esta ética, esto es, el Derecho. Bien creando condiciones que hagan imposible la consecución de los fines éticos del sujeto, bien atacando directamente uno de los motivos dirigidos a la consecución de sus mismos fines⁹⁴⁹. En ambos casos el sujeto ético dice “no” e “imposible”. Y escribe a continuación: “Estos hombres éticos fueron quienes salvaron el nombre de Europa de entre las ruinas y la disolución. Nadie más que ellos, sin respaldarse en creencias religiosas ni en opiniones políticas supieron poner muy alto el nombre de la humanidad. Fueron detenidos, maltratados, torturados y finalmente decapitados, sin que de su boca saliera la palabra que sus verdugos esperaban”⁹⁵⁰. Este concepto manifiesta el otro aspecto que decíamos que la ética vicensiana conformaba además de su tan kantiana autonomía. Aquí resaltan y relucen los aspectos historicista y existencialista de su modo de comprender la ética. La importancia e irrepetibilidad de la acción humana, el acontecimiento inaplazable de la decisión moral, podríamos decir, es lo

⁹⁴⁷ Ibidem, p. 107.

⁹⁴⁸ Idem.

⁹⁴⁹ Ibidem, pp. 108-109.

⁹⁵⁰ Ibidem, p. 109.

que concede verdad absoluta immanente a la ética de González Vicén. Volveremos sobre ello.

Con todas estas aproximaciones manifestadas y detalladas, pese a su brevedad, en estos dos textos, podemos ahora acercarnos al primer estudio original, comprendiendo mejor sus principales planteamientos. Entraremos a valorar sus aspectos esenciales, pero el análisis más minucioso será retomado en el Capítulo III, donde hago un seguimiento a fondo de las opiniones de los principales actores del debate acerca de la posibilidad e imposibilidad de un fundamento ético para obedecer y desobedecer al Derecho.

Comenzando, entonces, con el estudio *La obediencia al Derecho*, hay que considerar la noción de norma con la que arranca. Escribe González Vicén: “Todo grupo humano que quiere transformar la mera coexistencia en verdadera convivencia humana necesita una serie de cánones de conducta, es decir, de normas o esquemas que digan en cada situación cual ha de ser el comportamiento de los miembros del grupo respecto a los demás”⁹⁵¹. Este tipo de cánones de conducta o normas generan, efectivamente, unas expectativas de comportamiento, y pueden ser muy variadas: la moda, el pudor, el honor, los usos, las tradiciones, y también el Derecho. Ahora bien, una vez conocidas y reconocidas dichas normas, la pregunta es doble: ¿Estamos obligados a cumplirlas? ¿Cuál es el fundamento o el porqué de esa obligación? El interés del texto, *La obediencia al Derecho*, es, por tanto, reflexionar acerca de qué hace preceptivo, qué obliga a las personas a obedecer el Derecho, y sobre todo si existe posibilidad de que dicha obligatoriedad pudiera provenir de un mandato ético⁹⁵²

La fundamentación ética de la obediencia jurídica como problema, de tanta antigüedad como la historia misma del pensamiento jurídico, se puede clasificar, siguiendo a González Vicén, en dos grandes grupos. Primero, aquellas teorías que por un planteamiento erróneo del problema no dan respuesta a la cuestión de la fundamentación de la obediencia jurídica. Segundo, aquellas que soslayan en el planteamiento del problema lo que realmente nos interesa, a saber, si hay o no obligación ética de obedecer al Derecho. Estarían en el primer grupo la teoría del “derecho del más fuerte”⁹⁵³ y la teoría del “reconocimiento jurídico”. Para

⁹⁵¹GONZÁLEZ VICÉN, F., “La obediencia al Derecho”, op. cit., p. 365.

⁹⁵² Ibidem, pp. 365-366.

⁹⁵³ Sobre el derecho del más fuerte, analiza González Vicén los testimonios de Tucídides quien recoge que los atenienses invaden la isla de Melos bajo el pretexto de ser “más fuertes”, pero explicita González Vicén que a

la “teoría del más fuerte” no hay mayor argumento que el hecho de que el más débil se tenga que doblegar ante el más fuerte. Por lo que no es siquiera una teoría de la obligatoriedad, no se mueve en el plano del “deber ser” sino en el mundo de los hechos. Es, como dice González Vicén, una radiografía más o menos fiel de lo que acontece en la realidad, no un esquema de lo que debería acontecer⁹⁵⁴. En cuanto a la doctrina del “reconocimiento”, que tuvo su mayor influencia desde mitad del siglo XIX hasta el primer tercio del siglo XX, su mayor impulsor fue Ernst Rudolf Bierling. Éste trata de encontrar más allá de la simple fuerza una noción que sirva de base absoluta para la obediencia del Derecho. Para Bierling todo ordenamiento jurídico es un conjunto de normas o de imperativos que provienen de una voluntad y que son dirigidos a otras voluntades para su cumplimiento⁹⁵⁵. Esta *Anerkennung* es en palabras del propio Bierling “un respeto ininterrumpido y habitual, un sentirse vinculado y sometido”⁹⁵⁶, de tal manera que a través del reconocimiento (*Anerkennung*) se legitima la obediencia. Además de los errores que la misma doctrina pueda tener en sí, lo que nos interesa aquí es subrayar su error intrínseco, su fallo en el planteamiento del problema de la obediencia jurídica, pues lo que la teoría hace es explicarnos la razón por la que un ordenamiento jurídico, que es en sí una pretensión abstracta de conducta, se convierte en realidad por obra u omisión de los sujetos sometidos al Derecho, es decir, se hace fáctica y socialmente real. No obstante, advierte González Vicén, nada nos está diciendo acerca de si este Derecho que se hace real debería ser obedecido. Como en el caso de la teoría de la fuerza, lo que aquí nos salen al paso son hechos y sólo hechos, pero ni una sola razón o fundamento acerca del “deber ser”, del fundamento ético, de este cumplimiento⁹⁵⁷.

Las respuestas del segundo grupo son las de la teoría del Derecho natural y la teoría de la seguridad jurídica. La reflexión de González Vicén sobre las mismas es ardua. La crítica que realiza gira en torno a la idea de que sus argumentos recorren un círculo vicioso. Sin entrar en mucho detalle, entiende que en el Derecho natural existe una petición de principio insalvable (ya lo ha ido explicitando así en otros trabajos), o lo que es lo mismo, es una

día de hoy la versión más elaborada es la del darwinismo social, que, como sabemos, extrae sus falsas categorías de las ciencias naturales. Vid. *supra*, pp. 250 y ss.

⁹⁵⁴ GONZÁLEZ VICÉN, F., La obediencia al Derecho, op cit., p. 368.

⁹⁵⁵ Ibidem, pp. 369-370.

⁹⁵⁶ BIERLING, E. R., Juristische Prinzipienlehre, op. cit., p. 4.

⁹⁵⁷ GONZÁLEZ VICÉN, F., La obediencia al Derecho, op cit., p. 371.

doctrina que se autojustifica, pues si se sienta la proposición de que la norma A posee validez y fuerza de obligar absolutas, la afirmación de que la norma B posee fuerza de obligar si coincide con A, parece ser una nueva afirmación o conclusión, mientras que, en realidad, no es más que la repetición con otras palabras de lo que ya se había dado por sentado previamente. La institución de la propiedad privada o el matrimonio monogámico son de Derecho natural y revisten validez absoluta, luego todas las normas que consagran la propiedad privada o el matrimonio monogámico poseen fuerza de obligar. Con argumentos así lo único que hacemos es movernos en círculo, sin lograr un criterio firme de fundamentación de la obligatoriedad del Derecho⁹⁵⁸. Con mayor motivo, tras las guerras de religión, parece que ni siquiera el iusnaturalismo racionalista se podía salvar. Apoyándose en Hobbes, González Vicén, manifiesta que las pretensiones de deducir los contenidos del Derecho de la recta razón “es un error que ha costado la vida a miles de personas”⁹⁵⁹. Son estas realidades las que hacen aparecer el Derecho positivo como la única regulación segura de la conducta en medio de la discordia de las opiniones individuales⁹⁶⁰. Surge así con fuerza la idea de la “seguridad jurídica” como garante del orden y tendrá en Hobbes a su más prestigioso representante⁹⁶¹. Partiendo éste del concepto de “estado de naturaleza” como un *bellum omnium contra omnes*, el Derecho será el único instrumento capaz de salvaguardar la paz y la seguridad, y de esta forma lleva en su mismo seno su pretensión absoluta de obediencia⁹⁶². La última de las teorías sobre la seguridad jurídica a la que González Vicén se refiere es la de Kant, para quien el Derecho, como ya sabemos, será aquello que haga posible la libertad en sentido trascendental, ya que no a todos los hombres les guía una “buena voluntad”. El Derecho es en Kant el medio para hacer posible en el mundo externo la libertad trascendental; hace posible el máximo en el ejercicio externo de la autonomía. Así el fin del Derecho no es la justicia sino el mantenimiento de la paz. Justamente por ello, Kant elimina la posibilidad de resistencia al Derecho ya que es la garantía de la propia autonomía

⁹⁵⁸ Ibidem, pp. 372-374.

⁹⁵⁹ HOBBS, Th., *The Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance*, clearly stated and debated between Dr. Bramhall and Th. Hobbes, English Works, Collected and edited by Sir William Molesworth, vol. V, London, John Bohn, 1841, p. 176.

⁹⁶⁰ GONZÁLEZ VICÉN, F., *La obediencia al Derecho*, op cit., p. 377.

⁹⁶¹ Ibidem, p. 378.

⁹⁶² Ibidem, 378-379.

del individuo⁹⁶³. Desde principios del siglo XIX, nos advierte González Vicén, parece que la doctrina de la seguridad jurídica se instaura como definitiva, es decir, se hace fuerte bajo los postulados del aseguramiento de una instancia suprema, situada por encima de todo individuo, que establece soluciones para todos los sujetos y el aseguramiento de la previsibilidad de las consecuencias jurídicas de nuestros actos. Pero, ¿es verdaderamente y de por sí la seguridad jurídica un valor que fundamenta éticamente la obligatoriedad del Derecho?⁹⁶⁴. En un primer momento puede parecer que la seguridad jurídica es en sí un valor material y de garantía suficiente para considerar la obligatoriedad. Pero lejos de esa realidad, la seguridad jurídica es, afirma rotundamente González Vicén, un concepto netamente formal. En realidad, es una respuesta que hace posibles determinados valores materiales que son tenidos como esenciales para la vida en sociedad. La paz, la conservación de la vida, la autonomía de la persona, etc., son, según la doctrina de la seguridad jurídica, los valores supremos y constitutivos de la vida social, valores que el Derecho tiene que hacer reales en la historia y que la misma seguridad jurídica supone la condición de posibilidad para esta realización⁹⁶⁵. Esta teoría, que es, matiza González Vicén, la posición ideológica propia de la burguesía, asegura desde el siglo XIX los valores propios de una clase competitiva, concentrada en la explotación de todos los recursos materiales, cuya divisa es la expansión de los medios de producción y la acumulación de la riqueza personal⁹⁶⁶. La teoría es en realidad no fundamento de obligatoriedad sino presupuesto para la realización por el Derecho de unos valores que son *a priori* concebidos como absolutos. Y, en cualquier caso, establecer certeza jurídica y asegurar la convivencia humana no es bastante para fundamentar éticamente la obediencia jurídica sin consideración a ningún otro valor⁹⁶⁷.

Ante todas estas respuestas fallidas, según González Vicén, “nos asiste el derecho a la perplejidad”⁹⁶⁸. No obstante, piensa González Vicén, nos ayudará notablemente precisar el

⁹⁶³ Ibidem, pp.379-380.

⁹⁶⁴ Ibidem, p. 382

⁹⁶⁵ Ibidem, p. 383

⁹⁶⁶ Ibidem, p. 381

⁹⁶⁷ Ibidem, p. 385.

⁹⁶⁸ Idem.

concepto de “obligación” y la falta de univocidad de dicho término. Ya conocemos este análisis: sólo puede hablarse de obligación en sentido estricto cuando se trata de una exigencia absoluta, la cual sólo es posible cuando nos referimos a los imperativos de la conciencia ética individual. Siguiendo a Kant, González Vicén entiende que la esencia de la obligación se halla en una razón que determina la voluntad según fundamentos *a priori*, una ley del obrar que la razón se da a sí misma. Pero también cita a Binder cuando éste decía aquello de que “*die Pflicht ist kein juristischen Begriff*”⁹⁶⁹, es decir, que “obligación” no es un término jurídico y toma en consideración a Radbruch para quien lo exigido jurídicamente sólo se convierte en obligación si se convierte en obligación ética⁹⁷⁰. Sentado todo esto, si tomamos la palabra “obligación” como lo que es *stricto sensu*, obligación ética, no hay obligación de obediencia al Derecho. Escribe González Vicén: “En tanto que orden heterónomo y coactivo, el Derecho no puede crear obligaciones, porque el concepto de obligación y el de un imperativo procedente de una voluntad ajena y revestido de coacción son términos contradictorios”⁹⁷¹. Lo que realmente es sorprendente es que no traiga aquí, como hace otras veces, ninguna cita de Gierke, de quien realmente toma al pie de la letra estas consideraciones⁹⁷².

Volvemos así a la concepción del Estado como coerción; concepción que no es tomada en exclusividad de la filosofía de Marx. También el “realismo jurídico” de Alf Ross tiene mucho que ver, y, en concreto, la idea de que el “poder no es algo que se encuentra detrás del Derecho, sino algo que funciona a través del Derecho”⁹⁷³. Incluso Jacob Burckhardt, en cuya filosofía, González Vicén considera que ya se hayan más o menos formulados casi todos los conceptos que a mitad del s. XX trabajaba la crítica cultural y política. Más en concreto, sobre la coerción y el dominio del Estado a través del Derecho, escribía González Vicén: “Con tremenda agudeza, que raya a veces en lo visionario, vio Burckhardt dibujarse en el horizonte la silueta del Estado total, con su nihilismo radical, su dominio técnicamente perfecto de las posibilidades humanas, su ignorancia de los fines individuales y su cálculo detallado del azar.

⁹⁶⁹ BINDER, J., *Rechtsnorm und Rechtspflicht*, Leipzig, Deichertsche Verlagsbuchhandlung, 1912, p. 45.

⁹⁷⁰ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., *La obediencia al Derecho*, op cit., p. 386.

⁹⁷¹ Idem.

⁹⁷² Vid. supra, p. 176-177, pp. 271 y ss.

⁹⁷³ ROSS, A., *On Law and Justice*, London, Stevens, 1958, p. 58.

A este Estado le reserva Burckhardt como cometido dar cierre al aniquilamiento del hombre, cerrado así lógicamente el cielo de la cultura occidental”⁹⁷⁴.

Por lo tanto, lo que la obligatoriedad del Derecho oculta, lejos de tener una fundamentación ética, es más bien el testimonio palpable del poder, de la coerción y la imposición ideológica. Ya no se trata sólo del cumplimiento factual de unos esquemas de conducta que traslucen los intereses de una clase y cosmovisión social, sino que esta pretensión se sublima y el cumplimiento de aquellos esquemas de conducta aparece como algo debido, como exigencia de naturaleza ética. Por lo tanto, el esquema de conducta exigido en la norma jurídica lo que nos dice son las consecuencias que tiene para la persona o para el patrimonio su infracción, y, por una “razón jurídica” se debería obedecer, pero nunca en sentido ético⁹⁷⁵.

En cuanto a la conciencia desde la que el individuo profesa la ética que hace del hombre un “sujeto ético”, en *La obediencia al Derecho* González Vicén ya expresaba su idea acerca de la conciencia personal de cada individuo, que supera el sujeto trascendental y moral kantiano, si bien lo tiene como sustrato. En efecto, para González Vicén, el sujeto de conciencia no es el “sujeto en general” kantiano, ni es tampoco el sujeto del racionalismo, es decir, lo que queda al individuo cuando se ha abstraído de él todo lo que tiene de común con los demás hombres: el sujeto de la conciencia es, para González Vicén, el hombre en su realidad concreta, en lo que sólo es él y no en lo que tiene de común con los demás⁹⁷⁶. Conciencia individual no es “conciencia moral” al modo del saber teórico-moral de la tradición cristiana, y no porque esté negando la posibilidad de la religión, sino porque trata de decirnos que semejante conciencia a la que se refiere es como el principio de individuación de cada hombre, de su propia vida e intereses, de sus fines más personales. He aquí una notable influencia del existencialismo y de la “filosofía de la facticidad” del Heidegger de *Sein und Zeit*, así como de la filosofía vitalista propia de algunos historicistas, cuyo núcleo se entronca en el pensamiento de Dilthey. En palabras de González Vicén: “La conciencia no es hoy ya la tradicional «voz de Dios», sino, muy al contrario, una de las manifestaciones crepusculares del ocaso de la fe religiosa, una voz en la que, si algo se nos manifiesta, es el silencio de la

⁹⁷⁴ GONZÁLEZ VICÉN, F., “Apéndice: J. Burckhardt y el problema de las crisis históricas por F. González Vicén”, op. cit, p. 82.

⁹⁷⁵ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., *La obediencia al Derecho*, op cit., p. 387.

⁹⁷⁶ *Ibidem*, p. 389.

divinidad. Por eso mismo, desprendida de su fondo trascendente, la conciencia nos obliga tanto más, porque es la única instancia de nuestra identidad individual: aquella ley encontrada por el hombre mismo, que éste no puede infringir so pena de perder su propio ser”⁹⁷⁷.

Así, en definitiva, esta emancipación posibilita la autonomía de la ética, y este mismo es el objetivo -a mi entender- de González Vicén: dar autonomía a la ética y a la conciencia individual frente a estructuras sociales tan fuertes como el Derecho o la religión. La conciencia es así aquello más íntimo de cada individuo, que lo diferencia de los demás y de lo demás. Siendo así, una conciencia moral que soy yo mismo, lo que la conciencia nos dicta es la única norma (en sentido amplio) que contiene una obligación absoluta y que exige o se le responde con el cumplimiento. Este “individualismo ético” que vamos contemplando con más claridad es, en definitiva, un individualismo antiautoritario.

Por otro lado, esta “desobediencia al Derecho por imperativo de conciencia” hay que delimitarla, como suele hacer González Vicén, respecto a conceptos jurídicos afines. Es el caso fundamentalmente de la “desobediencia civil”, la cual, es siempre pública, susceptible de organización y se dirigen sus pretensiones y luchas desde grupos más o menos articulados. Además, pretende alcanzar un objetivo concreto: la reforma o derogación de una norma o conjunto de normas. No obstante, nada de esto se da en la desobediencia individual al Derecho por razones de conciencia. La desobediencia ética no persigue, por definición, ninguna finalidad concreta y no es, por eso, tampoco susceptible de organización, no busca medios para su eficacia. Su esencia se encuentra en el enfrentamiento de la existencia individual consigo misma y con una situación dada⁹⁷⁸. Es, en definitiva, la dignidad moral íntima y solitaria, perteneciente a cada conciencia, en lucha consigo y frente a códigos normativos externos como puede ser el Derecho. ¿Es esto insensibilidad social como algunos han insinuado? Ni mucho menos. Es coherencia de pensamiento. Esa coherencia que caracterizaba a González Vicén en su vida académica y en su vida personal. La desobediencia ética es una adhesión a un imperativo moral interior y un intento de salvar la propia identidad. No se trata ni una táctica política ni un cálculo de resultados: me adhiero a mi imperativo sean cuales sean las circunstancias, aunque conlleven la cárcel. Al

⁹⁷⁷ Ibidem, pp. 390-391.

⁹⁷⁸ Ibidem, p. 392.

desobedecer el Derecho, sé que lo estoy haciendo con conocimiento de causa, a sabiendas de que el Derecho es válido. Por eso, tal desobediencia ética no posee una declaración de intenciones tasada; no hay mayor intencionalidad que la de ser fiel a la propia conciencia. Por tanto, la “desobediencia al Derecho por imperativo de la conciencia” no se da en un ser ideal, ni trascendental, al modo kantiano. Aquí radica para González Vicén el error de la ética kantiana, pues, la conciencia, “me dice inconcusamente cuál es la norma del obrar en un momento determinado, y me lo dice a mí, no a los demás”⁹⁷⁹. González Vicén separa así lo que para Kant son dos caras de la misma moneda: autonomía y universalidad, libertad y generalidad. Al eliminar la trascendentalidad de la conciencia está criticando el idealismo y el formalismo en Kant, quedándose sólo con la autonomía de la conciencia del hombre individual; el hombre, como diría Miguel de Unamuno, de “carne y hueso”.

Nos quedaría ahora, por último, plantear el problema clásico de la objetividad de la ética. ¿Qué objetividad puede haber si la conciencia solamente me habla a mí? González Vicén pretende hallar una posición intermedia entre las exigencias éticas de una decisión subjetiva y las de una norma trascendental y supraindividual, a saber: la objetividad de lo individual. Escribe a este respecto: “Los imperativos de la conciencia no son subjetivos, sino objetivos, en tanto que son la exigencia para una persona concreta del orden de un momento histórico determinado. (...) Es un prejuicio pensar que una norma sólo reviste validez si posee el carácter de intemporalidad e invariabilidad. Muy al contrario: hay también una validez referida a un momento determinado, es decir, concreto, histórico, una validez que no abarca a la humanidad entera y que, sin embargo, es una validez absoluta, revestida de una vinculatoriedad incondicionada. La pauta de nuestro obrar no podemos extraerla de una ley abstracta situada misteriosamente sobre nuestras cabezas, sino sólo de la decisión personal e irreversible en el seno farragoso de la historia”⁹⁸⁰. Y es que para González Vicén somos seres situados en la historia, seres que -como bien decía Dilthey- vivimos en la historia y nuestra vida no puede separarse de la historia. Sólo existimos históricamente. González Vicén hace suyos los parámetros vitalistas y existenciales de Kierkegaard y Heidegger: se traslucen en sus palabras “existenciaros” como la historicidad, la temporalidad, el ser arrojado al mundo, la soledad ante la propia conciencia, etc. Estos rasgos son constitutivos del hombre, del ser-en-el-mundo. Desde esta perspectiva, existencial e histórica, la única

⁹⁷⁹ Ibidem, p. 395.

⁹⁸⁰ Ibidem, p. 396.

objetividad posible cabe dentro de la conciencia individual. Argumenta que la creencia en una norma supraindividual conduce contradictoriamente al relativismo, al ser imposible su demostración y al ser también imposible su concreción fuera del individuo, es decir, necesita del intermedio de la subjetividad para poder concretarse. Los enemigos de la tesis de la desobediencia ética al Derecho, los que González Vicén denomina “sus detractores”, adolecen de falta de riesgo y pánico en sus propias decisiones. Padecen de una, con sus palabras, “indigencia del ánimo que hace que el propio hombre busque en la conducta de los demás, es decir, en la generalidad del comportamiento, una confirmación o una corrección a lo que él mismo ha decidido”⁹⁸¹.

En conclusión, González Vicén considera la motivación sincera de su postura de limitar la obediencia al Derecho por decisión ética individual como el intento de salvar, siquiera negativamente y de modo esporádico, una mínima parcela del sentido humano en un orden social destinado en sí al mantenimiento y aseguración de relaciones específicas de poder. Es más fácil, desde luego, piensa González Vicén, vivir bajo la hipótesis de un orden que nos dice siempre lo que hay que hacer en cada momento y bajo cada situación, como es más fácil vivir bajo un régimen despótico patriarcal que bajo el régimen de la propia responsabilidad. Pero frente a este posicionamiento se alza el gran valor del ser humano que se conforma a sí mismo. En una sociedad pluralista y de cambio acelerado los esquemas de comportamiento no deberían proceder ya de la tradición sino sólo de la interioridad de la conciencia⁹⁸². González Vicén apela aquí al modelo de *selbtsüberwindung* nietzscheana, de autoconstrucción y de autosuperación, contra el poder de otra instancia que no sea yo mismo, pero hay en semejante conclusión algo mucho más profundo. Se trata de una resistencia activa contra la deshumanización a la que el modelo económico y el mantenimiento del poder por sí mismo nos tienen abocados.

Con el análisis de este estudio, *La obediencia al Derecho*, así como de los breves artículos en los que sustanciaba las réplicas que nos han servido de pórtico inicial, terminamos como tal el estudio de la obra jurídica de Felipe González Vicén. No obstante, antes de aproximarnos, con el capítulo tercero, al análisis de todo el pensamiento

⁹⁸¹ Ibidem, p. 397.

⁹⁸² Ibidem, p. 398.

subyacente, quiero, por último, dedicar un epígrafe que haga alguna referencia al resto de su obra publicada, sobre todo a la literaria, y una relación de todas sus conferencias.

8. Estudios literarios, conferencias y unas últimas referencias

El objetivo de este trabajo, muy voluminoso de por sí, es analizar el pensamiento filosófico-jurídico de González Vicén, por lo que un análisis en profundidad del resto de sus estudios en otras materias estaría fuera de lugar⁹⁸³. No obstante, creo necesario destacar su talento y sensibilidad para la reflexión en otros ámbitos de la cultura, muy especialmente si nos va ayudar a redondear la comprensión de su obra jurídica y porque en eso consiste precisamente un pensamiento complejo, de algún modo las inquietudes multivectoriales de González Vicén se traslucen en sus reflexiones jurídicas, morales, políticas y sociológicas. Por ello, haré un breve repaso sobre algunos de sus trabajos literarios y conferencias, sirviéndonos, además, así, de broche final para cerrar el capítulo.

Sobre sus estudios literarios y filosóficos hay una notable diferencia entre sus primeros años, fundamentalmente, durante su estancia en Berlín, y sus estudios a partir de 1946, una vez que ha regresado a España. La diferencia estriba en los temas hispanistas de los primeros, frente a los subsiguientes, más variados y ya no centrados en dicha temática. La razón, su trabajo con filólogos romanistas en la Universidad de Berlín desde su refugio en la capital alemana durante la Guerra Civil Española hasta su huida de la misma con motivo de la Segunda Guerra Mundial. Entre los primeros se encuentran⁹⁸⁴, “Unamuno und das Problem Spaniens”, del que hay traducción al castellano, un trabajo inédito sobre Ángel Ganivet; “La figura de Don Quijote y el donquijotismo en el pensamiento de Miguel de Unamuno”; y, por lo demás, publicó varias reseñas de obras alemanas de temática

⁹⁸³ Todo el material recopilado que no utilizo en el presente trabajo, así como futuras visitas al Archivo personal de González Vicén, podrán servir para futuras publicaciones e investigaciones.

⁹⁸⁴ Por su especial relevancia jurídico-política, tanto *Deutsche und spanische Rechtsphilosophie der Gegenwart*, como “Das Dekadenzproblem im nationalen Denken Spaniens um die Jahrhundertwende”, ya han sido textos analizados y referenciados suficientemente (Respecto al primero, vid. *supra*, pp. 23, 36, 44, 222-225. Pero, además, volveremos sobre este texto más adelante, vid. *infra*, 452 y ss. Respecto al segundo texto, vid. *supra*, pp. 9, 14, 36, 224 y vuelvo ahora a continuación, vid. *infra*, pp. 288 y ss.). En cuanto a “Donoso Cortés als Deuter seiner Zeit”, ha sido comentado a fondo en el epígrafe tercero del presente capítulo, vid. *supra*, pp. 145 y ss.

hispanista⁹⁸⁵. A partir de su vuelta a España escribe también varios trabajos sobre literatura, filosofía o estética, como su “Introducción” a George Berkeley en su misma traducción del texto de Berkeley *Ensayo sobre una nueva Teoría de la visión y Tratado sobre los principios del conocimiento humano*⁹⁸⁶. Este interés por el arte y la literatura se ve también reflejado en sus traducciones de Heinrich von Kleist, Nathaniel Hawthorne, los ensayos sobre historia del arte y el Manierismo español de Arnold Hauser o la *Introducción a la filosofía contemporánea* de Ernst von Aster, pero también, como veremos, algunas conferencias. De todos estos estudios, reseñas y traducciones⁹⁸⁷ voy a dedicar solamente unas pocas palabras, por su relevancia filosófica y personal, a sus reflexiones sobre Unamuno (junto con alguna referencia a Ganivet y Maeztu).

En efecto, de Miguel de Unamuno, lo primero que hay que decir es que existen puntos compartidos con González Vicén. Unamuno puede ser clave para comprender sus comienzos filosóficos, cuando era todavía un joven universitario. La misma preocupación por la decadencia española, la misma preocupación por construir con palabras ideas útiles y no palabrería. La misma preocupación por el destino de la cultura española como telón de fondo. González Vicén, por eso, estudia conjuntamente a Unamuno, Costa, Ganivet y Maeztu en “Das Dekadenzproblem im nationalen Denken Spaniens um die Jahrhundertwende”. Todos ellos representan intelectualmente mejor que nadie, para González Vicén, el estudio a fondo del problema de la decadencia española. No obstante, piensa González Vicén, fue Unamuno quien luchó con mayor denuedo para encontrar una solución. En sus cinco ensayos publicados en 1895 y luego recogidos en el volumen *En torno al casticismo*⁹⁸⁸, así como las cartas que se intercambiaba con Ángel Ganivet, son buena muestra de ello⁹⁸⁹. Para Unamuno, lo que sucede en su tiempo es que la vida de la nación no es actividad histórica sino anacronismo, lo importante no es la esencia de las cosas, sino su cumplimiento. Este formalismo social lo encuentra Unamuno, de manera paradigmática, en vivir la religión como

⁹⁸⁵ Para una relación de todas las reseñas que se conservan, vid. infra, “Bibliografía: relación de obras de Felipe González Vicén”, pp. 541-542.

⁹⁸⁶ Vid. *supra*, p. 43.

⁹⁸⁷ Respecto a las traducciones, vid. infra, “Bibliografía: relación de obras de Felipe González Vicén”, pp. 542-544.

⁹⁸⁸ Cfr. UNAMUNO, M., *En torno al casticismo*, Madrid, Espasa-Calpe, 1968, 146 pp.

⁹⁸⁹ GONZÁLEZ VICÉN, F., “Das Dekadenzproblem im nationalen Denken Spaniens um die Jahrhundertwende”, op. cit., p. 673.

mero tradicionalismo: se puede no creer en Dios, pero se asiste a los ritos endomingado y con corbata. Insiste en que la regeneración intelectual y espiritual de la cultura española pasa por abandonar la monotonía del frío cumplimiento de las formas, abandonar la inercia de una sociedad en la que los individuos se mueven sincrónicamente y a batuta⁹⁹⁰. Esta es, probablemente, la lección que mejor aprendió González Vicén, ya en su primera juventud, de Miguel de Unamuno. Una lección que aplicaría al análisis del Derecho, que nunca puede entenderse como mera forma, esto es, no puede entenderse sin tener en cuenta que el Derecho, como las personas, deben vivir insertos en sus coordenadas histórico-sociales. La metafísica histórica de Unamuno se halla dominada por la idea de que el mundo histórico no está constituido por la sucesión de hechos humanos, bajo la forma de causas y efectos, sino por la continuidad en el tiempo de una sustancia humana. Los periódicos, por ejemplo, nada dicen de la vida silenciosa de millones de hombres sin “historia”. El “mundo de los silenciosos” se revela no en hechos, como los del “acontecer histórico”, sino en símbolos que dan vida a la continuidad que recorre la entraña de la historia. Uno de estos símbolos es Don Quijote: González Vicén se siente maravillado por el particular sentido de la historia de Unamuno, sobre todo en aquél que se refleja en sus reflexiones sobre la eterna figura de Don Quijote⁹⁹¹.

De Ramiro de Maeztu, quien pasó más tarde a ser una de las cabezas más visibles del nacionalismo español, considera González Vicén que, en su obra fundamental *Hacia otra España* de 1898 construye una crítica de la historia de España desde una filosofía de la historia profundamente irracionalista⁹⁹². Su opinión, sobre Maeztu, más bien crítica, dista mucho de su consideración por el ingenio de Unamuno y de su modo de comprender lo histórico. Y es que, la solución de Unamuno no pasaba por ninguna clase de “nacionalismo”. La interpretación unamuniana de Don Quijote lo atestigua. Unamuno concibe al héroe manchego como símbolo de la intrahistoria española, pero no pretende hacer “psicología nacional”, enalteciendo lo español frente a las formas de vida de los restantes pueblos. Unamuno parte de la “tradición eterna” por contraposición a la “interpretación castiza”, pues,

⁹⁹⁰ Cfr GONZÁLEZ VICÉN, F., “Unamuno y el problema de España”, GONZÁLEZ VICÉN, F., *Escritos (1931-1949)*, op. cit., pp. 54-57.

⁹⁹¹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La figura de Don Quijote y el donquijotismo en el pensamiento de Miguel de Unamuno”, GONZÁLEZ VICÉN, F., *Escritos (1931-1949)*, op. cit., pp. 63-64.

⁹⁹² GONZÁLEZ VICÉN, F., “Das Dekadenzproblem im nationalen Denken Spaniens um die Jahrhundertwende”, op. cit., p. 681.

el espíritu quijotesco es sólo un modo de revelación individual de lo universal. Don Quijote, al encarnar el mundo esencial español, encarna, a la vez, la actitud humana frente a la vida y el ser, de la que él es símbolo. Esta es, precisamente, la actitud que Unamuno denominaba, “sentimiento trágico de la vida”, concepto con el que quería expresar el existir que sabe de la nada como horizonte de todo ser y que extrae de este conocimiento un elemento de vida⁹⁹³. En cuanto a Ángel Ganivet, fue también una personalidad en la que estuvo interesado, pero dice que, respecto de Unamuno fue totalmente diferente. La expresión de su pensamiento también parece relacionarse con cierto exaltamiento patrio, pero de signo distinto a Maeztu: la cualidad principal de España, piensa Ganivet, es su independencia, pero esta independencia no es meramente militar, sino también cultural. De su independencia es expresión el “senequismo” español, parte consustancial del espíritu hispánico, así como su catolicismo⁹⁹⁴. Este espíritu independiente que simboliza España y lo español es sin duda un rasgo que Ganivet, hombre de mundo por su profesión de embajador, vivió personalmente. Sin duda este espíritu independiente debió también de resultar enormemente atractivo para González Vicén.

¿Podemos decir, por lo tanto, que González Vicén se sentía próximo al pensamiento de la Generación del 98? A mi juicio, no del todo. De Ganivet, Costa o Maeztu, admiraba su sentir sufriente de los males de España como “método” para acabar superándolo, esto es, como una suerte de “*Askese des Geistes*” o ascesis espiritual, tal y como, a juicio de González Vicén, también hacía Nietzsche⁹⁹⁵. No obstante, de otro lado, considera que la filosofía de la historia de estos autores en su comprensión de los males de España pasa por una fundamentación no histórica de su propia imagen de España, lo cual es un tremendo error⁹⁹⁶. Distinta es su opinión de Unamuno, a quien admiró y leyó con mucha atención. De hecho, tal vez no sea un atrevimiento considerar que, si bien los fundamentos existencialistas-historicistas se apuntalan y condensan en la obra y pensamiento de

⁹⁹³ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La figura de Don Quijote y el donquijotismo en el pensamiento de Miguel de Unamuno”, op. cit., pp.67-68.

⁹⁹⁴ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Das Dekadenzproblem im nationalen Denken Spaniens um die Jahrhundertwende”, op. cit., pp. 675-676.

⁹⁹⁵ Cosa fácil de suponer por la fuerte influencia del pensamiento de Nietzsche en esta generación. Cfr. SOBEJANO, G., *Nietzsche en España*, Madrid, Gredos, 2009, 708 pp.

⁹⁹⁶ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Das Dekadenzproblem im nationalen Denken Spaniens um die Jahrhundertwende”, op. cit., p. 682.

González Vicén con el estudio de autores como Dilthey, Simmel y, en menor medida, Heidegger, pudieron tener su comienzo con la atenta lectura de Don Miguel de Unamuno y la objetividad de su “hombre de carne y hueso”.

Respecto a las conferencias de González Vicén hay unas cuantas transcritas y conservadas, pero solamente siete han sido publicadas. Una en 2002, a saber, la conferencia pronunciada en la Universidad de La Laguna en 1947 con motivo de la festividad de San Raimundo de Peñafort y que llevaba por título “El jurista y la ciencia del Derecho”⁹⁹⁷, y, de otro lado, otras seis publicadas en el 2009⁹⁹⁸. En el Archivo personal de González Vicén⁹⁹⁹ aparecen recogidas un total de veinticuatro¹⁰⁰⁰. Son conferencias inéditas, las siguientes: “Ángel Ganivet (sin fecha)”; “El mito de don Quijote (1947)”, conferencia celebrada en la Universidad de La Laguna como conmemoración del cuarto centenario del nacimiento de Cervantes; “La interpretación de la ley (1947)”, conferencia de dos días celebrada en la Facultad de Derecho de la Universidad de La Laguna; “Inauguración de una exposición de pintura en el Puerto de la Cruz (1947)”, en concreto, durante la exposición “Pintores extranjeros en el Puerto de la Cruz” que comenzaba el 11 de julio de ese mismo año; “Problemas de la Universidad (1948)”, conferencia dictada en el Colegio Mayor San Agustín; “El problema de las fuentes del Derecho en el Derecho inglés (1948)”, también dictada en el Colegio Mayor San Agustín; “Unamuno y el problema de España (1948)”¹⁰⁰¹, dictada a través de *Radio Club de Santa Cruz de Tenerife*; “El problema del historicismo (1949)”, en el Colegio Mayor San Agustín; “El contrato social de Rousseau a Fichte (1949)”, en la Facultad de Derecho de la Universidad de La Laguna; “La crisis del espíritu en nuestros días (1950)”, dictada en el Ateneo de La Laguna; “Introducción al estudio del Derecho español (1953)”, lección dictada en la Universidad de Heidelberg; “Naturalismo y realismo (1954)”, dictada también en la Universidad de Heidelberg; “Ser y sentido de la Universidad (1955)”, conferencia para la inauguración del *V Curso de Extensión Universitaria* en Universidad de

⁹⁹⁷ Vid. supra, p. 106 y p. 234.

⁹⁹⁸ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., *Escritos (1931-1949)*, op. cit., pp. 93 y ss.

⁹⁹⁹ Cfr. Biblioteca ULL, Archivo personal González Vicén, 7.5, 11.9, 42.21, 56.

¹⁰⁰⁰ Es posible que hubiera más conferencias transcritas. Mucho material se perdió, inclusive algunas cartas, en una inundación (tiempo antes de ser fundado el Archivo). El análisis del contenido de las conferencias inéditas lo reservo para un trabajo posterior.

¹⁰⁰¹ Esta conferencia corresponde con su trabajo anterior, de 1938, “*Unamuno un das Problem Spaniens*”.

La Laguna; “Santo Tomás de Aquino en su mundo y en su obra (1957)”, dictada en la Universidad de La Laguna; “El problema del método en el actual pensamiento jurídico (1961)”, dictada para la inauguración del año judicial en el Colegio de Abogados de Santa Cruz de Tenerife; “Problemas actuales del método en el positivismo jurídico (1962)”, ciclo de tres conferencias dictadas en la Universidad Internacional de Las Palmas; “Presentación de Recaséns Siches (1966)”, durante el acto oficial de recibimiento en la Universidad de La Laguna del ilustre profesor exiliado que visitó España ese mismo año; “Acto de presentación de *Estudios de filosofía del Derecho* (1980)”, en la Universidad de La Laguna.

Respecto a las seis conferencias publicadas en 2009 diré algo más. En primer lugar, de 1944 es su obituario tras la muerte de su amigo Max Kommerell¹⁰⁰², con quien compartía intereses literarios. A través del obituario, y con palabras no faltas de emoción, resume González Vicén la vida intelectual de Kommerell, tanto su producción científica como literaria¹⁰⁰³. En segundo lugar, de 1947 es “Los orígenes del Estado moderno”, y, de 1949, “La cultura y su crisis”. Ambas conferencias, por su temática político-jurídica, son suficientemente estudiadas en el presente trabajo, por lo que no añadiré ahora nada más¹⁰⁰⁴. En tercer lugar, de 1947 son tres conferencias de temática literaria: “Don Quijote y la literatura universal”, “Fausto y el mito de Occidente” y “Rainer María Rilke”. La primera de ellas, además de la ya mencionada “El mito de don Quijote”, tiene como objetivo conmemorar los cuatrocientos años del nacimiento de Miguel de Cervantes. González Vicén contrasta la figura de don Quijote con otros grandes mitos de la literatura y del imaginario europeo, como don Juan, Hamlet y Fausto. La figura de don Quijote es, para González Vicén, el contrapunto del mito de don Juan. Si este es el hombre esclavo de sus sentidos, vacío de toda finalidad, aquél representa el cometido, el ideal, la justicia y la búsqueda de la restauración de un sistema de valores. No obstante, hombres de la idea, piensa González Vicén, fueron también Hamlet y Fausto. Hamlet, para quien lo real está fuera de quicio, pretende esclarecer el orden del mundo, se debate en su interior y decide actuar sin creer en sus propias acciones. Don

¹⁰⁰² Kommerell le escribía a González Vicén en 1942: “He leído con mucho interés su artículo sobre el problema de la decadencia. Muchas gracias. ¡Aquí le tenemos por un importante y serio amonestador al modo de Unamuno!” KOMMERELL, M., “Una tarjeta postal de Max Kommerell a Felipe González Vicén de septiembre de 1942”, GONZÁLEZ VICÉN, F., *Escritos (1931-1949)*, op. cit., p. 162.

¹⁰⁰³ GONZÁLEZ VICÉN, F., “Max Kommerell (Obituario)”, GONZÁLEZ VICÉN, F., *Escritos (1931-1949)*, op. cit., pp. 127-129.

¹⁰⁰⁴ Sobre “Los orígenes del Estado moderno”, vid. *infra*, pp. 313 y ss. y p. 509. Sobre “La cultura y su crisis”, vid. *infra*, pp. 509 y ss. y vid. *supra*, p. 145.

Quijote, sin embargo, sigue siempre fiel a sí mismo. Para Fausto, la vida no es un cometido ético sino lógico, para don Quijote el conocer es el conocer del deber ser, la verdad de los valores, y hacerla efectiva en el mundo¹⁰⁰⁵. La figura de don Quijote tiene su importancia, por tanto, para comprender el pensamiento de González Vicén, su “individualismo ético” -que se aclarará suficientemente en el capítulo siguiente-, no deja de tener, como en la vida y obra de Unamuno, una buena dosis de “donquijotismo”. Una importancia, evidentemente, literaria, metafórica. Pero el profundo sentido ético, como el que hemos visto, por ejemplo, al estudiar las disquisiciones en *La obediencia al Derecho*, denotan, entre otras cosas, la enorme superioridad que la normatividad ética tiene para González Vicén frente a otros sistemas de normas como el Derecho. Un don Quijote, además, que es para González Vicén, como era también para Unamuno, “figura no nacional, sino humana que lleva en sí el latido de universalidad, de alta y noble universalidad”¹⁰⁰⁶. Fausto, por su parte, es definido por González Vicén como el mito de occidente. Un mito muy relacionado con la modernidad y con su propia tragedia intelectual, es decir, es mito y símbolo de “la lucha trágica de una razón a la busca de su propio sentido”¹⁰⁰⁷. Fausto es hijo de una época que parecía que iba a satisfacer las últimas posibilidades del conocimiento, los medios últimos y mejores para dominar la naturaleza, y, en definitiva, saciar el ansia infinita del ser humano de procurarse una última claridad sobre la realidad¹⁰⁰⁸, pero su mito representa todo lo contrario, la imposibilidad de semejante empresa, la tragedia y la grandeza de dicha imposibilidad¹⁰⁰⁹. No parece muy casual que González Vicén tuviera tan presente el mito de Fausto al poco de terminar la Segunda Guerra Mundial, al poco de ver, por tanto, Europa devastada. Con estos contrapuntos, sobre todo con don Quijote y Fausto, parece querer expresar, como ya lo hiciera Kant, el imperativo de la primacía de la razón práctica sobre la teórica, como mayor razón cuando el dominio de la naturaleza se transforma en mero dominio bajo las formas aberrantes del fascismo y el capitalismo salvaje.

¹⁰⁰⁵ GONZÁLEZ VICÉN, F., “Don Quijote y la literatura universal”, GONZÁLEZ VICÉN, F., *Escritos (1931-1949)*, op. cit., pp. 93 y ss.

¹⁰⁰⁶ *Ibidem*, p. 94.

¹⁰⁰⁷ GONZÁLEZ VICÉN, F., “Fausto y el mito de Occidente”, GONZÁLEZ VICÉN, F., *Escritos (1931-1949)*, op. cit., p. 107.

¹⁰⁰⁸ *Ibidem*, p. 105.

¹⁰⁰⁹ *Ibidem*, pp. 106-107.

Por lo demás, su reflexión sobre Rilke no deja de ser lo mismo. Escribe González Vicén: “La palabra, que nos habla de la paz inmóvil de las horas serenas, del fluir intacto de la vida del espíritu, tiene resonancias extrañas en esta Europa hosca y triste de nuestros días, sobre este suelo agitado y convulso de nuestra época”¹⁰¹⁰. Pero hay también algo de lo que manifiesta del sentir personal de Rilke que es su propio sentir: el constante peregrinaje del poeta, de una ciudad a otra, Berlín, Múnich, París, etc.; la existencia como huida permanente, la fuga como forma de vida; en busca de una soledad heroica¹⁰¹¹. Todo esto, ¿no tiene que ver con la constante fuga de “don Felipe”, de España a Alemania y de Alemania a España y vivir después en un exilio interior que algunos también calificaríamos de heroico? Por último, analiza acertadamente el concepto de poética en Rilke como instrumento para alcanzar lo inefable, como ruptura de los límites que impiden la comprensión y la comunicabilidad del ser; en la misma línea de Hölderlin o de Heinrich von Kleist. La cuestión es, ¿podremos seguir dejando espacio para la poesía en un mundo en ruinas?

Con estas puntualizaciones acerca de las reflexiones filosóficas y literarias de González Vicén y la relación de las conferencias que conservamos, no queda más que dar paso al último capítulo. Tras la Vida y la Obra, llega el momento del Pensamiento. Un pensamiento que ya se ha ido desbordando a lo largo de todas estas páginas, pero que quedará más concentrado y claro en el tercer capítulo, el cual, como ya sabemos, inspirándome, sobre todo, en Elías Díaz, he decidido organizar en dos líneas que acaban confluyendo. Sus dos conceptos sustanciales, como veremos, van a ser el “individualismo ético” y la “perspectiva histórico-social del Derecho”.

¹⁰¹⁰ GONZÁLEZ VICÉN, F., “Rainer María Rilke”, GONZÁLEZ VICÉN, F., *Escritos (1931-1949)*, op. cit., p.108.

¹⁰¹¹ *Ibidem*, p. 109.

CAPÍTULO III: EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO-JURÍDICO DE GONZÁLEZ VICÉN

PRIMERA PARTE: EL “INDIVIDUALISMO ÉTICO”

Una revolución no es sino el individualismo llevado a su punto más radical. En esencia, lo que una revolución nos dice, es que, en el conflicto planteado entre Estado y súbdito, éste vence a aquél y se impone destrozándolo para construirlo de nuevo a su buen parecer¹⁰¹².

1. Justificación del concepto “individualismo ético” en la obra de González Vicén

La primera línea o eje transversal, a la que me he querido referir con una única etiqueta, a saber, el “individualismo ético”, necesita, antes de nada, una justificación teórica. La razón de tal necesidad se hace patente porque González Vicén nunca la empleó para referirse a su propia obra, si bien, una vez esté justificada se va a comprender que dicha etiqueta conceptual resulta adecuada¹⁰¹³.

Se trata *prima facie* de un concepto que puede alcanzar una notable polisemia y aún una nada desdeñable indeterminación o vaguedad, pues el uso del mismo por muy diversos “liberalismos” y posiciones libertarias es de enorme variedad¹⁰¹⁴. Por eso, adelanto ya, que el significado que quiero darle al término es muy similar al empleado por el profesor Javier

¹⁰¹² GONZÁLEZ VICÉN, F., “Sendas de las revoluciones: el triunfo del individuo”, op. cit., p.153.

¹⁰¹³ En este sentido se puede entender el sencillo gesto de tener siempre en su mesa de trabajo una figurilla de Gandhi, desobediente ético y en gran medida admirado no sólo por ser instigador de acciones colectivas de resistencia no violenta, sino también, por su fuerte posicionamiento ético individual. Su interpelación hacia colectivos oprimidos invitando a que cada individuo escuche la voz interior de su conciencia es una constante en su vida, ya desde sus años de juventud: “Cada uno debe saber lo que tiene en el corazón. Si una voz interior le dice que tiene la fuerza necesaria, solamente entonces se comprometerá y en ese momento ese compromiso dará sus frutos”. El contexto de esta llamada a la desobediencia individual por razones éticas es la reunión en el Teatro Imperial de Johannesburgo de tres mil airados indios ante la provocación que suponía la llamada “ley negra” de 1906 promulgada por el gobierno sudafricano de la República de Transvaal. Cfr. HERRANZ, R., *Mohandas Karamchand Gandhi*, Madrid, Ediciones Rueda, 1995, p. 51.

¹⁰¹⁴ Vid. *supra*, p. 143.

Muguerza¹⁰¹⁵, cuyos planteamientos ético-políticos respecto a la autonomía kantiana y su idea de la disidencia están muy en sintonía con esta primera línea rectora del pensamiento viceniano. Para Muguerza no sería individualismo ético un individualismo que desvinculase los deberes morales para con los demás, pues en modo alguno una determinación así podría llamarse “ética”. Nada tiene que ver, por tanto, con aquel “egoísmo ético” que el profesor Steven Lukes situaba históricamente entre los siglos XVI y XVII, un tipo de individualismo ético que declaraba el propio interés como exclusivo objeto moral de la acción individual¹⁰¹⁶. Javier Muguerza, comparte con Kant que subrayar la autonomía del individuo no excluye la universalidad a través del mutuo reconocimiento, aunque esto no sea más que -a pesar de siglos de civilización- un ideal a realizar¹⁰¹⁷. El individualismo ético -según lo estamos interpretando- no es, por tanto, una suerte de egoísmo racional y aún menos un individualismo posesivo abanderado por nuevos o viejos liberalismos económicos¹⁰¹⁸. Además, como explicita Javier Muguerza, el llamado “individualismo ontológico” es totalmente imposible, pues, como los comunitaristas¹⁰¹⁹ advierten con buen tino, el individuo

¹⁰¹⁵ Entre nosotros también lo emplea Marina Gascón Abellán, acudiendo asimismo al pensamiento de Javier Muguerza. Cfr. GASCÓN ABELLÁN, M., *Obediencia al Derecho y objeción de conciencia*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990. Sobre todo, el segundo capítulo. Eusebio Fernández García, por su parte, considera que hay en *Teoría de la revolución* un cierto individualismo moral. Cfr. FERNÁNDEZ GARCÍA, E. “Prólogo” en GONZÁLEZ VICÉN, F., *Teoría de la revolución. Sistema e historia*, op. cit., p. 18. Elías Díaz resalta la “línea de continuidad que, orientada desde la prevalencia del individuo, de la persona humana individual, de los valores de libertad y de autonomía de la voluntad, recorre la filosofía ética, jurídica y política del profesor González Vicén”. DÍAZ, E. *Los viejos maestros. La reconstrucción de la razón*, Madrid, Alianza, 1994, p. 97.

¹⁰¹⁶ El análisis histórico del concepto “individualismo ético” de Steven Lukes no se queda solamente en esta suerte de egoísmo ético, sino que se refiere también a su máxima realización -según el mismo Lukes- en autores como Kierkegaard o Nietzsche, cuya doctrina proseguirá en el siglo XX. Según esta corriente, la fuente de la moralidad, de los valores y principios morales, el creador de los criterios de evaluación moral, es el individuo, que se convierte en supremo árbitro de los valores morales en el sentido más fundamental. Cfr. LUKES, S., *El individualismo*, op. cit., pp. 125-132. Debo advertir que, pese a la proximidad con la defensa viceniana de la conciencia ética individual, esta perspectiva se diferencia de aquella en que la decisión ética está siempre sujeta al momento histórico en el que se toma la decisión. La conciencia ética individual no puede ser, para González Vicén, mero subjetivismo, sino que toma su razón de ser, inextricablemente, en el acontecimiento concreto que el sujeto enfrenta en la intimidad de su conciencia.

¹⁰¹⁷ Sobre los niveles de desarrollo de la autonomía moral y su difícil universalización, la teoría del desarrollo moral de Lawrence Kohlberg, quien, como Piaget, opina que el desarrollo en la conducta humana pasa por una serie de etapas o fases de desarrollo, si bien, en el caso de Kohlberg, muy pocos seres humanos llegan a la fase final. Por lo demás, Muguerza ha visto con buenos ojos la posible universalización desde la Ética del discurso o Ética comunicativa de Jürgen Habermas, autor este que también “dialoga” con la teoría de Kohlberg. Volveremos sobre ello más adelante. Vid. *infra*, pp. 373-374.

¹⁰¹⁸ Cfr. HERRERA, M., PEREDA, C. “Entrevista con Javier Muguerza”, *Theoria*, nº 2, 1995, p.102.

¹⁰¹⁹ Entre otros, Charles Taylor o Alasdair MacIntyre. Escribe Taylor: “Uno es un yo sólo entre otros yos. El yo jamás se describe sin referencia a quienes lo rodean”. Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Traducción de Ana Lizón, Barcelona, Paidós, 2006, p. 62. Por su parte, MacIntyre explicita: “Lo que importa ahora es la construcción de formas locales de comunidad, dentro de las cuales la civilidad, la vida moral y la vida intelectual puedan sostenerse a través de las nuevas edades oscuras que caen

en tanto que sujeto moral se halla inmerso en una comunidad. Tal axioma sería compartido por Muguerza, no obstante, como González Vicén también protestaría, esta aseveración, no puede implicar, ni de hecho ni desde un plano lógico, que las decisiones morales de esos individuos que viven en comunidad hayan de venir dictadas por el *ethos* comunitario o que no puedan enfrentarse al mismo llegado el momento¹⁰²⁰. Este distanciamiento, teniendo en cuenta el axioma antedicho, se materializa en González Vicén en la desobediencia al Derecho por razones éticas y la imposibilidad de obedecer al ordenamiento jurídico por razones de la misma índole, y, en la obra muguerziana, en su “imperativo de la disidencia”. No obstante, González Vicén difiere de la necesidad de criterios ciertos y racionales de universalización de la ética -fundamentales para Kant, pero también para Habermas o Muguerza-, lo que resultará uno de los aspectos más criticados (y malinterpretados) de la postura ética viceniana (también por la dificultad de tal justificación). En este sentido, la objetividad de la acción moral, para González Vicén, está vinculada al imperativo que la propia determinación histórica mueve internamente al individuo a tomar una decisión en conciencia.

Una vez delimitado el concepto, es preciso indicar que, en realidad, como manifiesta Javier Muguerza, un individualismo ético así considerado no es en el fondo otra cosa que una redundancia en los términos, pues, al fin y al cabo, toda ética ha de provenir, autónomamente, de la conciencia individual -donde habita el tribunal interior- para que cualquier acción humana pueda ser llamada verdaderamente ética. Anteponer el sustantivo “individualismo” al adjetivo “ético” no es otra cosa que subrayar que la conducta ética es cosa de individuos, lo que supone, a su vez, hacer frente a los excesos de ciertas heteronomías impuestas, como resulta de las normas jurídicas abusivas. Por lo demás, aún cabrían otros dos elementos componentes a explicitar para completar esta particular perspectiva viceniana del individualismo ético, a saber, un ingrediente existencialista determinado por su idea de que, frente al nihilismo, el ser humano debe decidir por sí mismo, en la soledad más profunda de su conciencia individual, y su comprensión historicista de toda la realidad -también la realidad moral y jurídica-, imbricada en su “conciencia histórica”, que le viene ya de lejos.

ya sobre nosotros. Y si la tradición de las virtudes fue capaz de sobrevivir a los horrores de las edades oscuras pasadas, no estamos enteramente faltos de esperanza”. MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Traducción a cargo de la editorial Crítica, Barcelona, Crítica, 2004, p. 343.

¹⁰²⁰ Cfr. HERRERA, M., PEREDA, C. “Entrevista con Javier Muguerza”, op. cit., p.100.

Esta dimensión existencialista, que tiene en González Vicén¹⁰²¹ tanta relevancia, manifiesta también un notable peso en el pensamiento de Javier Muguerza, quien reconoce haber echado mano del existencialismo en alguna ocasión, cuyo talante, dice, no le extrañaría ver resucitado en los aciagos tiempos que ahora corren¹⁰²². Un existencialismo, además, el de Muguerza, más vivencial que filosófico, que funciona sin necesidad de recurrir a Sartre, con su alambicada ontología de la posibilidad del en-sí y la negatividad del para-sí, le basta con Albert Camus, para quien un individuo siempre tendría al alcance de su mano la posibilidad de rebelarse y decir “no” ante las injusticias¹⁰²³.

En definitiva, el concepto hay que entenderlo como una necesidad de priorizar al individuo frente al abuso del poder¹⁰²⁴. El Estado y el Derecho están para los individuos, y no al revés. Lo que en el fondo no deja de ser otra cosa que la aplicación del concepto de “libertad negativa” o “libertad-de”, el cual, de no verse condicionado y ampliado por el de “libertad positiva” o “libertad-para”, no resultaría otra cosa que un mero *laissez faire*, que no significaría plenamente lo que en el sentido que vengo diciendo entenderíamos por individualismo ético. Escribía González Vicén, en este sentido, ya en *Teoría de la revolución*: “Urgentemente, hoy mejor que mañana, es necesario que se ofrezca a todos los ciudadanos la posibilidad de alcanzar, por medios legítimos, las mejores condiciones de vida. Y es también de idéntica precisión elaborar meditadamente un régimen de Derecho que brinde a cada uno, con amplio espíritu liberal, la esfera en que se desenvuelven las libres personalidades”¹⁰²⁵. Así expresaba González Vicén la necesidad de libertad positiva y no una simple libertad formal o libertad negativa. Cuando falla una auténtica distribución que asegure por igual las condiciones de vida, se genera una contradicción entre el orden jurídico-político y los individuos.

¹⁰²¹ Sus lecturas en este sentido son muy variadas, la ontología de la facticidad de Heidegger, la filosofía de la existencia de Jaspers, el vitalismo de Nietzsche, Dilthey y Ortega, o la inclasificable filosofía de su querido Unamuno y del maestro Kierkegaard. Incluso el análisis de las crisis en la historia de Burckhardt. Pero también sociólogos y antropólogos como Simmel o Rothacker.

¹⁰²² Una obra por la que la sensibilidad existencialista muguerziana corre a sus anchas es, por ejemplo, la celebrada *Desde la perplejidad*.

¹⁰²³ Cfr. HERRERA, M., PEREDA, C. “Entrevista con Javier Muguerza”, op. cit., p.102.

¹⁰²⁴ Se trata de la vieja tradición liberal revolucionaria llevada a su paroxismo por Paine o Condorcet, que fueron precursores, entre tantos otros, del llamado Estado de Derecho.

¹⁰²⁵ Vid. *supra*, p. 16.

Esta conexión entre la libertad y mejora de las condiciones de vida no puede resultar de una mera formalidad jurídica, que, partiendo de un universo de los fines ideal, baste un ordenamiento y un orden coactivo para defenderlo. González Vicén, no puede concebir un Estado (como, de hecho, Kant sí asume¹⁰²⁶) en que se den desigualdades sociales y económicas. Si bien en este punto existe una progresiva evolución en su posicionamiento político. Así, a principios de los años treinta, y en el sentido de un cierto republicanismo socioliberal, recordaba el consejo de Abraham Lincoln: “¡Haced la revolución en las urnas!”. En efecto, González Vicén llama la atención de dos extremos. Uno, de los que se obstinan en querer mantener el *statu quo* socioeconómico, sin importarles la falta de medios de subsistencia de una parte considerable de la población. Se trata de la alta burguesía, que gozan de la situación creada en su propio beneficio. Frente a ellos, en segundo lugar, califica por entonces González Vicén de doctrinarios enardecidos a los que pretenden el asalto violento al poder¹⁰²⁷. Tiene a la sazón una posición más atemperada, pero siempre en *pro* de aquellos cambios necesarios. En este sentido, el individualismo es revolucionario. El individualismo ético, con avances progresivos, puede generar el cambio. La posición poco favorable de González Vicén hacia los valores (no tanto éticos, sino económicos o profesionales) de la burguesía, le irán llevando hacia un grado mayor de aceptación de la opinión marxiana acerca del Estado, a saber, que funciona como instrumento de dominación de una clase sobre otra¹⁰²⁸. Y en menos de treinta años su postura irá siendo más próxima a un cierto marxismo heterodoxo.

¹⁰²⁶ Manifiesta Kant: “Esta igualdad general de los hombres dentro de un Estado, en cuanto súbditos del mismo, resulta, sin embargo, perfectamente compatible con la máxima desigualdad, cuantitativa o de grado, en sus posesiones”. Está aquí Kant haciendo efectiva la diferencia entre igualdad ante la ley y libre de privilegios por razón de nacimiento (valor de la burguesía frente a la aristocracia), e igualdad *de facto*, más propia de una libertad positiva. KANT, I., *Teoría y práctica*, op. cit., p. 29. Como en otras ocasiones, no queda claro si Kant habla en un plano del ser, lo que hay, evidenciando la desigualdad material, o, más bien, en un plano del deber ser, no importándole por tanto dicha desigualdad. El sentido de estas palabras merece un análisis hermenéutico de la obra de Kant en su conjunto.

¹⁰²⁷ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, *Teoría de la revolución*, op. cit., pp. 33 y 34.

¹⁰²⁸ Hay que advertir aquí la carta dirigida a Werner Krauss, en la que, González Vicén, explicitaba sus verdaderos intereses con su trabajo “La obediencia al Derecho”. Le comunicaba a Werner Krauss, como recordaremos, que su trabajo sobre la obligatoriedad del Derecho tenía en su base la consideración del Derecho como un instrumento técnico de dominación, y, que, así visto, tenía sentido negar una supuesta obligación ética de obediencia jurídica. Vid. *supra* p. 54.

Por lo demás, ese marxismo, en ningún momento va a poder superar en el pensamiento viceniano cierto tope, que Elías Díaz definía en *Los viejos maestros*¹⁰²⁹ como conciencia libertaria y que casa perfectamente bajo nuestra etiqueta de “individualismo ético”. El propio profesor Muguerza lo justifica para sí. Considera la necesidad de un cierto *tertium inter partes* entre el liberalismo y el socialismo, que no es otra cosa que esta conciencia libertaria. Dice así: “he sugerido alguna vez una tercera propuesta alternativa a semejante contraposición entre liberalismo y socialismo y hasta la he bautizado con el nombre de una propuesta libertaria”¹⁰³⁰. No obstante, esta terminología puede llevar hoy en día a error. Explica el profesor Muguerza que con el término “libertario” no se está refiriendo a la tan manida versión anglosajona, es decir, a la palabra *libertarian*, con la que han hecho fortuna ultraliberales de viejo cuño como Robert Nozick y una suerte de defensa del Estado mínimo, o , lo que es aún peor, liberales más modernos cuyas propuestas, en su día iniciadas por Murray Rothbard¹⁰³¹ o David Friedman, que caen bajo el bajo el paradójico rotulo de “anarcocapitalismo”, también definido con mejor fortuna como “anarquismo de derechas”, pretenden abogar por la total desaparición del Estado en favor del control por parte de las empresas y la propiedad privada. El mismo Muguerza advierte, que él se refiere, más bien, al empleo de la palabra francesa *libertaire*, puesta en funcionamiento por Sebastian Faure en el siglo XIX y que tiene más que ver con el uso corriente del término “anarquismo”, es decir, con un anarquismo de izquierdas, propio de la tradición que transcurre de Proudhon a Kropotkin. En definitiva, “libertario”, sería, para Muguerza, algo así como una crítica socialista del liberalismo y una crítica liberal del socialismo y supondría a la postre abolir las barreras que separan a gobernados y gobernantes. Para Muguerza, el mayor error del socialismo, que observa ya en Rousseau, habría consistido en querer estatalizar la sociedad civil -idea que desemboca en totalitarismos variopintos-, cuando es en realidad al revés: la propuesta libertaria de Muguerza supondría una progresiva “sociocivilización” de la sociedad política, o lo que es lo mismo, la continua puesta del Estado bajo el control de la sociedad de acuerdo con la tradicional concepción de la democracia de gobierno del pueblo por el pueblo y para

¹⁰²⁹ Define Elías en aquél trabajo a González Vicén como “viejo y auténtico liberal, con inclinación libertaria, en la estela del mejor liberalismo ético de nuestro país”. DÍAZ, E., *Los viejos maestros. La reconstrucción de la razón*, op. cit., p. 99.

¹⁰³⁰ MUGUERZA, J. “Ética pública, Derechos Humanos y cosmopolitismo”, GÓMEZ, C., MUGUERZA, J. (eds.), *La aventura de la moralidad (paradigmas, fronteras y problemas de la Ética)*, Madrid, Alianza, 2009, pp. 521.

¹⁰³¹ Vid. *supra*, p. 144.

el pueblo¹⁰³². No creo que, González Vicén, a la luz de lo que ya sabemos de él, pudiera estar en desacuerdo. Ambos sitúan por delante a la sociedad civil, frente a ese mero instrumento que es el Estado. La cuestión de si este sirve o no a unos intereses de clase, podría ser uno de sus puntos de discordancia. No obstante, partiendo ambos también de Jhering, en gran medida, dan el paso de abandonar un contractualismo más o menos irenista hacia la concepción conflictualista del Derecho. En este punto, el individualismo ético toma carta de naturaleza. No es a través de la paz, sino a través del conflicto, que se ganan los derechos. En este sentido, por ejemplo, el modelo rawlsiano de consenso no puede ser satisfactorio para ninguno de los dos. John Rawls, propenso a una suerte de consenso por superposición (*overlapping consensus*)¹⁰³³, bajo la idea de lo justo por encima de las seguramente discordantes concepciones individuales de lo bueno, cuenta para ello con el poder público, cuya preeminencia en este sentido ha de ser el poder judicial, pues a este le corresponde, en una suerte de modelo difuso de defensa constitucional, velar por la observancia de la Constitución. Pero, como apunta Muguerza, si como también declara Rawls, aun la autoridad del pueblo está por encima de la instancia judicial, la historia señala una serie de acontecimientos en los cuales las reformas sociales no pudieron ser acometidas sin una auténtica ruptura constitucional, es decir, sin una suerte de “revolución”. Ni siquiera los abolicionistas norteamericanos del siglo XIX, que luchaban en nombre de la razón pública, pudieron realmente acudir a ningún precepto legal o constitucional ni instancia judicial que los amparase; de hecho, había una total confrontación entre su idea individual de lo bueno y la concepción de lo justo por el Derecho vigente del momento. No obstante, fue la lucha (concepción agonista o conflictualista del Derecho) de estos hombres la que hizo posible que ya en el siglo XX la esclavitud -aunque no todas sus variantes- pudiera ser abolida¹⁰³⁴. Esta tradición de lucha por el Derecho es estructura basal del individualismo ético, sin la cual difícilmente podría comprenderse su talante social, no sólo en Muguerza sino también en González Vicén.

Es, en definitiva, como decíamos, una particular relación entre Derecho y ética lo que subyace bajo esta concepción. El individuo ético, con su lucha, aún frente al Derecho

¹⁰³² Ibidem, pp. 521-522

¹⁰³³ Traducido en castellano en ocasiones simplemente por “acuerdo” y otras por “consenso traslapado”, “consenso solapado”, “intersección” y, la acepción más habitual, “consenso por superposición”. Cfr. RAWLS, J., *A theory of justice*, op. cit., p. 340.

¹⁰³⁴ Cfr. MUGUERZA, J. “Ética pública, Derechos Humanos y cosmopolitismo”, op. cit., pp. 524-526.

constituido, tiene la obligación moral de mantenerse firme, con todas sus consecuencias. De aquí la prestancia de González Vicén a recordar la actitud de John Rittmeister¹⁰³⁵ cuando fue ejecutado por los nazis. Actitud dada, como decía, en un momento histórico, en una necesidad histórica, la cual, tenga una base -como dicen sus críticos- existencialista o no, desde luego aporta objetividad a la elección. Se comprende así el característico individualismo ético viceniano, el cual, no obtiene su objetividad ética bajo el manto de la generalidad, sino de la necesidad histórica, de la decisión inaplazable que ciertos momentos exigen al individuo una respuesta activa determinada. Se trata de la correlación con su también característico historicismo que no podemos escindir de su concepción ética, salvo para analizar ambos elementos por separado. Dice González Vicén: “La individualidad de la conciencia significa que sus imperativos están referidos a un momento histórico en el que un sujeto real y concreto y una situación real y concreta se dan en una conexión inextricable, como una constelación revestida de un sentido histórico único e irrepetible. Las exigencias de la conciencia individual sobre el propio obrar poseen justamente por esta referencia a un momento histórico específica objetividad y validez”¹⁰³⁶. Para González Vicén, cada decisión y cada acto en ese sentido están grávidos de objetividad y, con ella, como le sucedió a Sócrates, como le sucedió a Rittmeister y a tantos otros, se debe estar dispuesto a soportar todas las consecuencias. Estos sacrificios dejan de ser solamente actos individuales para ser, además, acciones éticas con una indiscutible proyección social y, a la larga, creadora de derechos. Así lo explica Javier Muguerza, de nuevo criticando el contractualismo rawlsiano: “La historia de la conquista de los derechos humanos admite ser descrita, (...) a la manera de una historia protagonizada por individuos y grupos de individuos disidentes: así es como la burguesía emergente conquistó en el siglo XVIII los derechos liberales (...) o como, a partir del siglo XIX, las clases trabajadoras conquistaron sus derechos sociales (...). La pluralidad de estas luchas me temo mucho que nos obligue a desbordar los estrechos límites (...), que imponía Rawls a su idea de razón pública. Y nos obliga asimismo a reconocer que (...) los textos constitucionales permanecerían mudos en materia de derechos humanos si no hubiera habido individuos y grupos de individuos dispuestos a luchar por ellos”¹⁰³⁷. Así, ciertamente, en este mismo sentido, creo que hay que comprender las palabras de González

¹⁰³⁵ Vid. *supra*, pp. 37-38 y vid. *infra*, p. 365.

¹⁰³⁶ GONZÁLEZ VICÉN, F. “La obediencia al Derecho”, op. cit., pp. 395-396.

¹⁰³⁷ MUGUERZA, J. “Ética pública, Derechos Humanos y cosmopolitismo”, op. cit., p. 527.

Vicén con las que he abierto este epígrafe, a saber, que *una revolución no es sino el individualismo llevado a su punto más radical*. Esta posición, más libertaria que liberal, y bajo los criterios interpretativos de este término a los que ya me he referido, es lo que revela a mi juicio el carácter de “individualismo ético” en la obra de González Vicén. Dicho de otra manera: no hay nada más revolucionario que la revolución de las conciencias¹⁰³⁸. Y es que, si la política ya es algo dado, la ética es algo que nunca acaba de darse, es una exigencia, una demanda¹⁰³⁹. Una demanda comunitaria, sí, pero de origen y responsabilidad personal. Así lo expresa, por ejemplo, el profesor José Francisco Álvarez: “El individualismo ético expresa el núcleo de anudamiento social que supone adoptar al individuo como elemento último responsable de decisiones que comportan su responsabilidad moral”¹⁰⁴⁰. De hecho, la propia comunidad, ni en el mejor de los casos puede tener la mejor respuesta. Por ejemplo, insiste el economista, Amartya Sen, en *The idea of justice*, que no hay necesidad de una total aquiescencia global, una participación completa y general, universalmente aceptada, que discierna de un plumazo lo justo de lo injusto, sobre todo en cuestiones como el hambre, el genocidio o la esclavitud¹⁰⁴¹. Esta idea de “imparcialidad abierta” en Amartya Sen, el concepto de “disenso” en Muguerza o la “desobediencia al Derecho por imperativo ético de la conciencia” en González Vicén, conducen a un individualismo ético que, sin pretender ser trascendental ni tener necesidad de una concreción universalista¹⁰⁴², sí que lucha o puede luchar objetivamente frente a las injusticias. Esta es mi justificación del concepto y mi defensa de una lectura de la obra de González Vicén en clave social. Su individualismo ético, creo que ya ha quedado claro, pese a la nota de “libertario”, no está en absoluto alejado de una cierta “moral social”. Precisamente la defensa de la capacidad del individuo como sujeto moral lleva a progresar no el Derecho, sino a los derechos.

¹⁰³⁸ Tal afirmación no en el sentido de criticar el materialismo histórico, sobre todo en lo que tiene de estructuralista, pues, es cierto que ciertas ideas vienen determinadas por las condiciones materiales o las relaciones de producción. Lo digo en el sentido de que, en el futuro, posiblemente, la única revolución capaz será la ética.

¹⁰³⁹ LÓPEZ ARANGUREN, J.L., *Ética y política*, Madrid, Orbis, 1985, p. 57.

¹⁰⁴⁰ ÁLVAREZ, F.J. “El individualismo ético como defensa de la igualdad”, *Isegoría*, nº 50, enero-junio, 2014, p. 228.

¹⁰⁴¹ Cfr. SEN, A. *The idea of Justice*, Cambridge, Belknap of Harvard up, 2009, p. 145.

¹⁰⁴² Que no es universalista en el caso de González Vicén o en el de Amartya Sen queda claro, pero en el caso de Muguerza es necesaria una explicación. Pese a la semejanza de sus ideas con el universalismo kantiano, Muguerza se declara, entre comunitaristas y universalistas, un cosmopolita. Así lo hace saber en el trabajo que vengo citando, “Ética pública, Derechos humanos y cosmopolitismo”.

Si el individualismo ha pasado a lo largo del siglo XX por una serie de purgas filosóficas (la purga del estructuralismo y de la teoría de sistemas, el psicoanálisis o las deconstrucciones de identidad, entre otras), pese a ello, no se le ha conseguido alienar al sujeto su capacidad moral para decidir. El mismo Michel Foucault pasó de predicar la muerte del individuo a postular, y practicar, una ética de corte helenística del cuidado de sí¹⁰⁴³. En todo caso, como manifiesta el profesor Muguerza, en este sentido, es fácil estar de acuerdo con Norbert Elías cuando afirma que el individuo es un producto social tanto como la sociedad es producida por los individuos. Por lo tanto, y a colación de lo expuesto hasta ahora, por más que la individuación se produzca por socialización, de ahí no se deduce para nada la socialización de nuestras decisiones morales, pues los sujetos morales solamente pueden decidir individualmente¹⁰⁴⁴. En este sentido, perfectamente nos damos cuenta de que el concepto “individualismo” referido a lo “ético” no quiere decir en absoluto que no tenga para nada en cuenta a los demás, sino, más bien, que el individualismo es una categoría propia del ser ético y el concepto lo que viene a hacer es destacar esa característica.

2. El camino hacia la imposibilidad de la obediencia al Derecho por razones éticas y el deber de desobediencia moral

2.1. Precedentes del individualismo ético en su juventud

González Vicén estaba trabajando durante los primeros años de la II República el concepto de “revolución” desde un prisma muy particular, a saber, como la relación, inevitablemente contradictoria, entre el individuo y el poder político, estudiada todavía desde presupuestos neokantianos, es decir, desde un punto de vista netamente formal¹⁰⁴⁵. Del contenido de los trabajos que publicó por entonces, así como de los artículos periodísticos,

¹⁰⁴³ FOUCAULT, M., “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, GÓMEZ, C., (ed.), *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, op. cit., pp. 256 y ss.

¹⁰⁴⁴ Cfr. HERRERA, M., PEREDA, C. “Entrevista con Javier Muguerza”, op. cit., pp. 99-100.

¹⁰⁴⁵ Por ejemplo, en *Teoría de la revolución*, escribía González Vicén: “Vamos a estudiar la revolución prescindiendo de todas las revoluciones”. Y más adelante: “El concepto del Derecho es meramente formal”. GONZÁLEZ VICÉN, *Teoría de la revolución. Sistema e historia*, op. cit., pp. 22 y 58 respectivamente. La evolución de su pensamiento le llevó a pensar todo lo contrario, que la revolución es un concepto histórico y el Derecho también.

se desprende su interés (ético, jurídico, político) sobre las difíciles negociaciones entre los sujetos y el Estado. No obstante, bien pronto, siente la necesidad de extraer el auténtico pensamiento jurídico kantiano, que había sido desfigurado por los neokantismos, interesándose, a su vez, por la particular posición de Kant frente al derecho de resistencia, que también analiza por aquel tiempo, si bien los frutos de esas investigaciones son publicados más adelante. Sus análisis sobre Kant, Marx, Jhering y Gierke, entre otros, así como los importantes trabajos, *La filosofía del Derecho como concepto histórico* y *La obediencia al Derecho*, lo orientan cada vez más hacia una postura antiformalista e historicista que lo alejan de sus presupuestos kelsenianos en *Teoría de la revolución*, pero su defensa de la dignidad del individuo es la mayor constante de su obra, ya presente en sus primeras opiniones de las que tenemos constancia.

Con tan solo tiene veintitrés años, afirma “¡Estado e individuo! He aquí toda la dialéctica de los nuevos tiempos, todo el secreto de los revolucionarios siglos XVII y XVIII”¹⁰⁴⁶. La revolución es un acontecimiento ejemplar para el joven González Vicén. Un ejemplo que, tras sus paradigmas dieciochescos, se renueva en el siglo XX, una nueva época de revoluciones. Para González Vicén, la revolución, está en el núcleo de esta relación puramente moderna entre el polo “individuo” y el polo “Estado”. Los que gobiernan han de vivir para los individuos, quienes son lo real, quienes han creado el Estado para que atienda sus necesidades. El gobierno, el Estado, su Derecho, y la coacción que lo caracteriza, se mantienen mientras sea así la voluntad de los individuos, mientras que así sea el deseo del pueblo, mediante una suerte de aquiescencia tácita. Lo individuos toleran el Estado para que les proteja y tutele¹⁰⁴⁷. Dice exactamente González Vicén: “El espíritu se siente empavorecido cuando éste (el Estado) se vuelve contra algunos súbditos, no en nombre de los restantes, sino en nombre propio: cuando se erige a sí mismo en fin y como nuevo Leviatán devora a los ciudadanos para atender a las necesidades de su propia subsistencia”¹⁰⁴⁸. Es una crítica al modelo despótico y autoritario, posiblemente una referencia directa a la dictadura de Primo de Rivera, y en estas palabras se observa con total nitidez las bases de sus posiciones futuras. Le quedará por incorporar, sobre todo, su lectura

¹⁰⁴⁶ GONZÁLEZ VICÉN, F., “Sendas de las revoluciones. El triunfo del individuo”, *El Norte de Castilla: Diario Independiente de Valladolid*, 24 de agosto, 1932, GONZÁLEZ VICÉN, F., *Escritos (1931-1949)*, op. cit., p. 153.

¹⁰⁴⁷ *Ibidem*, p. 154.

¹⁰⁴⁸ *Idem*.

marxiana del control del Estado por parte de una clase dirigente, y, la particular concepción del Derecho como lucha, referida fundamentalmente al núcleo central del pensamiento de Jhering, pues, hasta ahora, su posición respecto a la naturaleza del Derecho es claramente pactista.

Por de pronto, durante aquellos años, González Vicén, exalta el valor de la libertad en un íterin de la historia española en la que, al menos, como declaración de intenciones, los poderes públicos de la República estaban también por la labor. El artículo primero de la Constitución española de 1931 manifestaba lo siguiente: “España es una República democrática de trabajadores de toda clase, que se organiza en régimen de Libertad y de Justicia”¹⁰⁴⁹. Una proclamación, que, a todas luces, supone algo más que la defensa tradicionalmente liberal, de “libertad de”. González Vicén estaría cerca, pese a la distancia temporal, de una idea tal como la teoría de las capacidades (*capability approach*) de Amartya Sen, quien considera que la verdadera libertad de las personas emana de sus auténticas capacidades *de facto*, del bienestar, riqueza y condiciones de los que parten las personas para hacer efectiva su libertad¹⁰⁵⁰. Así lo expresaba González Vicén, recordemos, al proclamar que, con urgencia, es necesario que se ofrezca a todos los ciudadanos la posibilidad de alcanzar legítimamente las mejores condiciones de vida, alejándose de un mero reconocimiento formal de las libertades. Este primer individualismo ético es ya revolucionario, pues, la revolución es, para González Vicén, el mismo individualismo llevado al límite. No obstante, hay que entender que, semejante individualismo no consiste, como veíamos, en un individualismo ontológico. Se trata, más bien, de una de las variables de la precaria relación antedicha, de un lado el individuo o el pueblo (la sociedad civil), y de otro el Estado o el poder público (la sociedad política). No obstante, si las condiciones de vida son necesarias para una próspera relación individuo-Estado, González Vicén, advierte en “Lo más anarquizante”, que, en momentos de crisis, no podemos renunciar a las libertades conquistadas y apelar a la necesidad de una autocracia que gobierne y exija la prosperidad

¹⁰⁴⁹ Constituciones de España (1808-1978), Madrid, Segura, 1988, p. 199.

¹⁰⁵⁰ Así lo expone el profesor Urquijo Angarita: “Las capacidades se constituyen en un índice de valoración centralmente importante, porque permiten evaluar y valorar el bienestar y la libertad de una persona, un grupo o una sociedad. Gracias a esa valoración podemos saber cómo se trata a las personas en la sociedad y qué tan libre, justa e igualitaria logra ser esta. A partir del concepto de capacidades, Sen crea el enfoque de la capacidad (*Capability Approach*), que no es otra cosa que un marco evaluativo y crítico sobre el bienestar y la libertad individuales”. URQUIJO ANGARITA, M.J. “La teoría de las capacidades en Amartya Sen”, *Edetania: estudios y propuestas socio-educativas*, nº46, 2014, p. 64. Amartya Sen se suele referir en general a la libertad positiva como capacidad de hacer o ser algo. Cfr. SEN, A., *Sobre ética y economía*, Traducción de Ángeles Conde, Madrid, Alianza, 1989, p. 73

bajo la amenaza del látigo o la espada¹⁰⁵¹. Ya desde muy joven es consciente, por tanto, de la importancia de las dos caras de la libertad, la positiva y la negativa, y, el individualismo ético que le caracteriza ya desde sus primeros trabajos es buena muestra.

Esta clásica distinción entre “libertad negativa” o “libertad de” y “libertad positiva” o “libertad para”¹⁰⁵², no supone en González Vicén una renuncia de una en detrimento de la otra. Su defensa de la libertad negativa, se iría desarrollando en décadas subsiguientes como crítica al franquismo, sobre todo, de manera soterrada, en sus análisis sobre el positivismo jurídico y el Derecho natural, así como en sus textos sobre Kant. La otra dimensión, la “libertad para”, adquiere su punto álgido en los trabajos de los años ochenta, sobre Marx, el darwinismo social, etc. En este sentido, tampoco erraríamos si tuviéramos a bien comparar su postura con la distinción del sociólogo inglés Bill Jordan, quien diferencia *liberty* (libertad) de *liberation* (liberación)¹⁰⁵³ y podríamos, de nuevo, retomar la diferencia entre “liberalismo” y “libertarismo”. En los primeros trabajos de González Vicén hay un mayor equilibrio entre ambas ideas de “libertad”, pero también se aprecia el germen de su posterior deriva más proclive hacia la crítica de los diversos modos modernos de explotación. Parece seguro que su idea de libertad (*freedom*) tiene más que ver con su significado (positivo) de *liberation* y no tanto con veleidosos planteamientos liberal-conservadores basados en el término *liberty* y que solamente, en el fondo, conducen a una mínima intervención estatal, normalmente de policía, para defender los intereses de unos pocos. Es ya un lugar común apelar a Ayn Rand, Hayek, Milton Friedman, Murray N. Rothbard o Robert Nozick en estos extremos, críticos totalmente con la redistribución de la riqueza en los países occidentales¹⁰⁵⁴. A este respecto, precisamente, analiza González Vicén la ideología del darwinismo social¹⁰⁵⁵, que perfila

¹⁰⁵¹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Lo más anarquizante”, op. cit., pp.151-152.

¹⁰⁵² Cfr. BERLIN, I., “Dos conceptos de libertad”, BERLIN, I., *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Traducción y notas de Ángel Rivero, Madrid, Alianza, 2018, pp. 60-81.

¹⁰⁵³ Cfr. JORDAN, B. *Freedom and the Welfare State*, London, Law book Co. of Australasia, 1976, pp. 2-3.

¹⁰⁵⁴ En este sentido y en lo que se viene explicitando es también fundamental el matiz terminológico del profesor C. B. Macpherson cuando afirmaba que el término “democracia liberal” no se entiende siempre igual. Una cosa es el sentido que le daban Stuart Mill y sus seguidores como sociedad en la que todos sus miembros tengan igual libertad para realizar sus capacidades, y, otra distinta, democracia de una sociedad capitalista de mercado. Porque “liberal” puede significar libertad de los fuertes para aplastar a los débiles mediante aplicación de normas de mercado o puede referirse a libertad efectivamente igual para que todos utilices y desarrollen sus capacidades. La segunda libertad, explicita Macpherson, es incompatible con la primera. Cfr. MACPHERSON, C. B., *La democracia liberal y su época*, Traducción de Fernando Santos Fontela, Madrid, Alianza, 1997, pp. 9-10.

¹⁰⁵⁵ Vid. *supra*, pp. 250 y ss.

como encubridora de las peores consecuencias de modelos capitalistas netamente desiguales que pretenden justificarse filosóficamente y científicamente. Por lo tanto, hay un punto en común ya desde el comienzo de su obra hasta sus últimos trabajos, a saber, una defensa de la libertad del individuo frente al Estado. Esta libertad se entiende como el polo positivo de la relación, de manera que si no se dan las condiciones propicias para la libertad (tanto positiva como negativa), es decir, sometimiento, injusticia o desigualdad, los individuos estarán moralmente justificados para resistir al poder injusto. Lo que evoluciona desde esta primera posición de juventud son dos cosas, primero, un mayor desequilibrio en el pensamiento viceniano en favor de la libertad positiva, y, en segundo lugar, los modos de expresar ideas, las herramientas intelectuales, muy especialmente en el caso de los “dispositivos”¹⁰⁵⁶ marxianos tan útiles en estas lides.

En conclusión, ya desde estos primeros trabajos de juventud hasta las reivindicaciones de la conciencia ética individual de su madurez, existe una clara línea de continuidad vertebrada por un fuerte “individualismo ético”. Una continuidad que evoluciona, pero que, *in nuce*, no recibe cambios más allá de los hasta aquí expuestos. Esto es así también, por ejemplo, para el profesor Eusebio Fernández García, quien apreciaba que, si comparamos la reivindicación del valor de la conciencia individual tan propia de González Vicén con sus primeras obras, y, particularmente, con el contenido de los párrafos finales de *Teoría de la revolución*, podemos percibir fácilmente una fuerte continuidad en sus convicciones morales e intelectuales más personales e íntimas¹⁰⁵⁷, una continuidad, pienso yo, de su “individualismo ético”.

¹⁰⁵⁶ Expresión foucaultiana-deleuziana traída por el profesor Juan Manuel Aragüés en *El dispositivo Karl Marx*, donde insiste en que “aquel que quiera leer a Marx con Marx, debe presentar una mayor atención a los gestos que a los contenidos, pues no se trata de repetir a Marx, sino de apoderarse de su penetrante mirada para, de nuevo, escrutar el presente”. ARAGÜÉS, J.M. *El dispositivo Karl Marx. Potencia política y lógica materialista*, Zaragoza, Prensas Universitarias, 2018, pp. 9-10. En un sentido similar se expresaba Slavoj Žižek al final de su trabajo, *La vigencia de El manifiesto comunista*, al escribir: “Hoy en día la única manera de seguir fiel a Marx ya no es ser marxista, sino repetir el gesto fundacional de Marx de una manera nueva”. ŽIZEK, S., *La vigencia de El manifiesto comunista*, Barcelona, Anagrama, 2018, p. 76. A mi juicio, González Vicén, en la línea de Aragüés o Žižek también pretendía emplear los conceptos marxianos como dispositivos.

¹⁰⁵⁷ Cfr. FERNÁNDEZ GARCÍA, E. “Introducción”, GONZÁLEZ VICÉN, F. *Teoría de la revolución. Sistema e historia*, op. cit., p. 16.

2.2. Las relaciones entre Derecho, Estado e individuo como eje transversal en su obra

Las relaciones entre individuo, Derecho y Estado es un tema clásico y fundamental del pensamiento jurídico-político y económico modernos. Tal vez sea el primer y principal problema político desde un plano teórico. Desde luego lo ha sido para los dos filósofos probablemente más importantes de la modernidad, Kant y Hegel, pero, también, para los dos grandes pensadores jurídico-políticos del siglo XIX, a saber, Jhering y Gierke. Los cuatro han tenido, como sabemos, una notable influencia en la evolución de González Vicén, hallando una síntesis final con Marx, de quien ya no se desprendió hasta el fin de sus días. Este epígrafe supone una presentación del problema, partiendo de diferencias entre Kant y Hegel (que arrojan razones suficientes para considerar a González Vicén más kantiano -sin serlo en sentido estricto- que un hegeliano o neohegeliano); en los subsiguientes analizaré qué aspectos fundamentales ha podido aceptar más González Vicén de Kant, Jhering, Gierke y Marx.

Ya se ha visto hasta aquí que, desde sus primeras reflexiones sobre la desobediencia al Derecho, la resistencia al poder y la revolución, el interés de fondo es, en realidad, la difícil relación entre los individuos y el Estado, entre sociedad civil y sociedad política, o, en terminología hegeliana, entre *Sittlichkeit* o ética comunitaria y *Moralität* o ética individual. Ya sabemos que, en la obra de Hegel, la segunda se subsume en la primera. Y es que si para Kant el Estado y el Derecho han de ser garantía para la ética individual, para Hegel, sin embargo, la moral o ética individual, como el individuo en sí, son solamente momentos de la generalidad (*Allgemeine*) que es el Estado y su *Sittlichkeit* colectiva o compartida (lo cual como veremos es, cuanto menos, peligroso). Por esta razón y otras que irán apareciendo insisto en que González Vicén no ha sido en realidad un neohegeliano. Hegel había sido crítico con la posición individualista de Kant, considera que lo justo y lo bueno no se definen a partir de una conciencia individual, que en último término es interés particular disfrazado, y que lo específicamente individual es solamente un momento de lo universal, de lo general, que es en sí el Estado¹⁰⁵⁸. Pero si se aproxima la lupa adecuadamente se comprende, como vengo diciendo, que no hay un verdadero individualismo ético (y si hay un auténtico fundador

¹⁰⁵⁸ Cfr. FERNÁNDEZ-CREHUET, F., *Hegel bajo la esvástica. La filosofía del Derecho de Karl Larenz y Julius Binder*, Granada, Comares, 2017, p. 7.

de tal fenómeno ese título debería ser para Kant) sin tener en cuenta la dimensión social o comunitaria. Se ha insistido en ello suficientemente.

Para continuar observando esta mayor proximidad con Kant, otra cuestión relevante es que, para Hegel, el Estado no es garantía sino momento constitutivo de la libertad, o que la idea de la libertad es solamente verdadera como Estado¹⁰⁵⁹. En este sentido concreto es innegable que González Vicén se mantuvo dentro del kantismo¹⁰⁶⁰. Para Kant, como ya sabemos, el concepto de Estado es deducido lógicamente del Derecho y, este, es la garantía para que el universo de los fines o la comunidad de, podríamos decir, individuos éticos, pueda darse. González Vicén, siguiendo a Kant, da una prioridad ontológica a la ética individual. Prioridad, claro está, frente al Derecho constituido, el Derecho del Estado (que es para González Vicén el único Derecho existente). Este *prius* es ontológico, pero para Kant, sobre todo, recordemos, es lógico. Kant deduce trascendentalmente el Derecho de una necesidad, la necesidad, de que se garanticen los derechos, que se garantice la libertad preexistente. Kant entiende que la libertad es anterior y el Estado justifica su coerción para hacer que los individuos puedan realizarse libremente. Esta posición, considerable como contractualista en sentido lato, es criticada por Hegel¹⁰⁶¹, y es otra diferencia que, a mi juicio, no hace de González Vicén un verdadero neohegeliano, a pesar de que, como veremos, González Vicén evolucionará hacia tesis opuestas al contractualismo, pero desde puntos de partida distintos

¹⁰⁵⁹ Cfr. HEGEL, G.W.F., Principios de la filosofía del Derecho, op. cit., pp. 142-143. Cfr. FERNÁNDEZ-CREHUET, F. *Hegel bajo la esvástica. La filosofía del Derecho de Karl Larenz y Julius Binder*, op. cit., p. 5.

¹⁰⁶⁰ Cuando González Vicén afirma que “la libertad para Kant no es algo dado, sino propuesto, y el hombre no es libre, sino que debe serlo” (Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La filosofía del Estado en Kant”, op. cit., p. 41), se está refiriendo al ideal del universo de los fines. Si, ciertamente, Kant deduce el Derecho y el Estado de una necesidad de aseguramiento de la libertad, para Kant, recordemos, el ser humano es libre ya previamente al Derecho y al Estado, pues, precisamente, el postulado práctico de la libertad es lo que lo diferencia de ser un objeto entre otros objetos del mundo natural. Ese *prius* al que me refiero no es tanto temporal, sino lógico. Cfr. KANT, I., *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, op. cit., p. 233 y ss. § 53. En efecto, el ser humano, que de un lado está sometido a las leyes físicas, de otro lado es también conciencia, “apercepción”. Es desde este segundo nivel, recordemos, que Kant considera que el ser humano puede determinarse idealmente, plantearse fines ideales, y, en definitiva, ser libre. González Vicén nos recuerda que es aquí donde Kant inserta su filosofía del Derecho: “que la libertad tiene que ser”, “que el hombre tiene que poder cumplir los fines que él mismo se propone racionalmente”, es un postulado de la razón. GONZÁLEZ VICÉN, F., “El Derecho de resistencia en Kant”, op. cit., p. 15. De esta manera, en Kant, la libertad preexiste al Estado y éste debe, con el Derecho, hacer posible su permanencia.

¹⁰⁶¹ Escribe Hegel: “En efecto: toda verdadera ley es una libertad, puesto que contiene una determinación racional del espíritu objetivo, y, por consiguiente, un contenido de la libertad. Por el contrario, nada ha llegado a ser más corriente que la idea de que cada uno debe limitar su propia libertad en relación con la libertad de los demás, y que el Estado es la condición en que tiene lugar tal limitación recíproca, y las leyes son los límites”. Cfr. HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Estudio introductorio y análisis de la obra por Francisco Larroyo, México, Porrúa, 1980, p. 272.

de Hegel y de sus epígonos del siglo XX. Por lo demás, si comprendemos a Hegel, como un defensor de lo comunitario frente a lo individual, la posición de González Vicén no puede estar más lejos. Es -como ya hiciera Marx- el sentido histórico, sociológico y dialéctico de la realidad lo que toma González Vicén de Hegel¹⁰⁶², pero no puede tomar ni su sentido totalizador del Estado (que no necesariamente totalitario, aunque también, como veremos, ha recibido tales interpretaciones), ni su preeminencia ontológica (el Estado es prácticamente el ente constituyente de la libertad individual). Frente a esto, con Kant, González Vicén defiende una relación individuo-Estado en la que es este último el que tiene que estar al servicio del ser humano individual, quien ya nace libre y el Estado solamente garantiza tal libertad (vertiente contractualista), que el Estado no debe ocuparse de lo que los individuos deben pensar o creer (vertiente liberal antifranquista y antitotalitaria). Respecto al método dialéctico, González Vicén es más bien un historicista¹⁰⁶³ (aunque nunca en un sentido escatológico de una filosofía de la historia) y entenderá que son Marx y Engels quienes le dan a la dialéctica un verdadero sentido revolucionario¹⁰⁶⁴, sin perjuicio de conceptos sustanciales en Hegel como el de “dialéctica del amo y el esclavo”¹⁰⁶⁵. Si bien este no es el lugar para analizar las interpretaciones posibles de la dialéctica hegeliana, es bien claro, como el propio González Vicén ha advertido que, el uso dialéctico en Hegel, como desenvolvimiento del Espíritu, se detiene en el Estado prusiano de su tiempo. Escribe González Vicén que, “este mundo en que el espíritu se encuentra consigo mismo a través de

¹⁰⁶² Sobre lo que supone ser neohegeliano y sus diferencias con la mejor calificación de “historicista”, vid. *infra*, pp. 450 y ss.

¹⁰⁶³ Vid. *infra*, pp. 462 y ss.

¹⁰⁶⁴ También sería necesario recordar lo que González Vicén explicita respecto a Ernst Bloch, quien interpreta una de las proposiciones más polémicas de Hegel, a saber, “lo que es racional es real y lo que es real es racional” como un doble significado, revolucionario en su primera parte y reaccionario en la segunda. Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F. “Ernst Bloch y el Derecho natural”, op. cit., p. 359.

¹⁰⁶⁵ Esta dialéctica del amo y el esclavo que indudablemente inspiró a Marx, no es suficiente para interpretar a Hegel como un pensador revolucionario, quien, a la postre, fue el gran sostenedor del Estado liberal-autoritario prusiano. No obstante, se mantienen posiciones interpretativas de este último punto muy variopintas y aún opuestas, también en lo que respecta al famoso “quietismo” de Hegel. Por ejemplo, Terry Pinkard explicita que cuando Hegel afirmaba que Europa es el fin absoluto de la historia no quería decir que jamás fuera a suceder nada nuevo ni importante. Asimismo, Pinkard asume que Hegel rechazaba algunas de las “malas” interpretaciones que de su filosofía del Derecho se fueron haciendo, negando su carácter de racista o de defensor de los detentadores del poder bajo el concepto de “Derecho absoluto”. Para todas estas cuestiones, cfr. PINKARD, T., *Hegel. Una biografía*, Traducción de Carmen García-Trevijano Forte, Madrid, Acento, 2002, pp. 622 y ss. Sobre el difícil encasillamiento de la filosofía hegeliana en términos políticos, cfr. también FERNÁNDEZ-CREHUET, F., *Hegel bajo la esvástica. La filosofía del Derecho de Karl Lorenz y Julius Binder*, op. cit. pp. 27-41.

su historicidad lo ve hecho realidad Hegel en su propio tiempo”¹⁰⁶⁶. Por lo tanto, deberíamos concluir respecto a Hegel, que, si bien es cierto que apuesta por una suerte de tercera vía entre las teorías contractualistas que derivarían en las revoluciones y las tesis conservadoras de la Restauración de Metternich (y cuyo fundamental ideólogo es Karl Ludwig von Haller y su *Restauration der Staats-Wissenschaft*), el Estado que Hegel defiende, no es en absoluto emancipatorio. De hecho, siguiendo a Kant, solamente el individuo es capaz de emanciparse a sí mismo¹⁰⁶⁷, o, como dirá Marx después, la emancipación del proletariado debe ser de los obreros mismos, y con ella, la de la humanidad al completo¹⁰⁶⁸.

Toda esta problemática es vertebradora de las inquietudes teóricas de González Vicén. Analizar la revolución o el derecho de resistencia es estudiar la polaridad individuo-Estado, desde sus textos de los años treinta hasta su trabajo sobre Pierre Bayle, ya en los últimos momentos de su vida. Se trata de una problemática que es, en realidad, la problemática histórica del Estado moderno¹⁰⁶⁹, el primer problema filosófico-político de la modernidad. Reside en su misma genealogía la dura cuestión del enfrentamiento de un pueblo frente al poder y su reclamación de soberanía. No es de extrañar que el propio Gierke publicara en 1878, como sabemos, un trabajo sobre Althusio y el desarrollo de la teoría iusnaturalista del Estado¹⁰⁷⁰. Althusio, gran iniciador de la polaridad entre la dimensión normativa ética y la jurídico-política, lo hace desde unos presupuestos filosófico-políticos totalmente modernos. Su doctrina supone el culmen de las teorías jurídicas que pretenden limitar el poder arbitrario tanto a través del derecho de resistencia activa, como a través de asambleas representativas, los *ephors*, contrapeso del gobierno efectivo (desarrollo doctrinal que llegará hasta

¹⁰⁶⁶ GONZÁLEZ VICÉN, F., “Filosofía y revolución en los primeros escritos de Marx (1981)”, op. cit., p. 150.

¹⁰⁶⁷ Cfr. KANT, I., “¿Qué es la Ilustración?”, KANT, I., *Filosofía de la Historia*, op. cit., pp. 25-38.

¹⁰⁶⁸ “La emancipación de la clase obrera debe ser obra de la propia clase obrera; (...) la lucha por la emancipación de la clase obrera no es una lucha por privilegios y monopolios de clase, sino por el establecimiento de derechos y deberes iguales y por la abolición de todo dominio de clase”. MARX, K., “Estatutos generales de la Asociación Internacional de los Trabajadores”, MARX, K., ENGELS, F., *Obras Escogidas*, tomo II, op. cit., p. 14.

¹⁰⁶⁹ El profesor Lloredo Alix referencia la conferencia “Los orígenes del Estado moderno” en su recensión a *Escritos (1931-1949)*, haciendo hincapié en la cita de González Vicén a colación de Friedrich Heinrich Jacobi: “El Estado se ha hecho para el hombre, no el hombre para el Estado”, la cual resulta un *adagio* perfecto para resumir el particular individualismo ético de González Vicén. Cfr. LLOREDO ALIX, “Recensión de Felipe GONZÁLEZ VICÉN, *Escritos (1931-1949)*. Con ocasión de su centenario”, *Derechos y libertades*, nº 23, junio 2010, p. 338. En las páginas subsiguientes analizaremos las principales ideas del texto de la conferencia.

¹⁰⁷⁰ Cfr. GIERKE, O. *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Aalen, Scientia Verlag Aalen, 1968.

Fichte)¹⁰⁷¹. A su vez, el concepto de soberanía, en el epicentro de la modernidad política teorizado por Bodino y Maquiavelo, si bien tiene sus precursores en Marsilio o Nicolás de Cusa¹⁰⁷², se convierte en clave de arco política. Dice Gierke: “La soberanía del Estado y la soberanía del individuo se van convirtiendo progresivamente en los dos axiomas centrales de los que procede toda teoría de la sociedad, y en torno a su interrelación giran todas las controversias teóricas”¹⁰⁷³. Este concepto tiene su continuidad en el contractualismo clásico, tanto en su versión absolutista como en su versión liberal. Para González Vicén, comprender toda esta problemática, requiere echar la vista atrás; dirigir la mirada, primero, a los albores del Estado moderno, entre los siglos XIII y XV¹⁰⁷⁴. Dice así: “¿Qué otro método más adecuado para comprender el Estado de nuestros días que volver los ojos a sus orígenes, que estudiar su desarrollo a lo largo de los siglos en que va cobrando fuerza y pujanza?”¹⁰⁷⁵. En definitiva, la misma historia del Estado moderno es una continua polaridad en lucha, sobre lo que ya escribía en *Teoría de la revolución*: “Apenas sí se ha parado mientes en investigar acerca del vehículo de la idea política (...). Los baluartes en que se han defendido las posiciones logradas, como el ariete que se ha empleado para nuevas conquistas, han cuajado en una serie de figuras históricas que oscilan desde el conservatismo hasta la revolución”¹⁰⁷⁶. Así, en su conferencia titulada “Los orígenes del Estado moderno (1947)”, González Vicén analiza el origen del Estado Moderno partiendo de la propia crisis del medieval. ¿Qué era el Estado medieval? No más que un “esquema en germen de su propio futuro”¹⁰⁷⁷, poder disgregado y disperso, poder, sobre todo, mediatizado tanto por arriba como por abajo. Desde lo alto, más allá de sus fronteras, las autoridades del Papa y del Emperador, y, hacia el interior, fraccionado y disgregado por la naturaleza propia de la

¹⁰⁷¹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., *Teoría de la revolución. Sistema e historia*, op. cit., p. 100.

¹⁰⁷² Sobre esta cuestión, cfr. GIERKE, O. “Die Lehre von der Volssouveränität”, GIERKE, O. Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien, op. cit., pp. 125-126 (Marsilius von Padua, Nicolaus von Cues), 149-157 (Bodinus, Reception des verschärften Souveränitätsbegriffs...). También, Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., *Teoría de la revolución. Sistema e historia*, op. cit., pp. 88-90.

¹⁰⁷³ GIERKE, O. *Teorías políticas de la Edad Media*, op. cit., p. 239.

¹⁰⁷⁴ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F. “Los orígenes del Estado moderno”, GONZÁLEZ VICÉN, F., *Escritos (1931-1949)*, op. cit., p. 116.

¹⁰⁷⁵ Idem.

¹⁰⁷⁶ GONZÁLEZ VICÉN, F., *Teoría de la revolución. Sistema e historia*, op. cit., pp. 20-21.

¹⁰⁷⁷ GONZÁLEZ VICÉN, F. “Los orígenes del Estado moderno”, op. cit., p. 116.

organización feudal. Lo que nosotros llamamos “Estados” durante la Alta Edad Media, no son otra cosa que asociaciones; asociaciones de carácter feudal en las cuales, el gobierno, los tribunales, los recursos o el ejército, se encuentra repartido entre vasallos. Una relación de vasallaje en la que existen dos extremos: el rey, que no tiene señor dentro de las fronteras, y el siervo, que no tiene vasallos. Entre estos dos polos, todos son a la vez señores y vasallos de alguien. Esta relación de vasallaje es, por tanto, una relación mediatizada: el poder desde las instancias superiores a las inferiores llega lentamente. De este Estado pobre, mediatizado y fraccionado, surge por superación de sus propias insuficiencias el Estado moderno. Trata de fortalecerse y centralizar todo el poder, reincorporándose atribuciones fragmentadas y repartidas, y, sobre todo, eliminando inmunidades o privilegios¹⁰⁷⁸. A su vez, frente a la Iglesia se combate su monopolio cultural, reivindicando también para el Estado una vocación moral y espiritual independiente; Marsilio de Padua y Patricio de Siena, ya en su tiempo, atribuían al Estado fines espirituales y el *bene vivere* tanto sobre la tierra como sobre el cielo¹⁰⁷⁹. También, para Dante, el Estado -monarquía o imperio, dice él- tiene una vocación moral, pues es el imperio el que garantiza la paz universal¹⁰⁸⁰. Se va buscando así el fundamento, incluso fundamento ético, del poder soberano. Se apela con el tiempo, como sabemos, a la ficción de un pacto. El primer Estado moderno, de los siglos XV y XVI, y el absolutista del siglo XVII, son solamente dos momentos que anteceden a la gran respuesta de lo que, González Vicén denomina, Estado individualista del siglo XVIII¹⁰⁸¹. González Vicén, que había señalado a Rousseau en *Teoría de la revolución* como “la figura más representativa de su tiempo y quien supo dar forma más clara y precisa a las ideas (...) de la época”¹⁰⁸², considera, quince años después, que los artífices de este Estado individualista son más bien Kant y Wilhelm von Humboldt que Rousseau. El Estado individualista se basa en el individuo porque sitúa en el centro mismo de la realidad política a la persona individual, la cual es susceptible de un destino moral, y, el Estado, es la organización de mando destinada a servir al fin ético de ese destino moral del individuo. Pero ese servicio no ha de hacerse -como

¹⁰⁷⁸ Ibidem, p. 116-118.

¹⁰⁷⁹ Cfr. GIERKE, O. *Teorías políticas de la Edad Media*, op. cit., pp. 244-245.

¹⁰⁸⁰ Cfr. DANTE, A., *Monarquía*, Estudio, traducción y notas de Laureano Robles Carcedo y Luis Frayle Delgado, Madrid, Tecnos, 2009, pp. 9-13.

¹⁰⁸¹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F. “Los orígenes del Estado moderno”, op. cit., pp. 119-120.

¹⁰⁸² GONZÁLEZ VICÉN, F., *Teoría de la revolución. Sistema e historia*, op. cit., p. 115.

criticara Kant a colación del despotismo ilustrado de Federico el Grande- interviniendo en la vida moral y religiosa de los individuos, sino manteniendo el orden y la coacción jurídicas, que permitan que cada cual realice su destino. Este Estado es, en definitiva, el Estado de Derecho¹⁰⁸³. Y este es el Estado que, como ya explicité, González Vicén afirma que ha entrado en crisis. Crisis que se inicia en el mismo siglo XIX en que lograba su apogeo. Una crisis que se da en la dialéctica entre el afán de poder de concentrar en manos de la autoridad política cada vez más esferas individuales y sociales y la fe humanista en la convicción de que la personalidad humana es un fin en sí misma. La pérdida de esta fe, además del maquinismo y el proceso industrializador deshumanizante, llevan, según González Vicén, a que los grandes defensores del humanismo sean sustituidos por los políticos de la fuerza: von Treitschke, Clausewitz, Nietzsche, Lagarde, Houston Chamberlain, Ernst Jünger¹⁰⁸⁴. Al final de este proceso, el Estado “se ha convertido en un nuevo organismo desvitalizado, dotado de fines propios de poder, y para el cual el hombre no es un fin en sí mismo, sino un instrumento al servicio de los objetivos de la autoridad política”¹⁰⁸⁵.

Así, descubrimos que esta línea, que he etiquetado bajo el concepto individualismo ético, y que tiene como eje las relaciones entre Estado, Derecho e individuo, en su sentido más amplio, no sería otra cosa que inclinar el peso sobre uno de los brazos de la balanza de la política moderna. Desde el comienzo, se van a situar a un lado los defensores de los valores individuales, de la personalidad y de los derechos que con el tiempo iban a convertirse en Derechos Humanos, y, de otro, los defensores de un aparato estatal fuerte y centralizado. El individualismo ético, en un sentido netamente político, es la toma de partido por la primera de las posiciones frente a las políticas de la fuerza, de la autoridad y de la imposición, que irán tomando carta de naturaleza en los autoritarismos del siglo XX, tanto en su versión fascista, como en su versión estalinista o en su versión nacionalcatólica. Frente a toda esta dirección, a mi juicio, -y pese a la abundante bibliografía que maneja - las principales herramientas intelectuales de González Vicén van a ser el pensamiento kantiano y su defensa del Estado de Derecho bajo un republicanismo cosmopolita, el conflictualismo en la lucha por los derechos de Jhering, el asociacionismo y pluralismo político de Gierke y la

¹⁰⁸³ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F. “Los orígenes del Estado moderno”, op. cit., p. 120.

¹⁰⁸⁴ Ibidem, pp. 121-122.

¹⁰⁸⁵ Ibidem, p. 122.

crítica a los intereses contraemancipatorios de la burguesía y su empleo del Derecho como instrumento de dominación.

2.3. ¿Qué hay de Kant en González Vicén? La autonomía y racionalidad kantianas. Una pequeña coda sobre Martin Heidegger

Antes de comenzar este epígrafe se hace necesario matizar una cuestión: la renuncia de González Vicén al neokantismo no supone una renuncia al mismo Kant, como a veces se pone de manifiesto. González Vicén, que, al igual que Ortega, se había formado con los neokantianos, va a seguir siendo kantiano en algunos aspectos y en ciertos sentidos. Ortega, sin embargo, marca su desafección a las escuelas neokantianas con una renuncia también al kantismo en general. En sendos trabajos “Kant, reflexiones de centenario: 1724-1924” y “Filosofía pura”¹⁰⁸⁶, anuncia Ortega las motivaciones de su renuencia, si bien lo hace con una serie de argumentos, sobre todo en el primer trabajo, que no son afortunados en su mayoría. En cuanto a González Vicén, Kant va a ser en su obra un eje transversal, sobre todo en lo que respecta a la defensa de la individualidad frente al aparato estatal y como fuente argumentativa de la autonomía del sujeto.

Respecto a los trabajos de Ortega, solamente voy a poder hacer aquí una referencia somera, sin entrar a fondo en su crítica. Debo comenzar apostillando que en ellos realiza Ortega una falaz apreciación de lo que él denomina el “alma germánica”, que tilda de individualista por naturaleza¹⁰⁸⁷. Afirmación ésta no sólo lógicamente inválida, sino injusta, al

¹⁰⁸⁶ Cfr. ORTEGA Y GASSET, J. “Kant: reflexiones de centenario. 1724-1924”, ORTEGA Y GASSET, J. *Kant, Hegel, Dilthey*, Madrid, Revista de Occidente, Colección El Arquero, 1965. Cfr. ORTEGA Y GASSET, J., “Filosofía pura. Anejo a mi folleto «Kant»”, ORTEGA Y GASSET, J., *Kant, Hegel, Dilthey*, Madrid, Revista de Occidente, Colección El Arquero, 1965, pp. 39-57. Estos trabajos se publicaron originariamente entre 1924 y 1929. Los resortes que subyacen, en mi opinión, son la filosofía de Nietzsche y de Heidegger. Recordemos que este había publicado en 1927, *Ser y tiempo*, si bien la doctrina existencialista del libro es ya muy anterior en su magisterio. También hace mención Ortega de otra obra fundamental de Heidegger, a saber, *Kant y el problema de la metafísica* (Cfr. ORTEGA Y GASSET, J., “Filosofía pura. Anejo a mi folleto «Kant»”, op. cit., p. 53), que aún no había sido publicada por el tiempo del segundo artículo de Ortega, si bien anuncia este que ese mismo 1929 iba a publicarse. No obstante, las expectativas de Ortega, a saber, definir de una vez el pensamiento kantiano, delimitando sus supuestos errores, su idealismo, etc., a mi juicio, no se cumplen en la obra de Heidegger antedicha, pues, a la postre, como tantas veces se le ha criticado al filósofo alemán, hace de la obra de los demás -en este caso el pensamiento kantiano- una extensión (o una adaptación) de su propia obra, lo cual, por otra parte, no le resta ningún tipo de interés y se trata de uno de sus mejores trabajos.

¹⁰⁸⁷ Para ser justos es importante explicitar que el “Kant precrítico” también practicaba este tipo de prejuicios acientíficos que apelan al manido carácter nacional. La “Sección cuarta” de su *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime* se titula “Acerca de los caracteres nacionales en cuanto se apoyan en el sentimiento diferenciador de lo sublime y de lo bello”. Cualquiera que lea este pasaje comprenderá fácilmente

pretender desde un supuesto análisis existencial genealógico-biológico de raigambre claramente nietzscheana¹⁰⁸⁸, haber descubierto una notable verdad oculta bajo el Kant de carne y hueso, a saber, que el alma alemana es solamente autoconciencia, propia de un pueblo subjetivista, cuyos individuos no saben salir de sí mismos¹⁰⁸⁹ y de ahí ese *plus* poco menos que monacal que, en opinión de Ortega, Kant otorga al subjetivismo del pensamiento moderno, ahondando aún más en él. Todo esto es en realidad, como decía, un terrible prejuicio, pero también una falacia con nombre propio, a saber, falacia de generalización¹⁰⁹⁰ y falacia *ad hominem*, al pretender criticar al sujeto sin entrar a valorar explícitamente sus argumentos.

Por lo demás, Ortega critica la osadía de Kant respecto a su giro copernicano, resumiéndolo como un considerar el conocimiento ya no como mero espejo de la realidad sino como construcción; la realidad es mero material caótico que debe ser esculpido¹⁰⁹¹. Es cierto que de aquí al idealismo de Fichte o Hegel hay un paso, pero, recordemos, para Kant no es que el pensamiento construya la realidad -como sí sucedía en Berkeley¹⁰⁹²-, sino que el fenómeno, que es lo que podemos conocer de la cosa-en-sí, surge de la conjunción entre lo puesto, las categorías de nuestro entendimiento, y lo dado, el en-sí. También critica Ortega

a qué me estoy refiriendo. Las opiniones de Kant sobre franceses, españoles, italianos o alemanes que allí expresa no poseen ningún fundamento sólido. Cfr. KANT, I., *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime*, Introducción, traducción y notas de Luis Jiménez Moreno, Madrid, Alianza, 1990, pp. 89 y ss.

¹⁰⁸⁸ Dice así Ortega: "Cualquiera que sea el valor atribuido por nosotros a una obra de la cultura (...), tenemos que buscar tras él un fenómeno biológico, el tipo de hombre que ha creado". El prejuicio de raigambre nietzscheano que se oculta tras esta afirmación es innegable. Cfr. ORTEGA Y GASSET, J. "Kant: reflexiones de centenario. 1724-1924", op. cit., p. 13.

¹⁰⁸⁹ Cfr. ORTEGA Y GASSET, J. "Kant: reflexiones de centenario. 1724-1924", op. cit., pp. 14-26.

¹⁰⁹⁰ Falacia cometida al pretender una generalización sin prueba suficiente o una inducción sin número de ejemplos que puedan ser considerados ciertamente un mínimo que garantice la fuerza inductiva del argumento.

¹⁰⁹¹ Cfr. ORTEGA Y GASSET, J. "Kant: reflexiones de centenario. 1724-1924", op. cit., p. 36.

¹⁰⁹² Recordemos el *adagio* berkeleyano, *esse est percipi*, o sea, ser es percibir. Para Berkeley, el ser humano no conoce las cosas inmediatamente, sino sólo por las ideas que posee de ellas. Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., "Berkeley y el problema de la realidad", GONZÁLEZ VICÉN, F., *Escritos (1931-1941)*, op. cit., p. 41. Pese a la similitud que pueda parecer con Kant, la epistemología kantiana no "niega" la materia ni da una preeminencia al espíritu, simplemente reconoce nuestra limitación a la hora de conocer la realidad. Para Berkeley el verdadero ser es lo que se percibe, para Kant, lo que percibimos no es la verdadera realidad, sino lo que nuestra limitada capacidad epistémica puede percibir y comprender. A mi juicio, el idealismo es una postura todavía distinta a la kantiana. En Berkeley sí hay ya un idealismo incipiente (de matriz teológica) que se adelanta en muchas cosas al idealismo alemán, si bien difiere en otras muchas. Berkeley, al reducir las cosas externas a ideas, reduce el mundo exterior a la conciencia (sin la admisión de Dios su doctrina se hunde). Cfr. RODRÍGUEZ ARANDA, L., "Prólogo", BERKELEY, G. *Principios del conocimiento humano*, Traducción de Pablo Masa y A.P. Masegosa, Barcelona, Folio, 2002, p. 13.

la preeminencia kantiana de la razón práctica sobre la teórica¹⁰⁹³. A Ortega no le gusta que, de contemplativa, la razón se convierta en constructiva, como dice él, y la filosofía del ser quede íntegramente absorbida por la filosofía del deber ser¹⁰⁹⁴. Sin embargo, a mi juicio, aquí reside una de las grandes genialidades de Kant, que, además, nos permiten establecer el primer vínculo con la filosofía de Marx: recordemos la tesis sobre Feuerbach y el ideal marxiano de transformar la realidad y no simplemente conocerla. En Ortega, por su lado, poco dado al materialismo histórico¹⁰⁹⁵, palpita la añoranza del ser -el gran olvido metafísico- que hay en Heidegger. La pregunta por el ser, que tradicionalmente se refería más a un “quien” que a un “qué”, es la historia de la metafísica occidental. Ortega hace partícipe a Kant de ese olvido denunciado por Heidegger, al transformar el ser en el pensar¹⁰⁹⁶.

Por último, debo decir que, si Ortega no hubiera planteado su “análisis” en términos tan radicales como el de “raza” y lo hubiera explicitado en términos más apropiados como el de “cultura” tal vez no le faltaría cierta razón¹⁰⁹⁷. Así, es innegable la influencia protestante puritana en la obra de Kant, como es innegable el influjo en general del luteranismo en todo el idealismo alemán. La “autonomía moral”, en este sentido, es un concepto central en la misma obra de Lutero, quien se expresaba de este modo: “Esta es la libertad, esta es la conciencia que proclamo con confianza. A los cristianos no les pueden imponer leyes en justicia hombres ni ángeles, a no ser en la medida en que los mismos cristianos lo deseen; estamos totalmente liberados”¹⁰⁹⁸. Podemos puntualizar, de esta manera, que tras la libertad de conciencia que proclaman los filósofos alemanes está presente en parte la herencia del protestantismo (aunque no se pueda concluir que tal influjo sea determinativo), pero cosa bien diferente es aseverar que de la afirmación de la libertad y de la autonomía moral se

¹⁰⁹³ Cfr. ORTEGA Y GASSET, J. “Kant: reflexiones de centenario. 1724-1924”, op. cit., p. 36.

¹⁰⁹⁴ Idem.

¹⁰⁹⁵ Dice Ortega respecto a la filosofía de Marx y Engels, que “tal doctrina, cien veces convicta al error, no puede interesarme”. Cfr. ORTEGA Y GASSET, J. “Kant: reflexiones de centenario. 1724-1924”, op. cit., p. 13.

¹⁰⁹⁶ Cfr. ORTEGA Y GASSET, J. “Filosofía pura. Anejo a mi folleto «Kant»”, op. cit., pp. 49-51.

¹⁰⁹⁷ Sobre la diversidad cultural y sus rasgos definitorios cfr. LÉVI-STRAUSS, C., *Raza y cultura*, Traducción de Sofía Bengoa y Alicia Duprat, Madrid, Cátedra, 2009, pp. 39-46 y pp. 105 y ss.

¹⁰⁹⁸ LUTERO, M. “La cautividad babilónica de la Iglesia”, LUTERO, M., *Obras*, Edición preparada por Teófanos Egido, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 120.

pueda inferir un carácter retraído e individualista tal que no pueda construir un “tú” más que por mediación del “yo”¹⁰⁹⁹.

Puestas de relieve las diferencias con Ortega, y bien clara la importancia del pensamiento kantiano para la construcción de esta línea ético-individualista en González Vicén, hay que añadir, como es evidente, que, su posición filosófica va más allá de una mera reproducción del kantismo, del que se desmarca en varios aspectos que hay que aclarar. Así, y aunque ya he bosquejado un camino que nos conducirá en adelante por los territorios de Jhering, Marx y Gierke, hay que explicitar qué aspectos de la filosofía de Kant son los más próximos al pensamiento de González Vicén, pero, a su vez, cuáles están más alejados. La idea no es ser exhaustivo, sino poder reconocer la influencia de Kant en González Vicén, así como ser capaces de perfilar también sus diferencias.

Para empezar, existe la dificultad de determinar políticamente la persona y obra de Kant. Ya hemos visto que, para González Vicén, el pensamiento kantiano gana sobre el rousseauiano en lo que a defensa de la libertad -individualismo en el buen sentido- se refiere, situando a Kant y no a Rousseau en el puesto de padre del “Estado individualista” dentro de la polaridad individuo-Estado de la que venimos hablando. Norberto Bobbio, sin embargo, entiende que Kant quiere hacer creer que emplea el término “libertad” en el sentido rousseuiano de autonomía, de autodeterminación colectiva, cuando en realidad defiende la libertad individual dentro de la tradición liberal. En este sentido, para Bobbio, Rousseau es el padre de la tradición democrática, y Kant, más próximo a la tradición liberal de Montesquieu, no lo es¹¹⁰⁰. La diferencia es un problema de enfoque. Si atendemos al texto kantiano titulado “De la relación entre teoría y práctica en el Derecho político”¹¹⁰¹, presenciaremos un alegato contra Hobbes cuya motivación fundamental es la defensa del republicanismo, es decir, de ese posicionamiento político que, ante todo, se opone a la autoridad y a la dominación del poder político sobre los individuos¹¹⁰². En este texto, Kant defiende la libertad, la igualdad y la participación ciudadana (bajo el principio de la

¹⁰⁹⁹ Cfr. ORTEGA Y GASSET, J. “Kant: reflexiones de centenario. 1724-1924”, op. cit., p. 22.

¹¹⁰⁰ Cfr. BOBBIO, N., *Estudios de Historia de la filosofía: de Hobbes a Gramsci*, Madrid, Debate, 1985, pp. 197-201.

¹¹⁰¹ Cfr. KANT, I., *Teoría y práctica*, op. cit., p. 25 y ss.

¹¹⁰² Lo que Kant entiende por “republicanismo” queda aún mejor definido en “Primer artículo definitivo para la paz perpetua. La constitución civil de todo Estado debe ser republicana”. Cfr. KANT, I., *Sobre la paz perpetua*, op. cit., p. 52 y ss.

independencia), pero de manera matizada. La libertad, es para Kant, un principio propio de los seres humanos, y ningún Estado debe someter a nadie, aunque suponga que lo hace en su beneficio. Cada cual tiene derecho, piensa Kant, de buscar su propia felicidad¹¹⁰³. Semejante defensa de la libertad es, a mi juicio, más un principio republicano que liberal. Dice el profesor Abellán: “Al despotismo contraponen Kant el republicanismo. Despotismo y constitución republicana son dos formas contrapuestas de gobierno diferenciadas entre sí por el distinto modo de utilización del poder del Estado. El modo despótico de gobierno se caracteriza por la utilización de la voluntad pública como si fuera la voluntad particular del gobernante”¹¹⁰⁴. No obstante, en este mismo texto, la defensa de la igualdad y la participación política (independencia, dice él), tal y como aparecen expuestas, sí que resultan más alejadas de nuestra sensibilidad democrática. La igualdad no es igualdad económica o de oportunidades, sino igualdad ante la ley en tanto que súbditos, y la participación política (ser colegisladores) se sustancia también bajo criterios económicos; en concreto, bajo la condición de ser propietario. No obstante, tales diferencias, no pueden ser hereditarias ni por privilegio innato, lo que resulta una clara defensa, por parte de Kant, de la clase burguesa en ascenso frente a la aristocracia¹¹⁰⁵. Así las cosas, con Abellán, podemos comprender a Kant como un ferviente republicano, pero también, con Bobbio, como un heredero de la tradición liberal. No obstante, si bien es cierto que el concepto de voluntad general hace más próximo a Rousseau a la idea contemporánea de democracia, su falta de incidencia en la libertad individual, también lo aproxima a una posible interpretación totalitaria.

Una vez expuestos estos extremos, veamos de qué manera González Vicén se mantiene kantiano y de qué ideas se aleja del kantismo por incompatibilidad con las suyas propias. En primer lugar, en su defensa de la autonomía del individuo frente al poder del Estado, es decir, en su forma republicana de entender la política (que sería otra manera, a mi juicio, de definir su individualismo ético) la proximidad es total, sin bien, dicha defensa, tiene en González Vicén un cariz más libertario que liberal¹¹⁰⁶. El filósofo alemán escribió en su día: “Un gobierno que se constituyera sobre el principio de la benevolencia para con el pueblo, al modo de un padre para con sus hijos, esto es, un gobierno paternalista, en el que los súbditos

¹¹⁰³ Cfr. KANT, I., *Teoría y práctica*, op. cit., p. 27.

¹¹⁰⁴ ABELLÁN, J. “Sobre el concepto de república”, KANT, I., *Sobre la paz perpetua*, op. cit., p. 28.

¹¹⁰⁵ Cfr. KANT, I., *Teoría y práctica*, op. cit., pp. 28-36.

¹¹⁰⁶ Cfr. DÍAZ, E., *Los viejos maestros. La reconstrucción de la razón*, op. cit., p. 99.

-como niños menores de edad, incapaces de distinguir lo que les es verdaderamente beneficioso o perjudicial- se ven obligados a comportarse de manera meramente pasiva, aguardando sin más el juicio del jefe de Estado cómo deban ser felices y esperando simplemente de su bondad que éste también quiera que lo sean, un gobierno así es el mayor despotismo imaginable (se trata de una constitución que suprime toda libertad a los súbditos, los cuales no tienen entonces absolutamente ningún derecho)”¹¹⁰⁷. González Vicén, por su parte, escribe: “Si se piensa, por ejemplo, en el ejercicio de la religión o en la labor científica que cada uno puede desarrollar, el deber del Estado no es intervenir señalando en cada uno de estos terrenos lo que es cierto y lo que, según su parecer, conduce mejor a la felicidad individual o colectiva, sino exclusivamente cuidar de que cada ciudadano pueda desarrollar su actividad libremente dentro de los límites señalados por el Derecho y sin que nadie pueda perturbar la esfera garantizada por el orden jurídico”¹¹⁰⁸. Como Elías Díaz advierte, González Vicén está escribiendo sobre el republicanismo kantiano en los años cincuenta, en pleno franquismo, haciendo de la obra de Kant un pretexto para criticar al régimen¹¹⁰⁹. Las palabras que en su día el filósofo de Königsberg dirigiera contra el despotismo ilustrado del rey Federico II, sirven en los años cincuenta del siglo XX contra otro nuevo despotismo, aún mayor, pero en tierras españolas. Este sentido antidogmático, antidespótico y antiautoritario es, así, lo que en mayor medida quiere rescatar González Vicén del pensamiento político kantiano. Una actitud antidespótica que Ernst Bloch también señala, sobre todo en lo que a la coercibilidad se refiere al explicitar que, para Kant, sólo son coercibles legítimamente aquellas leyes dictadas para el mantenimiento de la libertad general externa¹¹¹⁰. En definitiva, se trata de la tradición republicana dieciochesca, cuyos mejores exponentes fueron Montesquieu y Kant, a la sazón fervientes defensores de la separación de poderes y debeladores del poder omnímodo y despótico de su tiempo, que llega, de esta manera, incólume hasta González Vicén, quien no dudará en usar como herramienta intelectual contra el despotismo autocrático de los tiempos oscuros que le tocó vivir¹¹¹¹.

¹¹⁰⁷ KANT, I., *Teoría y práctica*, op. cit., pp. 27-28.

¹¹⁰⁸ GONZÁLEZ VICÉN, F., “La filosofía del Estado en Kant”, op. cit., p. 88.

¹¹⁰⁹ Cfr. DÍAZ, E., *Los viejos maestros. La reconstrucción de la razón*, op. cit., p. 98.

¹¹¹⁰ BLOCH, E., *Derecho natural y dignidad humana*, op. cit., pp. 153-154.

¹¹¹¹ El nacionalcatolicismo y el nacionalsindicalismo, principales ideologías del franquismo, subrayaban el papel rector del Estado en la vida y en la convivencia de los individuos: “Esta unidad de convivencia, como todas, necesita ser dirigida, tener una autoridad que ordene las voluntades individuales al cumplimiento de este destino

En segundo lugar, hay que insistir en que esta autonomía política tiene un fundamento anterior, a saber, la defensa de la conciencia ética individual. González Vicén, como sabemos, se nutre mucho de Kant en este sentido, pero existen en este punto dos notables diferencias. Como sabemos, el método trascendental le lleva a Kant a deducir formalmente su filosofía del Estado y del Derecho, mientras que el análisis conceptual del Derecho y del Estado en González Vicén es histórico. Lo mismo sucede con el fundamento último de lo moral, la base de González Vicén es historicista y existencial, no aceptando así ni el formalismo ni el universalismo kantianos. Todo esto conduce a una tercera diferencia notable entre ambos que ya conocemos bien, a saber, la posición de ambos filósofos ante el problema de la obediencia al Derecho es diametralmente opuesta.

En efecto, González Vicén explicita como algo consustancial a la filosofía kantiana la no posibilidad de desobedecer el Derecho. Frente a las críticas coetáneas y póstumas que a Kant se le ha venido haciendo por no admitir derecho alguno de resistencia, González Vicén comprende que no puede ser de otro modo: la filosofía del Estado kantiana es todavía formal y trascendental, esto es, está construida en perfecta armonía con el resto del sistema criticista¹¹¹². Dice Kant: “Si un pueblo juzgara máximamente probable que, bajo cierta legislación vigente en el momento actual, perderá su felicidad, ¿qué ha de hacer en tal sentido? ¿No debe oponerse? La respuesta sólo puede ser la siguiente: no le queda más remedio que obedecer”¹¹¹³. Y escribe a continuación: “No se trata aquí de la felicidad que al súbdito le cabe esperar de una situación o del gobierno de la comunidad, sino simplemente, y, ante todo, del derecho que por ese medio debe ser garantizado a cada uno”¹¹¹⁴. En definitiva, recordemos, el Estado es para Kant garante del Derecho, es decir, a la postre, es garante de la libertad de todos y cada uno de los súbditos, por lo que no podría formalmente, trascendentalmente, considerar posible un derecho a la desobediencia ni a la rebelión, es decir, no es posible deducir lógicamente tal principio; y todavía menos como abanderados de la felicidad humana. Así lo entiende también el profesor Joaquín Abellán, al especificar

histórico. Ese elemento rector es el Estado”. Este Estado paternalista es criticado por González Vicén, del mismo modo que Kant hiciera en su tiempo con el despotismo ilustrado. Cfr. Sin autor, *Formación política. Principios fundamentales del Nacionalsindicalismo. Quinto Curso*, Madrid, Delegación Nacional de la Sección Femenina, 1971, p. 18.

¹¹¹² Vid. *supra*, pp. 135 y ss.

¹¹¹³ KANT, I., *Teoría y práctica*, op. cit., p. 38.

¹¹¹⁴ KANT, I., *Teoría y práctica*, op. cit., p. 38.

que, para Kant, “el principio de la felicidad resulta inadecuado para determinar los fines del Estado, pues el concepto de Estado al que ha llegado Kant tiene un fundamento absoluto y lógico al vincularse al concepto de Derecho”¹¹¹⁵. En cualquier caso, que la renuencia kantiana a tener en consideración trascendentalmente el derecho de *rebellio* sea explicable, no obsta para que a González Vicén le resulte inaceptable. El Estado no es -no puede ser- un concepto formal, sino un concepto histórico¹¹¹⁶, el Estado es una realidad histórica y así es como debe comprenderse.

En tercer lugar, la relación entre ética y Derecho es crucial en ambos autores. La profesora Adela Cortina afirma que hay en Kant una cierta revalorización moral del Derecho positivo, lo que es cierto, sobre todo, si tenemos en cuenta, como venimos diciendo, que, para Kant, el Derecho supone la posibilidad de realización del universo de los fines. Lo que no queda tan claro es si tal revalorización es un acontecimiento saludado con entusiasmo por González Vicén en su obra, tal y como ella manifiesta¹¹¹⁷. El trabajo de González Vicén al que la profesora Cortina se refiere es *La filosofía del Estado en Kant*, en el cual advierte que, al ser asegurada la libertad externamente por las leyes, podemos comportarnos también internamente según leyes, leyes estas, claro está, de carácter moral; de esta manera el Derecho queda revestido de un valor ético absoluto¹¹¹⁸. No obstante, lo que realmente parece celebrar González Vicén es que Kant separe la obligación moral de la obligación jurídica, y esto sin perjuicio de que las normas jurídicas, al permitir la materialización factual de la ética, se conviertan en Kant en una suerte de normas éticas indirectas. Recordemos que toda esta línea que estoy analizando, a donde nos conduce, es más bien a lo contrario de una celebración moral del Derecho; conduce a una defensa a ultranza de la conciencia individual frente a cualquier norma del Derecho que entre en contradicción con aquella. En todo caso, y de este modo sí se le podría dar la razón a la profesora Cortina, si entendemos el Derecho positivo no sólo en su vertiente coercitiva, sino como el ordenamiento jurídico que va paulatinamente engrosando “derechos”, es decir, si entendemos que los derechos subjetivos son, en gran medida, resultado de la lucha por los mismos, el individualismo ético viceniano

¹¹¹⁵ ABELLÁN, J. “Sobre el concepto de república”, op. cit., p. 28.

¹¹¹⁶ Se explica detenidamente esta cuestión de los conceptos formales e históricos en la segunda parte del presente capítulo. Vid. *infra*, pp. 410 y ss. Kant también hace esa distinción, pero solamente le interesa a nivel teórico el Estado-idea que puede deducir trascendentalmente.

¹¹¹⁷ CORTINA, A. “Estudio preliminar”, KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, op. cit., p. XXXV.

¹¹¹⁸ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La filosofía del Estado en Kant”, op. cit., pp. 56-57.

de la conciencia ética individual que se opone al Derecho injusto podríamos decir que coadyuva, en este sentido, en la lucha por el derecho. En resumen, si bien toma de Kant -y de una larga tradición de la filosofía del Derecho alemana- la necesaria separación entre órdenes normativos, tendrá cuidado de considerar la dignidad ética del Derecho (cuidado en el cual le será de gran utilidad las herramientas de la filosofía marxiana).

En cuarto lugar, el mayor defecto que le podríamos achacar al pensamiento jurídico-político kantiano es su falta de sensibilidad hacia las desigualdades económicas y sociales, fundamentalmente las que tienen que ver con la propiedad y el “género”¹¹¹⁹. Kant explicita que solamente la capacidad de votar hace al ciudadano, y que, para ello, no basta ser parte de la comunidad sino miembro. Tal membresía (*Mitgliedschaft*), que discrimina entre ciudadano activo y pasivo, es posible a través de la propiedad, la actividad económica y el “género”¹¹²⁰. Dice Kant, a modo de ejemplo, que no disponen de tal membresía, “el mozo que trabaja al servicio de un comerciante o un artesano; el sirviente; el menor de edad; todas las mujeres y, en general, cualquiera que no puede conservar su existencia (...)”¹¹²¹. Y en otra parte, afirma también que la igualdad ante la ley en tanto que súbditos del Estado, resulta “perfectamente compatible con la máxima desigualdad (...) en sus posesiones, ya se trate de una superioridad corporal o espiritual sobre otros; de tal modo que el bienestar del uno depende sobremanera de la voluntad del otro”¹¹²²; y considera como una de esas desigualdades que “uno ha de obedecer como el niño a la madre o la mujer al marido y el otro mandarle”¹¹²³. En absoluto González Vicén puede estar de acuerdo aquí con el profesor de Königsberg. No obstante, idea que a la que me acojo con recurrencia, es factible considerar que Kant tampoco tuviera la intención de justificar semejantes desigualdades, sino que, simplemente, pretende hacer alusión a lo que sucede *de facto* en la realidad

¹¹¹⁹ Para una crítica del kantismo y de la Ilustración desde la perspectiva de género, cfr. DE MIGUEL, A., “El feminismo en clave utilitarista ilustrado”, AMORÓS, C., DE MIGUEL, A., *Teoría Feminista de la Ilustración a la globalización. De la Ilustración al Segundo Sexo, vol. 1*, Madrid, Minerva, 2005, p. 177 ss. Sobre los diferentes mecanismos de control discriminatorio de la mujer en el contexto patriarcal de la modernidad, cfr. STUART MILL, J., “La discriminación de la mujer”, STUART MILL, J., TAYLOR MILL, H., *La igualdad de los sexos*, Madrid, Guadarrama, 1973, sobre todo pp. 118 y ss.

¹¹²⁰ Sobre la distribución del trabajo por sexos y su crítica, cfr. OAKLEY, A., *Sex, Gender and Society*, London, Gower, 1985, pp. 128 y ss.

¹¹²¹ Cfr. KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 144.

¹¹²² KANT, I., *Teoría y práctica*, op. cit., p. 29.

¹¹²³ *Idem*.

histórica, si bien respecto a la cuestión problemática de la separación entre “libertad de” y “libertad para” es muy posible que la postura personal kantiana no fuera mucho más allá de las doctrinas liberales al uso de su tiempo. González Vicén no puede detenerse ahí. Es sustancial para él el cambio que haga posible las mejores condiciones de vida, siendo necesario en este punto traspasar las fronteras de la filosofía kantiana y acceder a un planteamiento más combativo, a la realidad de la lucha por el derecho y por la dignidad humana que existe en Jhering y, sobre todo, en Marx.

En quinto lugar, pueden pasar desapercibidas las cuestiones relacionadas con la propiedad privada (*Eigentum*), la ocupación (*Besetzung*) como modo de adquisición y la posesión de hecho (*Besitz*), es decir, todo el análisis kantiano del Derecho privado. González Vicén lo explicita como un ejemplo privilegiado para determinar una diferencia radical de la situación jurídica de los individuos bajo el estado de naturaleza y el Estado constituido. Si *prima facie* no parece darle mayor relevancia¹¹²⁴, las escasas cuatro páginas a través de las cuales trata el asunto, adquieren una gran importancia, tal y como vamos a ver a continuación.

Comienza su análisis de la cuestión del Derecho privado advirtiendo que se ha subrayado suficientemente la influencia de Rousseau en Kant, pero no se ha hecho en el caso de la influencia de Locke. Advierte también la necesidad de revisar los casi no tenidos en cuenta *Lose Blätter* (“Hojas sueltas”) u *Opus postumum*¹¹²⁵, pero entrando a analizar lo que nos interesa, observa que, si Locke convierte la propiedad privada en el elemento decisivo para la fundamentación del poder político, no será igual para Kant, lo cual, abre una veta muy interesante que podría desembocar en un pensamiento muy próximo al marxiano. A Locke le separa de la tradición moderna el haber considerado la propiedad no como una mera institución jurídica, sino como la expresión del ámbito de derechos de la personalidad y por lo tanto como un derecho natural, inherente al ser humano, existente ya en el estado de naturaleza, por lo que el Estado se constituye para protegerlo¹¹²⁶. Diferente es la opinión

¹¹²⁴ La cuestión de la propiedad privada aparece mencionada por González Vicén en “La filosofía del Estado en Kant” a modo de ejemplo para poner de manifiesto el sentido polémico de la idea del estado de naturaleza. Sobre toda esta cuestión que expongo brevemente, cfr. GOZÁLEZ VICÉN, F. “La filosofía del Estado en Kant”, op. cit., pp. 64-67

¹¹²⁵ Cfr. KANT, I., *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus postumum)*, Introducción, traducción y notas de Félix Duque, Madrid, Editora Nacional, 1983, 769 pp.

¹¹²⁶ Cfr. GOZÁLEZ VICÉN, F. “La filosofía del Estado en Kant”, op. cit., p. 64.

de Hobbes, para quien “antes de que los nombres de lo justo o injusto puedan aceptarse, deberá haber algún poder coercitivo que obligue igualitariamente a los hombres al cumplimiento de sus pactos, (...) allí donde no hay República nada es injusto”¹¹²⁷ y tampoco puede haber derecho de propiedad. González Vicén sitúa a Kant como seguidor de Locke en lo fundamental, pero con matices. No obstante, estos matices son demasiado amplios como para ver realmente un aire de familia en ambas posiciones. A mi juicio, Kant, se sitúa en un punto intermedio entre Hobbes y Locke. Si para Locke la propiedad es un derecho anterior al Estado y para Hobbes no hay ningún derecho en el estado de naturaleza, señala Kant su posición diferenciando la posesión de la propiedad. En efecto, en el estado de naturaleza, para Kant, se puede tener como propio cualquier objeto externo que someto a mi voluntad, sin embargo, a lo sumo, se puede hablar de posesión física. La posesión empírica, por ejemplo, si poseo una manzana en la mano, no corresponde para Kant a ejercicio de derecho alguno. Para tener propiedad en el estado de naturaleza sería necesario una posesión inteligible o no empírica, es decir, que no tenga necesidad de tener la manzana en mi mano para decir que es mía. Semejante posesión no empírica sí reflejaría un derecho; reflejaría una titularidad frente a los demás. ¿Es posible algo así en el estado de naturaleza? En realidad, no. No es posible en el estado de naturaleza la obligación general de abstención implícita en una posesión no empírica, pues requiere una vinculación que no está determinada a priori por la razón: en el estado de naturaleza solamente hay voluntades unilaterales. Esta vinculación solamente sería posible bajo la idea de una voluntad de todos unida a priori, es decir, que tenga el carácter de generalidad, seguridad y certeza que son, en realidad, la esencia del Derecho y el principio de su validez. Concluye Kant que solamente en el estado civil es posible un mío y tuyo externos.

Por lo tanto, y como venía diciendo, la cuestión de la propiedad en Kant respecto al propio concepto de Estado y de Derecho tiene una importancia relativa en apariencia, pues, en realidad, nos hace comprender la naturaleza de estos para Kant. No hay un verdadero derecho de propiedad, tan solo posesión, que, como cualquier otro derecho subjetivo solo es posible defenderlo a través del Estado. Comparte con Locke la comprensión del Estado como garante del ejercicio de la propiedad, pero al deducir el Estado del Derecho, en realidad el estado civil no es mero garante, sino que constituye como tal el derecho de propiedad. Esta matización nos lleva sin mucho esfuerzo a pensar una proximidad con Marx, para quien la

¹¹²⁷ HOBBS, T. *Leviatán*, op. cit., pp. 239-240.

propiedad privada es garantizada por el Estado y la clase burguesa dominante a cuyos intereses sirve. Esta proximidad, González Vicén no la hace explícita, pero no sería erróneo concluir que está de acuerdo con este Kant tan cercano a Marx.

En sexto lugar, de lo anterior podemos deducir una interpretación no iusnaturalista de Kant. Es la opinión de González Vicén. Advierte que “también Kant comienza su reflexión por el hombre en sí, pero, a diferencia de sus antecesores, no parte del hombre dotado de derechos innatos que trata de proteger por la constitución contractual de un grupo humano dotado de un centro supremo de poder, sino que parte de su propia antropología”¹¹²⁸. Esta antropología es deudora de su epistemología, y, por tanto, parte Kant del ser humano como perteneciente a dos mundos, como bien sabemos. El Derecho hace su aparición en el momento preciso en el que somos conscientes de que el mero arbitrio (la voluntad no dirigida racionalmente) puede oponerse a la realización de la libertad de todos, pues, tal conducta arbitraria debe poder ser limitada. Si el Derecho es lo que el sujeto racional concreto (representado en el sujeto trascendental) necesita para ejercer su libertad (esta postura no deja de ser un contractualismo 2.0), favoreciendo un espacio donde el individuo pueda desenvolverse con plenitud, los derechos subjetivos no son anteriores, sino posteriores al ordenamiento jurídico, tal y como acabamos de ejemplificar con el caso del derecho de propiedad. Es por eso que, González Vicén eligió para su discurso inaugural de 1946/47 una lección sobre Kant en la que destacaba precisamente su crítica al iusnaturalismo, y una soterrada crítica, a su vez, de la autocracia franquista. Esto no quiere decir que no se hayan dado interpretaciones de la filosofía kantiana de corte más o menos iusnaturalista¹¹²⁹, pero por todo lo anterior resulta, a mi juicio, motivo suficiente para una comprensión de la doctrina kantiana como profundamente antiiusnaturalista, o, al menos, no necesitada de una fundamentación *a priori* de este tipo.

En séptimo lugar, González Vicén bebe del racionalismo kantiano, o, dicho de otra manera, de Kant va a tomar su modelo de racionalidad, si bien no con su “defecto” monológico¹¹³⁰. Por lo demás, si “criticismo” es la denominación estricta de tal racionalismo,

¹¹²⁸ GONZÁLEZ VICÉN, F., “El Derecho de resistencia en Kant”, op. cit., p. 15.

¹¹²⁹ Sin ir más lejos, Ernst Bloch, aunque desde un iusnaturalismo muy matizado. Cfr. BLOCH, E., *Derecho natural y dignidad humana*, op. cit., pp. 148 y ss.

¹¹³⁰ Muguerza nos pone en guardia de semejante defecto. La racionalidad monológica de Kant, es decir, su autosuficiencia individualista, se ve corregida gracias a célebres kantianos del siglo XX como Habermas o Apel. El modelo de ética comunicativa, muy estudiado en España como es el caso de Adela Cortina o Javier Muguerza, supone una racionalización del bien ético desde el discurso y no tanto desde el imperativo

González Vicén no lo toma a la letra. Su filosofía no va a seguir el método trascendental, pero si una suerte de racionalismo fuerte, una manera de analizar cada problema con una rigurosidad exquisita, pero no solamente eso. En “La filosofía del Derecho como concepto histórico” se refería al recelo racionalista de la Ilustración -de la que Kant es su voz más eminente y programática-, fundamentalmente, un recelo contra la religión y la legislación “que, basándose, como decía Kant, la una en su carácter sagrado y la otra en su majestad querían sustraerse a la crítica de la razón”¹¹³¹. La idea de que la razón sea una instancia suprema y universal influye también en González Vicén, precisamente en esta doble dimensión, frente a la oficialidad nacionalcatólica y frente a la política ominosa del régimen dictatorial, el cual, en lo jurídico, pese a sustentarse en el Derecho natural -también de corte teológico-, poco tenía de racionalidad crítica. Sin embargo, encuentra González Vicén un precursor del racionalismo ilustrado en Pierre Bayle, quien arremetía contra la intolerancia y la superstición. Esta razón ilustrada, la de Kant, Montesquieu y Bayle, es la razón que le acompañará siempre, no obstante, en *La obediencia al Derecho*, como veremos, será muy crítico con un concepto sustancial de la ética kantiana, a saber, el principio de universalización. Y si bien es crítico con la generalización de la ética arremetiendo contra la racionalidad kantiana, tal vez no sea consciente de que ha sido esa racionalidad la que, transitándola, le había conducido hacia algunas de sus más importantes conclusiones.

Recapitulando, ¿qué le queda fundamentalmente a González Vicén de kantiano? Principalmente el antiautoritarismo republicano, la autonomía de la moral y de la conciencia ética, la necesidad de diferenciar entre órdenes normativos y especialmente entre ética y Derecho, la consideración de que el Derecho es Derecho positivo, es decir, el Derecho no “reconoce” sino que constituye derechos tales como el de la propiedad privada, y, por último, un racionalismo ilustrado matizado -gracias al historicismo- y orientado hacia la comprensión histórica de la realidad. ¿Qué rechaza del kantismo? Fundamentalmente rechaza la concepción formal del Derecho -de la que deriva la imposibilidad de su desobediencia-, que solamente defiende una igualdad formal ante la ley y no una igualdad material y el universalismo de su ética. Por todo ello, podemos concluir que no son pocos los parecidos ni las diferencias entre el pensamiento de González Vicén y la obra kantiana, una obra sobre

categorico. Por su parte, la “corrección” de la razón monológica kantiana en González Vicén se lleva a cabo a través de la línea historicista a la que me refiero en la segunda parte del presente capítulo. Todos estos extremos se irán analizando a lo largo del presente capítulo.

¹¹³¹ GONZÁLEZ VICÉN, F. “La filosofía del Derecho como concepto histórico”, op. cit., p. 217.

la que, consciente o inconscientemente, instaló algunas de sus creencias políticas, jurídicas y personales más propias. González Vicén tiene un interés primordial y personal en el pensamiento kantiano porque respondió en su día, de manera novedosa, a sus preguntas acerca de la naturaleza del Estado o del Derecho, justificándolos a través de una suerte de contractualismo en la línea de Rousseau y de la tradición republicana de Montesquieu -si bien González Vicén va virando hacia una concepción más conflictualista del Derecho- y mantendrá lúcidamente, en su vida y en su obra, la idea del sujeto autónomo y el concepto de conciencia ética individual. Su individualismo ético, sin lugar a dudas configurado a través del *corpus* del pensamiento criticista kantiano, le lleva a considerar, sobre todo, que el Estado, de ningún modo, puede ser despótico. Ni siquiera en los casos en los que el *dictator* considera que está haciendo un bien por su pueblo. El imperativo categórico de los fines es determinante. Tomar a cada persona siempre como fin, nunca como medio, tiene unas implicaciones para González Vicén que trascienden al mismo Kant: es el imperativo contra el dominio de una clase sobre otra; el imperativo contra la explotación y el imperialismo. Se trata, en definitiva, de un “Kant viceniano” que resulta muy bien retratado en pocas palabras por el profesor Peces-Barba de la siguiente manera: “En momentos difíciles, de bajo nivel de moral social, donde la acomodación de las conciencias es corriente, su quijotismo kantiano le ha hecho decir muchas veces «no», que es, según Scheller, lo que distingue al hombre de los demás animales”¹¹³².

No puedo pasar al siguiente subepígrafe sin antes hacer una muy breve reflexión acerca de la influencia de Heidegger y su interpretación de Kant en el concepto de “conciencia individual” de González Vicén. Si en sus trabajos de madurez, con la excepción de *La obediencia al Derecho*, no se manifiesta especialmente afín a la filosofía de Heidegger, reconoce que en sus estancias de juventud y de formación en Alemania había desembarcado en tierras heideggerianas. En cualquier caso, algo hay de lo que nunca va a desasirse y que lo podemos vincular al filósofo de Messkirch, a saber, el sabor existencial de la conciencia ética individual.

Heidegger, precisamente, había elaborado un personalísimo análisis de la *Crítica de la razón pura*, haciendo de ella no una epistemología sino una ontología. Ese fue, de hecho, el tema principal de *Kant y el problema de la metafísica* publicado en 1929, que Heidegger ya analizaba en diversos cursos y ciclos universitarios entre 1925 y 1929. En íntima conexión

¹¹³² PECES-BARBA, G., “Homenajes al profesor González Vicén”, *El País*, 7 de junio de 1980.

con *Ser y Tiempo*, publicado dos años antes, Heidegger cree hallar la interpretación “auténtica” de Kant como una suerte de fundamentación ontológica. Escribe Heidegger: “La siguiente investigación se propone la tarea de interpretar la *Crítica de la razón pura* de Kant como una fundamentación de la metafísica. El problema de la metafísica se enfoca pues como problema de una ontología fundamental”¹¹³³. Esta ontología, que es analizada por Heidegger como antropología, se sustancia bajo la unificación que el mismo Kant hiciera de las tres preguntas metafísicas, ¿qué puedo saber? ¿qué debo hacer? ¿qué me es permitido esperar?, en una sola, la pregunta por el hombre. Asimismo, el concepto de filosofía trascendental no será otra cosa que una pregunta por el ser humano, aquel ente que se pregunta por el ser de todo ente. Dice Heidegger: “¿Qué es lo que sucede en la fundamentación kantiana? Nada menos que esto: se funda la posibilidad interna de la ontología como una revelación de la trascendencia, es decir, de la subjetividad del sujeto humano. La pregunta por la esencia de la metafísica es la pregunta por la unidad de las facultades del espíritu humano. La fundamentación kantiana revela lo siguiente: fundar la metafísica es igual a preguntar por el hombre, es decir, es antropología”¹¹³⁴. Muchas fueron las objeciones planteadas contra Heidegger, sobre todo la acusación de vincular excesivamente la filosofía de Kant a su ontología existencial de *Ser y tiempo*¹¹³⁵. De hecho, algunos conceptos son reinterpretados por Heidegger. De vital importancia es el caso del término *transzendental*. Para Heidegger, trascendental es aquello que es posibilitador de trascendencia, es más, el término designa todo aquello que pertenece esencialmente a la trascendencia¹¹³⁶ y no es tanto un concepto epistemológico delimitador de la experiencia humana del conocimiento. En Heidegger este concepto es ontológico. El filosofar trascendental (*transzendental philosophieren*), más o menos deudor del transcendentalismo kantiano, tiene una importante consecuencia en su particular punto de vista (*Weltanschauungen*)¹¹³⁷, a saber, la no pertinencia ni del subjetivismo ni del realismo, pues

¹¹³³ Cfr. HEIDEGGER, M., *Kant y el problema de la metafísica*, Traducción de Gred Ibscher Roth, México, FCE, 1954, p. 9

¹¹³⁴ Ibidem, p. 172.

¹¹³⁵ Esta obra de 1929 no vuelve a reeditarse hasta 1950. Heidegger explicita en el prólogo de esta segunda edición: “Hay interminables objeciones contra la arbitrariedad de mis interpretaciones. La presente obra puede muy bien servir de base a tales objeciones”. HEIDEGGER, M. “Prólogo a la segunda edición” en HEIDEGGER, M. *Kant y el problema de la metafísica*, op. cit., p. 7.

¹¹³⁶ SACRISTÁN LUZÓN, M. *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona, Crítica, 1995, p. 83.

¹¹³⁷ Cosmovisión que el mismo Heidegger privilegia como parte determinante de una auténtica antropología filosófica como ontología fundamental. Cfr. HEIDEGGER, M. *Kant y el problema de la metafísica*, op. cit., 174.

trascendental es el estar del ser-en-el-mundo, la pura facticidad, y ese estar ahí o ser ahí es la última instancia de fundamentación: ni lo subjetivo ni lo meramente objetivo del objeto, sino algo más profundamente objetivo que cualquiera de los objetos¹¹³⁸. Llegamos así a ver un aire de familia entre esta fundamentación y la objetividad de la vida de la conciencia ética individual en González Vicén. No obstante, se sustenta en esa misma experiencia “trascendental” en Heidegger y en la irrepitibilidad de lo dado en la experiencia humana para el caso de González Vicén. Esta objetividad de lo individual irrepitible será estudiada más adelante¹¹³⁹ a colación de su historicismo filosófico, corriente con la que la vinculación es mucho mayor. En cualquier caso, esta relación con la ontología de la facticidad de Heidegger y su específico análisis de la obra de Kant existe y de algún modo se trasluce en su obra y pensamiento. Escribía González Vicén: “La conciencia posee una certeza absoluta (...). Al margen de toda experiencia, independientemente de toda convicción teórica, la conciencia nos revela nuestra última realidad en forma de exigencia”¹¹⁴⁰. Este modo de objetivar la exigencia de la conciencia de raíz existencial e historicista es precisamente, como veremos, lo que le separa definitivamente del universalismo, excesivamente ingenuo, de la ética kantiana.

A continuación, antes de estudiar a fondo el colofón de esta línea ético-individualista, esto es, el debate en torno a la obediencia y desobediencia al Derecho, voy a dedicar un breve subepígrafe a las implicaciones que el pensamiento de Gierke, Jhering o Marx pudieron tener en el desempeño de la misma.

¹¹³⁸ Cfr. SACRISTÁN LUZÓN, M. *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, op. cit., p. 86. Es en definitiva el afán de superación de la ambivalencia sujeto-objeto (ya presente, por cierto, en Kant) de toda la corriente fenomenológica del siglo XX; guiados por ese deseo profundo de desentrañar lo real lejos de las corrientes científicas y positivistas. Scheler, se refería a este problema como una de las mayores antítesis existentes en la ontología filosófica y en la teoría del conocimiento; la antítesis, basada en opuestos puntos de vista, que se designa como idealismo y realismo. Para Scheler, optar por uno o por otro es un enorme error. Cfr. SCHELER, M. *Idealismo-Realismo*, Traducción de Agustina Schroeder De Castelli, Buenos Aires, Editorial Nova, 1962, p. 7.

¹¹³⁹ La dimensión “historicista”, más relevante a mi juicio que la “existencialista”, será suficientemente tratada más adelante. Vid. pp. infra, 462 y ss.

¹¹⁴⁰ GONZÁLEZ VICÉN, F., “La obediencia al Derecho”, op. cit., p. 390.

2.4. La influencia de Gierke, Jhering y Marx en la crítica al fundamento ético del Derecho. Unas últimas palabras sobre Nietzsche y el “exilio interior”

González Vicén destacaba de Gierke su visión a la hora de analizar la riqueza de la realidad social; una perspicacia que nos lleva a descubrir, al menos en el caso de Alemania, que es la sociedad que estudia Gierke, una verdad histórica, a saber, que hay mucho más que individuos y Estados: hay una gran variedad de asociaciones, de entre las cuales, el Estado, es una de tantas (aunque sea *de facto* la que englobe a las demás y tenga para sí el monopolio de la coerción). Los seres humanos se conforman en comunidades, desde la unidad familiar básica se van asociando de manera que el individuo nunca se puede concebir como un ser aislado. Así las cosas, hay que recordar dos conceptos del pensamiento de Gierke que son claves para comprender el individualismo ético de González Vicén. Se trata, como sabemos, del “pluralismo” y la “convicción”. Respecto al primero, subraya González Vicén que se trata de un pluralismo que es primeramente social, pero que conduce a un pluralismo jurídico, es decir, el Derecho no es solamente el del Estado (existe además el de la familia, la estirpe, las iglesias, etc.), si bien, casi accidentalmente piensa Gierke, será el Estado el que disponga de los medios y el monopolio de la coerción, por lo que la obediencia al mismo es exclusivamente policial. En cuanto al concepto de convicción, supone que el Derecho surge como fenómeno de las colectividades humanas y fruto de una convicción común, cuyo criterio de racionalidad es la justicia; una justicia, recordemos, que no es fija ni inmutable. Así, la validez del Derecho no va a depender más que de sí misma, de su comunidad histórica y de la convicción de sus individuos que viven asociativamente, de su propia idea de justicia. Con lo que, si se le presta al Derecho un cierto fundamento ético, éste, para Gierke, no es absoluto¹¹⁴¹. En caso de conflicto entre la obligatoriedad jurídica y las exigencias éticas individuales, que sí son absolutas, prevalecerán estas, pues “las exigencias éticas incondicionadas se encuentran para Gierke exclusivamente en la conciencia ética individual”¹¹⁴² y no en una suerte de obligaciones éticas indirectas, que, para Kant, sí podrían llegar a suponer una base suficiente para su obediencia, aunque fuera en el plano de la idea.

¹¹⁴¹ Vid. *supra*, p. 282.

¹¹⁴² GONZÁLEZ VICEN, F., “La teoría del Derecho y el problema del método jurídico en Otto von Gierke, op. cit., p. 300.

La proximidad de González Vicén con Gierke es aún mayor cuando somos conscientes de que, además, Gierke asume la desobediencia al Derecho por razones éticas como vulneración de un Derecho que sabemos válido. Lo explica González Vicén con estas palabras: “La desobediencia al Derecho en Gierke es desobediencia al Derecho positivo, a un Derecho real y con pretensiones de obligatoriedad, es decir, es siempre, como Gierke subraya, violación del Derecho: pero una violación que constituye un acto moral”¹¹⁴³. Gierke no asume la tradicional defensa del derecho de resistencia bajo los auspicios de un Derecho natural: no es que al vulnerar el Derecho positivo lo hagamos por estar en la verdad de un Derecho más auténtico y situado por encima, sino que Gierke mantiene la consideración de verdadero Derecho el que en conciencia el individuo va a desobedecer. En esta misma estela camina González Vicén, tal es así que algunas de las afirmaciones más radicales de *La obediencia al Derecho* están presentes ya en Gierke. Su defensa de la desobediencia al Derecho por razones éticas, con todas sus consecuencias, no está fundada solamente en una decisión moral de raigambre existencial e historicista, sino en las mismas ideas de Gierke (quien radicaliza la separación entre Derecho y ética de Althusius). Por lo demás, para Gierke, el Derecho no es en sí un fin absoluto, y tanto el Derecho como las normas del *ethos* comunitario o de la ética de asociaciones y demás grupos sociales (grupos profesionales, económicos, eclesiales, etc.) se dirigen al individuo con exigencias múltiples que, a veces, se contradicen¹¹⁴⁴.

Así, podemos considerar que la proximidad de González Vicén con Gierke es total¹¹⁴⁵. En este sentido, afirma González Vicén sobre las conclusiones de Gierke: “La obligatoriedad ética de un mandato puede derivar del contenido mismo del mandato, pero nunca de la voluntad que lo impone, a no ser que se atribuya a esta voluntad un carácter o una base sobrenaturales”¹¹⁴⁶. La diferencia de un orden normativo u otro dependerá de la

¹¹⁴³ Ibidem, p. 302.

¹¹⁴⁴ Cfr. GIERKE, O., “*Recht und Sittlichkeit*”, Logos, Bd. VI (1916-17), p. 245 y ss. Cfr. GONZÁLEZ VICEN, F., “La teoría del Derecho y el problema del método jurídico en Otto von Gierke” op. cit., pp. 300 y ss.

¹¹⁴⁵ Con todo lo expuesto no se pretende asegurar una interpretación del pensamiento de Gierke en clave individualista, ni aún con las matizaciones que hemos establecido para el individualismo ético de González Vicén. La preocupación social de Gierke y su sociologismo pasaban por un notable nacionalismo, si bien, como es evidente, no se trata de un nacionalismo de Estado, sino una obsesión jurídica: buscar un Derecho que sirva a la unidad nacional a partir de la reconstrucción de un genuino Derecho alemán dejando al margen ciertos elementos que, a su juicio, eran más propios del Derecho romano, entre otros, precisamente, el individualismo. Cfr. PENDÁS, B., “Estudio preliminar”, GIERKE, O., *Teorías políticas de la Edad Media*, op. cit., pp. XXI-XIII

¹¹⁴⁶ GONZÁLEZ VICEN, F., “La teoría del Derecho y el problema del método jurídico en Otto von Gierke”, op. cit., p. 288.

intencionalidad cuando ambos coinciden en su contenido, pero, en ningún caso, hay obediencia ética del Derecho pues, no sólo se confundirían ambos órdenes, sino que también sería una contradicción en los términos al no ser posible obedecer, éticamente, sino la propia voluntad.

Recapitulando, González Vicén conservará de Gierke las siguientes ideas: primero, la total separación entre ética y Derecho, separación más radical que en Kant, pues, ahora, no es posible un fundamento ético absoluto del Derecho; segundo, en el conflicto entre conciencia ética y Derecho positivo hemos de ser conscientes de que éste es Derecho válido y que, al vulnerarlo, hay que contar con las consecuencias que conlleva su desobediencia; tercero, el individuo es el polo más importante en la relación individuo-Estado, aquel se organiza en asociaciones diferentes al Estado, quien no se debe inmiscuir en cuestiones personales (posición antiautoritaria); cuarto y más importante: la auténtica obligación, es decir, la obligación verdaderamente incondicionada, es la obligación ética, que debe prevalecer sobre las demás, inclusive las jurídicas.

Si de Gierke toma González Vicén todas estas ideas fundamentales, no basta solamente Gierke para llegar a las tesis fuertes de “La obediencia al Derecho”. El individualismo ético viceniano también tiene en su constitución notables influjos del pensamiento de Jhering. Dos conceptos fundamentales, que dan nombre a dos de sus obras más importantes, van a ser esenciales a esta dirección, a saber, el fin en el Derecho y la lucha por los derechos. En *La lucha por el Derecho* bien pronto define Jhering su idea de Derecho: “la idea del Derecho encierra una antítesis (...) de la que es completamente inseparable: la lucha y la paz; la paz es el término del Derecho, la lucha es el medio para alcanzarlo”¹¹⁴⁷. El concepto de lucha en Jhering, encaja como una pieza más del puzzle. Es a través del conflicto como se van a conseguir los derechos, una *praxis* que sólo puede darse bajo coordenadas históricas y sociales y en la que cabe plenamente la resistencia al poder del Estado y de su Derecho positivo. Además, si el Derecho no es otra cosa que el éxito de uno de los bandos en esa “lucha de intereses”, ¿qué hace que exista un fundamento ético para obedecerlo? Un avance más en esta dirección es *El fin en el Derecho*, donde Jhering concluye que la lucha de intereses conducentes al provecho son contenidos por la fuerza, cuyo último resorte es el Estado. No obstante, de nuevo, como le sucede también a Gierke, González Vicén observa que Jhering no da un paso más allá de lo que su pensamiento sugiere. Y eso que, como

¹¹⁴⁷ IHERING, R. von, *La lucha por el Derecho*, op. cit., p. 59.

explicita Lloredo Alix, “frente al enclaustramiento de la filosofía en una torre de marfil, Jhering comenzó a pensar que su tarea debía coadyuvar, desde su limitada esfera, a entender y a construir la nueva realidad que se estaba tejiendo ante sus ojos”¹¹⁴⁸.

Este “conflictualismo jurídico” es mejor asumido, finalmente, por Marx. Marx va a ser la última pieza del puzzle. González Vicén se reafirmará en su consideración del Derecho como coacción, y hará suyo el contenido de la célebre frase: “El poder político es simplemente el poder organizado de una clase para oprimir a otra”. Es el paso que no se atreve a dar Jhering, quien no sale de sus coordenadas liberales. Para Marx, el Estado es la forma bajo la cual la clase dominante hace valer sus intereses propios haciéndolos pasar por comunes; hacen creer así que las instituciones comunes tienen como mediador al Estado y que la ley se basa en la voluntad libre, reduciendo, además, el Derecho, a esa ley¹¹⁴⁹. Así, el Estado moderno, no es más que “la forma de organización a que necesariamente se someten los burgueses, (...) para la mutua garantía de su propiedad y de sus intereses”¹¹⁵⁰. Tales planteamientos marxianos son claves para comprender la postura de González Vicén en esa síntesis final de esta línea de pensamiento que nos conduce a “La obediencia al Derecho”. Es con Marx, definitivamente, donde la cuestión planteada por González Vicén adquiere toda su fuerza: ¿cómo establecer un fundamento ético de la obediencia a un Derecho que no es más que el poder ejercido por una clase y para sus intereses desde la posición predominante del Estado?

En definitiva, Gierke, Jhering y Marx, están abiertos a la *praxis* social -si bien desde presupuestos ideológicos distintos- y están convencidos de que, o bien los individuos o bien las comunidades son los sujetos de la historia, una realidad en movimiento y transformación a la que el Derecho pertenece como producto social. Con todo este arsenal conceptual proporcionado por estos tres notables pensadores González Vicén va a repensar brillantemente el problema de la obediencia al Derecho, que son, junto a Kant, indispensables para esta línea de pensamiento denominada “individualismo ético”. No obstante, hay en esta línea, fluyendo de modo subterráneo, otro sumando, otro “individualismo ético” que, podríamos considerar como su versión “aristocrática”. Me refiero al influjo, más personal que

¹¹⁴⁸ LLOREDO ALIX, L.M., “La lucha por el Derecho como imperativo ético y político. Glosas a Rudolf von Jhering”, *Revista telemática de filosofía del Derecho*, nº 15, 2012, p. 241.

¹¹⁴⁹ Cfr. MARX, K., *La ideología alemana*, op. cit., p. 69.

¹¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 68.

intelectual, que supone para González Vicén la obra de Friedrich Nietzsche. Se trata del nihilismo activo, que proclama la autonomía del individuo por encima de todo, que lo quiere ser todo (*Wille zur Macht*), sentirse por encima de un Estado dictatorial que lo está oprimiendo. Es el individualismo ético, romántico y revolucionario de Michael Kolhaas, personaje de la novela homónima -traducida por González Vicén- del escritor alemán, Heinrich von Kleist¹¹⁵¹. González Vicén, que también había traducido a Nietzsche en dos ocasiones, y que escribió una biografía¹¹⁵² del solitario de Röcken, decía: “Medito a veces en las palabras de Nietzsche, el carácter de una persona se mide por su capacidad para la soledad”¹¹⁵³. De la obra y vida de Nietzsche afirmaba que mediaba entre ambas una tensión que era lo esencial de su figura¹¹⁵⁴ ¿No sentiría González Vicén al decir aquello lo mismo de su propia vida? González Vicén lee, vive y siente a Nietzsche como se interpretaba antes de su reapropiación fascista. Una vivencia que expresa muy bien el eminente escritor alemán, Heinrich Mann, con estas palabras: “Desde hace mucho tiempo ya no está allí (la obra de Nietzsche) donde la descubrimos un día, cuando éramos jóvenes y Nietzsche vivía. Su obra es terrible y se ha hecho amenazadora en vez de arrebatarnos como en otro tiempo. Entonces parecía justificarnos a nosotros mismos; la comprendíamos según las tendencias de nuestro espíritu, incluyendo sus desbordamientos. Teníamos una fe alegre, en lo que representaba la punta extrema del individualismo, en ese adversario del Estado, que hubiera sido anarquista más bien que súbdito sumiso del Reich”¹¹⁵⁵. Nietzsche es el hombre que quiere hacer de sí mismo una obra de arte, es el autor, por tanto, más opuesto, a las exigencias incondicionadas del Estado. Sin duda, fue este Nietzsche -y no el teórico de la fuerza- el que acompañó a González Vicén espiritualmente durante no pocas horas de su “exilio interior”.

¹¹⁵¹ KLEIST, H. von, *Michael Kolhaas*, Traducción de Felipe González Vicén, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1948.

¹¹⁵² Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Introducción”, NIETZSCHE, F., *Correspondencia*, op. cit., p. 19-78.

¹¹⁵³ Cfr. ATIENZA, M., RUIZ MANERO, J., “Entrevista con Felipe González Vicén”, op. cit., p. 317.

¹¹⁵⁴ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Introducción”, en NIETZSCHE, F., *Correspondencia*, op. cit., p. 78.

¹¹⁵⁵ MANN, H., *El pensamiento vivo de Nietzsche*, Traducción de Vicente Mendivil, Buenos Aires, Losada, 1942, p. 11.

3. La obediencia y desobediencia al Derecho por razones éticas: radiografía de un debate

Llegados a este punto, es el momento de afirmar algo que seguramente ya se intuía y que imagino que tendrá la aquiescencia de todos aquellos que en algún momento hayan buceado en los textos de González Vicén, y no es otra cosa que considerar *La obediencia al Derecho* como el estudio más relevante de toda su producción¹¹⁵⁶.

La importancia de este trabajo es doble. Primero, porque es el culmen de su individualismo ético al consistir en una defensa fuerte de la conciencia ética individual frente al poder del Estado, así como las implicaciones de dicha defensa, pero no sólo eso, sino que, a su vez, es una síntesis de prácticamente todos sus trabajos anteriores: en el texto vuelve a exponer sintéticamente su posición sobre el Derecho natural y algunos positivimos jurídicos, pero también el pensamiento historicista de Montesquieu, Dilthey, Simmel, Rothacker y otros, la filosofía fenomenológica-existencialista de Scheler, Merleu-Ponty, Heidegger, Jaspers, etc., sin olvidar a Nietzsche y, sobre todo, los planteamientos críticos de Marx. Muchos clásicos del pensamiento ético-político y jurídico están imbricados en este trabajo que, además de ser técnicamente inigualable en toda su producción, tiene también una enorme riqueza estética. Sobre la producción de González Vicén, escribía el profesor Atienza: “Entreverada en la exposición (...) de un buen número de autores y teorías, puede descubrirse, en la obra de González Vicén, toda una reflexión filosófico-jurídica original que, evidentemente no está expuesta sistemáticamente, pero que supone una contestación a los que él considera los tres problemas centrales de la filosofía del Derecho: el concepto del Derecho, el conocimiento y método de descripción del Derecho y la legitimidad u obligatoriedad de obediencia al Derecho”¹¹⁵⁷. Me atrevería a decir que *La obediencia al Derecho* es el momento más álgido de todas estas problemáticas, si bien, como es natural, focaliza en el problema del fundamento de la obligatoriedad de obediencia al Derecho. Segundo, porque la tesis viceniana de que existen razones éticas para desobedecer al Derecho, pero no razones éticas para obedecerlo, generó, como ya sabemos, un revuelo tan

¹¹⁵⁶ El segundo trabajo más importante es, sin duda, *La filosofía del Derecho como concepto histórico*. Analizaremos sus implicaciones en la segunda parte del presente capítulo. Vid. *infra*, pp. 404 y ss.

¹¹⁵⁷ Cfr. ATIENZA, M., “La filosofía del Derecho de Felipe González Vicén”, op. cit., pp. 69-70.

grande entre algunos de los más eminentes expertos de nuestra disciplina en España, que el debate sobre dicha tesis duró toda una década.

Por todo ello, voy a centrar, en primer lugar, el planteamiento del problema que hace surgir las tesis de González Vicén y, sobre todo, sus argumentos originales tal y como quedaban establecidos en el texto¹¹⁵⁸ y, a continuación, todo el arsenal dialéctico de los dos frentes en liza. Solamente esta última cuestión daría para un extensísimo trabajo, por lo que he procurado exponer todos los planteamientos de manera somera y esquemática, sin perder, por eso, la rigurosidad con la que argumentaron los principales contendientes. Respecto a los trabajos que son meramente recopilatorios de las tesis y argumentos de los mismos, me limito a poco más que poner en conocimiento su existencia.

3.1. Planteamiento, tesis y argumentos de González Vicén

El planteamiento inicial del problema supondría comenzar con la misma existencia de las normas en tanto ordenación y organización de cualquier grupo humano que quiera convertir la mera coexistencia en verdadera convivencia. Es decir, se necesitan normas para poder llevar a efecto las expectativas de comportamiento recíproco. Las normas de conducta son muy variadas, pensemos, por ejemplo, en las normas de los distintos grupos sociales, la moda, las normas del pudor o los usos sociales en general, y, por su puesto, el Derecho. Todas ellas cumplen con el principio de heteronomía al ser exigidas desde el exterior de la conciencia. La cuestión es si hay obligación de cumplir tales normas y, en ese afirmativo, cuál es el fundamento de dicha obligación.

No obstante, González Vicén quiere centrar exclusivamente esta incógnita en relación con el Derecho, el cual, no es fruto de la inspiración de un orden divino universal ni el legislador posee naturaleza divina (de modo que su vinculatoriedad no puede ser inmanente), sino que el Derecho es obra humana y consiste en una suma de esquemas de conducta que imponen un determinado comportamiento bajo concretos supuestos de hecho. Estos esquemas son producto de una situación social e histórica determinada. ¿Estamos obligados a cumplir tales esquemas de conducta? O mejor aún, ¿existen razones éticas para dicha obediencia? Respecto a la primera cuestión, si hay razones para obedecer las normas

¹¹⁵⁸ En el capítulo segundo analicé someramente este trabajo y las réplicas de González Vicén, no obstante, ahora, expongo de una manera más sistemática las principales ideas. Vid. supra, pp. 271 y ss.

jurídicas, González Vicén no lo discute: el propio sistema jurídico es un orden coercitivo. La verdadera cuestión es si hay un fundamento irreductible, una razón esencial, que haga que la obediencia al Derecho sea un imperativo ético¹¹⁵⁹.

Planteado el problema de fondo, recordemos las dos tesis principales de *La obediencia al Derecho*: primero, que al Derecho se le obedece por muchas razones prácticas, pero no por razones éticas; segundo, que la conciencia ética individual es objetiva y fuente de obligaciones morales, por lo que el individuo puede y debe desobedecer las normas jurídicas que contravinieran las normas éticas originadas en lo más hondo de la conciencia. Los fundamentos que se hallan en la base de tales tesis tienen que ver con dos líneas muy claras. En primer lugar, lo que he venido llamando conflictualismo jurídico, cuyos activos directos en el pensamiento de González Vicén son Jhering y Marx, aunque también, y en este trabajo en particular tiene un peso notable Alf Ross. Claro está que, pese a la defensa de cierta transversalidad de pensamiento, siempre hay evoluciones en algunos aspectos. Si recordamos, respecto a sus opiniones sobre Marx, este sería un ejemplo. Nada tiene que ver lo que afirma en *Teoría de la Revolución* de lo que dice en *La filosofía del Derecho como concepto histórico*. Estas obras, separadas por más de treinta años, denotan una aproximación progresiva al pensamiento marxiano. Si tuviéramos que definir ambos periodos políticamente en cuanto a su producción, los años treinta serían republicano-liberales, pero ya entre las décadas de los cincuenta y sesenta existe una clara aproximación a las doctrinas marxianas¹¹⁶⁰. Por ejemplo, cuando afirma rotundamente que es Marx quien, polemizando con los economistas liberales, concibió el capitalismo como forma de explotación y distribución de bienes¹¹⁶¹, sus simpatías hacia el filósofo y economista alemán son más que evidentes. También se mantiene próximo a algunos miembros de la tradición marxista, primero con Lukàcs y luego, de una manera más patente y clara, con Bloch. Al primero lo estudia principalmente como hegeliano en los años treinta, a la obra del segundo llega más tarde, pero con mayor entusiasmo. En segundo lugar, esa tradición que, partiendo de Althusio, pretende separar claramente los sistemas normativos, especialmente el Derecho

¹¹⁵⁹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., "La obediencia al Derecho", op. cit., pp. 365-366.

¹¹⁶⁰ En esta transición tal vez tengan que ver dos claras influencias en su pensamiento. La primera, puramente vital: la vivencia de la guerra, el nacionalsocialismo y la dictadura franquista. La segunda, su amistad con Werner Krauss. Recordemos que fue precisamente a él a quien le escribió para "confesarle" el sustrato marxiano que sustenta "La obediencia al Derecho". Vid. *supra*, p. 54 y p. 299.

¹¹⁶¹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., "La filosofía del Derecho como concepto histórico", op. cit., p. 209.

de la ética, que en Kant alcanza su cenit, siendo que divide claramente los sistemas normativos (tal y como hace González Vicén) por su autonomía (ética) y por su heteronomía (todos los demás: Derecho, religión, usos, etc.). No obstante, como sabemos, Kant sigue considerando la norma jurídica como poseedora de valor ético indirecto, por lo que en este aspecto no sigue González Vicén a Kant sino a Gierke, para quien las exigencias éticas incondicionadas solamente pueden residir en la conciencia individual. Son, por tanto, dos ideas de fondo: conflictualismo jurídico y autonomía moral, las cuales, engarzadas, conforman el individualismo ético que adquiere su *clímax* en “La obediencia al Derecho”.

Respecto a Marx, sobre todo, mantiene la consideración del Derecho como instrumento de dominación de clase mediante el cual la clase dominante pretende salvaguardar sus valores más propios bajo el disfraz de un *ethos* social común. Pero no se queda ahí. González Vicén es crítico también con la teoría de la seguridad jurídica¹¹⁶² con la que considera que la ideología burguesa pretende sustanciar y fundamentar la obediencia (ética) al Derecho. Para González Vicén, la doctrina de la seguridad jurídica responde a la estructura racional particular de la conciencia política dominante, con su tendencia a organizar las relaciones humanas de manera totalmente previsible y así poder centrarse en la explotación indiscriminada de los recursos, la expansión de los medios de producción y la acumulación personal de riqueza como valor fundamental. Es la seguridad en las expectativas de comportamiento, la delimitación incontrovertible entre lo lícito y lo ilícito, lo que facilita todo esto¹¹⁶³. Es decir, esta teoría ha sido implementada por la burguesía para que se respeten las propias leyes y contratos que ella misma ha instituido en beneficio de la propiedad privada y sus intereses económicos. Marx atestigua la obsesión burguesa por la seguridad en *La cuestión judía* al proclamar que “la seguridad es el supremo concepto social de la sociedad burguesa, el concepto de la policía, según el cual toda la sociedad existe solamente para garantizar a cada uno de sus miembros la conservación de su persona, de sus derechos y

¹¹⁶² En el capítulo segundo explico que González Vicén, tras plantear el problema de la obediencia al Derecho, expone la imposibilidad de obediencia ética al Derecho desde cuatro teorías fundamentales de la historia del pensamiento jurídico y que suponen dentro de sí, como esencia de sí mismas, la obediencia al Derecho. Se trata de la teoría del derecho del más fuerte, la teoría del reconocimiento, la teoría del Derecho natural y la teoría de la seguridad jurídica. Las dos primeras, recordemos, ni siquiera plantean apropiadamente el problema y no dan respuesta a la fundamentación del problema de obediencia al Derecho. Las dos siguientes, se mueven, por definición, en un círculo vicioso. Vid. *supra*, pp. 278 y ss.

¹¹⁶³ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La obediencia al Derecho”, op. cit., p. 381. No obstante, como han observado, en numerosas ocasiones Luis Alegre Zahonero, Carlos Fernández-Liria, entre otros, y Julio Anguita antes que ellos, es ahora la izquierda la que tiene que ser conservadora y hacer respetar esa ley (fundamentalmente los mandatos constitucionales) que se saltan los ricos y poderosos.

de su propiedad. (...) El concepto de la seguridad no hace que la sociedad burguesa se sobreponga a su egoísmo. La seguridad es, por el contrario, el aseguramiento de ese egoísmo”¹¹⁶⁴. La lectura marxiana es lo que reviste, por tanto, sus argumentos más políticos. Los argumentos éticos, por su parte, son muy kantianos: la obligación ética proviene de la conciencia, no puede ser heterónoma; si bien, como ya sabemos, esta influencia kantiana es muy matizada.

En otro orden de cosas, existe en *La obediencia al Derecho* y en sus tesis más fuertes otra fundamentación que podríamos naturalizar como procedimental y que es su actitud socrática. Esta actitud, que en la filosofía española ha sido transmitida por nuestro tradicional senequismo, se materializa en las tesis vicenianas bajo la coletilla “con todas las consecuencias”. En efecto, al igual que Gierke, González Vicén considera que, aunque se desobedezca por imperativo de la conciencia, el Derecho sigue siendo Derecho, pero González Vicén reflexiona explícitamente, además, sobre las consecuencias mismas. Los efectos de la desobediencia deben ser totalmente asumidos: penas privativas de libertad o incluso la muerte no son óbice para decidirse por la disidencia, sino que, más bien, forman consustancialmente parte de la decisión. Son las circunstancias orteguianas que hay que salvar para salvarse a uno mismo: “yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”¹¹⁶⁵. Decidirse por la propia acción moral sin escapar de la adversidad con que las leyes pueden castigar tal acción fue, en definitiva, la decisión de Sócrates, tal y como nos queda relatado en la *Apología a Sócrates* de Platón¹¹⁶⁶. Es la actitud de otros muchos “individuos éticos” que con impulso similar no cedieron sus principios ni aun a través del uso de la fuerza por parte de quienes los quisieron coaccionar. Es la actitud, por ejemplo, de Giordano Bruno; la actitud de todos los que, durante la historia, no se resignaron a retractarse de sus valores e ideales. Una actitud que late también en la misma reforma protestante;

¹¹⁶⁴ MARX, K., “Sobre la cuestión judía”, VV.AA., Traducción de Plus Ultra, *El marxismo y la cuestión judía*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1965, p. 39.

¹¹⁶⁵ ORTEGA Y GASSET, J., “Meditaciones del Quijote”, ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, tomo I, Madrid, Revista de Occidente, 1966, p. 322.

¹¹⁶⁶ Dice Sócrates: “He sido condenado por falta no ciertamente de palabras, sino de osadía y desvergüenza, y por no querer deciros lo que os habría sido más agradable oír: lamentarme, llorar o hacer y decir otras muchas cosas indignas de mí, como digo, y que vosotros tenéis costumbre de oír a otros. Pero ni antes creí que era necesario hacer nada innoble por causa del peligro, ni ahora me arrepiento de haberme defendido así, sino que prefiero con mucho morir habiéndome defendido de este modo, a vivir habiéndome hecho de ese otro modo” Cfr. PLATÓN, “Apología de Sócrates”, PLATÓN, *Diálogos, tomo I, Traducción y notas de Julio Calonge Ruiz*, Madrid, Gredos, 2018, p. 27.

Thomas Müntzer muere en el campo de batalla durante la guerra de los campesinos alemanes, Lutero se enfrenta a la Dieta de Worms, y, un siglo antes, Juan de Hus, es quemado en la hoguera tras el concilio de Costanza. Es, desde luego, la actitud de Thoreau, encarcelado por negarse a pagar los impuestos que serviría al gobierno de los EEUU para declarar la injusta guerra imperialista contra Méjico para apoderarse de gran parte de su territorio. Se trata también de Michael Kolhaas, quien, tras sufrir una injusticia a manos de unos burócratas decide luchar contra esa misma administración, en manos de nobles y poderosos, para que se le restaure su derecho y su dignidad, que al final no ve reparados hasta que él mismo tiene que aceptar su propia muerte por ajusticiamiento; el príncipe accede a concederle sus peticiones, pero él tiene también que reparar sus desmanes con la muerte. No es casual que González Vicén estuviera interesado en la historia de un personaje como Kolhaas¹¹⁶⁷.

Por lo demás, como sabemos, González Vicén critica las cuatro grandes teorías que, a su juicio, con más ímpetu han pretendido instituir un fundamento para la obediencia al Derecho. Son la teoría del derecho del más fuerte, la teoría de la *Anerkennung*, la teoría de la obediencia jurídica del Derecho natural y la doctrina de la seguridad jurídica. Aunque ya explicité este recorrido, es conveniente recordar que, la doctrina del más fuerte y la teoría del reconocimiento o *Anerkennung*, en sentido de acatamiento, aceptación o sometimiento, son dos doctrinas que, a juicio de González Vicén, ni siquiera están planteando la cuestión del fundamento, refiriéndose únicamente a meros hechos observables: es cierto que hay quien obedece porque la fuerza le obliga y es cierto que hay quien simplemente acata las leyes, pero en ningún caso sirven de justificación y aún menos de justificación moral. Es decir, la ley del más fuerte no es más que el *factum* de la superioridad física de unos sobre otros¹¹⁶⁸, a través del cual, se pone de manifiesto lo que acontece en la realidad, no lo que debería acontecer. Y lo mismo respecto de la *Anerkennung* defendida por Bierling, que solamente procura hacernos comprender los mecanismos psicológicos por los que personas y grupos de personas cumplen con el ordenamiento jurídico, pero el fundamento del mismo ni siquiera

¹¹⁶⁷ Vid. *supra*, p. 336.

¹¹⁶⁸ González Vicén ejemplifica esta teoría a través del pasaje de Tucídides en el que los atenienses recuerdan a los melios que el más débil debe estar sometido al más fuerte. Esta teoría está también en íntima conexión con el darwinismo social, que González Vicén considera, como ya vimos, ideología que adopta la sociedad burguesa para fundamentar su *statu quo*. Vid. *supra*, p. 278. Rousseau, dictamina también González Vicén, estará muy acertado al señalar que la fuerza es mera potencia física y no hay ninguna moralidad resultante de sus efectos. Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., "La obediencia al Derecho", op. cit., pp. 367-369.

es planteado¹¹⁶⁹. Respecto a las otras dos teorías, para empezar, la del Derecho natural, lleva implícita una noción de la obligatoriedad jurídica: el límite de la obediencia jurídica se encuentra en el mismo concepto del Derecho natural, así, el Derecho de cualquier Estado es obligatorio por su coincidencia con aquel Derecho eterno y racional. González Vicén, observa, como una obviedad, una *petitio principii* o un *circulus in probando*, pues, lo mismo que se quiere demostrar es puesto como punto de partida¹¹⁷⁰. Y en cuanto a la teoría de la seguridad jurídica, resuelve que, en cada una de sus versiones existe una instancia superior que asegura soluciones en toda situación jurídicamente controvertida que hace del Derecho algo previsible, es decir, permite conocer de antemano todas las consecuencias jurídicas de nuestros actos. Desde luego, piensa González Vicén, es evidente que la seguridad jurídica constituye un valor, pero ¿constituye un valor absoluto y supremo? ¿fundamenta éticamente la obligatoriedad del Derecho? La conclusión de González Vicén es que no, pues hay siempre un encubrimiento ideológico. No es lo mismo apelar a la seguridad jurídica para proteger la paz de modo absoluto, como pretendiera Hobbes, que para defender la autonomía individual como en Kant, que para proteger la moral del éxito y de la ganancia bajo los valores de la burguesía. La seguridad jurídica es un valor inmanente al Derecho porque establece la certeza de las relaciones sociales y asegura la convivencia, pero esto no es suficiente para fundamentar éticamente la obediencia jurídica sin consideración ninguna respecto a otro valor. Quien lo hace, en realidad, piensa González Vicén, lo hace como subterfugio para justificar cierto Derecho particular. En definitiva, la seguridad jurídica sólo puede ser el modo formal necesario para que el Derecho haga real la convivencia bajo cierto sistema de valores¹¹⁷¹.

Una vez expuestos todos estos extremos, es decir, el problema de partida, las tesis de González Vicén, así como los que, a mi juicio, son sus principales fundamentos intelectuales (éticos, políticos y actitudinales), de un lado, y, la problematicidad de las teorías de la obediencia al Derecho para sustentar una verdadera obediencia ética a las normas jurídicas, de otro, paso a analizar los argumentos concretos.

¹¹⁶⁹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., "La obediencia al Derecho", op. cit., p. 371.

¹¹⁷⁰ Ibidem, pp. 372-373.

¹¹⁷¹ Ibidem, pp. 383-384.

El primer conjunto de argumentos gira en torno a la cuestión del concepto de obligación. Como con otros conceptos que no se emplean de manera unívoca, ni tan siquiera técnica, pues “obligación” se utiliza incluso en el lenguaje común en muy variados sentidos, se plantea la vaguedad del propio término. ¿A qué nos estamos refiriendo cuando decimos que estamos “obligados”? Para González Vicén el uso de la palabra tiene dos sentidos, primeramente, como exigencia de un esquema de conducta condicionado por una sanción (ya sea social, ya sea jurídica), pero, en segundo lugar, el sentido para González Vicén más riguroso, es el de exigencia absoluta. Así, el término “obligación”, bien entendido, solamente podría referirse a un imperativo de la conciencia ética¹¹⁷². Para defender esta posición acude a Binder, Radbruch o Hart, no obstante, el fundamento básico original es el concepto moral de “autonomía” dentro del marco de la filosofía kantiana. “Autonomía” no sólo en el sentido de que lo único que me obliga en conciencia es la conciencia misma, sino en su relación con la no aceptación de ningún imperativo hipotético, pues el rechazo de la heteronomía conlleva, a la postre, el rechazo de mandatos hipotéticos, esto es, mandatos condicionados. González Vicén no puede aceptar un mandato moral que no sea categórico, es decir, que no sea incondicionado. En el momento en el que un mandato moral o bien proviene intencionalmente de otro campo normativo -Derecho, usos sociales, por ejemplo- o bien está sujeto a condiciones (si quiero A, debo hacer B), no es propiamente moral. Dice con sus propias palabras: “El Derecho no puede crear obligaciones, porque el concepto de obligación y el de un imperativo procedente de una voluntad ajena y revestido de coacción son términos contradictorios”¹¹⁷³. Lo que esta afirmación presupone son dos cosas, primero, que las obligaciones, como imperativos de conciencia e incondicionados, el “yo debo”, solamente puede provenir de un imperativo ético o moral; y, segundo, que el Derecho al ser un orden normativo heterónimo y coactivo no cumple con dos exigencias de la ética que se deducen una de la otra, a saber, ser un orden normativo autónomo y, por tanto, no coactivo. La única coacción de la ética es la que ejerza el tribunal de nuestra propia conciencia individual. Este particular concepto de ética, o, más bien, punto de partida irrenunciable, hará, como veremos, que en el debate sea difícil llegar a puntos en común.

No obstante, hay, como ya advertía, otro fundamento, un fundamento que no es ético, sino político-jurídico, y tiene que ver con el propio concepto que González Vicén tiene sobre

¹¹⁷² Vid. *supra*, pp. 281 y ss.

¹¹⁷³ GONZÁLEZ VICÉN, F., “La obediencia al Derecho”, op. cit., p. 386.

el Derecho, al que define como “orden de naturaleza histórico-social condicionado por factores ideológicos”¹¹⁷⁴ y como instrumento técnico de dominación de las clases y grupos sociales. Así, para González Vicén, en una suerte de análisis de “arqueología del poder”, considera que las raíces ideológicas de la defensa de la obligatoriedad del Derecho, que el Derecho se muestre a sí mismo como pretendiendo una validez general, oculta el afán de la clase dominante por hacer prevalecer sus propios valores e intereses. La clase dominante no se conforma con detentar el poder, sino que busca la aquiescencia del mismo a través de un proceso de sublimación, pues, ya no se trata del cumplimiento de hecho de unos esquemas de conducta, sino que se pretende aquilatar tal obediencia a través del deber, es decir, se pretende hacer de la obediencia al Derecho una obediencia ética. Satisfecho González Vicén con su descubrimiento, y considerando de esta manera que la obediencia jurídica queda en su sitio, afirma rotundamente que no hay obligación en sentido ético de obediencia al Derecho. Si, de hecho, se comprende este camino intelectual que le ha llevado a semejante afirmación, no hay razón alguna que pueda argumentar lo contrario. En todo caso, solamente, se puede estar en desacuerdo con el fundamento político de su argumento. En conclusión, su concepto de “obligación” está totalmente vinculado a su concepto de ética y a su concepto de Derecho, los cuales son escasamente compartidos por sus interlocutores y, como veremos, será especialmente problemático en lo que a los argumentos de unos y otro se refiere. Es bien difícil llegar a conclusiones similares partiendo de significados disímiles de los mismos conceptos.

Por otro lado, voy a explicar cómo podemos llegar a la misma conclusión -que no hay obligación ética para obedecer el Derecho-, pero partiendo de Kant y de su idea de intención recta en la acción. La idea es en realidad muy sencilla. Ya sabemos que Kant revaloriza moralmente el Derecho al considerar el mandato jurídico como un mandato moral indirecto, pero, pensándolo bien, esto no implica obediencia ética al Derecho, lo cual sería una contradicción interna del propio concepto formal de ética. Es decir, en realidad, es el motivo, la razón, la intención, lo que determina la naturaleza de los actos. Si una persona, potencialmente, estuviera pensando en robar a alguien y finalmente optase por no hacerlo, lo que determina su decisión es lo que determina su acción (o en este caso, omisión), es decir, ha podido pensar que es mejor no hacerlo porque el latrocinio está mal visto socialmente, o bien, porque en caso de ser detectado podría ser castigado a través de la coerción jurídica del Estado, o bien, en último término, ha podido pensar que un mundo en

¹¹⁷⁴ Idem.

el que todas las personas se robasen las unas a los otras sería un lugar imposible para vivir y es mejor abstenerse. Solamente en este último caso habría obrado moralmente, pues, la ética kantiana se fundamenta en construir máximas de conducta sustentadas formalmente por los enunciados del imperativo categórico. En el primer caso, nos moveríamos en el marco de los usos sociales, pues es el temor a lo que los demás miembros de la comunidad piensen de nosotros lo que nos hace actuar de una determinada manera. Y, por último, en el segundo caso, la inacción del potencial ladrón estaría motivada por una razón jurídica: el miedo a la coerción, a la violencia estatal. Dicho esto, no es mi idea defender que el castigo (como suelen alegar los defensores de la pena de muerte) sea realmente un elemento disuasorio, y, por otro lado, reducir una decisión así a tres posibilidades será en unas ocasiones pecar por defecto y en otras, por exceso, no obstante, queda así ejemplificada la notable diversidad motivacional y la idea de que la elección del motivo, la intención, da naturaleza a la acción. Así entonces, ¿por qué la insistencia en alegar razones éticas para obedecer el Derecho? ¿Acaso alguien alega razones éticas para obedecer los usos sociales? González Vicén se refiere a esta cuestión, del siguiente modo: “También hay un fundamento para obedecer, por ejemplo, ciertos usos y convencionalismos sociales, ya que hacen posibles ciertas expectativas de comportamiento necesarias para la vida colectiva, y a nadie se le ha ocurrido, por eso, hablar de una obligación ética de cumplir los usos sociales. La obligatoriedad ética no se encuentra en los órdenes sociales, sino sólo en la autonomía de la individualidad moral, es decir, en los imperativos de la conciencia”¹¹⁷⁵. Lo que aquí subyace no es otra cosa que el sentido, e incluso la necesidad, de la separación radical de los órdenes normativos, entendiendo que, la ética, como los demás órdenes, depende de su intencionalidad. Al igual que no buscamos razones jurídicas en la moral, o razones morales en los usos sociales, etc., no hay porqué pretender razones éticas en la obediencia al Derecho; lo cual, y aquí entra la razón política, sería como hipostasiar los valores de la clase dominante. González Vicén estaría de acuerdo, eso sí, con dar cierta entidad a la “moralidad del Derecho”, es decir, con Fuller y con Kant, se puede hallar razón para obedecer el Derecho en que facilita una estructura que hace posible la certeza de las relaciones humanas en la convivencia (en realidad esto es prácticamente lo mismo que la seguridad jurídica) o incluso también, con Rawls y su principio del *fair play*¹¹⁷⁶, hay razón de obedecer al Derecho si gozamos de las

¹¹⁷⁵ Ibidem, p. 388.

¹¹⁷⁶ Vid. *supra*, p. 275.

ventajas de una sociedad organizada, pero nada de esto supone *stricto sensu* encontrar un fundamento ético en la misma obediencia¹¹⁷⁷.

Un segundo conjunto de argumentos podría venir referido a un sentido existencial e historicista de la conciencia ética individual, esto es, allí donde rige la más profunda soledad interior gracias a la que ha desaparecido toda exterioridad¹¹⁷⁸. González Vicén pone en tela de juicio la concepción de la conciencia como mera capacidad de juzgar según unos ciertos criterios morales o *syneidesis*, tal y como queda manifiesto en la tradición cristiana, sino que más bien “conciencia” refiere al asombro de nosotros mismos, un enfrentamiento del “yo” consigo mismo. Para expresar esta imagen de la conciencia, González Vicén echa mano de varios filósofos de la existencia alemanes, como Heidegger o Jaspers. La conciencia es, para Heidegger, esa *Ruf der Sorge*, o “llamamiento de la preocupación”¹¹⁷⁹, que me mueve a escapar de la cotidianidad anónima, de la impersonalidad del “se” (*man* en alemán). Escribe Heidegger: “La conciencia se revela como la vocación de la cura (*Sorge*)”¹¹⁸⁰. Para Jaspers, la conciencia es como una escisión del ser humano como una comunicación de sí consigo mismo. No son necesarias instancias externas, sino que urge la responsabilidad individual. Dice Jaspers: “Hay cierta perplejidad en el echar mano del apoyo que dan las leyes y las órdenes dignas de confianza. Hay, en cambio, la vibrante energía de la responsabilidad del individuo que oye lo que dice el todo de la realidad”¹¹⁸¹. También relevante para esta concepción de la conciencia individual en González Vicén es el pensamiento de Georg Simmel, quien también supo aunar kantismo e historicismo, y de quien resalta su análisis de la conciencia del sujeto en su realidad concreta en lo que tiene de único y no de común con

¹¹⁷⁷ GONZÁLEZ VICÉN, F., “La obediencia al Derecho”, op. cit., p. 388.

¹¹⁷⁸ Sobre toda esta cuestión existencial de la conciencia, cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La obediencia al Derecho”, op. cit., pp. 388-390.

¹¹⁷⁹ El término “*Sorge*” significa *prima facie* en alemán, preocupación. No obstante, tiene en la significación que le da Heidegger íntima relación con el término latino “cura”. Esta palabra, como *Sorge*, reuniría de una vez el significado, no solo de preocupación, sino también de cuidado. No obstante, en latín, ha prevalecido el sentido de “cuidado” y ha ido perdiendo el de preocupación. Desde las primeras traducciones de la obra heideggeriana se ha llamado la atención sobre estos extremos. Contra lo que se suele recomendar (traducir *Sorge* por “Cura” o “Cuidado”), lo traduzco aquí por “preocupación” por resaltar este significado, más relacionado con el contexto de la conciencia como profunda interioridad humana que cavila bajo cierta angustia existencial. Sobre esta cuestión, Cfr. MARÍAS, J., *Historia de la Filosofía*, Madrid, Editorial Revista de Occidente, 1947, p. 401. También, el propio Heidegger reflexiona sobre el significado del término en HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Traducción de José Gaos, Barcelona, RBA, 2002, pp. 183-184.

¹¹⁸⁰ HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, op. cit. p. 251.

¹¹⁸¹ JASPERS, K. *La filosofía*, Traducción de José Gaos, Madrid, FCE, 1993, p 61.

los demás. En esta línea transita la clave del matiz existencial e historicista, como se verá en la segunda parte del presente capítulo¹¹⁸². En efecto, es también historicista, porque, para González Vicén, el juicio de conciencia se da en una situación irrepetible, caracterizada por su unicidad, pues, el verdadero cariz de la conciencia se manifiesta como decisión bajo dos elementos, a saber, la decisión de una existencia acerca de su verdad y que toma lugar en un momento histórico determinado, es decir, la individualidad concreta del sujeto y la singularidad concreta de la situación¹¹⁸³.

Por lo tanto, y aunque sobre esto se hablará más adelante, quiero remarcar que este segundo elemento, la objetividad de la singularidad concreta de una situación, viene marcada en González Vicén por su pensamiento historicista, que se opone, sobre todo, a cualquier tipo de objetivismo esencialista. Es este, precisamente, el *plus* que simboliza para González Vicén, Hegel frente a Kant, la consideración histórica y dialéctica del mundo. Para Kant, lo que caracteriza la norma absoluta de conducta es la generalidad, su posibilidad de aplicación uniforme a un número indeterminado de casos y situaciones. De esta manera, dice González Vicén -siguiendo en cierto modo a Schleiermacher- que “la ética racionalista aísla las acciones humanas como algo existente de por sí y las subsume bajo una regla general”¹¹⁸⁴. Lo cual le parece una mera abstracción, pues las acciones humanas sólo tienen sentido en el contexto de una vida concreta, una vida que se va conformando históricamente. Este “historicismo ético” de González Vicén se ve bien reflejado en estas palabras de Bonhoeffer: “Lo ético como tema tiene su tiempo y lugar determinados, y esto porque el hombre es una criatura viva y mortal en un mundo finito y destructible”¹¹⁸⁵.

En definitiva, esta manera profundamente vital e individualista -en un sentido no peyorativo- de entender la conciencia, consiste en que esta no puede errar ni estar sujeta a coacción, pues es el lugar más elevado de la interioridad humana, donde nos hacemos realmente a nosotros, donde tomamos las decisiones que nos configuran y nos volcamos hacia afuera al ejecutar lo previamente deliberado. Es, como ya habíamos adelantado, una conciencia que se desprende de su fondo trascendente y nos obliga precisamente por su

¹¹⁸² Sobre el historicismo de Simmel y otros filósofos historicistas, vid. *infra*, pp. 435 y ss.

¹¹⁸³ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La obediencia al Derecho”, op. cit., p. 389.

¹¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 394.

¹¹⁸⁵ BONHOEFFER, D., *Ética*, Traducción de Víctor Bazterrica, Barcelona, Estela, 1968, p. 186.

carácter de ser única instancia de nuestra identidad individual¹¹⁸⁶. Llegamos así, al fondo de la cuestión. Dice González Vicén: “Al hablar de la conciencia como límite a la obediencia al Derecho (...) no se trata de una colisión al uso entre normas de distinta fuerza de obligar o de distinta jerarquía, sino de una colisión entre dos especies radicalmente distintas de normas: las que contienen una alternativa de comportamiento, y que son susceptibles de consideraciones de utilidad o de prudencia, y las que contienen una obligación absoluta (...). Derecho es la sumisión del individuo a la voluntad de la sociedad organizada, mientras que la moral es la sumisión a los dictados de su propia conciencia”¹¹⁸⁷. Además, al Derecho se le puede obedecer por razones que no sean estrictamente coercitivas, por ejemplo, por su utilidad, pero tal utilidad no se concibe -según González Vicén- como moral. En sentido opuesto, sí podría ser perfectamente compatible con una ética utilitarista como la defendida, entre nosotros, por Esperanza Guisán, y al coincidir la norma jurídica con la norma utilitaria se está obedeciendo moralmente al Derecho. También, se puede obedecer al Derecho por cuestiones de prudencia, concepto emparentado con la antigua *frónesis* griega. El arte de la prudencia está, en cualquier caso, regido por un imperativo hipotético del tipo si quiero A debo hacer B, para ser prudente debo hacer tal cosa o evitar tal otra. Por lo tanto, *ad contrarium*, el Derecho sería posible obedecerlo por razones éticas, siempre y cuando tengamos una concepción material y heterónoma de la ética, fundada bajo la utilidad de imperativos hipotéticos, pero nunca cuando, con Kant o González Vicén, pensamos la ética en términos de estricta autonomía moral.

Un tercer conjunto de argumentos tiene que ver con la actitud socrática (pero también iuspositivista) viceniana que se enfrenta a la tendencia del iusnaturalismo a hipostasiar un Derecho supremo y eterno por encima de los Derechos históricos. Para González Vicén el Derecho que se puede desobedecer por imperativo de la conciencia ética es, y siempre será, verdadero Derecho. Para el Derecho natural y para los defensores tradicionales de la resistencia al Derecho injusto lo que se desobedece no es auténtico Derecho. Recordemos que, para Santo Tomás, el Derecho injusto no es ley, sino corrupción de ley: las leyes que vayan contra el bien humano o contra el bien divino no son tales leyes y pueden, en conciencia, ser desobedecidas¹¹⁸⁸. González Vicén no va a estar de acuerdo con este punto

¹¹⁸⁶ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La obediencia al Derecho”, op. cit., pp. 390-391.

¹¹⁸⁷ Ibidem, p. 391.

¹¹⁸⁸ ROBLES, L., CHUECA, A. “Estudio preliminar”, AQUINO, Sto. Tomás, *La monarquía*, Estudio preliminar, traducción y notas de Laureano Robles y Ángel Chueca, Madrid, Tecnos, pp. LIV-LV.

de vista. La acción moral del individuo que desobedece no lo hace frente a un Derecho que en realidad no es tal cosa o un Derecho corrupto, pues, en el fondo, González Vicén va a defender hasta el final su particular concepción del positivismo jurídico, según la cual, sólo el Derecho positivo es verdadero Derecho, y, a su vez, sólo es Derecho positivo el Derecho histórico elaborado por y para una sociedad determinada. A su vez, a mi juicio, existe también bajo su actitud socrática una defensa no tanto de los valores del Derecho constituido, sino los valores de un Derecho que está por constituirse. En este sentido, aunque González Vicén insista en que a través de la desobediencia al Derecho por razones de la conciencia individual no se pretende cambio alguno en la legislación en vigor, ha sido una constante en la historia, como él mismo asume, que las mayores injusticias han acabado cediendo ante pequeños actos de lucha individual, sean estos aislados o reincidentes en el tiempo. No deja de ser, en realidad, otra cosa que el *leit motive* de la obra de Jhering de la lucha por el derecho, si bien, en González Vicén, es una lucha individual, casi ascética, con la que se está dispuesto a sufrir cualquiera de las penas previstas por parte del Derecho legítimo.

En cuarto y último lugar, merece un tratamiento diferenciado la conclusión de González Vicén en *La obediencia al Derecho*, una conclusión referida a la objetividad de la conciencia individual en sí y que se opone, de este modo, al universalismo kantiano. Esta conclusión no es otra cosa que el afianzamiento de la idea de que objetividad e individualidad no son incompatibles, puesto que, individualidad y subjetividad no son realmente lo mismo. Esta conclusión, por cierto, está íntimamente relacionada con la perspectiva historicista-existencialista de González Vicén a la hora de conceptualizar la conciencia. Escribe así: “Esta individualidad de la conciencia, lejos de relativizar la validez de sus imperativos, constituye el último fundamento de su objetividad. Individualidad no es lo mismo que subjetividad. La individualidad de la conciencia significa que sus imperativos están referidos a un momento histórico en el que un sujeto real y concreto y una situación real y concreta se dan en una conexión inextricable, como una constelación revestida de un sentido histórico único e irrepetible. Las exigencias de la conciencia individual sobre el propio obrar poseen justamente por esta referencia a un momento histórico específico objetividad y validez”¹¹⁸⁹. González Vicén propone la “objetividad de lo individual” como tercera vía entre las exigencias éticas como decisión subjetiva (recordemos, por ejemplo, toda la tradición emotivista de la ética inglesa) o como fruto de una norma general supraindividual (la posición propiamente

¹¹⁸⁹ GONZÁLEZ VICÉN, F., “La obediencia al Derecho”, op. cit., pp. 395-396.

kantiana). Los fundamentos intelectuales de esta conexión entre conciencia individual y momento histórico generadora de absolutez es amplia, pero por el peso que tienen en *La obediencia al Derecho* debo resaltar sobre todo el pensamiento de Dilthey y el del sociólogo alemán Erich Rothacker. Para Dilthey, el individuo no observa la historia pues ésta no se puede separar de la vida, es decir, solamente puede existir históricamente. Para Dilthey, la vida, es el concepto fundamental de la experiencia filosófica. La propia experiencia vital nace de la reflexión sobre la vida y la última raíz de la visión del mundo es la vida, la cual, está esparcida sobre la tierra en innumerables vidas individuales, vivida de nuevo -o por sí mismo- en cada individuo creando así, desde cada individuo, su propio mundo. Desde semejante preconcepción, la conciencia como experiencia vital gana su propia objetividad¹¹⁹⁰. Rothacker, por su parte, piensa que no se puede tomar una decisión en el vacío, libre de influencias históricas y vitales, pues conduciría a una abstracción y al error. Nadie actúa sino desde un determinado punto de vista (*Standpunkt*), desde una determinada ubicación (*Standort*)¹¹⁹¹. Rothacker explicita muy bien esa suerte de historicismo existencial del que hace gala González Vicén en estos términos: “Si la primera característica de la finitud humana es que el hombre no salga nunca de situaciones concretas, ni siquiera en la vida espiritual, la segunda característica es que el hombre tiene que decidirse incesantemente”¹¹⁹². En cualquier caso, es también necesario resaltar, apuntalando la objetividad de esta decisión de la conciencia individual, la dimensión político-jurídica que, junto a estas aproximaciones morales de los historicistas, añade González Vicén. Dice así de modo explícito: “La limitación de la obediencia al Derecho por la decisión ética individual significa el intento de salvar, siquiera negativamente y de modo esporádico, una mínima parcela de sentido humano en un orden social destinado en sí al mantenimiento y aseguración de relaciones específicas de poder”¹¹⁹³. Esta unidad inseparable entre ética historicista-existencialista y crítica marxiana se percibe también en afirmaciones como esta: “Es más fácil vivir bajo un régimen despótico patriarcal que bajo el régimen de la propia

¹¹⁹⁰ Cfr. DILTHEY, W., *Teoría de las concepciones del mundo*, Versión y comentarios de J. Marías, Madrid, Revista de Occidente, 1944, pp. 61-65.

¹¹⁹¹ Cfr. ROTHACKER, E., “Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus”, *Akademie der Wissenschaften und der Literatur (Abhandlungen der Geistes und Sozialwissenschaftlichen Klasse)*, nº 6, Wiesbaden, 1954, p. 271.

¹¹⁹² ROTHACKER, E. *Problemas de antropología cultural*, Traducción de J. Rovira Armengol, México, FCE, 1957, p. 14.

¹¹⁹³ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La obediencia al Derecho”, op. cit., p. 397

responsabilidad”¹¹⁹⁴. Responsabilidad que también es necesaria tener en cuenta para conceptualizar bien la conciencia individual, pues es un matiz que inserta a esta de pleno en la realidad humana más cotidiana. De este modo, el individuo y su conciencia no pueden peligrar ante los reduccionismos del psicoanálisis o del estructuralismo imperantes por aquellos años setenta. Escribe así González Vicén: “Esta interioridad, la conciencia, puede ser desmenuzada hasta sus últimos extremos por el psicoanálisis o la sociología, pero siempre queda en pie como última verdad”¹¹⁹⁵.

Hasta aquí las tesis, presupuestos, bases intelectuales y argumentos de González Vicén *prima facie*. La información que vaya agregando no será sino para clarificar lo expuesto a la luz de la oposición y acuerdos de las posiciones en liza. A continuación, paso a desarrollar someramente dichas perspectivas surgidas en diálogo con este polémico trabajo.

3.2. En torno a un prolífico debate

De entrada, la primera idea que debo señalar, bajo el auspicio del profesor Manuel Atienza, es que las tesis centrales de *La obediencia al Derecho* son de un marcado carácter polémico¹¹⁹⁶. No es de extrañar que doce años después de la observación de Atienza, el profesor García Amado señalara lo siguiente: “El conocido trabajo de Felipe González Vicén, *La obediencia al derecho*, ha sido seguramente el más fructífero de cuantos han salido de la pluma de un iusfilósofo español en las últimas décadas, si por sus frutos entendemos la atención que ha recibido en el resto de la disciplina y la polémica que ha suscitado”¹¹⁹⁷. Y es que la poderosa tesis de González Vicén, *mientras que no hay un fundamento ético para la obediencia al Derecho, sí hay un fundamento ético absoluto para su desobediencia*, levantó ampollas e hizo recobrar vigencia al clásico tema de nuestra disciplina, a saber, el fundamento de la obediencia al Derecho; pues plantearse tal fundamento significa, en realidad, sacar *ad palestram* no solo la controvertida relación entre ética y Derecho, sino retrotraernos a la primera pregunta: qué es exactamente el Derecho. En 1987, el profesor

¹¹⁹⁴ Ibidem, p. 398.

¹¹⁹⁵ Ibidem, p. 398

¹¹⁹⁶ Cfr. ATIENZA, M., “La filosofía del Derecho de Felipe González Vicén, op. cit. p. 86.

¹¹⁹⁷ GARCÍA AMADO, J. A., “A vueltas con la desobediencia. Notas sobre las tesis de González Vicén y sobre algunas críticas”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, nº 10, 1993, p. 349.

Fernández García, publicó un libro¹¹⁹⁸ en el que se plantea a fondo estas cuestiones, dedicando un capítulo a la polémica que tuvo lugar entre los profesores González Vicén y Javier Muguerza de un lado y los profesores Elías Díaz, Manuel Atienza y el mismo Eusebio Fernández García, de otro. La polémica, como siempre que se lleva a cabo desde el respeto que todos ellos se tenían entre sí, dio, a mi juicio, y a juicio también del profesor García Amado, unos frutos extraordinarios. Basta con comprobar que además de los mencionados hasta ahora también se hicieron eco de la discusión, en alguna de sus publicaciones, las profesoras Adela Cortina, Esperanza Guisán, Marina Gascón y los profesores Juan Ramón de Páramo, Juan Claudio Acinas, Benjamín Rivaya, Carlos Gómez Sánchez y el mencionado, García Amado. No obstante, y como ya sabemos, las dos réplicas de don Felipe que fueron publicadas en 1985 y 1989 iban dirigidas fundamentalmente a su principal contradictor, e inestimable amigo, Elías Díaz¹¹⁹⁹.

Además del sentido polémico de la(s) tesis de don Felipe, creo que también se puede vislumbrar en *La obediencia al Derecho* cierto aire de hastío. Tras décadas de búsqueda de los fundamentos de la obediencia al Derecho y de un concepto de Derecho suficientemente satisfactorios, ahondando en fuentes, sobre todo alemanas, algunas de ellas arcanas e inencontrables, lo único que parece convencerle son dos cosas, primero, que el Derecho es ante todo interés de grupo o clase, que, en un momento dado, pretende dominar desde su propio prisma y procurar convencer de que su propio interés es el interés común, y, segundo, el convencimiento de que hay que defender la primacía ética (individual) respecto al Derecho y respecto a cualquier otro orden normativo. Si nos pudiera parecer exagerado lo primero, pueden servir de ejemplo algunas de las leyes más polémicas de la historia de la democracia española. Sin ser necesario acudir a las más peliagudas, por ejemplo, las distintas leyes de educación que se han ido sucediendo desde los años ochenta son un botón de muestra. Dichas legislaciones han sido criticadas por unos y por otros por disponer, al menos desde la opinión ideológica contrapuesta, de contenidos idiosincráticos que, aunque quieran asumirse siempre como bondades absolutas, son, en realidad, normativas que encubren un punto de vista determinado. Respecto al segundo aspecto, si las normas jurídicas son

¹¹⁹⁸ Cfr. FERNÁNDEZ GARCÍA, E. *La obediencia al Derecho*, Madrid, Civitas, 1987, sobre todo las páginas 91-115.

¹¹⁹⁹ Con esta enumeración de autores no pretendo agotar la bibliografía en torno al problema de la obediencia al Derecho, sino respecto al debate iniciado por González Vicén. El análisis en profundidad del tema de la obediencia al Derecho y las relaciones entre ética y Derecho superan con creces las intenciones de este epígrafe.

instrumentos de dominación debería al menos cada persona reservarse un espacio de libertad absoluta: la conciencia individual. En gran medida vibra detrás de estos planteamientos el convencimiento histórico-materialista de que sigue en vigor la lucha de clases, aunque esté, tal vez, más domesticada y algunos se conformen con su voto en las urnas. Para González Vicén la democracia debe seguir siendo vista bajo una mirada crítica.

Por lo demás, una cuestión importante a resaltar la revela el profesor Muguerza cuando afirma que, para él, en el fondo de este debate lo que hay son diversos modos de comprender la ética. No obstante, yo aún diría más, no sólo discrepan los contendientes en sus concepciones éticas, sino también en sus propias ideas sobre la naturaleza, funciones y fines del Derecho. Es realmente difícil discernir de qué modo se puede relacionar ética y Derecho si tan siquiera contamos con conceptos comunes de tales órdenes normativos. Podría parecer que la mayor parte de los autores están de acuerdo en que las normas éticas son autónomas y carecen de coacción externa, más allá del propio tribunal de la conciencia, y, por su parte, las normas jurídicas, son heterónomas y coactivas, al menos toda aquella disposición normativa que está destinada a ordenar ciertas conductas y no las disposiciones declarativas de derechos o de principios, como es el caso en gran medida de los textos constitucionales. Pero si asumimos el concepto de norma como regla de ordenación de conductas, en el caso de las jurídicas, deberíamos asumir que su carácter distintivo es el de la coacción, y creo poder afirmar sin error, que, hecha esta diferenciación entre disposiciones normativas y no normativas, prácticamente cualquier jurista estaría de acuerdo. No obstante, no parece haber tal aquiescencia respecto a las normas éticas, que, en una cultura tremendamente comunitaria como la española, se asumen una preponderancia de una suerte de ética social o moral social frente a la moral de los individuos que se considera, la más de las veces fruto del propio egoísmo.

Dicho esto, hay, a mi juicio, en el fondo de este debate dos modelos de ética y dos modelos de Derecho, que, además, son irreconciliables. Como ya he explicitado, la obra de algunos sociólogos como Georg Simmel o Erich Rothacker son importantes para comprender los análisis y conclusiones en *La obediencia al Derecho* en cuanto al modo de entender la ética individual, y podría ser representativa de una de las posiciones en liza. Decía Simmel, en célebre enunciado, que, las interacciones individuales están en el origen de la sociedad o, dicho de otro modo, "la sociedad existe allí donde varios individuos entran en acción

recíproca”¹²⁰⁰, lo cual, considero, *prima facie*, que se contrapondría a tesis comunitaristas como, por ejemplo, la preponderancia de una ética social sobre las éticas individuales, de raigambre cristiana en algunas ocasiones, como podría ser el caso del profesor y célebre pensador, López Aranguren. La noción de *Wechselwirkung* o acción recíproca (interacción social, decimos nosotros) ocupa un lugar central en la sociología de Simmel, pues lo social existe cuando dos o más individuos entran en interacción entre sí. Por lo demás, la sociología de Simmel se cimenta en una oposición radical a las ideas de Comte o Spencer, quienes habían dotado a la sociedad de una existencia propia situada más allá y por encima de los individuos que la componen¹²⁰¹. Este papel fundante del individuo en los grupos humanos es central también para González Vicén. Aranguren, por su parte, pensador cristiano polifacético, abierto, entre otras cosas, al ecumenismo religioso, al marxismo o al ecologismo, figura central de la ética española del siglo XX, tiene clara la dificultad de una ética formal y es crítico con la llamada “ética de situación”. Este tipo de ética, enraizada en el existencialismo, consistiría en rechazar todo criterio, todo principio, toda norma y pide que cada sujeto moral, en cada situación de su vida, invente una solución o decisión original¹²⁰². Recordemos que González Vicén defiende, en la acción moral, dos elementos irrenunciables: la conciencia individual y lo absoluto de la irrepitibilidad de un momento histórico, no obstante, ya nos avisa que se trata de una tercera vía. No es, por tanto, lo mismo que tal ética de situación, en la que solamente importan las circunstancias, o, dicho de otro modo, que el valor de cada decisión ética es meramente circunstancial o relativo totalmente a la situación dada, por lo que dicha posición no concuerda totalmente con la de González Vicén. No obstante, independientemente de que se pudiera considerar o no su posición ética de situacionista (en este sentido moral), es, a mi juicio, irrelevante porque la manera de entender la ética entre Aranguren y González Vicén es totalmente incompatible. Estarían de acuerdo ambos en criticar el iusnaturalismo, tan cambiante como los tiempos, pese al aura de intemporalidad que se ha dado a sí mismo. Pero, no podrían estar de acuerdo respecto a lo fundamental, es decir, respecto a la conformación de la conciencia. Para Aranguren, el hombre vive y ha vivido siempre dentro de una sociedad provista de un código moral,

¹²⁰⁰ SIMMEL, G., *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización, volumen I*, Traducción de Revista de Occidente, Madrid, Revista de Occidente, 1977, p. 15.

¹²⁰¹ Cfr. GIDDENS, A., “Georg Simmel (1858-1918)”, RAISON, T., *Los padres fundadores de la ciencia social*, Barcelona, Anagrama, 1970, pp. 141-142.

¹²⁰² Cfr. LÓPEZ ARANGUREN, J.L., “La ética y la tarea de la moralización”, GÓMEZ, C., ed. *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, op. cit., p. 279.

subsumido en el código religioso o en el jurídico, por lo que la moral es algo social. No obstante, la moral no es social únicamente por el origen de las normas, sino por el origen de la conciencia. En efecto, para Aranguren, el tribunal de la conciencia es, psicogenéticamente, fruto de la interiorización del tribunal moral de la comunidad. El llamado “fuero interno” surge, en opinión de Aranguren, en situaciones de crisis histórica, cuando la moral social resulta inservible, injusta o inadecuada. De hecho, el individualismo moral, dice Aranguren, es un paréntesis en la historia, el que sucedió a fines del siglo XVIII, el siglo del deísmo, en el que la moral recibida propiciaba de manera notable que Kant pudiera formular una ética individualista, puramente atendida al tribunal interior de la conciencia¹²⁰³. González Vicén, como es natural, no podría estar de acuerdo con todo esto, y es más que probable, que, de algún modo, sus contradictores de los ochenta tuvieran *in mente* presupuestos similares. No obstante, existe también al menos un punto de unión entre ambos pensadores. González Vicén, recordemos, asume en gran parte la ética de la autonomía moral kantiana por su necesidad de criticar las injerencias de un poder político abusivo, sobre todo, la imposición de una, podríamos llamar, moral social. Pues bien, para Aranguren, “moralizar”, supone algo bien distinto a imponer una moral, acatarla o simplemente subvertirla. Dice exactamente: “La moral no tiene nada que ver ni con la sumisión por la sumisión ni con la rebeldía. La tarea moral que nos incumbe a cada uno de nosotros consiste en la progresiva moralización del código moral que encontramos vigente en nuestro grupo”¹²⁰⁴. Para ello, con John Dewey, considera, en primer lugar, que hay que combatir la estandarización moral con una rigurosa y progresiva reexaminación, pues obrar conforme a principios morales que se aceptan dócilmente no es obrar moralmente. Y, en segundo lugar, la moralización consiste también, para Aranguren, en poseer la suficiente inteligencia práctica y talante moral como para crear nuevas pautas de comportamiento y convertirse en un reformador moral constructivo, progresista y creador¹²⁰⁵.

Respecto al Derecho, hay en el debate dos puntos de vista principales, los que estiman el Derecho como algo más que mera coerción e instrumento de dominación, y los que consideran que esas son básicamente las dos principales cualidades del Derecho y del

¹²⁰³ Cfr. LÓPEZ ARANGUREN, J.L., “La ética y la tarea de la moralización”, op. cit., p. 279. También Cfr. LÓPEZ ARANGUREN, J.L., *Ética y política*, op. cit., pp. 14 y ss.

¹²⁰⁴ LÓPEZ ARANGUREN, J.L., “La ética y la tarea de la moralización”, op. cit., p. 280.

¹²⁰⁵ *Ibidem*, p. 281-282.

Estado. En cuanto a la segunda posición, no solamente podríamos sacar a colación las posiciones de Jhering y Marx, sino también, la de Max Weber, quien se pronunciaba de este modo: “El Estado es, así como las organizaciones políticas que lo han precedido históricamente, una relación de dominación de personas sobre personas que se apoya en la violencia legítima como medio”¹²⁰⁶.

3.2.1. El debate en su “primera hora”

Tras los preliminares paso a revisar las posiciones principales de los cuatro filósofos del Derecho que, a favor o en contra de las tesis de González Vicén, entraron inicialmente en liza. Después, contrastaré las mismas con las opiniones subsiguientes, interesantes muchas de ellas por adoptar vías intermedias.

En primer lugar, al profesor Eusebio Fernández García le parece, como ya se ha puesto de manifiesto y como también hará el profesor García Amado, que son los presupuestos morales y jurídicos los que condicionan la respuesta de González Vicén para concebir que no hay obligación ética de obedecer al Derecho y le resulta aceptable el concepto restrictivo que González Vicén maneja de su idea de obligación moral, pero no le parece aceptable su visión del Derecho, que tilda de reduccionista¹²⁰⁷. No obstante, a mi juicio no hay reducción sino “punto de vista”, como veremos que también opina García Amado. Desde la filosofía de la ciencia, se suele considerar “reduccionista” una teoría o materia científica que, a través de un nivel del conocimiento que se considera superior, quiere explicar totalmente otro. Es el caso de algunos químicos respecto de la biología, que pretenden reducir toda explicación última bajo criterios de su propia ciencia. No considero, por ello, que la identificación del Estado con los valores e intereses de la clase dominante sea tanto un reduccionismo como una opinión que, desde un punto de vista determinado como es el materialismo histórico, se determine así tal posición intelectual o sea una consecuencia lógica de la misma. Dicho esto, tiene razón, no obstante, el profesor Eusebio Fernández cuando argumenta que la existencia de distintas funciones del Derecho son prueba suficiente de que no se puede limitar el

¹²⁰⁶ WEBER, M., *La política como profesión*, Edición de Joaquín Abellán, Madrid, Biblioteca Nueva, 2018, p. 57.

¹²⁰⁷ Cfr. FERNÁNDEZ GARCÍA, E. *La obediencia al Derecho*, op. cit., p. 94.

sistema jurídico a una de sus funciones¹²⁰⁸ como es la de control. ¿Se le escaparía a González Vicén esta cuestión? No lo parece cuando afirma que el Derecho es obedecido también por razones de utilidad y no sólo de prudencia. Pero González Vicén no va a considerar que los criterios de utilidad sean propiamente morales. Para González Vicén no es que el Estado se vea minimizado a una función de control y coerción, sino que, al llevar a cabo esa función por una clase dominante y al pretender disfrazar sus intereses de normas morales, se hace totalmente inaceptable la obediencia a semejante orden jurídico-político. Por lo demás, ¿qué otras funciones puede tener el Derecho? Hagamos un breve repaso. Siguiendo al profesor Manuel Calvo, podríamos decir que, por lo general, la mayoría de las normas de un sistema u ordenamiento jurídico cumplen con la función de orientación del comportamiento social, para lo cual, establecen o refuerzan obligaciones con el fin de influir en el comportamiento. El negativo de esta función, sobre todo si tenemos en cuenta las normas penales, es la función de vigilancia y control, a la que me he referido, y que está encaminada a mantener los fundamentos del orden social. Pero, además, el Derecho, debe resolver disputas y asegurar las expectativas de las relaciones sociales, por lo que cumple con una función de resolución de conflictos, la cual, ha sido una de las más relevantes históricamente¹²⁰⁹. A estas tres típicas funciones podemos añadir otras dos, como son la función de limitación y legitimación de los poderes sociales y la función promocional de la justicia. Respecto a la primera, como expresa el profesor De Lucas, legitimación supone el hecho de ser aceptada o rechazada una pretendida legitimidad, y, en el caso del Derecho, buscar la adhesión de los ciudadanos. Respecto a la última función, la de promoción de justicia, supone que el Derecho se implique en una posición más activa con la intención de promover escenarios donde exista un mayor grado de justicia.¹²¹⁰ Se podría pensar en otras muchas más, pero basta con estas para terminar de aclarar que, bajo la idea de que el Derecho cumple distintas funciones, no puede ser definido como mera coerción, es decir, no se puede definir solamente por su función de control. ¿Conlleva esta idea, por tanto, que el Derecho deba ser obedecido por razones éticas? Vuelvo a repetir la misma idea, siguiendo a González Vicén, de que tales funciones serían distintas razones que, a la postre, podrían

¹²⁰⁸ Ibidem, p. 95.

¹²⁰⁹ CALVO GARCÍA, M., *Teoría del Derecho*, Madrid, Tecnos, 2000, pp. 60-61.

¹²¹⁰ Cfr. DE LUCAS, J., (coord.), *Introducción a la teoría del Derecho*, Valencia, Tirant lo Blanch, 1997, pp. 85-98. Cfr. MARCOS DEL CANO, A. M.^a, "Derecho y Sociedad", GÓMEZ ADANERO, M. (coord.), *Introducción a la teoría del Derecho*, Madrid, UNED, 2017, pp. 71-73.

ser comprendidas como criterios de utilidad, pero, bajo los presupuestos éticos que una y otra vez estoy señalando, la utilidad, no podría ser entendida como deber moral y por tanto el Derecho no es susceptible, bajo ninguna de sus funciones, de generar obligaciones éticas.

Continuando con las observaciones del profesor Eusebio Fernández quiero acudir a una serie de trabajos¹²¹¹ que fue publicando a colación del problema de la obediencia al Derecho por razones éticas teniendo a González Vicén habitualmente como actor principal. En el primero de ellos, “El punto de vista moral y la obediencia al Derecho”, concluye con Aristóteles que “la obligación moral de obedecer al Derecho justo es una obligación derivada de la obligación moral de ser justos”¹²¹². Esta conclusión, sin embargo, a la luz de todo lo explicitado hasta aquí, me hace sospechar si no nos conduce de algún modo a una insalvable confusión entre órdenes normativos, es decir, a confundir sin remedio la ética y el Derecho. Las cuestiones que desde luego nos podríamos plantear son ¿qué debemos entender por “justicia”? ¿tenemos obligación moral realmente de obedecer el Derecho justo? A mi juicio la clave de la segunda pregunta reside en la respuesta a la primera. Desde luego, para los griegos, uno de los modos principales de *areté* o excelencia moral era la justicia, pero la justicia no podía entenderse sin la ciudad. La ciudad-estado era lo primero, y, solamente en sentido derivado, podían los individuos tener dignidad moral. No va a ser hasta la etapa helenística que la filosofía griega se va a volcar plenamente en la felicidad de los individuos. La razón principal es, paradójicamente, política: Alejandro Magno convierte Grecia en un imperio y deja de ser lo que fue en su etapa clásica, una retícula de ciudades-estado más o menos avenidas según el momento y las circunstancias¹²¹³. Desde entonces, varias han sido las ocasiones en las que se ha procurado retrotraer al presente histórico el *ethos* comunitario de las ciudades-Estado griegas, siendo el caso más famoso la inclusión hegeliana de la

¹²¹¹ Tres son los trabajos en los que me voy a centrar someramente, y son, “El punto de vista moral y la obediencia al Derecho” (Cfr. FERNÁNDEZ GARCÍA, E., “El punto de vista moral y la obediencia al Derecho”, Revista del Centro de Estudios Constitucionales, nº 6, 1990, pp. 45-55); “La obediencia al Derecho” (Cfr. FERNÁNDEZ GARCÍA, E., “La obediencia al Derecho”, *Cultura de la legalidad*, nº1, 2011, pp. 114-118); “Felipe González Vicén: la soledad de la conciencia ética individual y la obediencia al Derecho” (FERNÁNDEZ GARCÍA, E., “Felipe González Vicén: la soledad de la conciencia ética individual y la obediencia al Derecho”, *Cultura de la legalidad*, nº 11, 2016, pp. 30-43). Además, el profesor Eusebio Fernández también ha publicado “Ciudadanía cosmopolita y obediencia al Derecho” y otros textos sobre la problemática cuestión de la obediencia al Derecho. Por razón de extensión me centro en los tres primeros.

¹²¹² FERNÁNDEZ GARCÍA, E., “El punto de vista moral y la obediencia al Derecho”, op. cit., p. 46.

¹²¹³ “Epicúreos, estoicos y escépticos entienden que la filosofía se dirige al hombre concreto e individual que, en alguna medida, pasa a ocupar el puesto antes reservado a la *polis* y a la religión de la *polis*. La filosofía ofrece nuevos contenidos para la vida espiritual, ilumina la conciencia, enseña al hombre a vivir y a ser feliz”. Cfr. MAS TORRES, S., *Historia de la filosofía antigua. Grecia y el helenismo*, Madrid, UNED, 2008, p. 191

moralidad (Moralität) en la *eticidad (Sittlichkeit)*, o, lo que en último término significa, subsumir la moral en el Derecho. No obstante, tiene toda la razón Eusebio Fernández al explicitar que, la pregunta de por qué tenemos que actuar con justicia se deriva de otra anterior, a saber, por qué tenemos que actuar moralmente, denotando así la indudable dimensión social que toda ética debe tener. Lo que nos lleva, a su vez, al principio generalizador de la ética. Para Eusebio Fernández es esencial trascender el “yo” y el “tú” para pasar a un juicio universal o universalizable, al punto de vista de un observador imparcial¹²¹⁴. Si lo que quiere decir con ello es que la ética ha de ser desinteresada y universal, no hay otra mejor que la kantiana para cumplir con semejantes requisitos. Recordemos que una intención recta es precisamente lo propio de una ética sin intereses externos, no heterónoma ni sujeta a imperativos hipotéticos. No obstante, Eusebio Fernández no quiere apelar a la autonomía moral en este trabajo, pues, para él, la universalización de la ética ha de pasar más por una ética social o pública que una ética individual, o, como dice él, una ética del ámbito privado o personal que asume valores e ideales individuales. Así, con Günther Patzig, considera fundamental diferenciar entre normas morales universalmente obligatorias e ideales morales libremente elegibles, o, con Peter Singer, que debemos ir más allá de lo que personalmente nos gusta o nos disgusta¹²¹⁵. Además, parte Eusebio Fernández de una serie de presupuestos: no podemos construir una sociedad sin algunas reglas morales, o que el hombre necesita de la sociedad y, por tanto, tienen que existir normas morales, o que la ética trata de conseguir el bienestar, la justicia y la felicidad del hombre. Por lo que ante la pregunta de por qué debemos ser sujetos morales, responde el profesor Eusebio Fernández que, dado que a la ética le corresponde el bienestar, la justicia y la felicidad humanas, debemos cooperar en dicha consecución¹²¹⁶. Si decíamos al principio de este epígrafe que lo que existe de fondo en este debate es una gran diferencia de puntos de vista respecto a lo que la ética y el Derecho son o deben ser, no hace falta continuar mucho más con esta exposición para comprobar que la ética del profesor Eusebio Fernández es más material y heterónoma que autónoma, tomando aspectos positivos de la ética aristotélica de las virtudes, tales como la importancia de la consecución de la justicia y la eudaimonía como búsqueda de la felicidad humana, pero también hay elementos utilitaristas y hedonistas. A mi juicio, González Vicén, no estaría muy en desacuerdo con la búsqueda del bienestar de la ciudadanía que contempla

¹²¹⁴ Cfr. FERNÁNDEZ GARCÍA, E., “El punto de vista moral y la obediencia al Derecho”, op. cit., p. 47.

¹²¹⁵ Ibidem, pp. 47-48.

¹²¹⁶ Ibidem, p. 49.

Eusebio Fernández, siempre y cuando, no sea el Estado quien diga cómo se ha de lograr su consecución, sino que, simplemente, se debe limitar a permitir que cada cual sea capaz de lograrlo. No obstante, en lo demás, existen muchas diferencias entre ambas posturas éticas, principalmente, las notas características de la moral viceniana de autonomía e individualidad. Hay que recordar, eso sí, y Muguerza insistió mucho en esto, que una ética autónoma e individual no es una ética egoísta, que solamente tiene en cuenta intereses personales, es más, una ética así no puede existir. La ética viceniana (que en este aspecto determinado es kantiana) no es interesada, ni siquiera en lo que respecta al logro de la felicidad. Se trata de una ética “desapasionada”, como diría Spinoza. Por lo demás, considera el profesor Eusebio Fernández que, una de las maneras de ser más justos es crear, mantener, apoyar y obedecer instituciones consideradas justas. No obstante, no tenemos realmente claro qué es exactamente la justicia, si se trata, en efecto, de un valor totalmente vinculado a la ética o más bien conectado con la política y el Derecho. En cualquier caso, lo que sí es seguro es que una “institución jurídica considerada justa” suena terriblemente indeterminado. La ética, si es cierto que viene vinculada a la toma de decisiones morales que hacemos en conciencia debe partir del sujeto individual. De hecho, del mismo modo que no serían éticas las decisiones meramente egoístas que no tuvieran en cuenta la relación con los demás, centrarse exclusivamente en el nivel del ethos comunitario desdibuja de tal modo los contornos de la ética que tal vez estaríamos entrando en una dimensión diferente, como en la propia de una buena *praxis* política o de cuestiones tales como cuál podría ser la organización más justa del Estado.

En definitiva, para Eusebio Fernández sí puede haber razones para obedecer éticamente el Derecho, incluso una obligación moral de obedecer el Derecho considerado justo. No obstante, tal obediencia, afirma, ha de ser justificada bajo dos requisitos, a saber, que las normas jurídicas tengan legitimidad en su origen, que cumplan con cierto contractualismo democrático, y, en segundo lugar, que respeten los derechos humanos¹²¹⁷. González Vicén, no sin cierta malicia, exponía que aquellos profesores que a día de hoy defendían la obediencia al Derecho por razones éticas estaban en sintonía con una defensa un tanto anacrónica del Estado policía y del despotismo ilustrado, es decir, de una suerte de relación recíproca entre Estado, individuo y Derecho, de manera que el individuo devuelve en forma de obediencia el servicio de protección y defensa. Ante esto, Eusebio Fernández, afirma que,

¹²¹⁷ Ibidem, p. 50.

según los requisitos de legitimación antedichos, una legitimación en cuanto al origen y una legitimación en cuanto al ejercicio (respeto de los derechos humanos), no es igual un Estado así que un Estado que no cumpla con tales criterios: el Estado democrático de Derecho tiene una serie de funciones mucho más amplias y complejas que el mero Estado policial del despotismo¹²¹⁸. Veremos que este va a ser un argumento recurrente en los demás profesores y profesoras. Adelanto ya que, lo que subyace bajo este argumento no es otra cosa que un concepto de Derecho radicalmente diferente. El *quid* de este debate viene referido a sus sustratos, que son, esencialmente, dos concepciones diametralmente contrarias tanto respecto de la ética como del Derecho. En cualquier caso, reitero mi interpretación: las puntualizaciones expuestas por Eusebio Fernández tienen más que ver con la política que con la ética. Una interpretación que él mismo reconoce con estas palabras: “Se trata de una obligación moral que tiene más de obligación política que de otra cosa (en el supuesto de que se acepte, como es mi caso, que la obligación política, que se refiere siempre a la respuesta del ciudadano en relación con el ordenamiento jurídico y el sistema político en el que vive, es un tipo de obligación moral)”¹²¹⁹.

Respecto a los otros dos trabajos del profesor Eusebio Fernández que he señalado, sus tesis son bastante similares a lo que se acaba de explicitar. En el mismo sentido de lo que venía diciendo, en “La obediencia al Derecho” reafirma su concepción política de esta obediencia al Derecho por razones morales, escribiendo de este modo: “La obligación de obedecer al Derecho se manifiesta como una especie de la obligación política y, en último término, de la obligación moral. Es una obligación selectiva (no es ni absoluta ni universal) y depende de la justicia del Derecho”¹²²⁰. En cuanto a “Felipe González Vicén: la soledad de la conciencia ética individual y la obediencia al Derecho”, dedica hacia el final del artículo unas palabras al problema de la obediencia al Derecho, volviendo a poner de manifiesto que la negativa de González Vicén respecto a si existe posibilidad de obedecer el Derecho por razones éticas se conecta a dos aspectos claves del pensamiento viceniano, a saber, su particular concepción de la obligación moral y su idea de Derecho¹²²¹. Los argumentos son

¹²¹⁸ Idem.

¹²¹⁹ Ibidem, p. 51.

¹²²⁰ Cfr. FERNÁNDEZ GARCÍA, E., “La obediencia al Derecho”, op. cit., p. 114.

¹²²¹ Cfr. FERNÁNDEZ GARCÍA, E., “Felipe González Vicén: la soledad de la conciencia ética individual y la obediencia al Derecho”, op. cit., p. 16

bastante similares por lo que no me voy a detener en ellos. No obstante, quiero finalizar con unas palabras que le escribe González Vicén a Eusebio Fernández en 1987 como agradecimiento por haberle enviado su libro *La obediencia al Derecho*¹²²². Dice así: “Lo he recibido hace unos días y ya lo he leído de cabo a rabo. Me he detenido especialmente, como es natural, en la parte que dedica a mi opinión. Son páginas muy bien escritas, muy ponderadas y bien pensadas, pero con las cuales desgraciadamente no estoy de acuerdo... ¿Puede Vd. imaginarse efectivamente una proposición, acompañada de sanción, es decir jurídica, que le vincule de forma estrictamente ética? Yo, por mi parte, no (...)”¹²²³.

En segundo lugar, voy a referirme al profesor Manuel Atienza para quien debería considerarse la obediencia al Derecho por razones éticas en algunos casos si aceptamos que también en algunos casos hay razones éticas para desobedecer el Derecho. Los casos en los que a juicio de Atienza deberíamos obedecer el Derecho por razones éticas son precisamente aquellos en los que coincidan los mandatos jurídicos con los imperativos éticos. La obligación ética cuando coincide con la jurídica será menos obvia, pero no desaparece. Además, considera que la exigencia de González Vicén de no obedecer nunca el Derecho por razones éticas solamente es sostenible si negamos la indudable dimensión social de la ética¹²²⁴. El profesor Eusebio Fernández García, a favor de este planteamiento de Atienza, añade que, efectivamente, en los casos en que exista tal coincidencia se rompe la barrera entre la autonomía de la moral y la heteronomía del Derecho. Y añade, que “una situación parecida se daría cuando un ciudadano, dentro de un sistema liberal-democrático, da su consentimiento, directamente o a través de sus representantes políticos, a una determinada norma jurídica o política jurídica emanada del Parlamento o del Gobierno; en esos casos habría un sector de la población, al menos la mayoría simple, en el que coincidiría la norma moral y la norma jurídica”¹²²⁵. En definitiva, aquí hay dos planteamientos, el primero,

¹²²² El libro del profesor Eusebio Fernández, *La obediencia al Derecho*, recogía las opiniones vertidas hasta la fecha a colación de las tesis vicenianas, esto es, las reflexiones del mismo Eusebio Fernández, Elías Díaz, Manuel Atienza, Javier Muguerza y el mismo González Vicén. A mi juicio, la posición de Eusebio Fernández, no es muy distinta de la de Manuel Atienza o Elías Díaz, los cuales, tal vez en la estela de Aranguren (en el caso de Elías Díaz y de Eusebio Fernández es bien similar) defendían a ultranza aquello que podemos denominar, dimensión comunitaria o social de la ética.

¹²²³ Cfr. FERNÁNDEZ GARCÍA, E., “Felipe González Vicén: la soledad de la conciencia ética individual y la obediencia al Derecho”, op. cit., p. 17.

¹²²⁴ Cfr. ATIENZA, M., “La filosofía del Derecho de Felipe González Vicén”, op. cit., pp. 67-82. También cfr. FERNÁNDEZ GARCÍA, E. *La obediencia al Derecho*, op. cit., pp. 95-97.

¹²²⁵ FERNÁNDEZ GARCÍA, E. *La obediencia al Derecho*, op. cit., p. 97.

que hay obligación ética de obedecer al Derecho cuando norma jurídica y moral coincidan y, el segundo, que no podemos prescindir de la dimensión moral del Derecho ni de la llamada moral social. Respecto a lo primero, si se considera que Derecho y ética son dos órdenes normativos separados, no quiere decir que en ocasiones no pueda coincidir el contenido de sus mandatos. Una norma jurídica puede disponer que todos somos iguales ante la ley y yo en conciencia también pensar que es así, no obstante, esto no quiere decir que por semejante coincidencia deba obedecer al Derecho por razones éticas. Según el ejemplo que he planteado en el subepígrafe anterior¹²²⁶, si yo no cometo un delito puedo no hacerlo por varias razones, entre otras, por razones morales o por razones jurídicas, de manera que, será mi motivación interior, la intención, la que constituirá la naturaleza de mi acción. Una misma acción puede entenderse desde el Derecho o desde la ética, pero no por ello debemos asumir que la una se subsume en la otra. Respecto a la segunda cuestión, es decir, sobre moral social, me remito principalmente a lo que ya explicitaba Muguerza acerca del individualismo ético; que en ningún caso puede ser interpretado como egoísmo moral y que dispone de una innegable dimensión social por tratarse de un posicionamiento ético. Cualquier ética, en realidad, si verdaderamente lo es, cuenta con una dimensión social, pues toda ética está abierta hacia los demás y la comunidad.

Pero, además, sobre la ética social, voy a permitirme ahora señalar tres matizaciones. La primera es el planteamiento de una posibilidad. Me pregunto si no será precisamente a través de pequeñas o grandes disidencias o desobediencias que aquello que denominamos “moral social” vaya paulatinamente desarrollándose. Entiendo que Atienza se está refiriendo a una moral social que es en efecto social y que por tanto evoluciona, lo contrario no sería más que un concepto metafísico que no se refiere a nada en absoluto. Segundo, me pregunto si no habrá tras los planteamientos de los profesores Eusebio Fernández o Manuel Atienza un sustrato conceptual similar a la *Sittlichkeit* hegeliana con el que vehiculan su idea de ética social, o, al menos, un punto de vista “comunitarista” al estilo de López Aranguren cuando escribía, por ejemplo, del siguiente modo: “El hombre real, en la mayor parte de las situaciones que se presentan ante él, posee ya, de antemano, (...) elementos de respuesta, que le han sido proporcionados por la sociedad en que vive: todo un conjunto de saberes prácticos, patrones de existencia y de comportamiento, *mores*. (...) El hombre es hecho por la sociedad en que vive y por el mundo histórico-cultural a que pertenece”¹²²⁷. Bajo una

¹²²⁶ Vid. *supra*, pp. 345-346.

¹²²⁷ LÓPEZ ARANGUREN, J.L., *Ética y política*, op. cit., pp. 12-13.

reflexión como esta debemos siempre darnos cuenta que ese mismo ser humano enmarcado sociohistóricamente, no es sólo sujeto pasivo y modelado de una cultura, sino sujeto activo y modelador de normas y de cultura. Precisamente, un buen discípulo de López Aranguren, como es Javier Muguerza, bajo el imperativo de la disidencia pretendía disentir de ese *ethos* comunitario que, como todo lo que se queda quieto, corre el riesgo de pudrirse. El mismo Aranguren también observa que la ética, considerada en sí misma, es primariamente personal¹²²⁸, pero esto sólo quiere decir, para Aranguren, que la conciencia no es más que un punto de partida insoslayable, pues no es posible conceptualmente si quiera eliminar la conciencia individual de la ecuación de la ética. Tercero, con el acento en una suerte de moral social corremos el riesgo de no separar suficientemente la ética del Derecho y darles un tratamiento realista como órdenes normativos diferentes que son; con el consabido peligro de confundirlos y comprender que le debemos al Derecho una obediencia bajo un tipo de obligación que no le corresponde. Distintos autoritarismos políticos de la historia siguen suficientemente cerca de nosotros como para no tener dicho peligro presente. Si, por el contrario, somos rigurosos, podemos darnos cuenta tanto de que la ética individual defendida por González Vicén posee una indudable dimensión social como que la “ética social” *per se* es una entelequia compuesta de una mezcla de valores religiosos, políticos, económicos, usos sociales, e incluso la llamada opinión pública, que cada vez se ve más fagocitada por el periodismo. El profesor Atienza asume que González Vicén niega implícitamente la dimensión social de la ética, pero ¿cómo sería algo así posible? Toda ética se mueve siempre en un marco social, pese a que nazca en lo más hondo de la interioridad, implica una acción hacia el exterior y toda acción moral conlleva consecuencias sociales o comunitarias. Así sucede, al menos, desde la propuesta de González Vicén, quien ofrece ejemplos de carne y hueso: cuando Dietrich Bonhoeffer y John Rittmeister fueron asesinados por los nazis por oponerse frontalmente a su régimen actuaron en conciencia y asumieron los riesgos, el encarcelamiento y la muerte. Sus acciones, ¿no tuvieron una dimensión social? ¿No sirvieron de ejemplo incluso para renovar el *ethos* comunitario? En el fondo, parece que detrás de las ideas de Atienza está también el maestro Aranguren¹²²⁹ cuando llama la atención de la distinción que hiciera Weber entre “ética de la intención” (*Gesinnungsethik*) y “ética de la

¹²²⁸ Ibidem, p. 11.

¹²²⁹ El mismo Aranguren lo deja claro. A la ética individualista kantiana, en función de una “buena voluntad”, le importa la intención y no el resultado. Cfr. LÓPEZ ARANGUREN, J.L., *Ética y política*, op. cit. p. 16.

responsabilidad” (*Verantwortungsethik*), y aun de otras distinciones¹²³⁰, que, a mi juicio, no pretenden sino revalorizar las éticas materiales, pues, no me parece posible *stricto sensu* la posibilidad de una ética cuyo anverso no sea la libertad y su reverso la responsabilidad, por lo que la distinción anterior sería más conveniente hacerla en términos de demarcación, esto es, en términos de lo que es y no es ética, de modo que podamos afirmar que una ética que no sea *Verantwortungsethik* no puede ser ética. En este sentido, la propuesta moral de González Vicén saldría, desde luego, reforzada.

En tercer lugar, el profesor Elías Díaz manifiesta su discrepancia con González Vicén primeramente en su libro *De la maldad estatal y la soberanía popular*¹²³¹, donde critica las ya conocidas tesis vicenianas. Comienza su argumentación refiriéndose a una importante consecuencia normativa que proviene de distinguir entre los métodos de elaboración de leyes en un Estado autocrático y los de un Estado democrático. Tal consecuencia no es otra cosa que la reducción de heteronomía del Derecho democrático, gracias a los mecanismos de representación, respecto del ordenamiento jurídico de un régimen dictatorial. Sin embargo, el tema general de la obediencia al Derecho sigue siendo un problema, adquiriendo especial relevancia para el caso de las minorías discrepantes que juzgan injustas ciertas normas jurídicas. Así, para Elías Díaz, es necesario deslindar lo político-jurídico de lo ético en cuanto a lo que entendemos por “obligación”: no es lo mismo la obligación jurídica que la obligación ética. No es lo mismo hablar de deber en términos jurídicos que en términos morales, donde se plantea el deber-ser de modo más radical. La obligación jurídica es de carácter hipotético, se obedece si no se quiere sufrir las consecuencias sancionatorias. El deber ético, por el contrario, implica que la conciencia individual -bajo el influjo de ciertas condiciones sociales- se lo impone a sí misma. Pero toda esta cuestión de la diferencia entre los dos ámbitos normativos no supone, a juicio de Elías Díaz, que no pueda decirse nada desde un punto de vista ético en defensa del cumplimiento del Derecho. Al igual que en el caso de los profesores Atienza y Fernández García, Elías Díaz no discute el aserto de que hay un fundamento ético para la desobediencia al Derecho por razones éticas, lo que discute, como los demás, es la carencia de tales razones para obedecer al Derecho. Dice Elías Díaz: “Discrepo de la primera

¹²³⁰ Cfr. LÓPEZ ARANGUREN, J.L., *Ética y política*, op. cit. pp. 16-17. Y, sobre todo, cfr. WEBER, M., *La política como profesión*, op. cit., pp. 135 y ss.

¹²³¹ De ahora en adelante, sobre la opinión de Elías Díaz, cfr. DÍAZ, E., *De la maldad estatal y la soberanía popular*, Madrid, Debate, 1984. Sobre todo, entre las páginas 76 a 95. Cfr. también respecto a la postura de Elías Díaz el resumen que hace Eusebio Fernández García en FERNÁNDEZ GARCÍA, E. *La obediencia al Derecho*, op. cit., pp. 99 y ss.

parte de tal proposición, pues en mi opinión sí puede haber un fundamento ético para la obediencia al Derecho, lo mismo -y el mismo- que puede haberlo para su desobediencia, es decir, la concordancia o discrepancia de fondo entre normas jurídicas y normas éticas, o, para decirlo al modo de González Vicén, la concordancia o discrepancia entre el Derecho y la conciencia ética”¹²³². Para González Vicén, y esta crítica valdría tanto para Atienza como para Elías Díaz, afirmar que, si la conciencia individual puede fundamentar la desobediencia al Derecho, la misma razón hay para fundamentar su obediencia, es una falacia por ser una afirmación tautológica¹²³³, es decir, la proposición a ser demostrada ya se encuentra en las premisas del argumento. Y debo decir que en este sentido no se le puede quitar razón. Pero, además, a mi juicio, la separación de los órdenes normativos no puede ser un motivo para alegar a favor de la coincidencia entre Derecho y ética, sino, precisamente, de su no coincidencia, y no porque -y aquí de nuevo el recurrente *quid*- la norma jurídica deba tener un referente éticamente neutro (hay que recordar que González Vicén es un enorme contradictor del formalismo jurídico) sino porque la diferencia en el cumplimiento de un orden u otro respecto de una acción humana está en la intención, en la motivación interna del individuo. Si, por ejemplo, estuviéramos asumiendo un comportamiento que implicase la igualdad entre personas por razones étnicas o de género, como podría ser la no discriminación laboral, las acciones u omisiones de mi comportamiento las asumiré éticamente, por mucho que estén, a su vez, amparadas por el artículo 14 de la Constitución y las leyes que lo desarrollan. Si, por el contrario, alguien no asume semejante conducta, tendrá que obedecer por razones jurídicas, por la amenaza de la coerción. Así, no hay coincidencia real entre órdenes normativos, porque lo que diferencia una acción de otra es su intención, es decir, el Derecho, salvo en el caso del *dolo*, no tiene en cuenta más que la acción externa, sin embargo, el comportamiento ético, se define por sus intenciones. Solamente puede ser considerada como ética mi acción si así es mi intención, cuando el fundamento de mi acción es una obligación absoluta que me doy a mí mismo. En el fondo, piensa Elías Díaz, lo que hay en el planteamiento de González Vicén es una infravaloración del Derecho y una excesiva separación respecto de la ética. A mi juicio, sin embargo, el diálogo entre ambos profesores no podría prosperar por partir de conceptos bien distintos. Para González Vicén, ningún Derecho, ni siquiera el más justo, puede ser menos

¹²³² DÍAZ, E., *De la maldad estatal y la soberanía popular*, op. cit., p. 80

¹²³³ GONZÁLEZ VICEN, F., “La obediencia al Derecho. Una anticrítica”, op. cit., p. 102.

heterónimo, como planteaba Elías Díaz, y es que, la propia separación conceptual entre los órdenes normativos supone como mínimo la consideración del Derecho como orden normativo heterónimo y la ética como orden normativo autónomo. Este matiz es importante para evitar considerar que el problema reside meramente en que González Vicén sólo consideraba el Derecho como medio de dominación. En este sentido, argumentaba bien Eusebio Fernández al considerar que, para que sea posible la obediencia al Derecho desde una obligación moral, tal vez sea necesario distinguir entre dos tipos de obligación moral, a saber, la obligación moral *stricto sensu* basada en imperativos de la conciencia autónoma y una obligación moral en sentido derivado, que sería la obligación moral que es fruto de la aceptación por parte de la conciencia individual de una norma de origen heterónimo, pero que desde el momento de su aceptación se convierte en norma moral; así existiría una obligación moral de obedecer al Derecho justo derivada del imperativo moral de ser justos y podría defenderse la idea de que el fenómeno moral y el fenómeno jurídico son campos distintos, pero conectados¹²³⁴. Es en este punto, precisamente, donde González Vicén considera que aún así no es posible obedecer un Derecho que, aunque pueda parecer justo, obedece a los intereses de la clase social que está en el poder. A mi juicio, otro aspecto esencial a tener en cuenta es el fenómeno constitucional que, desde la Segunda Guerra Mundial, va teniendo lugar, a saber, la incorporación progresiva de los Derechos Humanos en los sistemas constitucionales de los países miembros de la ONU. Sin embargo, debo seguir de parte de González Vicén por una sencilla razón. En realidad, lo que está claro es que el Derecho, como el español, que incorpora en su constitución los derechos fundamentales dispone de un innegable valor ético, pero cosa bien distinta es que la razón por la que se deba obedecer el Derecho conlleve una motivación ética. Piénsese, por ejemplo, que en los países donde sus habitantes respetan la dignidad humana, frente a perversiones como el machismo, el racismo, la homofobia, donde no se practican torturas ni persecuciones, estos mismos habitantes obrarán así según cual sea la intención de su mismo obrar, es decir, algunos lo harán porque está mandado por la ley, otros lo harán por imperativo de su conciencia. En definitiva, parece que la insistencia de todos estos profesores en la necesidad (o posibilidad) de defender un fundamento ético de la obediencia sea una manera de admitir el valor ético del Derecho, sin embargo, se puede admitir dicho valor e incluso su

¹²³⁴ Cfr. FERNÁNDEZ GARCÍA, E. *La obediencia al Derecho*, op. cit., p. 109.

utilidad moral y, a la vez, insistir en que el fundamento de la obediencia al ordenamiento jurídico sea ético por la sencilla razón de que son cosas distintas.

Por lo demás, lo más interesante del alegato de Elías Díaz viene a ser que es necesario un fundamento ético para obedecer un cierto Derecho, unas ciertas normas, pues, de no ser así, habría que admitir, de forma peligrosa, que en cualquier circunstancia -y pone por caso la, por entonces, muy joven democracia española- es siempre más ético desobedecer que obedecer, por lo que los golpistas¹²³⁵ estarían también en disposición de utilizar y servirse del aserto de que hay un fundamento ético para desobedecer. Afirma, además, y no le falta razón, que la desobediencia no es siempre ácrata-progresista, sino golpista-reaccionaria, y, con frecuencia, la primera proporciona coartada para la segunda (yo diría que incluso ciertos fundamentos intelectuales¹²³⁶). Así, para Elías Díaz, la obediencia a un Derecho determinado puede constituir una verdadera obligación ética (sin negar por ello, a su vez, la fundamentación ética de su desobediencia cuando tal Derecho supone una negación de la libertad que es presupuesto para la expresión de la voluntad individual y social, sin la cual, no hay comunidad humana en sentido estricto). No obstante, hasta cierto punto, Elías Díaz, se responde a sí mismo al recordar que la desobediencia, en el caso que González Vicén pretende sostener, se trata de la desobediencia de la conciencia ética individual, que no pretende tener validez universal y que se debe circunscribir a las circunstancias concretas de un momento histórico determinado. Pero se podría decir más: cualquier desobediencia que se quiera sustentar éticamente, pongamos por caso la desobediencia civil o incluso la misma ácrata-progresista a la que hacía mención, no pretende como tal hacerse con el poder, como es el caso de un proceso golpista o incluso, si se quiere, revolucionario¹²³⁷. En ambos casos, no lo olvidemos, las razones de fondo son eminentemente políticas, las cuales, por

¹²³⁵ Se refiere al fallido intento de golpe de Estado perpetrado por algunos altos mandos del ejército el 23 de febrero de 1981 que supuso la toma, durante horas, del hemiciclo por un grupo numeroso de guardias civiles a las órdenes del teniente coronel Antonio Tejero. Teniendo en cuenta que el profesor Elías Díaz está escribiendo todo esto en 1984, su preocupación está más que fundada, sobre todo si tenemos en cuenta que la democracia de 1936 tuvo su fin, precisamente, a causa de un golpe fallido que desembocó en guerra civil.

¹²³⁶ Véase, por ejemplo, el caso del anarquismo estetizante de muchos miembros de la Generación del 98 que desemboca en posiciones reaccionarias.

¹²³⁷ La política adquiere valor ético -aunque no fundamento moral- en sus razones cuando se relaciona con la necesidad de subvertir un orden injusto y desigualitario, pero no olvidemos que son los individuos, ya intelectuales (cfr. LACASTA ZABALZA, J. I., *Revolución social e idealismo en Gramsci*, Madrid, Editorial Revolución, 1981, pp. 100 y ss.), ya pertenecientes a las clases populares, los que en lo más hondo de su conciencia son conscientes de la alienación y la injusticia de las condiciones sociales, materiales y estructurales en las que viven ellos o sus semejantes. Es lo que en doctrina marxista se denomina "conciencia de clase". Cfr. LUKÁCS, G. *Historia y consciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1975, pp. 49 y ss.

desgracia, rara vez atienden a razones éticas con sus notas características de ser incondicionadas y absolutas, pues se trata en el caso propuesto por Elías Díaz de la justificación de medios en cuanto a fines.

En el resto de su argumentación, Elías Díaz continúa insistiendo en la necesidad de comprender el carácter de deber ético que conlleva obedecer cierto Derecho. Se rebela contra tal rotunda negación por parte de González Vicén del carácter ético de todo Derecho, con la consabida, como ya he advertido, infravaloración de las normas jurídicas provenientes de cauces democráticos y la sobrevaloración de, a juicio de Elías Díaz, ambiguas actitudes marginales, las cuales, muchas veces, consciente o inconscientemente, acompañan un probable beneficio para los tradicionalmente poderosos¹²³⁸. Los alegatos de González Vicén, piensa Elías Díaz, tienen toda la razón frente al iusnaturalismo -sobre todo el que sustentó el posicionamiento jurídico del régimen franquista- que pretende imponer un orden intemporal de validez absoluta, sin tener en cuenta las conciencias individuales, pero no tienen razón de ser cuando los criterios éticos individuales se intentan aunar y confrontar y “se expresan socialmente como soberanía popular y regla de las mayorías”¹²³⁹ en un contexto democrático. A este respecto se defiende explícitamente González Vicén de la crítica con estas palabras: “Elías Díaz tiene un concepto idealista del Derecho. Para él, el Derecho no es nada menos que una opción entre diversas perspectivas éticas, expresión auténtica de diferentes conciencias individuales (...), todo lo cual es pura especulación a la que no corresponde realidad alguna. El Derecho es un orden coactivo de naturaleza histórica en el que se refleja el enfrentamiento de intereses muy concretos y el predominio de unos sobre otros”¹²⁴⁰. Este es otro *quid* fundamental de la posición viceniana: no es posible obedecer éticamente lo que realmente es una imposición de intereses, más aún cuando se disfrazan estos con el ropaje de una cierta moral social. No obstante, frente a esta respuesta de González Vicén, señala Eusebio Fernández: “Considero que tiene razón González Vicén cuando dice que en el Derecho se refleja el enfrentamiento de intereses muy concretos y el predominio de unos sobre otros, pero se le olvida añadir que en un sistema democrático ese

¹²³⁸ Se trata de la crítica de Marx al *lumpenproletariät*. Dice éste en el *Manifiesto comunista*: “El lumpemproletariado, (...) se ve empujado a moverse ante el ímpetu de la revolución proletaria, pero, en vistas de sus condiciones de vida, se mostrará más dispuesto a dejarse sobornar para participar en intrigas reaccionarias”. Cfr. MARX, K. ENGELS, F., *El manifiesto comunista*, Traducción de Lara Cortés, Barcelona, Península, 2016, p. 61.

¹²³⁹ DÍAZ, E., *De la maldad estatal y la soberanía popular*, op. cit., p 90.

¹²⁴⁰ GONZÁLEZ VICEN, F., “La obediencia al Derecho. Una anticrítica”, op. cit., p. 102.

enfrentamiento de intereses se lleva a cabo según unas normas donde se tienen en cuenta la igual libertad y los mismos derechos políticos de todos los que aceptan las reglas generales del sistema, incluidos la minoría disidente a él, y que el predominio de unos intereses sobre otros no es más que resultado de la voluntad de la mayoría que libremente ha dado su apoyo a unos intereses sobre otros. Además, lo que según reglas democráticas hoy es el instrumento de dominación de una clase y sus intereses sobre otra u otras clases y sus intereses, puede ser mañana, gracias a esas mismas reglas, el instrumento de las otras clases y sus intereses hoy apartados, aunque nunca totalmente de las máximas decisiones del poder político. Por supuesto que el Derecho es un instrumento de dominación, pero también es o puede ser otras cosas, entre ellas, un instrumento de emancipación de clases y grupos sociales”¹²⁴¹.

En cuarto lugar, más del lado de González Vicén, el profesor Muguerza¹²⁴² considera que la afirmación central de Elías Díaz, su tesis principal (si la conciencia individual puede fundamentar la desobediencia al Derecho, la misma razón hay para fundamentar éticamente su obediencia), no es tanto una tautología, sino que recae en una falsa simetría. Recordemos que tanto Atienza como Elías Díaz manifestaban su desacuerdo respecto a la rotunda negación de todo tipo de relación entre estos dos órdenes normativos, o sea, entre ética y Derecho. Sobre lo cual, Muguerza considera que dicha negación absoluta solamente sería posible para un positivista -formalista, habría que matizar-, y no es el caso que ninguno de los iusfilósofos en liza lo sea (mucho menos González Vicén, pues, de entre todos ellos, es seguro quien más páginas escritas ha dedicado a rechazar de plano el formalismo jurídico). Más bien el problema es otro, y es lo que Muguerza recalca, que el peligro reside, en que la ética y el Derecho se confundan más de lo que cabría desear¹²⁴³. Pero Muguerza no va estar totalmente de acuerdo con González Vicén. No está de acuerdo en la imposibilidad de generalizar intereses desde el Derecho, cuestión esta, como ya sabemos, amparada bajo el presupuesto marxiano de que las normas jurídicas son mero instrumento de dominación, que se presentan en sus disposiciones como interés general cuando en realidad lo son de clase.

¹²⁴¹ FERNÁNDEZ GARCÍA, E. *La obediencia al Derecho*, op. cit., pp. 106-107.

¹²⁴² Voy a seguir respecto a su participación en el debate dos textos, a saber, “La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia” y “Sobre el exceso de obediencia y otros excesos (un anticipo)”. Para lo expuesto en el primero, cfr. también FERNÁNDEZ GARCÍA, E. *La obediencia al Derecho*, op. cit., pp. 109-115.

¹²⁴³Cfr. MUGUERZA, J., “La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia”, op. cit., pp.286-288. Cfr. MUGUERZA, J., “Sobre el exceso de obediencia y otros excesos (un anticipo)”, *Doxa*, nº4, 1987, p. 344.

Para Muguerza, el fundamento de la obediencia al Derecho es de naturaleza contractual (si bien, como sabemos, la filosofía de Muguerza -desde su lectura de Jhering- va a tirar por derroteros conflictualistas), o, al menos, en esa primera versión neocontractualista del modelo discursivo habermasiano¹²⁴⁴. Javier Muguerza destaca a Jürgen Habermas como el adalid contemporáneo de una suerte de doctrina de los intereses generalizables, la cual, parte de la constatación del enfrentamiento de los intereses particulares en el seno de la sociedad sin renunciar a la posibilidad de que sus miembros logren concordar y erigir un interés común a todos ellos. La exposición de las virtudes de la doctrina habermasiana abarca casi la gran totalidad de la intervención de Muguerza¹²⁴⁵. Voy aquí a resumir los aspectos esenciales de la misma, así como los engarces con Kant y con otro kantiano como es el psicólogo Lawrence Kohlberg, hasta arribar al concepto fundamental de la obra muguerziana que ya conocemos y que él denomino con buen tino, imperativo de la disidencia. Habermas llama a los intereses generalizables, necesidades comunicativamente compartidas, pues sólo a través del intercambio de argumentos en el discurso sería posible que los miembros de la sociedad se pusieran de acuerdo sin coacción acerca de las normas a aceptar como válidas, para lo cual, será necesaria una situación ideal de diálogo; cuando para los participantes en el discurso se da una distribución simétrica de oportunidades: que todos puedan discutir y todo pueda ser discutido. El problema de Habermas, ya lo sabemos, es el mismo que el de Kant: cómo la ética podría legislar para toda persona siendo, por tanto, una su legislación al mismo tiempo que cada cual sería colegislador. Como sabemos, el universalismo es precisamente el aspecto que más se ha criticado -junto al rigorismo- de la ética de Kant (consecuencia, en su caso, de la formulación de sus imperativos). No obstante, Habermas no renuncia a la posibilidad de generalizar la ética y pretende alcanzar un principio de universalización o generalización como pilar básico de su ética comunicativa. Decide reformular el imperativo categórico, que no es otra cosa que dinamización discursiva del mismo: en lugar de considerar como válida para todos los demás cualquier máxima que se quiera ver convertida en ley universal, se debe someter la máxima de cada cual a la consideración de los demás con el fin de hacer valer discursivamente su posible universalidad. A juicio de Muguerza, supera así Habermas sus primeras posiciones neocontractualistas que lo alejan de trascendentalistas como Karl Otto Apel, pero también

¹²⁴⁴ MUGUERZA, J., “Sobre el exceso de obediencia y otros excesos (un anticipo)”, op. cit., p. 344.

¹²⁴⁵ MUGUERZA, J., “La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia”, op. cit., pp.288-302.

de posiciones como la de Rawls. Para un moderno contractualismo, sus límites no serían otra cosa que el recurso a la regla de las mayorías como expresión de la soberanía popular. En la teoría del contrato no hay otro procedimiento para determinar la justicia o injusticia de una decisión colectiva que el recuento de votos, pero es muy cierto que una decisión mayoritaria puede ser en ciertos casos injusta. Ya conocemos lo importante que es para Muguerza el imperativo categórico de los fines; una decisión mayoritaria sería injusta siempre en caso de opresión de una mayoría sobre una minoría, o atentar contra la dignidad de una sola persona. Tal impedimento sería, de hecho, el límite a la teoría del discurso habermasiano, pues, como dice el mismo Muguerza, Kant se hubiera sorprendido a buen seguro de oír decir que la dignidad humana, que es lo que se haya en juego en el imperativo de los fines, necesita ser sometida a referéndum u otra posible variedad de consulta popular. De hecho, para Muguerza, dos son los límites de semejante ética discursiva, a saber, de un lado la condición humana y su dignidad, de otro, la conciencia individual; ambas sostenidas por ese imperativo kantiano de los fines que, a juicio de Muguerza, hay que tener en consideración para poder tomarnos la ética en serio. No obstante, lamenta Muguerza que este imperativo ha sido tomado por algunos como una superstición humanitaria. ¿Cabría alguna manera de explicitar este principio de que una persona no deba ser tomada nunca como medio? Muguerza saca a la palestra la teoría de Lawrence Kohlberg del desarrollo moral¹²⁴⁶, quien ejemplifica la superioridad del último nivel con el terrible experimento de Milgram¹²⁴⁷. Para Kohlberg el experimento demuestra que los sujetos contractualistas

¹²⁴⁶ Para Lawrence Kohlberg, hay tres niveles del desarrollo moral, subdivididos a su vez en dos etapas cada uno. Los niveles son: preconvencional, convencional y posconvencional. En el primer nivel se suceden dos etapas, la de obediencia y castigo y la de individualismo e intercambio; en el segundo nivel, relaciones interpersonales y orden social; en el tercer nivel, contrato social y principios universales. Sin profundizar mucho en la cuestión, basta con saber que, ideado como desarrollo psicológico-moral en los niños, vale también para comprender la conducta moral de los adultos, pues, rara vez un adulto llega a la última etapa del tercer nivel, es decir, rara vez las personas siguen una conducta moral estricta basada en imperativos categóricos. El nivel primero es, básicamente, el funcionamiento propio de los niños, que solamente se atienen a una conducta apropiada bajo el refuerzo, ya sea este positivo o negativo. El segundo nivel, el convencional, se basa en el acuerdo con los demás, son las relaciones con las demás personas lo que nos modela conductualmente. El primer y el segundo nivel suponen que el individuo dirige siempre su conducta de manera condicionada, obteniendo un beneficio, de manera que, siendo estrictamente kantianos (como en gran medida fue Kohlberg) solamente es verdaderamente moral la etapa 6, sujeta la conducta a imperativo categórico universalizable: hacer el bien por el deber de hacerlo y por mí mismo, sin convenciones ni mediaciones, sin refuerzos ni recompensas. Cfr. KOHLBERG, L., *Psicología del desarrollo moral*, Versión castellana de Asun Zubiaur Zárate, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1992, pp. 33 y ss.

¹²⁴⁷ El experimento de Stanley Milgram, publicado en 1963, muestra como una gran parte de los individuos son capaces de obedecer a la autoridad, aunque lo que se les ordene atente contra su conciencia. Milgram quería responder, tras el juicio de Eichmann, a la cuestión de si gran parte de los crímenes nazis tenían que ver con una mera obediencia ciega a la autoridad. Su estudio consistió en averiguar cuánto daño puede generar un humano a otro si una autoridad le exige obediencia. El experimento completo se puede seguir en un libro de Milgram de 1974 titulado, *Obedience to authority. An experimental view*. Para una muy buena explicación del

tendrían una mayor propensión a seguir con el experimento en sus términos, pese al sufrimiento de la víctima, que aquellos que se orientan por principios éticos individuales; lo que manifiesta con claridad para Muguerza lo necesario de erigir nuestra “superstición” de que la persona es un fin (y no un medio) en principio absoluto para no necesitar invocar un fundamento de recambio. En definitiva, el imperativo kantiano de los fines tiene, para Muguerza, un carácter negativo que más que fundamentar la obligación de obedecer ciertas reglas o normas, su cometido es autorizar la desobediencia a las mismas en caso que el individuo considere que contradice su conciencia. Este es el derecho a decir “no”, que Muguerza denominaba el imperativo de la disidencia.

En definitiva, Muguerza comenzaba un largo *excursus* partiendo de Habermas, cuya visión de una ética discursiva comprendía un matiz dialógico nada desdeñable respecto del primer imperativo categórico, no obstante, al llegar al segundo -llamado imperativo de los fines-, considera Muguerza que puede considerarse un buen límite para semejante ética dialógica, pues nunca podría rebasar ni el límite de la dignidad humana ni el límite de la conciencia individual, los cuales, hemos podido comprobar, están bien relacionados si los ponemos en práctica en un experimento como el de Milgram. ¿A dónde quería llegar Muguerza con todo esto? A describirnos un viaje, el suyo propio, seguramente, que desembocaba en la obligación ética a disentir más que asentir con el Derecho, y, desde luego, a expresar su coincidencia con González Vicén en su propuesta de cierto individualismo sin el que no hay ética posible. Es esta propuesta de relación con un particular individualismo, que González Vicén nunca desmintió, la que me ha llevado a apostar por el individualismo ético -ya sabemos, más libertario que liberal- como eje de toda una parte de su pensamiento y que desemboca, como hemos visto, en un privilegio absoluto de la ética individual (no hay otra en realidad, si nos centramos en el origen y no en el destino) frente a todo orden normativo de carácter heterónomo, donde, lamentablemente, se halla el Derecho. En este mismo trabajo, Javier Muguerza, nos refresca a qué tipo de individualismo se está refiriendo (y con el que también cree enmarcar el pensamiento viceniano). Dice así: “Los individuos, desde luego, no son lo único que existe en este mundo, donde también hay, por ejemplo, clases sociales. Y desde el punto de vista de las ciencias del hombre, tal vez las clases sociales sean más interesantes que los simples individuos. Nuestro individualismo no es, por tanto, un individualismo ontológico ni metodológico, sino lo que cabría llamar un

mismo, cfr. SLATER, L., *Cuervos entre locos. Grandes experimentos psicológicos del siglo XX*, Traducción de Concha Cardeñoso Sáenz de Miera, Barcelona, Alba, 2006, pp. 51 y ss.

individualismo ético. El único inconveniente de esa apellidación, en todo caso, sería su obvia redundancia. Pues, como ya se dijo, en la ética no hay otros protagonistas que protagonistas individuales”¹²⁴⁸.

Con esta referencia al individualismo ético, proyecta sus últimas argumentaciones el profesor Muguerza¹²⁴⁹. O las primeras, si se tiene en cuenta que hasta llegar a exponer su acérrima defensa del imperativo de los fines en su versión disidente lo que ha hecho ha sido cargar las tintas. Subraya, primero, el calificativo de “solitaria” con el que González Vicén identifica su conciencia ética individual. Nunca una conciencia así iba a estar del lado de golpistas reaccionarios (ni desde los planteamientos de Muguerza ni desde los de González Vicén cabría imposición alguna, especialmente en lo que respecta a decisiones que hayan de tomarse colectivamente). Segundo, Muguerza recuerda que la desobediencia ética no debe confundirse con otras manifestaciones de disidencia como puede ser, sobre todo, la desobediencia civil, que se diferencia en sus fines, en su organización y en su procedencia (disidencia individual frente a desobediencia colectiva y estructurada). Tercero, Muguerza repasa lo fundamental de la desobediencia ética, a saber, su adhesión inquebrantable a un imperativo moral, independientemente de cuáles sean sus consecuencias; lo que supone prolongar la línea milenaria de la actitud socrática. Es aquí, ya hacia el final de “La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia”, cuando advierte ciertas sintonías con el librepensador libertario estadounidense Henry David Thoreau, quien representa, a juicio de Muguerza, “el otro rostro -frecuentemente tan oculto como lo estuvo un día la otra cara de la luna- de su país”¹²⁵⁰. Un rostro, piensa Muguerza, tal vez más visible en Thomas Paine o Thomas Jefferson e igualmente olvidados en lo que a la imagen intelectual e ideológica de Norteamérica se refiere. Ávidos defensores de la libertad individual, también fueron firmes antiesclavistas¹²⁵¹ (¿tal vez lo serían también si vivieran hoy y descifrasen las complejas y recónditas redes de la esclavitud contemporánea bajo el capitalismo moderno?). Manifiestan así que la libertad individual, de serlo verdaderamente, ha de serlo para todos y en igualdad de condiciones, una libertad que ha de hacer la ley. “La ley nunca hará libres a

¹²⁴⁸ MUGUERZA, J., “La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia”, op. cit., pp. 303-303.

¹²⁴⁹ Ibidem, pp. 302-307.

¹²⁵⁰ Ibidem, op. cit., p. 305.

¹²⁵¹ Antiesclavismo que en los casos de Thoreau y Payne no deja lugar a dudas, la vida personal de Jefferson es cosa diferente.

los hombres, son los hombres los que deben hacer libre a la ley”¹²⁵². Bajo este quiasmo hay también cierta crítica al formalismo criticista kantiano; ¿hasta qué punto bajo las leyes se reconoce la libertad de las personas y no hay mucho todavía de defensa de los intereses personales, más o menos velados? Para Thoreau está claro. Nos recuerda Mugerza que, para el filósofo de Concord, primero hemos de ser personas y luego súbditos, ser personas antes que patriotas, cultivar el respeto a lo justo y no a las leyes. Y en su posición a la resistencia al poder injusto, se rige aún -en íntima proximidad con Thomas Payne- en esa línea revolucionaria que no considera que todo esté ya hecho. Dice Thoreau: “Todos los hombres reconocen el derecho a la revolución, es decir, el derecho a negar su lealtad y a oponerse al gobierno cuando su tiranía o su ineficacia sean desmesurados e insoportables. Pero la mayoría afirma que no es el caso actual, aunque sí fue el caso, dicen, en la revolución de 1775”¹²⁵³. La convergencia con esta línea ético individualista (tanto en Mugerza como en González Vicén) es innegable. Y se podrían verter muchos más ejemplos. Thoreau defiende en su obra “el fuero moral del individuo frente a la sociedad y el Estado -el fuero, diríamos, de Antígona frente al Creonte de turno-, que es asimismo el fuero defendido por el profesor González Vicén”¹²⁵⁴. Y, si todavía quedaran dudas acerca de calificar el pensamiento viceniano como de individualismo ético, dice expresamente el profesor Mugerza: “La peculiar aportación de don Felipe González Vicén al individualismo ético es, en definitiva, aquella posición para la cual no hay ni podría haber ninguna distancia ética superior a la conciencia individual, algo que pocos como él han sabido expresar con tanta precisión ni tan hermosamente”¹²⁵⁵.

3.2.2. Otras intervenciones en el debate y últimas conclusiones

Como hemos visto hasta aquí, la cuestión realmente polémica no es tanto si existen razones éticas para desobedecer el Derecho, sino si existe un fundamento ético incondicionado para obedecerlo. A continuación, voy a referirme someramente a otras voces

¹²⁵² THOREAU, H.D. “La esclavitud en Massachussets”, THOREAU, H.D., *Desobediencia civil y otros escritos*, Estudio de Juan José Coy, Traducción de María Eugenia Díaz, Madrid, Tecnos, 2008, p. 66.

¹²⁵³ THOREAU, H.D. “Desobediencia civil”, THOREAU, H.D., *Desobediencia civil y otros escritos*, op. cit., p. 34.

¹²⁵⁴ MUGUERZA, J., “La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia”, op. cit., p. 307.

¹²⁵⁵ Cfr. MUGUERZA, J., “Sobre el exceso de obediencia y otros excesos (un anticipo)”, op. cit. p. 347.

que han podido participar con sus opiniones acerca de los argumentos de los contendientes, arrojando, por cierto, nuevas luces y perfilando unas últimas conclusiones al respecto. Se trata de Adela Cortina, Esperanza Guisán, Gregorio Peces-Barba, Juan Ramón de Paramo, Benjamín Rivaya, Carlos Gómez, Juan Carlos Acinas, Marina Gascón Abellán y Juan Antonio García Amado.

En primer lugar, la profesora Adela Cortina ha escrito no pocas veces acerca de la justificación ética del Derecho¹²⁵⁶, pero es sobre todo en un trabajo de 1987, “La calidad moral del principio ético de universalización”, donde se fija más explícitamente en la posición de González Vicén. En este estudio reclama para la ética y los estudios morales el mismo lugar en pie de igualdad que los estudios técnicos y las ciencias, pues “la razón instrumental, dejada a su suerte, nunca ha generado un mundo más humano”¹²⁵⁷ y hace hincapié para ello en la ética dialógico-discursiva de Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel. En este trabajo, observa que la posición ética de González Vicén es de una marcada “radicalidad kantiana”, si bien observa también que, a la hora de fundamentar la ética, González Vicén es más existencialista que kantiano. Un existencialismo que, al poner el acento en lo histórico como componente primordial de lo real, tiene más bien, a mi juicio, un compromiso mayor con el historicismo.

La profesora Cortina explicita sus reservas respecto a esta conciencia “existencialista” de González Vicén con una serie de argumentos y precisiones nada desdeñables. En defensa del universalismo kantiano considera fundamental establecer una ley moral comunicable por todos como criterio para saber si la ley que brota de la conciencia es moral o procede de intereses egoístas o cosmovisiones ideológicas. En este sentido, observa con agudeza que las ideologías no solamente pueden contaminar el Derecho, sino también las propias conciencias individuales. Para la profesora Cortina, un buen método para prevenir la posible ideologización del Derecho o de la conciencia individual es pensar antes de tomar una decisión acerca de las propias máximas si sería bueno extender dicha máxima como ley universal (es decir, hay que aplicar al obrar, en su opinión, la primera enunciación del imperativo categórico kantiano). No obstante, a su vez, considera la profesora Cortina que aún sería mejor en dicha aplicación del imperativo categórico no quedarse en un mero test

¹²⁵⁶ Cfr., por ejemplo, CORTINA, A., “La justificación ética del Derecho como tarea prioritaria de la filosofía política. Una discusión desde John Rawls”, *Doxa; cuadernos de filosofía del Derecho*, nº 2, 1985, pp. 129-146.

¹²⁵⁷ CORTINA, A. “La calidad moral del principio ético de universalización”, *Sistema: revista de ciencias sociales*, nº 77, 1987, p. 112.

monológico, sino que, al estilo de Apel y Habermas, deberíamos reconstruir y transformar el imperativo dialógicamente. Respecto a dicha transformación asume que, “el logos se muestra dialógico, la ética de la intención se ve mediada por la ética de la responsabilidad, el idealismo por el materialismo, y la ética deontológica por la teleológica”¹²⁵⁸. En definitiva, tiene razón la profesora Cortina al valorar que la negativa de González Vicén a considerar la posibilidad universalista de la decisión ética frente al Derecho es, seguramente, el flanco más desprotegido de su argumentación. Si bien, el universalismo, es, a su vez, lo más criticable de la ética kantiana y la versión dialógica de la “ética comunicativa” también tiene sus defectos como ya había señalado Javier Muguerza.

La profesora Cortina finaliza su estudio con una reflexión en torno a lo que denomina *feudalismo democrático*, que no sería otra cosa que la unión de individuos para defender sus intereses personales, prestando juramento de vasallaje al grupo. El concepto es tremendamente gráfico. Dice así: “En efecto, como cada individuo se siente impotente para defender sus intereses por sí solo, se alía con otros individuos que se encuentran en igual situación, presta juramento de vasallaje al grupo, y este le garantiza tanto la satisfacción de sus deseos como la defensa frente al enemigo. No importa que (...) frecuentemente la defensa de los intereses del grupo perjudique a individuos de la misma clase, ideología o nación. Pero eso resulta intrascendente, porque preocupan sólo los proyectos de tan medieval corporación”¹²⁵⁹. Trabajar por un progreso, lejos de este corporativismo pasa, en opinión de la profesora Cortina, por la universalización. No obstante, a mi juicio, resulta igual de buena la actitud del disidente, quien actuaría desde fuera de dicho corporativismo. Como en el “experimento Milgram”, solamente la disidencia de una conciencia individual frente a la fuerte atracción de un poder instituido, frente a su tácita respetabilidad, puede, en momentos concretos, ayudar al individuo a tomar la decisión correcta.

En segundo lugar, la profesora Esperanza Guisán publicó en 1988 a colación de nuestro debate su estudio “Razones morales para obedecer al Derecho”¹²⁶⁰. El objeto que persigue queda claro desde el principio. Escribe así: “Soy de la opinión, contraria a la defendida por el profesor González Vicén -que tanta polémica y controversia ha despertado en el mundo

¹²⁵⁸ CORTINA, A. “La calidad moral del principio ético de universalización”, op. cit., p. 117.

¹²⁵⁹ Ibidem, p.119.

¹²⁶⁰ GUISÁN, E., “Razones morales para obedecer al Derecho”, Anales de la Cátedra Francisco Suárez, nº 28, 1988, pp. 131-154.

filosófico español- de que tanto la obediencia como la desobediencia a las normas jurídicas no sólo *puede*, sino que *debe* estar basada en razones y justificaciones morales. Considero que únicamente una interpretación innecesariamente restringida del concepto de *ética* pudiera dar lugar a la provocativa posición del referido e ilustre profesor, compartida por Javier Muguerza en gran medida, y replicada por autores tan reputados entre nosotros como Manuel Atienza, Elías Díaz, Eusebio Fernández o Adela Cortina¹²⁶¹. *Prima facie*, no podría estar más de acuerdo con la profesora Guisán, pues, como ya se ha explicitado, el principal motivo de discordia es, en realidad, conceptual, o, como dice ella, que González Vicén mantenga un concepto restringido de *ética*. En concreto, esta *ética* vicensiana hemos dicho que es autónoma y deóntica, que por ser autónoma y deóntica es también responsable y que tiene en cuenta el momento concreto de la toma de decisión, por lo que, a su vez, es existencialista, o, más bien, historicista. No obstante, también se ha dicho que no renuncia a su influencia sobre la política y el Derecho, pues, a través del potencial de su disidencia, y aunque este no sea nunca su objetivo, podría hacer del Derecho estatal algo mejor a fuerza de desobedecer injusticias, asumiendo, eso sí, cualquier sanción prevista por la ley. Donde no puedo estar de acuerdo con la profesora Guisán es en calificar dicha interpretación restringida de “innecesaria”, pues, ¿no pretende todo buen concepto ser lo más definido posible? La misma propuesta *ética* de la profesora Guisán es “restringida”, al tender hacia un modelo *ético* muy concreto: el utilitarismo y el empirismo moral anglosajón, genialmente encarnado por el ilustre filósofo y político británico John Stuart Mill.

Lo cierto es que la posición de la profesora Guisán y la de González Vicén no podían ser más antitéticas. Escribe la profesora Guisán: “Las razones *éticas* no están desvinculadas, sino que derivan de la utilidad, como Mill emplea el término, en combinación con la justicia. Por consiguiente, en la medida en que útil y conveniente para el hombre como individuo o como sujeto social, el Derecho será útil, conveniente y legítimo, desde una perspectiva *ética*”¹²⁶². A este respecto, mantiene dos tesis, a saber, que el Derecho ha de estar siempre subordinado a la *ética* para ser legitimado y que en la medida en que coopera con la felicidad y la justicia de la sociedad no solamente es el brazo ejecutor de los poderes fácticos, sino que también puede desbrozar el camino por donde transitar en el futuro, una sociedad que

¹²⁶¹ Ibidem, p. 131.

¹²⁶² Ibidem, p. 132.

pueda estar libre de coacciones¹²⁶³. González Vicén no estaría de acuerdo con ninguna de las dos afirmaciones. La primera hay que matizarla, pues, si de un lado, el Derecho positivo no debe ser legitimado por ética oficial alguna (eso es precisamente lo que pretendía el iusnaturalismo), González Vicén fue muy crítico con el formalismo jurídico, por lo que sí considera que el Derecho conlleva ciertos valores¹²⁶⁴, pero el Derecho justo *per se* no puede existir. Escribía González Vicén: “Pensar en un Derecho justo por naturaleza, invariable y que obligue éticamente, es dejar vagar la imaginación por rutas que no conducen a ningún sitio. El Derecho como gran estrategia humana no contiene ni un punto invulnerable a la crítica de los humanos”¹²⁶⁵ Dicho de otro modo, si la profesora Guisán pretende afirmar que el Derecho debe ser siempre actualizado histórica y sociológicamente, González Vicén estaría de acuerdo, siempre y cuando se tenga en cuenta que, precisamente porque el Derecho positivo es Derecho válido tiene sentido defender la desobediencia cuando éste sea injusto. Sin embargo, si lo que quiere decir es que la ética legitima al Derecho en sentido de que lo hace válido, considero no sólo que González Vicén estaría en desacuerdo, sino que, además, sería empíricamente falso. En cuanto a la segunda afirmación, esto es, que el Derecho coopera con la felicidad y la justicia de la sociedad, seguramente, González Vicén nos recordaría que ningún Estado ni ningún Derecho deben erigirse en constructores y modeladores de la felicidad humana, si no, a lo sumo, hacer lo necesario para que los individuos puedan desarrollarse libremente. En cualquier caso, González Vicén nunca estaría de acuerdo con un utilitarismo tan radical, que, en último término, a mi juicio, es más una postura política o ético-política (nacida en el seno del reformismo burgués decimonónico en Inglaterra) que ética en sentido estricto.

El siguiente apunte que la profesora Guisán realiza es que es necesario reflexionar a fondo sobre la fundamentación moral de las leyes. Considera que el Derecho, pese a que en ocasiones ha sido el baluarte defensivo de los intereses de los pudientes frente a los demás, no tienen las leyes porqué ser siempre nocivas. Escribe así: “Las leyes no sólo no tienen porqué ser nocivas, coactivas y limitadoras de las libertades humanas, sino que son consustancialmente liberadoras y están llamadas, en virtud de su propia función originaria, a

¹²⁶³ Idem.

¹²⁶⁴ “El Derecho como ordenamiento de conducta crea ya de por sí toda una serie de valores”. Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La obediencia al Derecho. Una anticrítica”, op. cit., p. 103.

¹²⁶⁵ GONZÁLEZ VICÉN, F., “Obediencia y desobediencia al Derecho. Unas últimas reflexiones”, op. cit., p. 107.

potenciar los marcos de libertades humanas, propiciando el consiguiente incremento de bienestar psíquico y material, así como el desarrollo de la autonomía individual”¹²⁶⁶. Esta postura le acercaría a Eusebio Fernández o a Elías Díaz, es decir, a una posición que quiere poner en valor que el Derecho puede tener y tiene funciones variadas y no se focaliza exclusivamente en la función de control. No obstante, lo contrario de lo que ha referido, no es lo que González Vicén defiende, es decir, considerar que el Derecho tiene como nota fundamental la coerción no es como tal algo nocivo, sino, simplemente, definitorio o consustancial al orden normativo jurídico, y la funcionalidad que puede tener, su utilidad para lograr ese orden social y esas libertades es consecuencia, precisamente, de la coacción sobre aquellos que virtualmente lo impidan. Dicho de otro modo, la coacción para con unos garantiza la libertad de los demás y, de este modo, el orden social.

Planteados estos extremos, voy a exponer someramente algunos de los conceptos que explicita en su crítica a González Vicén. Respecto a lo que denomina “legitimidad de las normas”¹²⁶⁷ quiere expresar, sobre todo, el carácter no indigno de las normas y su talante, por lo general, regulador de vivencias y convivencias que precisan de reglamentación y normativización¹²⁶⁸. En cuanto a la “justificación moral del Derecho”, nos recuerda, primeramente, la postura de Herbert Hart respecto a los mínimos morales del Derecho y la necesidad de, no sólo cooperación voluntaria, sino coerción, pues los seres humanos, en ausencia de control, tienden a la agresión. Se trata del Derecho como garantía frente a la violencia, posición esta que ya se hacía ver en la obra de Thomas Hobbes. Sobre toda esta cuestión, concluye que “sí y sólo si el control y la coerción propias de las normas legales aseguran una convivencia pacífica donde el logro de los fines y metas de los individuos sea posible, garantizándose a la par el respeto a los derechos fundamentales de igualdad, libertad y disfrute de bienes materiales y culturales, el control y coerción propias del Derecho resultan deseables y moralmente justificables”¹²⁶⁹. A continuación, bajo el epígrafe “El Derecho y las metas humanas”, tras un repaso de algunas posiciones libertarias como la de William Godwin, Ricardo Mella o Piotr Kropotkin, y frente a ellas, opone la opinión de Elías Díaz, mantenida precisamente en *De la maldad estatal y la soberanía popular*, de que el

¹²⁶⁶ GUISÁN, E., “Razones morales para obedecer al Derecho”, op. cit., p. 134.

¹²⁶⁷ Ibidem, p. 135 y ss.

¹²⁶⁸ Ibidem, p. 138.

¹²⁶⁹ Ibidem, pp. 141.

Estado y el Derecho no tienen por qué ser propiedad ineludible y absoluta de una clase, instrumentos de dominación e inservibles para el cambio social. A vueltas con el anarquismo, esta vez con Bakunin, se pregunta la profesora Guisán si este tipo de ideologías “no poseen una carga excesivamente retórica, si no están excesivamente sesgadas en un determinado sentido y no reflejan en el fondo únicamente una censura abierta a determinadas formas de Estado o de Derecho que muchos compartimos, más que tratarse de una descripción objetiva de los cometidos de dichas instituciones”¹²⁷⁰. Se está refiriendo a la tradicional crítica política anarquista que define el Estado siempre peyorativamente, como elemento de autoridad y dominio y al Derecho como su instrumento, como explotación legalizada. Sin entrar a evaluar, por falta de espacio, esta referencia al anarquismo, considero, con el profesor Carlos Taibo¹²⁷¹, que tal vez sería preferible hablar actualmente de “pensamiento o prácticas libertarias” y no tanto de “anarquismo”, pues lo primero engloba posiciones y actitudes que tal vez no tienen tanta carga de negatividad. Así, es preferible situar el pensamiento de González Vicén en *La obediencia al Derecho*, más dentro de una posición de mera tendencia libertaria que incardinarlo dentro de las, por lo demás, dispares posiciones anarquistas decimonónicas, por las que, por cierto, González Vicén nunca mostró deferencia alguna.

No obstante, la profesora Guisán matiza -y a mi juicio aquí es más próxima al pensamiento de don Felipe de lo que pudiera parecer- respecto a la realización del Estado democrático como un Estado que está por venir: “Más que hablar de los peligros de la desaparición del Estado democrático *actual* (que es lo que dice temer el profesor Elías Díaz ante la *calma chicha* de la política española de los primeros años ochenta), creo que habría que hablar de los peligros de la *no* aparición de un Estado democrático que realmente sea fiel al sentido pleno de la palabra democracia”¹²⁷². Este es y no otro, a mi juicio, la fuerza de la razón desobediente de González Vicén y el imperativo de la disidencia de Javier

¹²⁷⁰ Ibidem, pp. 143.

¹²⁷¹ Para Carlos Taibo, la izquierda no pasa por otra cosa que por el horizonte de la rebelión con respecto a las estructuras de poder -político, económico, de género, ideológico...- que nos atenazan, además de conseguir un amplio margen de libertad y una organización de carácter colectivo que no esté tan marcada por lo coactivo. Esta posición, como digo, que ha solido denominar en diferentes conferencias como “libertaria” más que “anarquista”, aunque en el fondo no se hable de algo tan distinto como lo que ha sido el “anarquismo europeo”, lamenta el profesor Taibo, ha solido ser proscrita. Esta es, sin embargo, y a su juicio, la más digna defensa de la izquierda que pretende construir el poder desde abajo y que, por lo tanto, va a ver -como mínimo- con recelo estructuras tradicionalmente dominantes como el Estado. Cfr. TAIBO, C. *Ante el colapso. Por la autogestión y por el apoyo mutuo*, Madrid, Catarata, 2019, pp. 9-15.

¹²⁷² GUISÁN, E., “Razones morales para obedecer al Derecho”, op. cit., pp. 144.

Muguerza, muy en sintonía, además, con la razón utópica de Ernst Bloch, por la que ambos sentían bastante simpatía: “el impulso hacia lo que falta no cesa jamás (...) y ello impide acostumbrarse a la miseria”¹²⁷³. Antes de terminar, otra reflexión de la profesora Guisán que puede ser de nuestro interés tiene que ver con la justificación moral que ratifica la norma legal como éticamente legítima. A su entender, ésta, no puede depender únicamente de las mayorías ni fundarse en una autoridad, pero, y aquí se declara en desacuerdo total con González Vicén, tampoco puede ser la conciencia de cada ciudadano la que determine cuándo obedecer o desobedecer el Derecho (pues las conciencias individuales no son sino cajas de resonancia de los procesos de socialización diversos a que han sido sometidos los individuos). Así que, en definitiva, solamente hay justificación moral del Derecho cuando éste ayuda al individuo a realizar las metas que se ha propuesto de modo libre y desde una perspectiva imparcial (*fairness*). La profesora Guisán, que no oculta su admiración por González Vicén, advierte que no puede congeniar con su postura por haber marido, a su juicio, lo peor de la ética kantiana y lo peor de la ética existencialista, resultando en extremo individualista¹²⁷⁴. En definitiva, la profesora Guisán, como los demás contradictores de don Felipe, quieren resaltar, creo yo, la dimensión social de la moral y de la ética, y la necesidad de un proyecto moral colectivo, siempre bajo ciertos criterios. En este sentido concluye Esperanza Guisán: “Por supuesto que esta defensa moral del Derecho no es incondicionada. Si y sólo si el Derecho cumple los *desiderata* de una ética que combina principios de justicia y bienestar merece ser respaldado éticamente”¹²⁷⁵.

En tercer lugar, del profesor Gregorio Peces-Barba debemos tomar en consideración su trabajo “Desobediencia civil y objeción de conciencia” porque pese a no estar centrado en la polémica sí se detiene en la cuestión. Explicitaré solamente algunas tesis y posturas suyas al respecto, dejando a un lado la parte central del artículo, esto es, las cuestiones específicas de la desobediencia civil y la objeción de conciencia. Estos dos temas se sitúan, a juicio de Peces-Barba, dentro del más general de la obediencia al Derecho¹²⁷⁶. Su posición básica a

¹²⁷³ BLOCH, E., *El principio Esperanza*, tomo II, Versión del alemán por Felipe González Vicén, Madrid, Aguilar, 1979, p. 11.

¹²⁷⁴ GUISÁN, E., “Razones morales para obedecer al Derecho”, op. cit., pp. 146-149.

¹²⁷⁵ *Ibidem*, p. 152.

¹²⁷⁶ Aporta Peces-Barba una muy notable bibliografía sobre la problemática de la obediencia al Derecho sobre la que, en el presente trabajo, no puedo detenerme por centrarme, fundamentalmente, tanto en las fuentes de González Vicén, como en sus argumentos y la discusión con sus contendientes. También se trata de manera más amplia este problema en el ya citado trabajo de Eusebio Fernández, *La obediencia al Derecho*. Dice Peces-

este respecto sería la siguiente: “Me situó entre aquellos que piensan que en una sociedad democrática existen buenas razones para obedecer al Derecho, frente a los modelos de sociedades no democráticas que no producen esos fundamentos. Naturalmente me estoy refiriendo a razones morales y no a razones estrictamente jurídicas, aunque creo que el tema de la obligación jurídica no se puede despachar alegremente, con un rechazo frontal, como hace Singer sobre la base del regreso al infinito, y porque la moral se incorpora al Derecho positivo, como contenido material del mismo”¹²⁷⁷. Para Peces-Barba, la obligación jurídica de obediencia al Derecho se basa, primeramente, en el temor a la sanción, no obstante, es difícil mantener un sistema jurídico solamente con una idea descarnada de la obligación jurídica apoyada en la fuerza de un aparato institucionalizado de coerción. Los sistemas jurídicos más estables, piensa, se apoyan en un consenso en virtud del cual se acepta generalmente obedecer a las normas emanadas de ese sistema. La obligación jurídica interioriza valores, incluye una cierta moral legalizada, y puede suministrar razones morales, incluir dimensiones éticas, para que junto a la fuerza se encuentre el consenso, la aceptación individual de la norma.

Por lo demás, expone cinco razones generales que bien como mandato explícitamente jurídico, bien pasando por fundamentos morales, concurren, en su opinión, para justificar la obediencia al Derecho. La primera razón consiste en considerar que es más lógico obedecer al Derecho que desobedecerlo porque como forma de organización social solamente puede cumplir sus objetivos si es obedecido. La segunda apela al consenso (un sistema jurídico en democracia está basado en el consenso) para considerar la norma jurídica como autónoma y no como heterónoma, pues, en realidad, todos participamos, directa o indirectamente, en la configuración del sistema. Si la primera razón es una razón instrumental y, en realidad, está tratando la cuestión de la validez subjetiva de las normas (bajo cuyo presupuesto podríamos comprender una norma como válida si es aceptada por la mayoría de los ciudadanos), esta segunda razón pretende prácticamente equiparar la norma jurídica -bajo

Barba: “Son clásicos los trabajos de Raz, de Rawls, de Dworkin, de Passerín d'Entreves, de Habermas o de Singer, y en castellano los de Ruiz Miguel, Luis Prieto, Javier de Lucas, José María Rojo, Rodríguez Paniagua, Ernesto Garzón, Malem o Malamud, en la literatura en que me muevo con más 'soltura y entre otros autores conozco los trabajos de Navarro Valls, Amérigo o de Contreras, o los de Cosi o Montanari en Italia”. PECES-BARBA, G., “Desobediencia civil y objeción de conciencia”, *Anuario de Derechos Humanos*, nº 5, 1988-89, p. 160. En cuanto al trabajo más actual sobre la materia en España, merece la pena uno de reciente publicación: cfr. DE LUCAS, J. *Decir No. El imperativo de la desobediencia*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2020.

¹²⁷⁷ PECES-BARBA, G., “Desobediencia civil y objeción de conciencia”, *Anuario de Derechos Humanos*, nº 5, 1988-89, p. 160.

el criterio del consenso democrático- con la característica esencial de autonomía de las normas éticas. La tercera razón, partiendo de Peter Singer¹²⁷⁸, manifiesta el profesor Peces-Barba que el Derecho entendido como un compromiso justo convierte en razonable la obediencia a las normas puesto que todos están bajo igualdad de condiciones respecto de la participación en la formación de la voluntad que las produce. Como cuarta y quinta razón, aduce Peces-Barba que, los mecanismos de institucionalización de la resistencia y la incorporación de los derechos fundamentales a las modernas constituciones (identificando así ordenamiento jurídico con dignidad humana) constituyen mecanismos que disminuyen las razones de desobediencia y son razones para su obediencia.

Como ya habían hechos sus compañeros manifiesta que el *quid* del debate está en considerar ante qué Derecho concreto estamos (el Derecho democrático tiene, *per se*, una naturaleza moral intrínseca). Parte, fundamentalmente, de una noción (neo)contractualista del Derecho que se aproxima bastante al pensamiento de Rawls. Para Peces-Barba el Derecho tiene un valor moral indiscutible por ser fruto del consenso popular y de las mayorías. No obstante, existe un salto en su argumentación: de considerar que existen buenas razones para obedecer el Derecho en democracia, pasa a afirmar que esas buenas razones son morales, pero no dice por qué. También considera, como hacía Elías Díaz, que las normas jurídicas en democracia son menos heterónomas. El argumento que da es razonable, a saber, son menos heterónomas porque, en realidad, todos participamos de las decisiones, sin embargo, pese a su razonabilidad, es una afirmación falsa. Primero, porque no es cierto ni de lejos que todos participemos de las decisiones que se toman, y, segundo, porque bajo esa afirmación está desdibujando dos conceptos al vaciar de sentido lo que significa “heteronomía” en el Derecho y lo que significa “autonomía” en la ética. Lo que Peces-Barba, a mi juicio, pretende decir principalmente es que un Derecho que además de ser coercitivo se enmarca dentro de unos límites de una más que razonable justicia es un Derecho más obedecible e incluso debe ser obedecido. Pero que el pueblo obedezca un Derecho porque considera que es más justo, no tiene nada que ver con fundamentos éticos ni con la validez intrínseca del Derecho, sino con la eficacia (un Derecho es más eficaz no sólo cuando cumple con sus funciones técnicas, sino cuando, por lo general, es obedecido por muchos). En definitiva, el profesor Peces-Barba viene a mostrar su aquiescencia con las posiciones mantenidas por Eusebio Fernández y Elías Díaz, refiriéndose así, indirectamente

¹²⁷⁸ Para analizar su paradigma de *fair compromise* o “compromiso justo”, cfr. SINGER, P., *Democracy and Disobedience*, Oxford, Clarendon Press, 1973, pp. 32 y ss.

a la disputa mantenida con González Vicén¹²⁷⁹, pero, a mi juicio, no plantea ningún argumento especialmente novedoso o diferente de los vistos hasta ahora.

En cuarto lugar, el profesor Juan Ramón de Paramo recoge todo el devenir de este debate en “Obediencia al Derecho: revisión de una polémica”. Subraya, acertadamente, que el núcleo del debate habría que situarlo en torno a la cuestión de si existe una obligación moral de obedecer al Derecho (pues la segunda parte de la célebre tesis viceniana parecen estar todos más o menos de acuerdo). No obstante, no aporta ningún nuevo argumento y se limita a repasar *grosso modo* las diversas posiciones en liza, comenzando con González Vicén y terminando con los autores que he revisado hasta ahora¹²⁸⁰.

En quinto lugar, el profesor Benjamín Rivaya publica un trabajo titulado “Buscando la lógica moral del insumiso (o el porqué y el cómo de la objeción a la objeción)” en el que ofrece una relectura de *La obediencia al Derecho* de Felipe González Vicén. La mayor particularidad de este trabajo consiste en su originalidad formal. El profesor Rivaya sigue analizando las diversas posiciones que habían entrado en liza hasta la fecha, pero lo hace al modo de un diálogo dramatizado, un diálogo entre diversas “voces” que van interpeándose, enfrentando así, dialógicamente, los distintos argumentos y contraargumentos acerca de la pertinencia o no de obediencia y desobediencia moral al Derecho. Es también un trabajo original en tanto que sitúa las tesis en disputa bajo un contexto histórico-político práctico muy en boga en los noventa, a saber, el problema de la obligatoriedad del servicio militar y la aparición de la figura del insumiso. No obstante, voy a aislar el problema de la insumisión y me voy a limitar a explicitar, a modo de muestra, unos pocos de los muchos planteamientos que el profesor Rivaya va introduciendo, si bien ya han sido todos, de un modo u otro, analizados.

De entrada, se pregunta: ¿Es posible hallar motivos morales para obedecer al Derecho ante la enorme variación legislativa que se da? ¿Cómo va a ser posible, por tanto, obedecer al Derecho moralmente? Se podría responder con el ejemplo, tan manido, pero, tan socorrido, de la Alemania nazi: una legislación, como es el caso de las leyes de Núremberg, puede considerar como bueno la persecución y asesinato programado de muchos por razones, además, totalmente inmorales. Los detractores de González Vicén lo tienen claro,

¹²⁷⁹ Cfr. PECES-BARBA, G., “Desobediencia civil y objeción de conciencia”, *Anuario de Derechos Humanos*, nº 5, 1988-89, pp. 160-164.

¹²⁸⁰ Cfr. DE PÁRAMO, J.R., “Obediencia al Derecho: revisión de una polémica”, *Isegoría*, nº 2, 1990, pp. 153-161.

no todo Derecho ha de ser obedecido éticamente, y solamente deberán ser obedecidas de esta manera aquellas normas jurídicas que coincidan con las normas morales. El segundo problema que quiero resaltar del texto de Rivaya es su duda sobre si el debate no se estará fundamentando como un doble prejuicio -un prejuicio de ida y vuelta-, es decir, ¿no es un juicio sin fundamento creer que estamos obligados por la norma moral a cumplir con la jurídica, tanto como creer que no lo estamos? González Vicén había asumido que, más que un prejuicio, es una falacia considerar que por las mismas razones éticas se puede obedecer o desobedecer el Derecho, lo cual Muguerza reformula diciendo que sería más bien una falsa simetría. El tercer problema de interés que nos plantea es el viejo lugar común del virtuoso que obedece las normas, o, planteado de manera distinta, el ciudadano que al obedecer el Derecho se vuelve más virtuoso. Se trataría, a mi juicio, de nuevo, de traer a colación el antiguo concepto griego de la *areté* política, según la cual la persona tiene su más noble obligación moral para con su ciudad-Estado. La pregunta es ¿podría hoy resultar igual? ¿Es más virtuosa la persona que cumple con las leyes? Como recaeríamos en el primer problema, es decir, que no todas las leyes son precisamente morales en todo tiempo y lugar, la respuesta a esta pregunta tendría que ser que no. En cuarto lugar, pone de relieve el profesor Rivaya un cierto engaño del Derecho bajo lo que, podíamos denominar, sacralidad del texto jurídico que, al autoproclamarse “ley”, ya hace suponer que debe acatarse a toda costa. Y así es, esa *potestas* sacra no sería otra cosa hoy en día, según piensa González Vicén, que los intereses hipostasiados de una clase social, elevándose, así, a intereses de todos bajo la rúbrica sagrada de la ley.

Por lo demás, Rivaya reflexiona también, de nuevo, sobre si es lo mismo plantear la obediencia y la desobediencia del Derecho bajo una dictadura o bajo una democracia. Vuelve a surgir el fundamento del contrato social como motivo de obediencia, es decir, si el Derecho es originado por un contrato, ¿existe obligación moral de cumplimiento, siendo la desobediencia una excepción? ¿Se puede fundamentar la obligación moral de obediencia bajo una ficción jurídico-política como sustrato? Una de las “voces” que intervienen en el coloquio pergeñado por Rivaya observa que el mandato de la norma será justo cuando sea elaborado contractualmente y la sanción será justa cuando sean observados los Derechos humanos. Otra “voz” manifiesta que es inaceptable el recurso al sometimiento exclusivo de la propia conciencia, pues esto resulta de un innegable individualismo, etc.

En sexto lugar, el profesor Carlos Gómez -que fue compañero del profesor Muguerza en la cátedra de Ética de la UNED- hace referencia a este debate en el quinto epígrafe de su

trabajo “Disidencia ética y desobediencia civil”¹²⁸¹. Como los demás que se han hecho eco del debate, analiza las posiciones de González Vicén, si bien sumariamente por no ser el núcleo de su trabajo. Como dato reseñable, el profesor Carlos Gómez, destaca el historicismo de González Vicén, ese mismo que define su positivismo jurídico, que le hace ir en contra de cualquier iusnaturalismo y que desemboca en esa concepción marxiana del Derecho burgués como una contradicción entre su pretensión de validez general y su verdadera faz de expresión de intereses muy determinados en una situación de poder dada¹²⁸². Por lo demás, destaca la relación entre el imperativo de la disidencia de Javier Muguerza y la polémica tesis viceniana, y la íntima conexión que hay entre ambos pensadores, lo cual, ya ha sido suficientemente explicitado.

En séptimo lugar, Juan Claudio Acinas, profesor de la Universidad de La Laguna, es un acérrimo defensor de la desobediencia. Dice así: “De todos los espejismos que han servido para confundir a las sociedades modernas pocos han sido tan eficaces como la ilusión de que el Derecho posee intrínsecamente un fundamento ético que justifica la obligación de cumplir todas sus normas”¹²⁸³. En “Decir no”, nos advierte, con una anécdota sobre el escritor alemán Heinrich Böll, de los peligros de cualquier exceso de obediencia. En efecto, el escritor alemán hace referencia al juicio del oficial de las SS, Adolf Eichmann. Eichmann, como ya advirtiera Hannah Arendt¹²⁸⁴, bajo una apariencia de normalidad, envió a la muerte a millones de personas (realidad que nos sigue llenando de perplejidad y que Milgram, precisamente, pretendió analizar científicamente con su experimento). La pregunta es, “¿qué fue lo que le llevo a este punto? La historia de Alemania, responde Böll. Una historia -no queda otro remedio que simplificar- en la que el individuo va delegando poco a poco su derecho a pensar, en la que ya no se pregunta por la moralidad de sus acciones, ni se responsabiliza de unas decisiones que otros toman por él. Una historia entretejida por innumerables órdenes que se obedecen sin rechistar y conducen imperceptiblemente, aunque de manera inexorable, a esas masacres autorizadas, sistemáticas, despiadadas”¹²⁸⁵. A mi juicio, encarna Acinas la reflexión de aquél que se percata de que quizá sea mayor el peligro, como

¹²⁸¹ GÓMEZ SÁNCHEZ, C., “Disidencia ética y desobediencia civil”, *Endoxa*, nº10, 1998, pp. 387-409.

¹²⁸² *Ibidem*, p. 401.

¹²⁸³ ACINAS, J.C., “Desobediencia”, *Disenso*, nº 17, octubre 1996, p. 32.

¹²⁸⁴ Cfr. ARENDT, H., *Eichmann en Jerusalén*, Traducción de Carlos Ribalta, Barcelona, Debolsillo, 2014.

¹²⁸⁵ ACINAS, J.C., “Decir no”, *Disenso*, nº 5, octubre 1993, p. 9.

ya advertía Muguerza, dotar al Derecho de una cierta sacralidad ética que hace de las disposiciones jurídicas normas morales, que el peligro de lo contrario, desacralizar el Derecho. Evidentemente, ni Muguerza, ni Acinas, ni González Vicén están pensando en desproveer de toda axiología al Derecho, sino plantearse si no sería mejor obtener triunfos éticos desde la disidencia que desde la obediencia. Mucho es lo que el profesor Acinas ha escrito sobre el tema y este no es el espacio para hacer un análisis completo sobre ello, pero me parece reseñable, al menos, el interés compartido con González Vicén por el positivismo hobbesiano. En efecto, fue Hobbes quien expresó que lo que hace una ley no es la verdad sino la autoridad. Desde este presupuesto, Acinas se manifiesta afín a González Vicén al considerar el Derecho como un dispositivo técnico de dominio¹²⁸⁶, pues si desde Hobbes las cosas han cambiado mucho, los conceptos modernos de autoridad y soberanía siguen vigentes. Por lo demás, y en una línea que recuerda mucho a Gierke, explicita Acinas que la sociedad es, en realidad, un haz de muchos grupos: hay diferentes grupos sociales con distintos intereses y criterios específicos y es el Estado quien uniformiza tales diferencias. De entre ellos, además, no todos tienen el mismo reconocimiento ni se benefician de una distribución de bienes equitativa. Por eso, para Acinas, asignar al Derecho una naturaleza totalmente neutra supondría admitir una axiomática de independencia e imparcialidad que no es real, o, al menos, habría que demostrarla y no meramente presuponerla¹²⁸⁷. La posición del profesor Acinas, en definitiva, casa bien con el imperativo de la disidencia de Javier Muguerza y con la desobediencia al Derecho por razón de la conciencia ética individual de González Vicén, siendo así la de Acinas la perspectiva más próxima a estos.

En octavo lugar, no tan próxima a González Vicén como Juan Claudio Acinas, pero en una línea muy similar, la profesora Marina Gascón, trabajaba ya en 1990 el problema en torno a la obediencia al Derecho en *Obediencia al Derecho y objeción de conciencia*¹²⁸⁸. En

¹²⁸⁶ ACINAS, J.C., "A través del Derecho", *Disenso*, nº 30, julio 2000, p. 20.

¹²⁸⁷ Idem.

¹²⁸⁸ En el primer capítulo de este libro establece una sugerente división entre dos categorías de desobediencia, a saber, la desobediencia civil o de orientación política y la desobediencia ética u objeción de conciencia. En este sentido explicita que la propuesta viceniana alienta esta misma distinción. En cualquier caso, es determinante algo que también ha explicitado Marina Gascón Abellán, que las tesis de González Vicén no muestran interés por la política jurídica (no pretende proponer cambios en la legislación). Cfr. GASCÓN ABELLÁN, M., *Obediencia al Derecho y objeción de conciencia*, op. cit., p. 114. Eso sí, hay que entender, como el mismo González Vicén explicitaba, que su propuesta no casa ni con la objeción de conciencia ni con la desobediencia civil. En el segundo caso está claro, pues la propuesta viceniana no es política, pero respecto a la objeción de conciencia, es un fenómeno que, pese a su naturaleza más ética que política, no se trata de casos aislados, en el sentido que podríamos hablar de una "comunidad" de objetores de conciencia. La

su segundo capítulo precisamente se preocupa de delinear la posibilidad de obligación moral respecto a la obediencia al Derecho y en el epígrafe tercero de dicho capítulo analiza la posición viceniana de negación del deber de obediencia al Derecho¹²⁸⁹. Desde el mismo individualismo ético -por el que siente predilección-, la profesora Gascón Abellán, considera que sí es posible esa obligación siempre que parta de la conciencia individual y bajo una serie de condiciones. Así, pretende, de un lado, eliminar cualquier proyección individual de carácter disolvente sobre la comunidad política, pero, de otro lado, negar cualquier superioridad de una obligación política sobre la conciencia individual. Esta sería su mensurada posición, próxima a González Vicén, pero sin renunciar tampoco a la obediencia moral del Derecho. A partir de esta base ético-política, busca sostener todo el edificio de la objeción de conciencia, objetivo de aquel trabajo de 1990¹²⁹⁰. Otro trabajo, más centrado en exclusividad en el pensamiento de González Vicén, lo publica siete años más tarde, bajo el título, “Felipe González Vicén y la negación del deber de obediencia al Derecho”¹²⁹¹ y reactualiza sus análisis al respecto. La profesora Gascón Abellán planteaba aquí el problema que venimos tratando en los siguientes términos: “Porque más allá de las razones meramente prudenciales la cuestión de saber si el Derecho obliga es siempre una cuestión moral, el punto de partida de la mayoría de los planteamientos sobre la desobediencia ha sido la afirmación de una serie de razones morales para obedecer al Derecho en cuyos resquicios, eventualmente, podría haber alguna justificación (también moral) para la desobediencia”¹²⁹². Esas razones meramente prudenciales pueden ser también, como indicaba González Vicén, razones de utilidad (que desde un planteamiento moral kantiano no pueden ser razones éticas, por la materialidad de las mismas y su estar regidas por imperativos hipotéticos). Si suprimimos todas esas razones, parece ser, como dice Marina Gascón, lo que nos quedan son las razones morales de obediencia. No obstante, ¿es poca cosa lo que dejamos a un lado? En absoluto. Las razones de prudencia o de utilidad son, en

desobediencia viceniana es consustancial a su historicismo, se trata de actos de desobediencia que tienen lugar en momentos irrepetibles de la historia.

¹²⁸⁹ Cfr. GASCÓN ABELLÁN, M., *Obediencia al Derecho y objeción de conciencia*, op. cit., pp. 113 y ss.

¹²⁹⁰ Cfr. sobre toda esta cuestión la reseña de Antonio López Castillo, LÓPEZ CASTILLO, A., “Reseña de GASCÓN ABELLÁN, M., *Obediencia al Derecho y objeción de conciencia*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990”, *Revista española de Derecho Constitucional*, nº34, enero-abril 1992, pp. 290-292.

¹²⁹¹ Cfr. GASCÓN ABELLÁN, M., “Felipe González Vicén y la negación del deber de obediencia al Derecho”, *Volubilis: Revista de pensamiento*, nº 6, 1997, pp. 151-159.

¹²⁹² *Ibidem*, p. 151.

definitiva, las razones propiamente jurídicas de obediencia al Derecho. En ellas vemos enmarcadas todas las distintas funciones que el Derecho cumple o puede cumplir, respecto a las cuales, a mi juicio, hallamos las auténticas razones de obediencia que un ordenamiento jurídico puede o debe exigir. Entrando a valorar la tesis central de González Vicén, considera la profesora Gascón Abellán que éste ha hecho de su fundamento una atractiva síntesis entre una concepción cuasi marxista del Derecho y una noción radicalmente individualista de la moral¹²⁹³. Es decir, le parece que la conclusión de la tesis viceniana pasa como resultado de una argumentación poco reprochable, pero que se funda, a su juicio, bajo unas premisas -su marxismo y su extremismo moral- que sí pudieran ser discutibles por su radicalidad¹²⁹⁴. Sobre la base de estas premisas, resulta lógico concluir que cuando se plantea el enjuiciamiento de las conductas desobedientes como un conflicto entre normas o deberes de distinta importancia el problema está mal enfocado, pues en realidad la colisión se produce entre normas radicalmente distintas que no pueden ponderarse: de un lado, las normas jurídicas y heterónomas que contienen una alternativa de comportamiento; y, de otro, las que nacen de la conciencia individual, absoluta y de cumplimiento inexorable¹²⁹⁵.

Añade la profesora Gascón Abellán que además de las meras razones de prudencia y de temor psicológico a la sanción, se presentan otras razones para la obediencia como el facilitar la convivencia dentro de una sociedad, la certeza en las relaciones jurídicas y personales, la promoción de fines valiosos o un cierto compromiso recíproco. Todas estas razones, a mi juicio, corresponden con ciertas funciones del Derecho, esto es, nos viene a decir, de nuevo, que el Derecho no cumple solamente con la función de control social, sino con la de función de orientación y de organización, la seguridad jurídica y las funciones de limitación del poder y de resolución de conflictos, o la más novedosa función de promoción de la justicia. No obstante, una cosa es asumir tales funciones del Derecho como positivas y razones suficientes para su obediencia y otra, bien distinta, llamar a esto obligatoriedad moral, pues, como sigue diciendo la profesora Gascón Abellán, tales razones nada tienen que ver con la obligatoriedad ética, que solamente puede nacer de los imperativos de conciencia, sino que sirven para estimular la sumisión al orden legal al constituir una

¹²⁹³ Cfr. GASCÓN ABELLÁN, M., *Obediencia al Derecho y objeción de conciencia*, op. cit., p. 114.

¹²⁹⁴ *Ibidem*, p. 116.

¹²⁹⁵ Cfr. GASCÓN ABELLÁN, M., "Felipe González Vicén y la negación del deber de obediencia al Derecho", op. cit., pp. 151- 154.

moralidad externa o social. Cabe imaginar cierta coincidencia entre el imperativo de conciencia y el jurídico, pero de ello no se infiere que exista obligación ética de obedecer al Derecho, sino únicamente una coincidencia en los dictámenes de uno y otro orden¹²⁹⁶.

Respecto a las críticas que se han vertido frente a la tesis viceniana fundamental, las consideraciones de Marina Gascón se podrían condensar en dos aspectos. Primero, respecto al argumento de que las mismas razones morales hay para la obediencia como para la desobediencia al Derecho, considera que, una cosa es obedecer la norma jurídica porque coincide con el imperativo de conciencia y otra, bien distinta, someterse a la obligación jurídica porque la coincidencia con el imperativo moral ha dotado a aquella de la misma autonomía de ésta. Ya he explicitado suficientemente el absurdo que a mi juicio supone esta suerte de trasvase de autonomía, revelando como falsa la afirmación de que la mayor autonomía de las normas jurídicas se debe a una supuesta participación de los ciudadanos -o las mayorías- en las decisiones políticas¹²⁹⁷. Segundo, respecto a la crítica que se le hace al concepto de deber ético de González Vicén se le reprocha que haya sido demasiado confiado con la conciencia ética individual, pues si las leyes pueden estar viciadas por intereses de clase, ¿qué impide que la conciencia no esté ideologizada o dirigida por intereses egoístas? Además, al dejar de lado el universalismo kantiano, afirman sus contendientes que la conciencia viceniana solamente puede sustanciarse bajo dudables presupuestos existencialistas. Coincido con la profesora Gascón Abellán en que esta crítica es, probablemente, la que descubre el flanco más desprotegido de toda la argumentación de González Vicén, si bien creo que su fundamentación es razonable. Recordemos que González Vicén nos pone sobreaviso de que no pretende en su defensa disidente de la

¹²⁹⁶ Ibidem, p. 154.

¹²⁹⁷ También esta preocupación pasa por las reflexiones de Marina Gascón Abellán. Escribe así: "Parece necesario reconocer que sólo una decisión autónoma puede ser fuente de un imperativo moral. El problema radica entonces en si es posible concebir el Derecho como el fruto de una voluntad autolegisladora o, al menos, como un sucedáneo de la misma". GASCÓN ABELLÁN, M., *Obediencia al Derecho y objeción de conciencia*, op. cit., p. 148. Aproximar todas las reflexiones de la profesora Gascón Abellán al respecto sería demasiado, pero sí es importante traer aquí un par de notas determinantes. Primero, como señala, desde luego, la justificación más común de la obligación de obediencia moral del Derecho es la establecida desde doctrinas consensualistas. Pero, a mi juicio, y como sabe también la profesora Gascón Abellán, el punto de partida ético-político o ético-jurídico de González Vicén (que tiene más que ver con doctrinas conflictualistas) está en plena oposición con cualquier versión de dichas doctrinas, lo cual me parece comprensible, aunque sólo sea por la importantísima cuestión de que no tratan más que de una ficción jurídica con no pocas consecuencias relevantes de entre las cuales destacaría el sometimiento omnímodo al Derecho (con la excepción, eso sí, del derecho de resistencia al poder injusto). Segundo, como veremos, para Marina Gascón en último término, la posibilidad de obediencia moral al Derecho, tendrá que ver con hacer de la obligación política una auténtica obligación moral. Una obligación política, eso sí, en la que siempre quedaría un resquicio para la disidencia. Cfr. GASCÓN ABELLÁN, M., *Obediencia al Derecho y objeción de conciencia*, op. cit. pp. 149-172.

conciencia ética individual que su propuesta valga para cualquiera, pero sí asume, independientemente de que sea muy convincente o nada en absoluto el fundamento de la objetividad que propone en la toma de decisiones morales, la imposibilidad, por la misma diferencia radical (de raíz) entre órdenes normativos, de obedecer éticamente el Derecho. Además, tal vez la dirección de esa crítica deba considerar, con Muguerza, que, si la conciencia ética no tiene la “única” palabra, sí tiene la “última”. Por su parte, la profesora Marina Gascón opina que, si se redujera la negatividad del concepto que González Vicén tiene del Derecho, tal vez podríamos, junto a una obligación ética individual, que eventualmente puede coincidir con el deber de cumplir la norma jurídica, identificar otra obligación ética, independiente de la primera, y que se conecta con el concepto de legitimidad¹²⁹⁸, es decir, una suerte de obligación política¹²⁹⁹. Desde luego estoy de acuerdo con la profesora en lo primero de todo, es decir, la coincidencia material entre órdenes normativos no implica obediencia ética al Derecho. Es, de hecho, una idea que he ido matizando a lo largo de esta exposición. Pero hay que extraer todas las consecuencias, a saber, que no sólo no implica obediencia ética al Derecho, sino que, en razón de la intención de la conciencia en el momento de la deliberación, es decir, en virtud de la motivación de nuestras acciones estaremos actuando bien jurídicamente, bien moralmente, o bien en razón de cualquier otro orden normativo (de la moda, de los usos sociales, de una religión, etc.). En cuanto a lo segundo, no puedo estar de acuerdo en que esa “razón política” pueda ser, *stricto sensu*, un motivo ético. Es claro que la política no debe abandonar nunca su foco moral, para hacerse más humana y no meramente instrumental, pero para no llevar a cabo una política maquiavélica no es necesario llevar a cabo una política erasmista en la que el gobernante de turno sea el representante de una suerte de ética celestial y objetiva por su universalidad para todos; este es, precisamente, otro de los peligros de los que González Vicén y Muguerza advierten y, de seguro, no coincide tampoco con la propuesta de Marina Gascón. En definitiva, en este sentido, el problema de denominar como “ético” a aquel foco no es más que una cuestión de semántica y, como ya venimos diciendo, muchos de los problemas aquí tratados son más de tipo terminológico que ideológico. Si bien no creo que

¹²⁹⁸ Cfr. GASCÓN ABELLÁN, M., “Felipe González Vicén y la negación del deber de obediencia al Derecho”, op. cit., pp. 154- 156.

¹²⁹⁹ Obligación política que en su trabajo de 1990 tenía su más firme fundamento en la ética comunicativa (cfr. GASCÓN ABELLÁN, M., *Obediencia al Derecho y objeción de conciencia*, op. cit. pp. 161 y ss.), pero siendo consciente de sus limitaciones: “Una teoría de la obligación política no debe formularse *como si* la ética comunicativa dominase todo proceso de adopción de decisiones en relación con intereses generalizables”. GASCÓN ABELLÁN, M., *Obediencia al Derecho y objeción de conciencia*, op. cit. p. 189. Esta cuestión la desarrolla sobre todo en las páginas 195 y ss.

sea una conclusión aceptable conformarnos con ello. A mi juicio es preferible tratar de estudiar y observar todas las caras que presentan los conceptos y darnos cuenta de que, pese a las incomprendiones hay también una enorme riqueza en el contraste.

Por lo demás, como ya se ha podido intuir, Marina Gascón no está totalmente de acuerdo con González Vicén, pero sí en gran medida con Javier Muguerza. Considera que podría resultar no contradictoria la posibilidad de tener razones morales para la obediencia al Derecho si logramos concebir un modelo de orden jurídico cuyas normas puedan presentar un sucedáneo de la autonomía moral, tal y como acabamos de ver. Señala la profesora que, el modelo consensualista es el que más éxito ha tenido en nuestra tradición democrática y podría seguir siéndolo si, precisamente, gracias a posturas como la posición de González Vicén se situara críticamente el alcance y los límites de la obligación del cumplimiento de las normas jurídicas. El intento más elaborado dentro del modelo, la ética discursiva habermasiana, tampoco puede sustanciar una obligación absoluta, y, precisamente, porque una conciencia individual puede considerar inmorales las decisiones tomadas democráticamente. Aquí llega, si recordamos, la propuesta muguerziana -y muy kantiana- de la concordia discorde y del imperativo de la disidencia¹³⁰⁰ con la que Gascón Abellán se siente muy próxima. Para Muguerza, nos recuerda la profesora Gascón Abellán, el sentido ético del discurso consiste en mantener permanentemente abierto un diálogo con vistas al deseado consenso, pero siendo capaces también, si entretanto se consigue, de canalizar cualquier disenso¹³⁰¹. En definitiva, para la profesora Gascón Abellán, “en la actualidad, el reto de las democracias reales sigue siendo conjugar el individualismo ético con la ética comunicativa, el individuo con la comunidad, lo cual no implica ningún riesgo de insolidaridad ni de gobierno de una minoría disidente. La disidencia hay que entenderla en este contexto como mera posibilidad de desobedecer, y no de imponer a los demás nuestras propias opiniones”¹³⁰². Por lo que, concluye, con Muguerza, pero también con González Vicén que, un individuo no podrá imponer a su comunidad la decisión de un acuerdo que requiera decisión colectiva, pero sí podrá desobedecer cualquier acuerdo que, según el dictado de su conciencia, atente contra la condición y la dignidad humanas¹³⁰³. Esta es la rica línea de

¹³⁰⁰ Cfr. GASCÓN ABELLÁN, M., “Felipe González Vicén y la negación del deber de obediencia al Derecho”, op. cit., pp.156-157.

¹³⁰¹ Ibidem, p. 157.

¹³⁰² Ibidem, p. 158.

¹³⁰³ Idem.

desobedientes éticos que abre González Vicén. Si bien la aquiescencia de la profesora Gascón Abellán no es total (ni, recordemos, tampoco la de Muguerza, quien no aceptaba algunas de las posturas marxianas de aquel), sí que transita por este mismo camino ético-individualista que tan bien queda definido de consuno entre la obra de Muguerza y González Vicén.

En noveno y último lugar, queda por analizar el trabajo de Juan Antonio García Amado, “A vueltas con la desobediencia. Notas sobre las tesis de González Vicén y sobre algunas críticas”. El profesor García Amado realizó, a mi juicio, uno de los análisis de la cuestión mejor fundados, pues, pone en tela de juicio si los contradictores de González Vicén realmente han atendido a los presupuestos y fundamentos de las tesis vicenianas o solamente han “atacado” el consecuente del argumento (así lo interpreto yo). Coincido totalmente con esta manera de enfocar el problema, que en parte también es el *modus operandi* de la profesora Gascón Abellán.

Recordemos que el concepto de Derecho y de ética que manejan todos nuestros autores analizados son diferentes, de manera que subyace, y no es baladí, un problema sustantivo de vaguedad léxica a la hora de enfrentar unos y otros argumentos. Poner en orden los términos es algo esencial. Wittgenstein tenía razón en que los problemas filosóficos son muchas veces problemas de lenguaje, sobre todo cuando nos enfrentamos a la polisemia de los términos¹³⁰⁴. Dice el profesor García Amado: “Pienso que a menudo sus críticos toman la tesis de González Vicén sobre la obediencia al derecho sin pararse suficientemente en el fundamento último del que González Vicén las hace derivar, fundamento que, discutible o no, aporta las piezas sin cuyo análisis la construcción final corre el riesgo de ser vista como desenfocada. Es el problema aludido de la falta de sintonía o de identidad de lenguaje entre González Vicén y sus críticos. Tanto el uno como los otros hablan de Derecho, de obligación, de moral, de ser humano, etc., pero en la medida en que cada uno de estos términos remite

¹³⁰⁴ Cfr. WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Traducción de Luis M. Valdés Villanueva, Madrid, Tecnos, 2008, pp. 136 y ss. (sobre todo cfr. 3.324). Las confusiones en el lenguaje se dan, fundamentalmente a través de la polisemia, cuando dos símbolos distintos tienen en común el signo (3.321). La solución de Wittgenstein es lógica, hay que construir un lenguaje de signos que excluya la posibilidad de usar el mismo signo para símbolos distintos (si bien cambia radicalmente sus posiciones en *Investigaciones filosóficas*). En cualquier caso, si como ha querido explicitar la filosofía analítica es fundamental aclarar los términos, es demasiado decir que todo problema filosófico es un problema de lenguaje, en el sentido de que, resolver el problema de comprensión lingüística no es suficiente o en el sentido de considerar los problemas filosóficos como pseudoproblemas. El problema filosófico-analítico sustancial aquí, de todos modos, es demasiado arduo. Supondría convencer a todos los contendientes de que tuvieran un mismo concepto de “ética” y de “Derecho”. Pero es cierto que, si al menos no se aproximan dichos conceptos, el diálogo es prácticamente imposible.

en cada caso a un sustrato filosófico no idéntico, no pueden traducirse o confrontarse las conclusiones de uno y de otros sin previamente traducir o confrontar esos términos primarios o esas premisas de partida”¹³⁰⁵. Y a continuación, afirma el profesor García Amado que “las premisas de la construcción de González Vicén son fundamentalmente dos: su concepción del Derecho y su idea de la obligación ética (...). Podría decirse que esas dos premisas reflejan respectivamente el componente marxista y existencialista de la filosofía de González Vicén. Su afirmación de la no obligatoriedad ética del Derecho es conclusión necesaria o mero desarrollo de esos postulados base”¹³⁰⁶.

No obstante, si es Eusebio Fernández quien primeramente se percató de estos dos fundamentos, es la profesora Gascón Abellán la que los toma verdaderamente en consideración y se plantea una cierta inconmensurabilidad entre los presupuestos de González Vicén y los de sus contradictores. Pero se quedan cortos García Amado y Gascón Abellán en el análisis de dichos fundamentos, pues, como ya he puesto de manifiesto¹³⁰⁷, no solamente subyacen Kant, Marx y una moral existencialista bajo la tesis viceniana de la imposibilidad de la obediencia ética del Derecho, sino también Jhering, Rothacker, Dilthey, Simmel y un largo etcétera, siendo, en cualquier caso, la misma idea de obligación moral y su supremacía frente al ordenamiento jurídico de Gierke el sustrato fundamental. Pero, además, considero que si bien es indudable que las diferencias conceptuales de base han hecho mella en la comprensión de lo que el mismo González Vicén quería decir, pienso también que, de algún modo, han enriquecido el debate, llevándonos a reflexionar otra vez más acerca de qué es verdaderamente la ética y cómo podemos definir mejor el Derecho, cuáles son las notas definitorias que nos ayuden a comprender de una vez la naturaleza de este fenómeno normativo social.

Una vez expuestos los problemas acerca del lenguaje y los fundamentos, vamos a ver qué otros extremos han sido señalados por el profesor García Amado. Primero, expone lo que a su juicio son los conceptos de Derecho y ética en González Vicén. Respecto al Derecho, y en terminología de resonancia nietzscheana, afirma que, para González Vicén, Derecho no es primariamente voluntad de justicia sino voluntad de poder; voluntad de poder

¹³⁰⁵ GARCÍA AMADO, J.A., “A vueltas con la desobediencia. Notas sobre las tesis de González Vicén y sobre algunas críticas”, *Anuario de filosofía del Derecho*, op. cit., p. 350.

¹³⁰⁶ Idem.

¹³⁰⁷ Vid. *supra*, pp. 315-316 y pp. 333-336.

no por el poder en sí, sino con un fin, principalmente, como instrumento de dominación de clase. Como tal instrumento, no se utiliza mediante un sometimiento evidente, sino que es un mecanismo sutil y sublimado: hacer pasar la obediencia al Derecho como una obligación ética. Además, este Derecho así definido, no deja lugar a duda en cuanto a su heteronomía, pues sus razones son intereses de grupo y no tanto una búsqueda colectiva y concienciada de justicia. Respecto a la ética viceniana, escribe el profesor García Amado: “Se trata de saber si los individuos que quieran ser racionales y justos han de sentirse en conciencia y reflexivamente obligados a realizar la conducta exigida por las normas jurídicas. Esto es, si hay fundamento moral racional para reclamar que los sujetos tengan la obligación jurídica, además, por obligación moral”¹³⁰⁸. Para ello, es esencial comprender qué se entiende por obligación moral. Como ya sabemos, la obligación ética o moral nace, para González Vicén, de lo más íntimo de la conciencia, por lo que no debería estar viciada por sistemas heterónomos extraños a la misma (como criticaba, por ejemplo, Adela Cortina). Esta conciencia, matiza García Amado, es una conciencia que nace de la antropología personal de González Vicén, que es, a su juicio, eminentemente existencialista porque hablar del ser humano es hablar del ser humano concreto, personal e individual. Este tipo humano viceniano conlleva una invitación a la acción moral, a ser dueños de nuestra propia conciencia. Así, García Amado concluye: “Por tanto, la ética es el campo donde el sujeto se la juega, donde se juega su ser o no ser. Las alternativas quedan dibujadas con claridad. Ante cada disyuntiva de acción el sujeto decide si se atiende a la voz de su conciencia o a la voz que viene de fuera, a la voz de los otros”¹³⁰⁹. La predominancia ética de la propuesta de González Vicén es evidente, es una llamada a la acción, a la acción plenamente consciente de la llamada del momento concreto que se vive. Lo que habría que señalar de la interpretación de García Amado, solamente, es la simplificación de la propuesta ética viceniana bajo la rúbrica de “existencialista”; ya se ha explicitado que, en todo caso, habría que matizar esa conceptualización y calificarla más bien de “historicista”. En cualquier caso, acierta el profesor García Amado al explicitar que toda esta cuestión de la ética viceniana si bien ha sido tomada en cuenta por sus interpelantes, no se ha hecho con la suficiente seriedad. Elías Díaz, Eusebio Fernández, Manuel Atienza, Adela Cortina, Esperanza Guisán piensan, ante todo, en una normatividad que sea útil para todos. Lo cual es totalmente

¹³⁰⁸ GARCÍA AMADO, J.A., “A vueltas con la desobediencia. Notas sobre las tesis de González Vicén y sobre algunas críticas”, op. cit., p. 353.

¹³⁰⁹ Ibidem, p. 355.

comprensible, pero supone también que dicha perspectiva ética conduce irremisiblemente a la inconmensurabilidad con la perspectiva ética viceniana.

El segundo aspecto al que se refiere el profesor García Amado es que, sentadas las premisas del pensamiento viceniano, la conclusión, desde luego, resulta adecuadamente inferida de las mismas, esto es, es consecuencia lógica de aquellas, por lo que “las tesis de González Vicén sobre la obediencia al Derecho son perfectamente coherentes y comprensibles. Responden a una previa toma de postura sobre dos cuestiones filosóficas de fondo que funcionan como premisas de su razonamiento, esto es, la naturaleza última del Derecho y la idea de obligación ética, basada en una determinada visión del sujeto ético. Atacar su tesis sobre la ausencia de fundamento ético de la obediencia al Derecho y la existencia de un fundamento ético absoluto para su desobediencia, sólo tiene pleno sentido o sólo puede ser fructífero como discusión de alguna o ambas de esas premisas”¹³¹⁰. ¿Debemos concluir, por tanto, que el *quid* del debate reside en la inconmensurabilidad entre los argumentos de unos y otros contendientes por la diferencia sustancial entre los presupuestos de base o las premisas de las que se parte? ¿Ninguno de los contradictores de González Vicén discute las premisas? Cuando Elías Díaz afirma que hay razones éticas al menos para obedecer un Derecho democrático, fruto de la soberanía popular, cuyo deber de obediencia se extendería incluso para aquellas normas con las que no se está de acuerdo, diferencia García Amado dos fuentes del desacuerdo, que tienen que ver con las dos premisas de González Vicén. Respecto a la primera, dice, late un desacuerdo de fondo, y, respecto a la segunda, un desacuerdo conceptual o de definición. El primer desacuerdo tiene que ver con la naturaleza de lo jurídico, de un lado, el Derecho es irreductiblemente heterónomo respecto de la conciencia ética y radicalmente interesado, de otro lado, el Derecho democrático reduce su heteronomía. González Vicén considera en este sentido a Elías Díaz un “idealista”, pues no se puede suplantar la conciencia ética. No puede admitir esta suerte de “heteronomía” pues iría diametralmente en contra de su concepción de obligación ética. Si se respeta su definición no puede haber vínculo formal entre una obligación jurídica y una obligación ética. Elías Díaz, se reafirma en su argumento, bajo el cual subyace la calidad moral del Derecho democrático: cuanto más democrático sea el Derecho, mayores razones habrá para obedecerlo moralmente. Pero, insiste García Amado, el equívoco radica en que se dota de contenido divergente al concepto de obligación ética,

¹³¹⁰ Ibidem, p. 362.

por lo que, según su opinión, el desacuerdo es meramente terminológico o definitorio, teniendo que ver, sobre todo, con el alcance del término “ética”. En efecto, ambos autores, que en el fondo son los principales contendientes (o al menos son los dos representantes ideales de la disputa), como muy bien apunta el profesor García Amado, dan razones suficientes para obedecer al Derecho, solo que uno, Elías Díaz, quiere decir que esas razones son éticas y el otro, González Vicén, insiste en que no, que no puede ser llamado “ético” aquello que no provenga de la conciencia individual. ¿Podrían estar en el fondo diciendo algo muy similar? Dice el profesor García Amado: “La solidaridad, la conciencia de la necesidad de un orden social compartido, la fe en el juego democrático, etc., etc., pueden ser otras tantas razones de conciencia para cumplir con el Derecho. Pero sólo son razones éticas por ser razones de conciencia y no por ser razones del Derecho o del legislador. Por eso, cuando González Vicén sostiene que no hay obligación ética para obedecer al Derecho sólo manifiesta que el Derecho no es fuente de obligaciones éticas, porque la única fuente de la ética es la conciencia. Pero nada impide que el Derecho aporte razones que la conciencia libremente acepte y que al cumplir la norma el individuo esté, al mismo tiempo, ateniéndose a su obligación ética”¹³¹¹. En adelante, lo que el profesor García Amado argumenta es lo que vengo afirmando y que es, pienso, mi mejor planteamiento en defensa de la posición de González Vicén, a saber, que si es cierto que en ocasiones el contenido del mandato jurídico y del mandato ético (proveniente de la conciencia individual) son coincidentes, no quiere decir, ni debemos falazmente asumir que de ahí se derive una razón ética para obedecer al Derecho. Podemos estar siendo fieles a la propia conciencia al asumir un mandato del Derecho, como, bajo el artículo 15 de la Constitución, no hacer daño físico a otra persona, pero de ahí no puedo inferir que asumo como ético el mandato jurídico, sino que hay una mera coincidencia entre campos normativos que se diferencian por la intención interna de la persona. En definitiva, el *quid* de la diferencia entre órdenes no es otro que la motivación o intencionalidad de mis acciones. Es algo que vengo repitiendo con insistencia.

Pero ¿podemos concluir que el profesor García Amado está plenamente de acuerdo con González Vicén? No del todo. En su opinión, el principal error de González Vicén es dejar al margen el campo de la obligación política, cuya elucidación bien atendida y entendida, por ejemplo, por el profesor Passerin D’Entreves¹³¹², es la cuestión central de la filosofía política.

¹³¹¹ Ibidem, p.365.

¹³¹² Alessandro Passerin D’Entreves considera que el problema de la “obligación política” debe estar en el centro de toda reflexión sobre el Estado. Escribe: “No debemos asumir que hemos desentrañado totalmente el

Por lo demás, afirma, no aporta tampoco una solución para la filosofía del Derecho por lo personal de su doctrina, es decir, “no es la suya una doctrina que dé respuesta a la cuestión de qué actos son buenos o qué normas son justas, sino una doctrina de los presupuestos subjetivos de la ética”¹³¹³. A lo que añade, que, aunque formalmente la doctrina de González Vicén verse sobre la obediencia ética o la obligación moral, es difícil extraer de sus afirmaciones consecuencias directas para el tema de la obediencia al Derecho, es decir, lo que García Amado considera “obligación política”. Y es que, piensa, es también difícil extraer este tipo de lecciones de filósofos existencialistas como Heidegger o Jaspers, por citar dos autores que González Vicén cita en *La obediencia al Derecho* y que a juicio de García Amado están en la base conceptual viceniana. Se quedan las apreciaciones de González Vicén, según García Amado, en un terreno previo al de cualquier disciplina normativa o cualquier teoría de la razón práctica, aunque no exento de consecuencias. González Vicén no trata de negar las normas, sino de afirmar el sujeto. Y en la medida en que cualquier norma ética o jurídica se sostenga con pretensiones de absolutez por encima del individuo, observa García Amado, González Vicén las niega. Pero lo que en modo alguno niega es que no pueda el sujeto tomar en consideración las razones que avalen esta o aquella norma jurídica o moral. Y concluye García Amado que, en definitiva, la posición viceniana viene a recordar que el sujeto es dueño último de sus actos y que su conciencia tiene siempre la última palabra; que los actos personales sólo pueden ser fruto de una decisión personal y que es más persona quien más personalmente es capaz de tomar decisiones prácticas¹³¹⁴.

En definitiva, lo que menos aprecia el profesor García Amado es algo que también han criticado los demás profesores y profesoras, a saber, la falta de generalización de la doctrina viceniana expuesta tanto en *La obediencia al Derecho* como en los textos subsiguientes de réplica a sus contradictores. En efecto, Heidegger y Jaspers poco tienen que decir, al menos si nos atenemos a lo que han escrito respecto a obligaciones políticas o jurídicas y sobre la relación entre ética y Derecho. También es comprensible la estimación de García Amado de las tesis y argumentos de González Vicén como doctrina previa o prolegómenos para una

concepto de Estado a menos que podamos explicar cómo la fuerza, legalizada en primer lugar como poder, se convierte a su vez en autoridad legítima”. Cfr. PASSERIN D'ENTREVES, A., *The notion of the State. An introduction to political theory*, Oxford, Clarendon Press, 1967, p. 8.

¹³¹³ GARCÍA AMADO, J.A., “A vueltas con la desobediencia. Notas sobre las tesis de González Vicén y sobre algunas críticas”, op. cit., p. 368.

¹³¹⁴ Idem.

cierta fundamentación u ontología de la obediencia o desobediencia al Derecho, aunque no resulta tan claro que el pensamiento viceniano se haya quedado ahí, por lo que hay que hacer una serie de matizaciones. Por un lado, no es totalmente cierto que las reflexiones vicenianas conduzcan hacia un individualismo tan radical, esto es, hacia una postura personal que no pueda servir como “doctrina general”, algo que, con más concisión, habría que llamar “subjetivismo”. No creo que haya ni un solo viso de subjetivismo o de “individualismo del malo” en el pensamiento de González Vicén. De hecho, esa doctrina general existe en su pensamiento y sería algo muy sencillo: no es posible obedecer éticamente el Derecho, ética y Derecho son órdenes normativos diferentes, y aunque la primera tenga lugar en el interior de la persona y el segundo regule solamente la conducta externa, ambos tienen un indudable efecto sobre toda la comunidad. Una doctrina que, por cierto, no es marxiana ni marxista, sino que viene avalada por siglos de tradición jurídica en Alemania, una tradición con dos nombres principales, Althusius y Gierke. Otra cosa es que González Vicén se haya defendido de sus contradictores insistiendo en que sus reflexiones de modo alguno sirven para sostener grupos de ninguna clase -ni en un buen sentido como son los objetores y desobedientes civiles, ni en un mal sentido, como son los “golpistas”-, sino que sirven para fundamentar decisiones personalísimas, las cuales, eso sí, pueden provenir de cualquier individuo que se tome en serio la ética (a quienes González Vicén denomina “individuos éticos”), y, consecuentemente su vida en sociedad. Por otro lado, es diferente el sustrato existencialista del sustrato historicista de la misma doctrina viceniana respecto a la toma de decisiones. Dilthey, Rothacker, Simmel y un largo etc., no considerarían suficiente la mera facticidad heideggeriana del ser-en-el-mundo, aunque es muy cierto que González Vicén se refiere a ello en varias ocasiones. Los historicistas, y con ellos también González Vicén, pusieron el acento en la relación inextricable entre el ser humano individual de carne y hueso que delibera, y el momento concreto, determinado, singular e irrepetible en el que toma la decisión. La ética, en este sentido, no es mera referencia a lo “bueno” o lo “malo”, sino el mismo acto de deliberación y de conexión de la persona con la realidad concretísima en que le ha tocado vivir y actuar.

En cualquier caso, con Elías Díaz, Eusebio Fernández, Esperanza Guisán, y, sobre todo, con Marina Gascón y el mismo García Amado, surge también una reflexión fundamental que no sé si debemos tomarla como aceptable conclusión crítica del pensamiento viceniano o, más bien, como una idea surgida, precisamente, en diálogo con sus tesis, pero que, en cualquier caso, es de enorme relevancia, a saber, que toda *praxis* política no debe perder

nunca su sentido ético. Al igual que el corazón tiene razones que la razón no entiende¹³¹⁵, la política tiene sus razones que pueden ser, sin la correcta guía práctica de la “razón moral” a través de la previsión de todo tipo de consecuencias que incidan sobre las personas, su dignidad, el respeto y el cuidado del medio ambiente, etc. Lo contrario es realmente peligroso. Se recaería en una pura razón instrumental, tal y como denunciaban los filósofos de Frankfurt, Adorno y Horkheimer, una razón imperialista, racista, patriarcal, capitalista, del mero interés y cálculo económico que ya hizo a Europa perder el horizonte y que todavía no se ha volatilizado. Pero, a la vez, hay que seguir insistiendo en que la necesaria relación entre separación de órdenes normativos y la obediencia es una cosa y no dignificar con la ética la misión de la política es otra. De hecho, es precisamente esa separación la que puede hacer dignificar la política (o condenarla si lo merece), es, de algún modo, una suerte de moral crítica la única que puede hacer progresar la moral social; y dicha moral crítica, de donde surge es de las conciencias individuales, aunque sean muchas veces conciencias que se organizan.

Finalmente, si la misma ciencia de la psicología es capaz de demostrar lo terriblemente introyectada que tenemos en occidente la obediencia a la autoridad, ¿por qué esa insistencia, casi enfermiza, en construir una obediencia a la misma de base moral? La indudable dignidad ética que el Derecho o la política podrían llegar a tener (por la “buena *praxis*” moral de políticos y funcionarios públicos, porque la misma política y el Derecho -como decía Kant- pueden y deben asegurar la vida autónoma y ética de los individuos), nunca puede significar que se debe obediencia ética al Derecho. Y si no queda todavía claro tal vez tenga que ver con que ciertos procesos modernos, como la secularización de los poderes públicos, aún no han finalizado.

¹³¹⁵ PASCAL, B., *Ensayos, correspondencia, pensamientos*, Traducción de Jacinto León, Barcelona, Ediciones29, 2003, p. 137.

SEGUNDA PARTE: EL CONCEPTO HISTÓRICO-SOCIAL DEL DERECHO

Filosofía del Derecho es el nombre que se busca y se consolida -pudiera haber sido otro- para denominar una nueva especie de pensamiento filosófico, condicionado por el hecho fundamental de que el Derecho deja de ser entendido como parte de un orden universal del ser descubrible por la razón, para ser concebido como obra humana determinada por factores históricos reales¹³¹⁶.

1. El Derecho como producto histórico

En la primera parte habíamos concluido que el individualismo ético no supone un aislamiento de los sujetos sociales respecto de la comunidad, sino, simplemente, que la ética se define principalmente por la autonomía del individuo, aunque disponga, a su vez, de determinados criterios de objetividad. Por lo demás, veíamos un concepto del Derecho un tanto mermado si se contrapone a la ética y sus razones, y, en gran medida, comprendido como mero instrumento de dominación de una clase frente a otra (influencia marxiana que está principalmente en la base de *La obediencia al Derecho*). No obstante, y aunque algo se ha podido decir al respecto, semejante definición no resulta completa. Es verdad que su intención con aquél trabajo era mostrar fundamentalmente el Derecho como poder de clase, como dominación, pero, hay que tener en cuenta que pretendía construir una imagen polémica, que no corresponde, por tanto, en toda su amplitud con el concepto del Derecho que González Vicén ha ido desplegando a lo largo de otros de sus trabajos. Por último, a la vez que todo lo anterior, estuvimos considerando ampliamente el lugar preeminente en el que queda para González Vicén la ética frente al Derecho.

En íntima conexión con todo esto, otra cuestión que creo puede haber resultado muy clara es que *La obediencia al Derecho* se entiende plenamente en relación con todos aquellos trabajos en los que, desde los años treinta, subyace, en la polarización individuo y Estado, la prioridad del primero. Esta es la nota más determinante del concepto de Derecho

¹³¹⁶ GONZÁLEZ VICÉN, F., “La filosofía del Derecho como concepto histórico”, op. cit., p. 253.

para González Vicén, y no tanto el matiz marxiano de servir como instrumento de dominación. En aquel trabajo, Meinecke, Dilthey, Rothacker y otros historicistas le ayudan a construir la objetividad individual del Derecho histórico, pero también la objetividad de la decisión ética individual. Vemos así cómo *La obediencia al Derecho* resulta vital para comprender no sólo la estela del individualismo ético, sino que también va en la línea histórico-social de la que ahora nos vamos a ocupar. Dicho esto, voy a situar, no obstante, como texto clave en el análisis y comprensión de la línea histórico-social “La filosofía del Derecho como concepto histórico”. Algo se ha adelantado de su contenido en el capítulo segundo, donde la obra viceniana ha sido tratada como semblanza intelectual partiendo más de un eje sincrónico que diacrónico¹³¹⁷. En cualquier caso, estos dos trabajos, “La obediencia al Derecho” y “La filosofía del Derecho como concepto histórico”, resultan los estudios fundamentales para comprender el pensamiento más propio de González Vicén, sin necesidad de tener que destilar ideas entre sus opiniones acerca de la historia del pensamiento jurídico. Así, si de un lado, para González Vicén el individuo es el polo moralmente fuerte de la relación individuo-Estado, de otro, el Derecho es, sobre todo, un producto histórico. Estas dos cuestiones, que parecen tan separadas entre sí, tienen, en realidad, mucho en común. Es algo que se irá comprendiendo a lo largo de esta parte.

Por de pronto nos quedamos con que el Derecho es un producto histórico. Tal sentencia tiene dos rápidas consecuencias, su oposición al Derecho natural en lo que respecta a la realidad de su objeto y su oposición al positivismo jurídico en su vertiente formalista. Respecto a la segunda consecuencia, hay que “poner en cuarentena” un conjunto de fenómenos intelectuales denominados ampliamente bajo el término “historicismo”, pues se han definido con él realidades disímiles. Una pregunta, por tanto, va a requerir ciertas respuestas a lo largo de estas páginas, a saber, ¿qué es el historicismo o qué elementos caen bajo semejante concepto? El historicismo en Savigny, por ejemplo, o el de Puchta, o el del “primer” Jhering, son historicismos formalistas, ¿es este historicismo jurídico el que González Vicén puede comprender como modelo para su pensamiento? Por historicismo también podemos comprender una ideología que se dirige bajo un cierto ideal de progreso que puede hipostasiar el presente al modo de Hegel, o como algunos han interpretado (mal) a Marx, pueden hipostasiar el futuro¹³¹⁸, ¿Es este historicismo leal a una determinada

¹³¹⁷ Vid. *supra*, fundamentalmente, pp. 144, 264, 272, 305, 328 y 339.

¹³¹⁸ Como dice Francisco Fernández Buey, a colación de contradicciones y malas interpretaciones que Marx conoció ya en vida: Marx, “que no pretendió construir una filosofía de la historia, y que así lo escribió en 1874,

filosofía de la historia? El historicismo de González Vicén, su fundamento esencial, es muy simple. Se podría resumir de una manera muy breve: el Derecho es un producto de las condiciones temporales de cada realidad humana, depende de la historia y de las sociedades humanas y sus cambios, de lo que deriva además un cierto sociologismo; el Derecho no se puede (o no se debe, más bien) desprender ni desviar del camino que trace la sociedad en su conjunto. Este sería un sentido que le aproximaría a Montesquieu, Dilthey, Troeltsch o Meinecke en lo histórico, y a Gierke, Ehrlich, Duguit o Kantorowicz en lo sociológico, sobre todo en la idea de que el Estado no lo es todo, y no es (ni debe ser) una “unidad de destino”, como decían los fascistas.

Así las cosas, dos grandes cuestiones van a estar vinculadas con la idea de Derecho como producto histórico en González Vicén, a saber, el origen y desarrollo del positivismo jurídico y la misma denominación histórica de nuestra disciplina bajo la etiqueta, “filosofía del Derecho”. Voy a analizar primero la primera cuestión; la relación entre el Derecho como producto histórico y el positivismo jurídico (*grosso modo* pues ya se explicitó con suficiencia en el capítulo segundo¹³¹⁹). Y, en segundo lugar, me voy a ocupar de una importantísima distinción, de acuñación genuinamente viceniana, que habría que rescatar por su utilidad para las ciencias sociales, a saber, la diferencia entre concepto “formal” y concepto “histórico”. En tercer lugar, teniendo en cuenta todo lo anterior, expondré la conclusión, también fundamental y pocas veces traída a colación, de que, la filosofía del Derecho es como tal un concepto histórico (y no tanto una rama formal de la ciencia), que nace en oposición al moribundo Derecho natural, y que, como disciplina, tiene unos temas cerrados de análisis y preocupación científicas. Después, en cuarto lugar, me centraré en estudiar el historicismo como movimiento filosófico, procurando desvelar y debelar ciertos tópicos sobre el mismo. Dos cosas se pueden adelantar aquí sobre el mismo, a saber, que la visión de una filosofía de la historia finalista, que se siente capaz de predecir el futuro, es propia del positivismo filosófico enraizado en Comte y que la extensión de dicha visión se debe a la obra de Karl R. Popper, quien, sin mucho criterio, interpretó todo historicismo y toda filosofía

tuvo que ver cómo la forma y la contundencia que había dado a sus afirmaciones sobre la historia de los hombres hicieron que, ya en vida, fuera considerado por sus seguidores sobre todo como un filósofo de la historia. Él, que despreciaba todo dogmatismo, que tenía por máxima aquello de que hay que dudar de todo y que presentaba la crítica precisamente como forma de hacer entrar en razón a los dogmáticos, todavía tuvo tiempo de ver cómo, en su nombre, se construía un sistema filosófico para lo que no tienen duda de nada y se exaltaba su método como llave maestra para abrir las puertas de la explicación de todo”. FERNÁNDEZ BUEY, F. *Marx (sin ismos)*, Barcelona, El viejo topo, 1998, p. 13.

¹³¹⁹ Vid. *supra*, pp. 73 y ss.

de la historia bajo el prejuicio de la versión positivista. Este será el aspecto que más espacio nos va a ocupar, si bien requeriría, por su complejidad, un estudio aparte. En quinto lugar, analizaremos someramente el movimiento neohegeliano alemán del primer tercio del siglo XX con la firme intención de desvincularlo del pensamiento de González Vicén y, en sexto lugar, como efecto de destilado, presentaremos o idearemos una posible reconstrucción de la imagen del historicismo viceniano.

1.1. La relación entre el Derecho como producto histórico y el positivismo jurídico

El positivismo jurídico nace en el límite de la decadencia del iusnaturalismo en las postrimerías del siglo XVIII y entrando el siglo XIX, es decir, el positivismo jurídico, por el que no se entiende una sola y misma cosa¹³²⁰, se puede comprender unitariamente en la cisura más profunda de la conciencia jurídica occidental; bajo el derrumbamiento de la tradición secular del iusnaturalismo¹³²¹. Por lo demás, es muy difícil de aunar los positivismos jurídicos bajo un único método; recordemos, por ejemplo, que el método lógico-formal de ese primer positivismo formalista no era otra cosa para González Vicén que criptoiusnaturalismo. La razón de ser es que la ideología revolucionaria de la Ilustración (y de la que las revoluciones norteamericana y francesa son sus epígonos), no hace otra cosa sino secularizar y racionalizar el Derecho natural. Es probable que el camino preparatorio ya lo emprendieran Hobbes y Locke, en aquel tránsito que Hans Welzel explicita de este modo: “En lugar de los teólogos, aparecen ahora filósofos politizantes y juristas filosofantes”¹³²². El contexto político-religioso es determinante, pues, como las polémicas religiosas del siglo XVII no habían quedado en simples contiendas ideológicas sino que se habían convertido en guerras largas y sangrientas, fue preciso establecer un suelo común en el que pudieran encontrarse juntos el católico, el protestante y el pagano; por lo que, si el Derecho natural había sido parte integrante de cada una de esas convicciones religiosas en liza, ahora debía ser, secularizadamente, el punto de unión que diera fin a la lucha entre los pueblos y las

¹³²⁰ Vid. *supra*, pp. 63 y ss. Para una lectura de primera mano sobre las razones de imprecisión del concepto de positivismo jurídico, cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Sobre el positivismo jurídico”, op. cit., pp. 173 y ss. Las imprecisiones son de carácter terminológico, histórico y de falta de (auto)articulación como doctrina.

¹³²¹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La filosofía del Derecho como concepto histórico”, op. cit., p. 215.

¹³²² WELZEL, H., *Introducción a la filosofía del Derecho*, op. cit., p. 112.

confesiones. El Derecho natural escolástico pasa a ser un Derecho natural profano¹³²³. En ese sentido el discurso tolerante de Locke: “Hay algunas opiniones y acciones que son totalmente ajenas a los intereses del Estado, y no tienen influencia directa sobre las vidas de los hombres en sociedad; tales son todas las opiniones especulativas y del culto religioso, y deben ser claramente merecedoras de tolerancia universal que el magistrado no debe vulnerar”¹³²⁴. Ya andando los años de las luces, el Derecho natural es reconocido como el Derecho de la razón: el discurso racional sobre el Derecho se va construyendo a través de los postulados implícitos en la esencialidad de la naturaleza racional del ser humano, los principios superiores del Derecho natural, y, de ahí, se van deduciendo por una cadena lógica las demás proposiciones.

Desde este logicismo no se pretende el entendimiento de los Derechos históricos y positivos sino su destrucción. El presente ha de ser destruido y el establecimiento de un orden conforme a la razón es la última consecuencia del iusnaturalismo ilustrado¹³²⁵. Hay que tener en cuenta que esta ideología revolucionaria liberal-ilustrada lo que pretende es debelar el presente para construir un futuro conforme a razón, un futuro mejor. Pero, de otro lado, como ya sabemos, el siglo XVIII es el siglo que va a iniciar el ataque contra el iusnaturalismo de la mano de autores como Montesquieu o Möser¹³²⁶, cuyo principal motivo es la valorización de lo concreto-irrepetible, conocer y comprender el Derecho dado en la historia y en la propia comunidad. No obstante, a la postre, esta puesta en valor del sentido histórico tuvo en primer lugar, ya en el siglo XIX, a los ideólogos de la Restauración, quienes no fijan su mirada en un futuro mejor a realizar sino en conservar el pasado en el presente borrando toda huella de revolución. Recordemos que, por ejemplo, para Hegel, el mundo real es tal y como debe ser. El reproche de las generaciones del siglo XIX frente al racionalismo ilustrado es no haber tenido en cuenta esto y haber intentado construir otro mundo¹³²⁷.

Por lo tanto, a partir, de ciertas semillas plantadas en el siglo XVIII, el siglo XIX se abre al pensamiento histórico y se empieza a considerar que el Derecho natural era un

¹³²³ Ibidem, pp. 112-113.

¹³²⁴ LOCKE, J. “*Ensayo sobre la tolerancia*” y otros escritos sobre ética y obediencia civil, Traducción de Blanca Rodríguez y Diego A. Fernández, Madrid, Biblioteca Nueva/Minerva, 2011, p. 100.

¹³²⁵ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La filosofía del Derecho como concepto histórico”, op. cit., pp. 220-221.

¹³²⁶ Vid. *supra*, sobre todo pp. 69-70 y pp. 227-229.

¹³²⁷ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La filosofía del Derecho como concepto histórico”, op. cit., p. 225.

enmascaramiento, una sublimación racional de las instituciones de los Derechos positivos. Para los primeros positivistas no hay más Derecho que el Derecho que se da en acto, el que conforma las relaciones humanas en un momento determinado y en una comunidad determinada¹³²⁸. Pero este primer positivismo, pese a la valorización de lo histórico, no supone *in nuce* un cambio sustancial de método. Se trata del formalismo jurídico y su método deductivo que es, como dice el profesor Manuel Calvo, hijo de este tránsito racionalista. En concreto, y a colación de González Vicén, escribe: “Al positivismo decimonónico, la mayoría de las soluciones concretas le han venido dadas. Como mucho, se ha limitado a depurarlas conceptualmente, adelantándolas a un programa de consolidación científica. Esta cuestión ha sido planteada por González Vicén (...). La respuesta de la ciencia del Derecho del positivismo al problema del conocimiento del Derecho en tanto que objetivación histórica renovada va a consistir en intentar aprehenderlo con el método y desde las premisas del racionalismo abstracto. Nacida en oposición consciente al Derecho natural racionalista, la ciencia jurídica del positivismo va a incorporarse la gnoseología de aquel y va a tratar de resolver con ella un problema solo comprensible desde la negación precisamente del racionalismo en el campo del Derecho. Con este *salto sobre su propia sombra*, la ciencia del Derecho del positivismo va a iniciar un proceso que, durante más de cien años, imprimirá su sello al pensamiento jurídico”¹³²⁹.

Del mismo modo, para González Vicén, el nacimiento del positivismo jurídico, pese a su falta de unidad doctrinal, tiene en su razón originaria la puesta en valor del sentido histórico. Desde entonces, lo que cuenta para el conocimiento jurídico no es un Derecho abstracto y racional, sino los Derechos históricos de las comunidades, esto es, el *ius positum* o Derecho dado. No obstante, como nos indica el profesor Manuel Calvo, González Vicén define muy bien lo que sucede en este tránsito con la feliz expresión “saltar sobre la propia sombra”, y que al profesor Manuel Calvo tanto le gustaba recordar en sus clases. Por lo tanto, si es cierto que se pone en valor el Derecho concreto histórico, no se puede decir que le corresponda un cambio de método¹³³⁰, y será así hasta las críticas que ya conocemos en la

¹³²⁸ Ibidem, pp. 228-230.

¹³²⁹ CALVO GARCÍA, M., *Los fundamentos del método jurídico: una revisión crítica*, op. cit., p. 62.

¹³³⁰ Dice el profesor Manuel Calvo que, este paradigma dogmático formalista de la ciencia jurídica, basado en la interpretación del Derecho vigente y la fundamentación lógico-deductiva de la certeza del Derecho, se consolida en el siglo XIX, pero aún en nuestros días sigue siendo el modelo científico imperante. Según este modelo (descrito por Weber en *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*), la labor científica del jurista consiste principalmente en interpretar textos legales para especificar y concretar su significado. Los juristas prácticos interpretan las leyes para establecer cuáles son las consecuencias jurídicas de un hecho

línea de Jhering o Gierke. En cualquier caso, el nacimiento del positivismo jurídico está en consonancia con el auge de la perspectiva socio-histórica del Derecho y en oposición al iusnaturalismo. Semejante determinación también tiene que ver, nos cuenta González Vicén, con el nacimiento de la filosofía del Derecho como disciplina. Ambos surgimientos, el del positivismo jurídico y el de su correspondiente filosofía del Derecho son percibidos por González Vicén, como indica el profesor Atienza, como verdaderos “acontecimientos históricos”, por lo que estaremos presenciando en este momento, salvo en lo que respecta al método, un verdadero cambio de paradigma¹³³¹.

1.2. Concepto “formal” y concepto “histórico”

Antes de comenzar con la relación entre la filosofía del Derecho y su oposición al Derecho natural por su valorización especial de lo concreto e histórico hay que definir, con González Vicén qué se entiende por concepto histórico y en qué se diferencian respecto a los formales, pues, en esta diferenciación, comienza el fundamento de la argumentación viceniana. Así, *grosso modo*, los conceptos formales son aquellos que sirven para cualquier tiempo y los conceptos históricos son aquellos que dependen de las circunstancias históricas en las que se elaboraron y que se refieren a ciertas realidades que se dan en un contexto histórico determinado.

Los conceptos históricos reciben una denominación propia, que puede ser o bien nueva o bien una reformulación de un término que no se había utilizado hasta la fecha en sentido técnico. Un buen ejemplo es el concepto de “Estado”¹³³². Pese a la antigüedad del término *status*, el término tiene, en su significación actual, no más de cuatrocientos años. Se trata de un neologismo del siglo XVII que toma carta de naturaleza bajo la realidad histórica del absolutismo y del poder político en sentido moderno¹³³³. A su vez, *status*, proviene del verbo

determinado. Los teóricos del Derecho interpretan el Derecho positivo vigente para exponerlo de modo sistemático. Cfr. CALVO GARCÍA, M., *Los fundamentos del método jurídico: una revisión crítica*, Madrid, Tecnos, 1994, pp. 62-63.

¹³³¹ Cfr. ATIENZA, M., “La filosofía del Derecho de Felipe González Vicén”, op. cit., p. 76.

¹³³² Para un buen análisis del Estado como neologismo, cfr. PASSERIN D'ENTREVES, A., *The notion of the State*, op. cit., pp. 28 y ss.

¹³³³ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La filosofía del Derecho como concepto histórico”, op. cit., p.240.

latino *stare*, que se puede traducir por estar en pie, estar firme, estar inmóvil¹³³⁴, que, en realidad, es común a la raíz indoeuropea *sta-*, como puede colegirse, por ejemplo, del griego, *ἵσταμαι* (*histamai*), que significa establecer, poner de pie, detener. En la Edad Moderna se utiliza como neologismo en el sentido de *status reipublicae*, es decir, el estado o la situación de la república¹³³⁵. Otros ejemplos que destaca González Vicén son el de “revolución”, “sociedad civil” y “capitalismo”. En efecto, no podemos propiamente hablar del capitalismo de la antigua Roma o de revoluciones medievales. La palabra revolución estaba reservada en un principio para fenómenos celestes y adquiere su significado específicamente político hacia los siglos XVII y XVIII. “Sociedad civil”, como diferente del Estado, tiene sus orígenes en los economistas clásicos ingleses y adquiere su sentido preciso a través de Hegel y el liberalismo económico. El término “capitalismo”, seguramente lo empleó por vez primera en el sentido actual el socialista Louis Blanc, en su obra *Organisation du travail* de 1850. También son conceptos históricos el término “sociología”, acuñado por Comte, o “filosofía de la historia” utilizado por Voltaire¹³³⁶. Del mismo modo, “filosofía del Derecho”, coincidiendo con una nueva forma de reflexión filosófica que sustituye al tradicionalmente llamado Derecho natural, es también un concepto histórico.

Los conceptos formales proceden de hacer abstracción de lo concreto, sin conexiones históricas objetivas. Definiciones como “clase”, “comunidad”, “sociedad”, etc., se pueden predicar de un amplio arco de hechos¹³³⁷. Así, por contraste, se comprende que un concepto histórico es propiamente un concepto, pues tiene pretensión de validez general, pero no se debe desconectar ni de su referente histórico ni de su formulación histórica, pues es ahí donde tienen sentido. Esta paradoja, entre la universalidad propia del concepto y la singularidad de su origen, no debe llevar a engaño. Dice González Vicén: “Es síntoma de una anarquía metódica de principio tratar de convertir los conceptos históricos en conceptos formales, utilizándolos indistintamente para las más diversas circunstancias de hecho”¹³³⁸.

¹³³⁴ Cfr. COROMINES, J., *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos, 2008, p. 233.

¹³³⁵ Cfr. Entrada “Estado” en etimologias.dechile.net. Revisado por última vez el 22 de agosto de 2020.

¹³³⁶ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La filosofía del Derecho como concepto histórico”, op. cit., pp.240-241.

¹³³⁷ *Ibidem*, pp. 207-208.

¹³³⁸ *Ibidem*, p. 252

Inspirándose en Weber¹³³⁹, quien, efectivamente insistía en el peligro de las generalizaciones a la hora de estudiar lo concreto, considera González Vicén que, despojados de las raíces concretas que les revisten de sentido, y en último término los hace comprensibles, los conceptos históricos aparecen como conceptos genéricos, y de este modo, cuanto mayor es su amplitud, más se alejan de lo real. ¿Qué sentido tiene, por ejemplo, hablar de “feudalismo micénico”, de la “sociología” de Santo Tomás o del “Estado medieval”? Todo esto son contrasentidos. Los conceptos históricos están saturados de contenido y no se pueden escamotear sus concreciones¹³⁴⁰. Por lo que, concluye González Vicén, “filosofía del Derecho” no es toda forma de reflexión filosófica sobre el Derecho, no se la puede vaciar de contenido histórico, sino que hay que concebir tal denominación dentro de la propia fisura de su tiempo. A continuación, ahondaremos en esta cuestión y en su relación con el positivismo y su concepción histórica del Derecho.

1.3. El positivismo jurídico como “Derecho que se da en la historia” y la filosofía del Derecho como concepto histórico

De esta fuerte restricción que, con González Vicén, nos lleva a concebir el nacimiento de nuestra disciplina como acontecimiento histórico y no como mero cambio de denominación hay que comprender que se da en oposición al paradigma anterior, es decir, al Derecho natural. Esta transformación agonista consiste, dice González Vicén, en la expresión del “nacimiento de nuevos problemas y de una nueva metodología en la reflexión filosófica sobre el Derecho. O, dicho con otras palabras, como símbolo y designación de un nuevo entendimiento de la realidad jurídica y de los modos de su aprehensión histórica, la filosofía del Derecho es, expresado brevemente, un concepto histórico”¹³⁴¹.

Que la filosofía del Derecho sea un concepto histórico y no un concepto formal quiere decir que nace en un momento concreto, bajo unas determinaciones concretas y unas

¹³³⁹ Cfr. sobre todo “Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis”. La edición que he manejado es WEBER, M., “La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y la política social (1904)”, WEBER, M., *La acción social: Ensayos metodológicos*, Traducción de Michael Faber-Kaiser y Salvador Giner, Barcelona, Península, 1984.

¹³⁴⁰ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La filosofía del Derecho como concepto histórico”, op. cit., pp. 254-255

¹³⁴¹ Ibidem, p. 207.

premisas diferentes -y opuestas- respecto a la reflexión jurídica anterior. No se trata de una modificación accidental: surgen nuevos problemas y nuevas maneras de comprender el fenómeno del Derecho. Además, la filosofía del Derecho es una posición inconmensurable respecto al iusnaturalismo¹³⁴², por lo que nace como la ciencia propia del positivismo jurídico, entendiendo aquí con este término, la comprensión del Derecho como lo dado, como el *ius positum* de una determinada época en un determinado lugar.

¿Cuál es la gran aportación de González Vicén a este respecto? Denunciar, precisamente, que se haya soslayado esta transformación al considerar solamente el cambio de denominación como un cambio sin implicaciones gnoseológicas. Dice González Vicén que este olvido es síntoma muy significativo de la falta de rigor metódico. No hay otra explicación para que los expertos hayan concebido el cambio de terminología como moda o preferencia subjetiva. Esto es, piensa González Vicén, no se ha comprendido que “filosofía del Derecho” no es un concepto formal que ha eliminado de sí todas sus determinaciones sociohistóricas, sino que se trata de un concepto histórico, inmerso en sus propios condicionantes históricos, en su individualidad temporal, y si no se analiza de esta manera no puede comprenderse ni se puede saber de qué estamos hablando¹³⁴³. Este planteamiento es además constante en la obra de González Vicén. Dice en *Sobre el positivismo jurídico* que, el positivismo jurídico, no es una teoría, sino un hecho histórico, un nuevo modo de consideración del Derecho en el que se hace real la conciencia de toda una época, cuyo paradigma filosófico podría ser Hegel, para quien el cometido de la filosofía no es otra cosa que la aprehensión de lo actual y real¹³⁴⁴. La filosofía del Derecho es la ciencia que tiene por objeto el Derecho positivo, por lo que, filosofía del Derecho y positivismo jurídico podrían resultar coincidentes, tanto por su oposición al iusnaturalismo, como por su objeto de estudio, dado todo ello en unas coordenadas o determinaciones históricas.

Por lo demás, no hay que olvidar que la fundamentación del positivismo jurídico y la consecuente refutación del Derecho natural venía adelantándose en casi dos siglos a este

¹³⁴² Dice González Vicén: “La inmutabilidad y, por tanto, la ahistoricidad del Derecho natural es uno de los pocos caracteres mantenidos coincidentemente por todos los grandes clásicos de la tradición iusnaturalista. Los modernos intentos de historificación del Derecho natural, que quieren ver en él un ideal que se realiza paulatinamente en el tiempo, no son más que la utilización de un viejo vocablo para designar algo que nunca quiso significar”. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La filosofía del Derecho como concepto histórico”, op. cit., pp. 213-214.

¹³⁴³ Ibidem, p. 207.

¹³⁴⁴ GONZÁLEZ VICÉN, F. “Sobre el positivismo jurídico”, op. cit., p. 176.

cambio terminológico. El primer paso tiene que ver con nuevos conceptos como el de “soberanía”, el cual, junto al de “contrato social”, ha sido necesario para legitimar el poder desde nuevas perspectivas. Dice González Vicén que en los siglos XVI y XVII, con el concepto de soberanía, se va fundando el positivismo jurídico, y, bajo las grandes construcciones del Derecho natural de la Edad Moderna, ocultas, de algún modo, tras la fachada de sus construcciones monumentales discurren otras corrientes y van surgiendo otras ideas que apuntan ya al futuro de una concepción esencialmente nueva del Derecho¹³⁴⁵. Recordemos que, para González Vicén, dos son, fundamentalmente, las ideas que hacen emerger de su caldo de cultivo al positivismo jurídico. De un lado, la idea del Derecho como orden autónomo, cuya validez reside no en postulados intemporales, sino en su función normativa real en las comunidades humanas¹³⁴⁶. De otro lado, la concepción histórico-social del Derecho, que ya nace en el siglo XVIII, y que pese al racionalismo ilustrado que desembocará en la codificación y en la Escuela de la exégesis, va fundamentando un nuevo aspecto del Derecho, su relatividad histórica¹³⁴⁷, y con ella, el derrumbamiento definitivo del Derecho natural. Como nos advertía González Vicén, la primera de estas ideas surge, políticamente, en conexión íntima con el auge de los Estados absolutos y la desaparición de las identidades medievales de más peso político, a saber, la Cristiandad y el Imperio, símbolos de unidad en Europa, surgiendo así el problema de la validez y la obligatoriedad del Derecho que se resuelve en gran medida con el concepto de soberanía. Bodino, Hobbes o Pufendorf, trabajan en esa dirección apuntando hacia un concepto estrictamente formal del Derecho, esto es, el Derecho es en tanto en cuanto procede de un poder superior y soberano. El Derecho irá reduciéndose al ámbito riguroso de su positividad y su validez formal. Así, conjuntamente con la segunda de las ideas, la historicidad del Derecho, se hace determinante para la concepción del Derecho¹³⁴⁸. González Vicén lo dice con estas palabras: “Estas dos grandes corrientes de pensamiento, la que reduce el Derecho a su pura vigencia y la que lo reduce a su pura historicidad van a actuar de consuno en el derrumbamiento de la tradición multiseccular del Derecho natural. El proceso puede decirse que está ya consumado a principios del siglo XIX, y de él es sólo un síntoma

¹³⁴⁵ Vid. *supra*, pp. 69 y ss. También, cfr. GONZÁLEZ VICEN, F., “Del Derecho natural al positivismo jurídico”, op. cit., p. 207.

¹³⁴⁶ *Idem*.

¹³⁴⁷ GONZÁLEZ VICEN, F., “Del Derecho natural al positivismo jurídico”, op. cit., p. 216.

¹³⁴⁸ *Ibidem*, pp. 208-220.

(vuelve a insistir en ello González Vicén) la aparición del nuevo término *Filosofía del Derecho* para denominar lo que tradicionalmente se había llamado *Derecho natural*¹³⁴⁹.

Conforme se va desechando la vieja forma de reflexión sobre el Derecho cuyo nombre genérico era el de Derecho natural, es preciso un proceso lento y lleno de vacilaciones hasta que se encuentre una nueva denominación unívoca y definitiva. Este tanteo se llevó a cabo a través de una infinidad de textos, ensayos y tratados extraordinariamente diversos, los cuales, bajo rotulaciones o formulaciones que en su momento pudieran parecer definitivas, se van abandonando, hasta llegar, por fin, a la conclusión de que la reflexión filosófica sobre el Derecho, bajo sus nuevas condiciones y determinaciones, se ha de llamar, “filosofía del Derecho”¹³⁵⁰. Hasta entonces, algunas de las denominaciones importantes fueron, para empezar, la fórmula kantiana, “Principios metafísicos de la teoría del Derecho”, u otras análogas como “filosofía del Derecho positivo” de Gustav Hugo y John Austin. Otras tantas fueron “ciencia del Derecho”, “teoría del Derecho”, “ciencia positiva del Derecho”, “teoría general del Derecho”, etc. Más próximas al término de filosofía del Derecho, las denominaciones de “ciencia filosófica del Derecho” y “teoría filosófica del Derecho”, esta última alcanzó una difusión incomparable gracias al libro publicado todavía en 1795 por Jakob Fries titulado *Philosophische Rechtslehre oder Naturrecht* (teniendo en cuanto que habitualmente traducimos *Rechtslehre* como “teoría del Derecho” o “lecciones de Derecho”). Desde entonces se extiende con leves variaciones a un gran número de publicaciones subsiguientes hasta que más o menos parece que se viene aceptando la nueva terminología para definir la reflexión filosófica sobre el Derecho, si bien, no va a ser “teoría filosófica del Derecho” el que finalmente se acepte como definitivo sino el rótulo más simple que ya conocemos, “filosofía del Derecho”. De esta denominación se deduce también el cambio de perspectiva. Ya no hay que descubrir un Derecho intemporal sino los Derechos históricos. Este camino en el cambio de denominación no fue lineal. Expresa González Vicén que, según su propia investigación, y en contra de Stammler o Bobbio¹³⁵¹, el primer libro que se conoce bajo esta denominación es el de Wilhelm Traugott Krug, *Aforismos sobre la filosofía del Derecho*. Para Krug, explicita González Vicén, el Derecho es empírico, no determinado

¹³⁴⁹ Ibidem, p. 221.

¹³⁵⁰ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La filosofía del Derecho como concepto histórico”, op. cit., p.242.

¹³⁵¹ Para Stammler la denominación empezaría con Gustav von Hugo, si bien, dice González Vicén, el término no es exactamente “filosofía del Derecho”, como ya sabemos. Por su parte, Bobbio, hace de Hegel y Lerminier los acuñadores originarios del término. Ibidem, p. 247.

a *priori* y es conocido no racional sino históricamente, pues los preceptos derivados de la legislación del Estado solamente los podemos aprehender por experiencia. No obstante, advierte González Vicén, que un título y una obra no bastaron -como sí pareció suceder con el campo de la sociología a partir de los trabajos de Comte- para que la nueva denominación se impusiera¹³⁵². Otros libros, de modo paulatino, van imponiendo el término y en años y decenios continúa el proceso de consolidación, si bien, la vieja denominación “Derecho natural” sigue presente incluso en los planes de estudio alemanes de mitad de siglo XIX. Hegel sin ir más lejos, anuncia sus lecciones de filosofía del Derecho como Derecho natural. Entremedias, algunos textos son rotulados como “Derecho natural y filosofía del Derecho”, pero, ya hacia la segunda mitad del siglo, un título como “Derecho natural” es un anacronismo. El nombre de “filosofía del Derecho” cobra carta de naturaleza para designar una ciencia que, lejos ya de áridas disquisiciones metafísicas relacionadas con el Derecho natural, se propone la libre consideración del Derecho desde un punto de vista de mayor significación, en relación directa con la teoría del Estado y la ética. Este proceso acaba siendo común también en Francia, Italia, España y otros países de Europa¹³⁵³.

Así, la filosofía del Derecho como concepto y realidad histórica ya no se concibe ni en su método ni en su objeto como *ordo rerum* metafísico, sino que va a proponer el Derecho como obra del hombre inserta en el tiempo histórico. Ya no hay un Derecho absoluto y atemporal sino unos Derechos como ordenamientos de la convivencia de las comunidades humanas¹³⁵⁴ y su estudio se opone en gran medida al ideal constructivista del racionalismo iusnaturalista ilustrado, pues la filosofía no puede ser creadora de Derecho¹³⁵⁵. Escribe González Vicén: “Si el Derecho natural era una ciencia racional cuyas proposiciones no proceden de la

¹³⁵² Dice, además, González Vicén, que Krug emplea indistintamente otras denominaciones. Del mismo discurso preliminar (*Vorrede*) podemos entresacar que incluso de algún modo sigue empleando el término *Naturrecht* para referirse al conjunto de los conocimientos científicos del Derecho, si bien, por lo demás, el contenido de esta ciencia del Derecho es, como vengo diciendo, totalmente distinta; referida a un Derecho concreto, positivo e histórico. Cfr. KRUG, W.T., *Aphorismen zur Philosophie des Rechts*, Leipzig, bei Roche und Compagnie, 1800, pp. 3-10.

¹³⁵³ Sobre toda esta cuestión del progreso del término “filosofía del Derecho” frente a “Derecho natural”, cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La filosofía del Derecho como concepto histórico”, op. cit., pp. 240-253.

¹³⁵⁴ *Ibidem*, p. 215.

¹³⁵⁵ Saca a colación González Vicén la comparación traída por P.J.A. von Feuerbach con la botánica. En efecto, de igual manera que el botánico no formula de modo abstracto géneros y especies que luego impone al reino vegetal, sino que los encuentra en la misma realidad por observación, así también el filósofo del Derecho debe tener como objeto de su reflexión el Derecho dado en la experiencia histórica. Este tipo de planteamientos están en la base del historicismo de González Vicén. *Ibidem*, pp. 238-239

experiencia, sino que son deducidas de principios puros *a priori* (lo que vale tanto para el tradicional Derecho natural escolástico como para el moderno e ilustrado), la filosofía del Derecho es aproximadamente todo lo contrario”¹³⁵⁶. Es obvio que, con estas palabras, González Vicén se aleja del kantismo jurídico, pues no es posible deducir ni el Estado ni el Derecho, al ser ambos realidades y conceptos históricos. Si en el plano ético, salvo en el universalismo, la posición de González Vicén es bastante kantiana, no lo es así en lo que corresponde a la deducción trascendental del Estado y el Derecho, pues González Vicén es profundamente antiformalista y la experiencia histórica le resulta sustancial y fundante.

En definitiva, podemos entender que la insistencia de González Vicén en que el Derecho es un producto histórico-social y que la filosofía del Derecho no es simplemente una ciencia, sino que su denominación nos conduce a su peculiaridad histórica, nos lleva a reflexionar sobre la clave de esta segunda línea de pensamiento: el historicismo. Pero, ¿qué historicismo? ¿Un historicismo más conservador al estilo de Savigny o de Hegel¹³⁵⁷ o una suerte de filosofía de la historia en la línea del positivismo comtiano? Ni mucho menos. A continuación, trataré de hallar alguna pauta para delimitar el historicismo filosófico y jurídico y en qué sentido podemos comprender a González Vicén como historicista.

¹³⁵⁶ Ibidem, p. 233.

¹³⁵⁷ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F. “La Escuela histórica del Derecho”, op. cit., pp. 100-146. Cfr. CALVO GARCÍA, M., *Los fundamentos del método jurídico: una revisión crítica*, op. cit. pp. 73 y ss.

2. Hacia una definición del historicismo

“El historicismo como forma vivencial, que se da ya en Goethe y Hegel y que no sería imaginable sin Herder, ha sido estudiado metódicamente en nuestro país por Troeltsch y Meinecke, resultando ya imposible hacer abstracción de él en nuestra vida intelectual”¹³⁵⁸.

2.1. Los distintos aspectos del historicismo y el historicismo jurídico

En su *Filosofía del Derecho*, escribía Giorgio Del Vecchio, que, con “historicismo” se designan varias oposiciones contra doctrinas del Derecho natural que se comprenden bajo el nombre de “racionalismo”, es decir, que critican el razonamiento puro y abstracto de la escuela de Derecho racional, que, considera, existe siempre un Derecho ideal por encima del positivo. Sin embargo, esta denominación común bajo el término “historicismo” engloba, según Del Vecchio, el historicismo de Schelling y, sobre todo, de Hegel; el historicismo político de los filósofos de la Restauración, opuestos a la Revolución Francesa; y el historicismo de la Escuela Histórica del Derecho¹³⁵⁹. Esta clasificación sugiere ya de entrada la imposibilidad de hablar de un único historicismo unitario¹³⁶⁰ y propio de una única ciencia: el historicismo hegeliano será historicismo filosófico, el de los filósofos reaccionarios, historicismo político y el de la Escuela histórica de Savigny, historicismo jurídico. Recaséns Siches se refiere a estas tres mismas corrientes como historicistas, puntualizando que, dentro, de los filósofos de la contrarrevolución se encuentran, entre otros, Louis de Bonald, Joseph de Maistre, Juan Donoso Cortés o Karl Ludwig von Haller. Además, Recaséns, resalta como el peor defecto común de estos historicismos el eludir la dimensión valorativa

¹³⁵⁸ CURTIUS, E.R., *Diario de lecturas*, Traducción de Jorge Deike Robles, Madrid, Taurus, 1969, p. 41.

¹³⁵⁹ Cfr. DEL VECCHIO, G., *Filosofía del Derecho*, tomo I, op. cit., pp. 220-221.

¹³⁶⁰ Dice el profesor Pérez-Luño: Este movimiento, que no se circunscribe a los dominios del Derecho, viene caracterizado por una fundamentación de todas las disciplinas sociales en la realidad histórica, antes que en puros esquemas o criterios racionales”. PÉREZ-LUÑO, A.E., “Aproximación a la Escuela Histórica del Derecho”, *Boletín de la Facultad de Derecho de la Uned*, nº 14, 1999, p. 20.

del Derecho, es decir, el olvido de que la explicación es cosa diferente de la justificación: explicar causalmente un cierto hecho no soluciona aún un problema diferente, a saber, el valor del hecho, su justicia o injusticia, su bondad o maldad¹³⁶¹. Concluye Recaséns de este modo: “El historicismo está plenamente en lo cierto, en tanto que propugna la necesidad de la indagación histórica (que a partir de él ha sido admitida en todas las escuelas). Su error empieza cuando pretende reducir a indagación histórica una investigación tan profundamente diversa como es la valorativa o deontológica”¹³⁶². Por su parte, Friedrich Meinecke indica en *El historicismo y su génesis* lo siguiente: “Tratamos de señalar el punto decisivo en el origen del historicismo. Todo consiste en ablandar y hacer fluido el rígido pensar iusnaturalista con su creencia en la inmutabilidad de los supremos ideales humanos y en la identidad permanente de la naturaleza humana a través del tiempo”¹³⁶³. Así, pese a la vaguedad que de entrada tiene este concepto, podemos empezar a delimitarlo con claridad gracias a su propia ideología (entendiendo por ideología aquel pensamiento que surge en contradicción o antítesis respecto a otro), a saber, su surgimiento en absoluta oposición con el Derecho natural. Este es uno de los rasgos o notas a los que me referiré más adelante, pero que ya debemos comprender como el fundamental para la perspectiva iusfilosófica que nos ocupa. También en este sentido, hay que entender, de entrada, el pensamiento de González Vicén como historicista. Pero hay que decir alguna cosa más. Entre la cita de Curtius con la que abro el epígrafe y las opiniones de Del Vecchio e incluso de Recaséns Siches, podemos percibir ya el principal problema que cualquier investigador que se acerque a este concepto se va a encontrar: su profunda equivocidad. Una equivocidad que en ocasiones no se libra de intereses personales. Así, Meinecke, sustancia el historicismo (como veremos más adelante) como el conjunto de doctrinas más o menos similares, que responden al noble y particular espíritu germánico, que aún no tenía un nombre, y que él decide bautizar bajo esa rúbrica¹³⁶⁴.

Empezando por el caso de la Escuela Histórica del Derecho, hay que resaltar varias cosas: la primera, que, el historicismo jurídico es una realidad diferente de un historicismo

¹³⁶¹ Cfr. RECASÉNS SICHES, “Extensas Adiciones”, op. cit., pp. 256-257.

¹³⁶² Ibidem, p. 257.

¹³⁶³ MEINECKE, F., *El historicismo y su génesis*, op. cit., p. 21.

¹³⁶⁴ Ibidem, p. 11

más general (historicismo filosófico que influye también en lo político, en lo económico¹³⁶⁵ o incluso en la sociología y antropología), con unas coordenadas propias; en segundo lugar, que el historicismo jurídico abarca algo más que la Escuela histórica de Savigny (si bien es su núcleo), como es la filosofía del Derecho de Gustav von Hugo; en tercer lugar, pese a la especificidad del historicismo jurídico, también el historicismo filosófico más general influye en pensadores jurídicos, como es el caso de González Vicén -quien siendo crítico con la Escuela histórica, por su inmovilismo, es un pensador más historicista que los de la misma escuela- y de tantos otros que consideran que el Derecho es un fenómeno histórico y social; en cuarto lugar, que si bien esta Escuela arrumba el Derecho natural respecto a sus contenidos, prosigue con su metodología lógico-deductiva, que, al sustanciarse con el tiempo en los Pandectas, adolecerá de un quietismo -como también se dirá de Hegel- muy poco historicista en el sentido filosófico del término¹³⁶⁶. Para Recaséns, el historicismo jurídico, representa lo peor del positivismo jurídico, esto es, la no toma en consideración de valores, no obstante, tal aserto es falso si lo contrastamos con el historicismo general o el historicismo filosófico, por ejemplo, el análisis de valores individuales es sustancial para el historicismo teológico de Troeltsch y aun del mismo Meinecke, y, sobre todo, para los análisis del historicismo axiológico de Windelband o Rickert¹³⁶⁷ en el contexto, como veremos, prácticamente fundante del historicismo, como es el debate respecto al método de las ciencias humanas. En cuanto a aquello que decíamos entorno al historicismo jurídico como

¹³⁶⁵ En el caso de la economía también existe una Escuela historicista a la que se enfrentó Carl Menger, a la sazón representante y fundador de la Escuela austriaca. Cfr. MENGER, C., *Die Irrtümer des Historismus in der deutschen Nationalökonomie*, Bremen, Salzwasser Verlag, 2011 (la edición original es de 1884). También, cfr. WITTKAU-HORGBY, A., "Der Historismusstreit in der deutschen National-ökonomie", WITTKAU-HORGBY, A., *Historismus zur Gesichte des Begriffs und des Problems*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1992, p. 61 y ss. No es por tanto una mera generalidad, un método rudimentario pergeñado por Hegel y Marx, como podemos leer en algunas publicaciones. Esto denota el poderoso influjo de K.R. Popper, como veremos más adelante. Por ejemplo, cfr. SELDON, A., PENNANCE, F.G., Voz "método histórico (historicismo)", SELDON, A., PENNANCE, F.G., *Diccionario de economía. Una exposición alfabética de conceptos económicos y su aplicación*, Barcelona, Orbis, 1983, p. 359.

¹³⁶⁶ Como bien sabemos por los trabajos en los que González Vicén critica la escuela histórica del Derecho, "La Escuela Histórica del Derecho" y "La crítica de Marx a la Escuela Histórica", subyace un cierto criptousnaturalismo del que también se da cuenta el profesor Contreras Peláez, cuya hipótesis en *Savigny y el historicismo jurídico* es que "Bajo el velo de retórica historicista se ocultaría una doctrina de signo bien distinto: criptousnaturalista, se atreverán a decir algunos; protopositivista, sostendrán otros; en cualquier caso, una doctrina ajena al historicismo sincero". CONTRERAS PELÁEZ, F.J., *Savigny y el historicismo jurídico*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 19.

¹³⁶⁷ Sobre la relación entre el neokantismo axiológico de Windelband y el historicismo, cfr. ROSSI, P., *Lo storicismo tedesco*, Classici della Filosofia, Torino, UTET, 1977, pp. 21 y ss. Sobre Windelband y Rickert como historicistas, cfr. REALE, G. ANTISERI, D. *Historia de la filosofía III. Del romanticismo a nuestros días. 2. De Nietzsche a la Escuela de Frankfurt*, Traducción de Juan Andrés Iglesias, María Pons Irazábal y Antoni Martínez Riu, Barcelona, Herder, 2018, pp. 41-42

fenómeno que rebasa el acontecimiento del obrar de la Escuela de Savigny, dice el profesor Pérez-Luño: “En muchas ocasiones se confunden los términos de Historicismo jurídico y Escuela Histórica, sin que existan motivos que avalen tal identificación (...). Es cierto que Hugo y Savigny comparten determinadas actitudes críticas frente a los postulados del iusnaturalismo iluminista, pero mientras Hugo funda su investigación en el método histórico con independencia de que tal método sea o no aceptado por una escuela que se defina como histórica, Savigny se presenta encabezando a los exponentes de lo que pretende ser un nuevo movimiento doctrinal”¹³⁶⁸. Dicho esto, el historicismo jurídico-político cuenta, además, en sus orígenes, con precursores como Edmund Burke, el cual, enemigo de la revolución francesa y su fundamento iusnaturalista, juzgaba absurdo cambiar “racionalmente” las normas que habían sido legadas por la historia¹³⁶⁹. O qué decir de Justus Möser¹³⁷⁰, bien estudiado por González Vicén, y que dirige su pensamiento contra las abstracciones de su tiempo y defiende el desarrollo de las comunidades históricas concretas y particulares.

2.2. El historicismo filosófico

Una vez visto *grosso modo* la peculiaridad del término para el Derecho, paso a exponer su significado filosófico más general. Corresponde nada más empezar, a mi juicio, dar dos importantes advertencias. La primera no es otra cosa que la toma en consideración de un dato curioso respecto al uso del término alemán *Historismus*, a saber, que fue empleado durante un tiempo más bien como reproche, tal y como explicita el profesor Contreras Peláez¹³⁷¹ siguiendo a la profesora Annete Wittkau-Horgby¹³⁷². El mismo Friedrich Meinecke, hace referencia a este uso del término como oprobio, y aprovecha para manifestar que la corriente historicista que él representa, lleva el término con orgullo: “Se acepta que aquello

¹³⁶⁸ PÉREZ-LUÑO, A. E., “Aproximación a la Escuela Histórica del Derecho”, op. cit., p.21

¹³⁶⁹ FASSÒ, G. *Historia de la filosofía del Derecho*, vol. 3, op. cit., p. 45.

¹³⁷⁰ Vid. *supra*, pp. 227 y ss.

¹³⁷¹ Cfr. CONTRERAS PELÁEZ, F.J., Savigny y el historicismo jurídico, op. cit., p. 20.

¹³⁷² En su obra *Historismus: zur Gesichte des Begriffs und des Problems*, ya citada, pone de manifiesto lo problemático e incluso lo polémico del concepto dentro de su uso en las ciencias sociales. También analiza el empleo del concepto en teología y sociología, otras ramas transitadas por el historicismo, como es el caso de Troeltsch y Weber, respectivamente. Cfr. WITTKAU, A., *Historismus. Zur Gesichte des Begriffs und des Problems*, op. cit., pp. 61 y ss. y pp. 142 y ss.

contra lo que se combatía considerándolo nocivo, había crecido en el suelo del nuevo florecimiento general de las ciencias del espíritu que se inicia en los comienzos del siglo XIX. Los adjetivos peyorativos se convierten con frecuencia en honrosas calificaciones cuando el censurado se las apropia pensando que lo mejor que puede dar de sí depende de lo que en él se censura”¹³⁷³. Esta censura iba dirigida, primero, contra personas “incapacitadas” para la vida en el presente, sumidas en el ensueño del pasado, y, segundo, como reproche para aquellos que, al haber profundizado en la historia, se vuelven extremadamente relativistas¹³⁷⁴.

La segunda advertencia es la falaz vinculación del historicismo al término genérico “filosofía de la historia”, maridaje este que, en conexión con lo anterior, le ha llevado al historicismo a que se lo relacione con una suerte de filosofía del pronóstico socio-político que no tiene en realidad nada que ver con el historicismo filosófico. Pero, hilando aún más fino, esta filosofía de la historia como pronóstico es la interpretación que los positivistas del siglo XIX hicieron de la misma, a saber, como ciencia que puede descubrir leyes uniformes del acontecer histórico¹³⁷⁵, por lo que, esta concepción positivista, como concepción parcial que es de la materia, ni siquiera se puede entender como definición general de “filosofía de la historia”.

Señaladas estas advertencias, el historicismo que vamos a analizar es el que tiene principalmente como lugares de producción intelectual Alemania e Italia. Se comprende muy bien con Niccola Abbagnano quien explicita la voz “historicismo” del siguiente modo: “Se puede designar con el nombre de historicismo a toda filosofía que reconozca, como objetivo suyo exclusivo o fundamental, la determinación de la naturaleza y validez de los instrumentos del saber histórico. El historicismo no es o no quiere ser ante todo y exclusivamente, una metafísica o una teología de la historia (...). El objeto propio y específico del historicismo como filosofía son los instrumentos del conocimiento histórico y, por tanto, los objetos posibles de tales instrumentos”¹³⁷⁶. De esta definición podemos extraer mucho provecho, sobre todo en lo que respecta a su delimitación conceptual, es decir, respecto a lo que

¹³⁷³ MEINECKE, F., El historicismo y su génesis, op. cit., pp. 11-12.

¹³⁷⁴ Cfr. CONTRERAS PELÁEZ, F.J., Savigny y el historicismo jurídico, op. cit., pp. 20-21

¹³⁷⁵ Cfr. COLLINGWOOD, R.G., *Idea de la historia*, Traducción de Edmundo O’Gorman y Jorge Hernández Campos, México, FCE, 1965, p. 11.

¹³⁷⁶ ABBAGNANO, N., *Historia de la filosofía, tomo 3*, op. cit., p. 487.

podemos asegurar que no es propiamente historicismo. El historicismo no quiere ser una metafísica o una teología de la historia. El historicismo no pretende elevarse a una cosmovisión tal que, *sub specie aeternitatis*, pueda adelantar o predecir acontecimientos futuros. En ningún sentido conduce al finalismo del que, por su fama, parece que tiene la carga de la prueba argumental de su absolución. Como veremos, la responsabilidad de semejante sentido teleológico del concepto la tiene principalmente Karl R. Popper, quien culpabiliza al historicismo -o más bien, todo lo que él considera bajo ese nombre- de todos los desmanes provocados por los totalitarismos y sus correspondientes lecturas de la historia.

Dicho todo lo anterior, ya estamos preparados para poder tener una idea más clara del concepto, por lo que daré, en primer lugar, algunas notas características del historicismo *tout court*, esto es, de la manera más generalista posible, y precisaré algunos de sus antecedentes, como es el caso de Vico o Montesquieu¹³⁷⁷, para confrontar así todas las conclusiones extraídas con el planteamiento sesgado de Popper. En segundo lugar, voy a señalar tales notas desde las mismas ideas de aquellos que se han considerado miembros del historicismo alemán (a veces, denominado también, para diferenciarse de sus orígenes en Herder o Goethe, como historicismo moderno). Por último, en epígrafes *ad hoc*, trataré de explicitar las diferencias, muy brevemente, respecto del neohegelianismo o neodialéctica del primer tercio de siglo XX, para después poder comprender el particular historicismo de González Vicén.

Como más que de “historicismo” se debe hablar de “historicismos”¹³⁷⁸, antes de empezar con las notas distintivas que acoten intensional y comprensivamente el significado, vamos a darnos aún más cuenta de la amplitud del concepto al poner de manifiesto que, en realidad, podemos llegar a extenderlo a cuatro categorías o tipos del mismo, para lo cual sigo la exposición del profesor Ferrater Mora. Así, habrá un historicismo antropológico, un

¹³⁷⁷ Vico y Montesquieu son también analizados en su sentido histórico y de manera muy positiva por Isaiah Berlin. Cfr. BERLIN, I., “Vico and the idea of Enlightenment” y “Montesquieu”, BERLIN, I., *Against the current: Essays in the history of the ideas*, New York, Viking Press, 1981, pp. 120 y ss. y pp. 130 y ss. También es interesante su estudio conjunto de Vico y Herder. Cfr. BERLIN, I., *Vico and Herder. Two studies in the History of Ideas*, London, Chatto & Windus, 1980, 228 pp.

¹³⁷⁸ Acerca de la cuádruple clasificación que paso a analizar a continuación, cfr. FERRATER MORA, J., Voz “Historicismo”, FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía (tomo 2, E-J)*, op. cit., p. 1532-1533; y también, CRUZ, M. *El historicismo*, Barcelona, Montesinos, 1981, pp. 11-15. También hace referencia a la pluralidad de los historicismos el profesor Jacobo Muñoz en MUÑOZ, J. *Filosofía de la historia. Origen y desarrollo de la conciencia histórica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, p. 201.

historicismo cosmológico, un historicismo gnoseológico y un historicismo ontológico. De entrada, según el radio de acción al que queramos aplicar la realidad histórica, podemos hablar de un historicismo antropológico o de un historicismo cosmológico. El primero, que es al que me voy a referir principalmente, está influido por las ciencias históricas (histórico-sociales, diría más bien) y lo que pretende es adscribir historicidad al ser humano y sus producciones. El segundo está influido por el evolucionismo y atribuye historicidad al universo entero. En esta segunda extensión del concepto, cabría abarcar desde la filosofía evolucionista de Herbert Spencer hasta filosofías más contemporáneas como la teoría del conocimiento evolucionista de Gerhard Vollmer¹³⁷⁹, pero, también, concepciones de la naturaleza que se remontan a la antigüedad como el *panta rei* heraclíteo, la reinterpretación del Génesis en clave evolucionista de San Agustín de Hipona¹³⁸⁰ o medievales como el filósofo árabe, Al-Jahiz¹³⁸¹. Para continuar, según el tratamiento de la noción de historicidad, podemos hablar de un historicismo epistemológico o gnoseológico, para el cual la comprensión de la realidad se lleva a cabo a través de lo histórico, y un historicismo ontológico, para el cual la historicidad constituye lo real. Resulta fácil de ver que el sentido antropológico y el gnoseológico se correlacionan bien, así como, para el sentido cosmológico propio de teorías filosófico-evolucionistas, el sentido ontológico tiene más sentido. Una vez especificada esta cuádruple distinción, y con la matización de que el sentido que nos va a ocupar es más propiamente el antropológico-gnoseológico, paso a definir una serie rasgos, principios o notas distintivas del historicismo.

¹³⁷⁹ Cfr. VOLLMER, G., *Teoría evolucionista del conocimiento*, Traducción de Xabier Insausti, Granada, Comares, 2005, 310 pp.

¹³⁸⁰ *De Genesi ad litteram* es el clásico texto por el que se le atribuye al obispo de Hipona y filósofo romano, San Agustín, una concepción evolucionista de la creación. Cfr. HIPONA, A. de., "Comentario literal al Génesis", HIPONA, A. de., *Obras completas, tomo XV*, Madrid, BAC, 1957.

¹³⁸¹ La intuición evolucionista de Abu Uthman Amr ibn Bahr al-Jahiz es relevante, por tratarse del primer y muy antiguo atisbo de los mecanismos de la evolución. El *Libro de los animales* de al-Jahiz no es un bestiario medieval ni un libro de zoología convencional, sino una enorme colección de conocimientos sobre animales. Por variación de la forma ancestral de determinados animales, se habrían formado para al-Jahiz otros grupos naturales de animales relacionados a partir de ese antepasado común. Por lo demás, al-Jahiz también afirmaba la existencia de la lucha por la supervivencia como mecanismo de selección. Cfr. ÁLVAREZ, F., "El libro de los animales de al-Jahiz, un esbozo evolucionista del siglo IX", *Evolución*, nº2, 2006, pp. 25-29.

2.3. Rasgos o notas esenciales del historicismo: una crítica de la crítica popperiana

De entrada debo indicar que, para el profesor Manuel Cruz¹³⁸², siguiendo a Carlos M. Rama, el historicismo debería cumplir una serie de principios, tales como, que la historia humana es cambio, devenir, evolución; que no existen ideas ni valores eternos o inmutables (lo que para el historicismo jurídico sería lo propio de las ideas del Derecho natural al que se enfrenta); que cada proceso histórico tiene una individualidad absoluta; que no podemos hablar de naturaleza humana inmutable; que el hombre social es un ser histórico y que los fenómenos psicológicos y de cultura (donde podemos incluir con González Vicén al Derecho) son históricos también, así como los juicios de valor; que cada época se explica como una unidad; y por último, que las concepciones históricas del mundo sustituyen a las teológicas y aun las filosófico-metafísicas. Para continuar, el profesor Contreras Peláez, establece también unos rasgos de aproximación al historicismo¹³⁸³. El primero de esos rasgos es, precisamente, la explicación histórica de su origen: el historicismo surge en relación con los rápidos cambios socioeconómicos y políticos de las últimas décadas del siglo XVIII y las primeras del siglo XIX. El segundo, que el núcleo filosófico del historicismo es la idea del ser humano como ser histórico. Este es probablemente el rasgo más genérico, pero el más cierto, es decir, lo nuclear en el historicismo no es en absoluto la idea lamentablemente recurrente de que hay leyes en la historia que nos ayudarán a conocer el futuro, sino, simplemente, que centraliza la cosmovisión del individuo y la comprensión que tiene de sí mismo en la cualidad temporal del ser humano y del universo¹³⁸⁴. El tercer rasgo, que la aparición del historicismo se vio favorecida por la historia como ciencia (hacia finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX). Esta ciencia nueva de la historia, fundada en Alemania, es muchas veces lo que se entiende por primera vez como historicismo. En este cuadro de historiadores podríamos incluir a Niebuhr, Ranke, Droysen, Zeller, Mommsen, Burckhardt o Beloch. De todos ellos, la importancia de Leopold von Ranke en la configuración del historicismo filosófico es crucial. Así lo comprende el gran investigador de sus orígenes,

¹³⁸² Para la revisión de estos principios según Manuel Cruz y Carlos M. Rama, cfr. CRUZ, M. *El historicismo*, op. cit., pp. 13-14. Para revisar la obra de Carlos M. Rama sobre esta cuestión, cfr. RAMA, C.M. *Teoría de la historia (Introducción a los estudios históricos)*, Madrid, Tecnos, 1968.

¹³⁸³ En adelante, para toda la cuestión de estos nueve rasgos, cfr. CONTRERAS PELÁEZ, F.J., *Savigny y el historicismo jurídico*, Madrid, Tecnos, 2005, pp. 22-36.

¹³⁸⁴ JAEGER, F., RÜSEN, J. *Gesichte des Historismus*, München, C.H. Beck, 1992, pp- 20 y ss.

Meinecke: “Individualidad y evolución individual son los dos conceptos fundamentales, que se corresponden polarmente, de la elaboración de la historia que se ha llamado historicismo en el buen sentido, y que culmina en la aportación de Ranke”¹³⁸⁵. Por su parte, Jakob Burckhardt, discípulo de Ranke, tal vez sea uno de los historiadores-filósofos de mayor influjo y nos puede ofrecer una de las claves para comprender la esencia del historicismo, a saber, la conciencia histórica, la impresión hecha idea de que el presente se comprende desde la historia y en la historia; más aún, piensa Burckhardt que lo que distingue al hombre civilizado del bárbaro es la consciencia de saberse en la historia¹³⁸⁶. También Droysen ofrece claves, pues, como explicita el profesor Contreras Peláez, empieza Droysen a diferenciar entre el método de las ciencias naturales, que buscan explicar (*erklären*), y la esencia del método histórico, que busca comprender (*verstehen*) lo que se investiga. Aquí están ya *in nuce* los análisis de Dilthey, quien espoleado por su antipositivismo filosófico insiste en la separación metodológica entre las *Geisteswissenschaften* y las *Naturwissenschaften*, pero, además, fuera de la órbita del historicismo, planteamientos de la hermenéutica de Heidegger y Gadamer, y, por supuesto, la distinción en Windelband y Rickert entre “ciencias nomotéticas” y “ciencias ideográficas”. El cuarto rasgo, que la propia Historia (*Gesichte*) elevada a categoría de ciencia va a influir notablemente sobre las demás ciencias. El quinto, que el historicismo reivindica la individualidad histórico-cultural. Una individualidad que se refiere sobre todo a individuos colectivos como los pueblos, las culturas, las naciones, etc. Probablemente la exageración de este rasgo llevó a historicistas como Oswald Spengler a afirmar que “las culturas son organismos”¹³⁸⁷. Y también en relación con Spengler, pero ya en el mismo proceso de generación del historicismo con Herder, el sexto rasgo, a saber, que el historicismo rechaza la noción ilustrada de progreso. La historia humana no tiene necesariamente un fin ni un objetivo. Burckhardt consideraba la finalidad de la existencia humana como un misterio. Este rasgo es esencial, de nuevo, contra la imagen pronosticadora que venimos rechazando. En séptimo lugar, la cuestión del relativismo, con la que el historicismo siempre tiene que lidiar, pero que hay quienes (Troeltsch o Mannheim, por ejemplo), como explicita el profesor Ferrater Mora, consideran que “el historicismo lealmente

¹³⁸⁵ MEINECKE, F., *El historicismo y su génesis*, op. cit., p. 505.

¹³⁸⁶ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Apéndice: J. Burckhardt y el problema de las crisis históricas por F. González Vicén”, op. cit., p. 79.

¹³⁸⁷ SPENGLER, O., *La decadencia de occidente*, vol. 1, Traducción de García Morente, Barcelona, Austral, 2011, p. 181

admitido es el único modo de evitar el relativismo, pues los puntos de vista son efectivamente parciales sólo cuando segmentamos el continuo fluir y crecer de lo real”¹³⁸⁸, no obstante, en otros casos ese relativismo gnoseológico-cultural es bien preciso, por ejemplo, en Spengler, quien se expresaba de este modo: “Así como las hojas, las flores, las ramas, los frutos expresan por su aspecto, forma y posición, una determinada especie vegetal, así también las formaciones religiosas, científicas, políticas, económicas, expresan una cultura”¹³⁸⁹. El octavo rasgo, para el caso que nos ocupa, el más relevante, a saber, que el historicismo es hostil a la noción de Derecho natural. El noveno y último, ya se apuntaba: el historicismo impulsa la búsqueda de un método y un fundamento epistemológico para las ciencias del espíritu o ciencias humanas.

De todo lo anterior quiero hacer hincapié en los siguientes principios y rasgos: en primer lugar, podríamos considerar al historicismo, en sentido lato, como una actitud más que como una doctrina cerrada, que, lo único que pretende es elaborar una cosmovisión ya gnoseológica, ya ontológica, centrada en la esencia del ser humano o de todo el universo como devenir (y por tanto ya presente incluso en Heráclito), o, dicho de otro modo, el historicismo destaca la condición histórica de toda comprensión humana, tanto de sí mismo, como de la realidad. Para el caso que nos ocupa, una realidad humana fundamental es el Derecho. De ahí, el segundo rasgo que quiero resaltar, la enemistad del historicismo jurídico con cualquier modalidad de Derecho natural, si bien es preferible la versión del historicismo que se asocia con la consideración del Derecho como producto social y que por tanto no puede ser meramente deducido, como hemos visto que sucedía con la tradición del historicismo jurídico alemán. El tercer rasgo que quiero traer a colación es la defensa de lo concreto-histórico e individual, si bien, para algunos conduce a un cierto grado de comprensión de lo absoluto (es el caso paradigmático de Hegel, pero sobre todo, si hablamos en concreto de historicismo, aún más arquetípico es el caso de Benedetto Croce, quien concibe su filosofía historicista como historicismo absoluto, que no es otra cosa que la reducción de la filosofía a la historiografía, o, dicho de otro modo, que no sólo la historia es conocimiento verdadero, sino que el conocimiento histórico es todo el conocimiento¹³⁹⁰), para

¹³⁸⁸ FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía (tomo 2, E-J)*, op. cit., p. 1532

¹³⁸⁹ SPENGLER, O., *La decadencia de occidente, vol. 1*, op. cit., p. 189.

¹³⁹⁰ Cfr. CROCE, B. “El concepto de la filosofía como historicismo absoluto”, CROCE, B., *El Carácter de la filosofía moderna*, Traducción de Luis F. Rosso, Buenos Aires, Imán, 1959, pp. 9-27.

otros, conduce al relativismo. También, como un cuarto rasgo, resaltar que el Derecho es cada Derecho individual y concreto, determinado por el devenir histórico, y por su sociedad. Y, por último, en quinto lugar, otro rasgo sustancial es la importancia del historicismo respecto a toda aquella retórica entorno al método de las, diríamos hoy, ciencias sociales. En lo que a González Vicén respecta, habría practicado muy a fondo una suerte de análisis histórico o genético respecto de la filosofía del Derecho y aún de lo que se ha ido interpretando y comprendiendo como Derecho a lo largo del tiempo y, sobre todo, desde los siglos XVI y XVII en la cultura jurídica alemana particularmente.

Una vez establecidas estas notas y centrada un poco más la respuesta a la pregunta en torno al historicismo con la que iniciaba este subepígrafe, debo dedicar unas palabras a la genealogía de sus precursores más notables; la fuente principal la hallamos en *El historicismo y su génesis* de Friedrich Meinecke. Este data el primer uso del término, en sentido positivo, en la obra del teólogo austriaco Karl Werner¹³⁹¹, *Giambattista Vico als Philosoph und gelehrter Forscher*. En efecto, en esta obra de 1879 Vico va a ser considerado como el primer historicista. De hecho, cualquier trabajo sobre filosofía de la historia o historicismo filosófico, va a tener al filósofo italiano como el primero en comprender la historia verdaderamente como problema, o, lo que es lo mismo, el primer filósofo en disponer verdaderamente de sentido histórico. También, como señala Isaiah Berlin, fue uno de los primeros en captar toda la importancia de la idea de “cultura”, si bien, su genio era demasiado caótico y trató de decir demasiado sin poder serenarse en la tormenta de la inspiración¹³⁹². Para Ortega, “Vico tiene de la nueva realidad una entrevisión tan genial como sonambúlica. De un golpe se anticipa a todos sus sucesores en el siglo XVIII”¹³⁹³. Para Meinecke, Vico también se encuentra entre los primeros precursores del siglo XVII, como además lo son Shaftesbury, Arnold o Leibniz, entre otros. Descartes es todavía, dice Meinecke, el autor del sujeto individual en tanto que sujeto en general y no en tanto que sujeto particular histórico, y, por tanto, las leyes universales que se hallan en este hombre abstracto vienen a confirmar las doctrinas iusnaturalistas. El influjo cartesiano perdura a través de la Ilustración francesa,

¹³⁹¹ MEINECKE, F., *El historicismo y su génesis*, op. cit., p. 11. Hacen referencia al texto de Meinecke respecto a esta cuestión, entre nosotros, FERRATER MORA, J., Voz “Historicismo”, FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía (tomo 2, E-J)*, op. cit., p. 1531; y también, CRUZ, M. *El historicismo*, op. cit., p. 9.

¹³⁹² Cfr. BERLIN, I., “Vico’s concept of knowledge”, BERLIN, I., *Against the current: Essays in the history of the ideas*, op. cit., p. 114.

¹³⁹³ ORTEGA Y GASSET, J., *Kant, Hegel, Dilthey*, op. cit., p. 147.

si bien, esta, tiene en su mismo seno el germen de su decadencia. Voltaire y Montesquieu simbolizan la brecha. Con Montesquieu realiza el espíritu francés una aportación imprescindible para el nacimiento del historicismo. Montesquieu no investigaba el mundo en su historia por puro afán de conocer y contemplar¹³⁹⁴. La Ilustración inglesa, por su parte, tiene en Hume su principal adalid por su sentido histórico, pero también Ferguson y sobre todo Burke, en quien se desarrolla el proceso vital de un sentimiento interior de continuidad y unidad del proceso entre pasado y presente¹³⁹⁵. Ya dentro del historicismo alemán, son dignos de consideración como precursores, Möser, y su “razón local”, así como en general el fuerte sentido de lo individual que hay en toda su obra¹³⁹⁶, pero también Herder o Goethe. Goethe es para Meinecke el *summum* de este tránsito; dice así: “Goethe se encuentra, como pensador histórico, no sólo entre la Ilustración y el ulterior historicismo, sino, en cierto grado, sobre ambos al mismo tiempo”¹³⁹⁷. Ya lo decía Curtius, el historicismo se da ya vivencialmente en Hegel y Goethe. Esta obra de Meinecke no es otra cosa más que un análisis genético del historicismo, pero es a su vez un estudio que echa por tierra la idea de que toda la Ilustración fuera antihistórica. Es una idea constante también en González Vicén, quien, como se recordará, comienza su trabajo sobre *La Escuela Histórica del Derecho*, afirmando que no toda la Ilustración fue, en absoluto, una época ahistórica, sino que tal imagen no es más que un invento del romanticismo que iba a la busca de su propia identidad¹³⁹⁸. También lo explicita Dilthey, de quien me interesa resaltar el valor que concede a Montesquieu y a Möser. Del primero dice que logró una concepción totalmente nueva de los fenómenos históricos al ser el primero que frente a las teorías políticas de su tiempo logra tener conciencia del carácter particular de cada pueblo y la dependencia del mismo a sus situaciones particulares geográficas, climáticas, etc. En cuanto a Möser, en contraste con la Ilustración, que pretendía reducir el confuso mundo de la vida humana a conceptos claros y universales, señala los límites del pensamiento discursivo, que no puede comprenderlo todo

¹³⁹⁴ MEINECKE, F., *El historicismo y su génesis*, op. cit., p. 125 y p. 159.

¹³⁹⁵ Ibidem, p. 241.

¹³⁹⁶ Ibidem, p. 275 y ss.

¹³⁹⁷ Ibidem, p. 495.

¹³⁹⁸ GONZÁLEZ VICÉN, F., “La Escuela Histórica del Derecho”, op. cit., p. 103.

ni regularlo todo, y, sobre todo, señala los peligros de su aplicación del mismo a la vida política¹³⁹⁹.

Para continuar con mi lectura de la naturaleza del historicismo, es imprescindible, como ya he adelantado, poner en entredicho la visión del ilustre filósofo de la ciencia, Karl R. Popper. La razón es doble, la primera, por una cuestión de justicia hacia los pensadores historicistas, la segunda, porque la obra de Popper al respecto ha tenido una notabilísima influencia¹⁴⁰⁰. El núcleo de la crítica es, esencialmente, el uso demasiado libre que el profesor austriaco emplea del término “historicismo”, al considerar bajo este concepto todo lo que, literalmente, detestaba políticamente en su trabajo *La miseria del historicismo*. En palabras del célebre historiador E.H. Carr: “Las obras ampliamente difundidas del profesor Popper han vaciado el término de todo contenido preciso. (...) Pero hay que saber de qué se habla, y el profesor Popper hace del historicismo el cajón de sastre en que junta todas las opiniones acerca de la historia que le desagradan”¹⁴⁰¹. En ocasiones es el propio texto de Popper el que revela sus flaquezas. Así podemos entenderlo de afirmaciones como la que sigue: “No he dudado en construir argumentos en su favor (del historicismo) que, en mi conocimiento, nunca han sido propuestos por los propios historicistas. Espero que de esta forma haya conseguido montar una posición que realmente valga la pena atacar”¹⁴⁰². Esto quiere decir que, de algún modo, ha hipostasiado un concepto de historicismo, totalmente irreal, pero con el que poder hacer blanco, como decía el profesor Carr, de sus peores fobias: el totalitarismo y las doctrinas que para él son origen del mismo, a saber, el pensamiento marxiano y marxista y el hegelianismo. No obstante, es más extraño lo que escribe un poco más adelante: “Nadie, espero, sentirá la tentación de discutir sobre si cualquiera de los argumentos aquí examinados pertenece o no real, propia o esencialmente al historicismo, o lo que la palabra

¹³⁹⁹ Cfr. DILTHEY, W., *El mundo histórico*, Versión, prólogo y notas de Eugenio Imaz, México, FCE, 1944, pp. 387-389

¹⁴⁰⁰ La influencia popperiana recuerda a otra nefasta influencia para el buen nombre del término “historicismo” advertida por Meinecke cuando afirma que, si bien en el libro de K. Werner sobre el historicismo de Vico el manejo del concepto es apropiado, no lo va a ser en el caso del fundador de la Escuela austriaca de economía, Carl Menger. Menger había escrito un libro contra Schmoller -a la sazón miembro de la llamada Escuela historicista de economía- titulado *Los errores del historicismo en la economía nacional alemana*. Observa Meinecke que este mal gesto por parte de Menger provocó que la inexactitud del uso de la palabra despertara la conciencia de que se escondía un fenómeno muy poderoso de la historia del espíritu y que aún no disponía de un nombre adecuado. Cfr. MEINECKE, F., *El historicismo y su génesis*, op. cit., p. 11.

¹⁴⁰¹ CARR, E.H., *¿Qué es la historia?*, Traducción de Joaquín Romero Maura, Barcelona, Seix Barral, 1972, p. 123, nota 9.

¹⁴⁰² POPPER, K. R., *La miseria del historicismo*, Traducción de Pedro Schwartz, Madrid, Alianza, 2014, p. 20.

«historicismo» real, propia o esencialmente significa”¹⁴⁰³. Él mismo es consciente del error y la falta de rigor que supone vaciar de contenido un concepto y reelaborarlo a placer, de ahí que decida estipular esta especie de cláusula, según la cual, nadie debe estar tentado a analizar lo que realmente ha sido el historicismo ni discutir el haber empleado este término con tan poco acierto. Como hemos visto, el historicismo no quiere hallar ningún algoritmo de predicción, y, sin embargo, según Popper, pretende que las ciencias sociales apunten a la misma altura predictiva de la astronomía, si no con su precisión, sí al menos con su determinación, de modo que “si le es posible a la astronomía predecir eclipses, ¿por qué no le iba a ser posible a la sociología predecir revoluciones?”¹⁴⁰⁴. Por su puesto, Popper no acompaña de citas estas elucubraciones, que asevera con el mismo dogmatismo contra el que lucha con denuedo a través de su celebrada epistemología y su método falsacionista. Estas cuestiones no habrían pasado, tal vez, por ser poco más que una curiosidad de la obra popperiana de no haber sido por su enorme influjo. Me estoy refiriendo no sólo a *La miseria del historicismo* sino también a su gran alegato a favor del liberalismo, *La sociedad abierta y sus enemigos*, en cuyo punto de partida crítica obsesivamente el “mito del destino”¹⁴⁰⁵. Dice el profesor Carr: “*The Open Society and its Enemies* y *The Poverty of Historicism* fueron escritos bajo la poderosa influencia emocional de la reacción contra Hegel, tratado, junto con Platón, de antecesor espiritual del nazismo, y contra el marxismo”¹⁴⁰⁶. Estas palabras del profesor Carr en adición a lo señalado hasta aquí nos conducen de modo preciso hacia una conclusión perentoria: estos textos popperianos, respecto a la cuestión del historicismo, no son propiamente una investigación sino una colección de detalles ignominiosos etiquetados como “historicismo”, haciendo del término un sinónimo de doctrinas de rancio abolengo teleologicista con vocación adivinatoria, para las cuales, existen propósitos escondidos tras los decretos aparentemente ciegos del destino. O mejor aún: para Popper, todas las versiones del historicismo son expresiones de una sensación de estar siendo arrastrado hacia el futuro por fuerzas irresistibles¹⁴⁰⁷. ¿Pero, qué puede haber respecto al objeto de

¹⁴⁰³ Idem.

¹⁴⁰⁴ Ibidem, p. 59.

¹⁴⁰⁵ Cfr. POPPER, K. R., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Traducción de Eduardo Loedel Rodríguez, Barcelona, Paidós, 2006, p. 23 y ss.

¹⁴⁰⁶ CARR, E.H., ¿Qué es la historia?, op. cit., p. 123

¹⁴⁰⁷ POPPER, K.R., *La miseria del historicismo*, op. cit., p. 213

fondo de textos semejantes? Escribe el profesor Carr: “Los blancos principales eran las, a su decir, deterministas filosofías de la historia de Hegel y Marx, que quedaban unidas bajo el concepto vergonzoso de historicismo”¹⁴⁰⁸.

No obstante, es prácticamente imposible encontrar entre los historicistas esa vocación adivinatoria. Tal vez sea Spengler la excepción, quien, como es sabido, comienza así su famosa *Decadencia de Occidente*: “En este libro se acomete por vez primera el intento de predecir la historia”¹⁴⁰⁹. Lo paradójico del asunto es que las opiniones de Popper, con lo que realmente discuten, e incluso podríamos darle la razón sin ambages, es contra una suerte de filosofía de la historia de corte salvífica, como sería la peor versión de la idea de progreso¹⁴¹⁰, de corte positivista y cientifista, contra la cual, precisamente, el historicismo rivaliza. En cuanto a su crítica de Hegel, dice el profesor Carr, que aquel fue para Popper el gran sacerdote del historicismo¹⁴¹¹. No obstante, como hará después Fukuyama, confunde las tesis de Hegel con las de Marx. Si bien para Popper, Hegel, y no solamente Marx, es el causante de muchos desmanes dictatoriales, la lectura de Fukuyama de Hegel sí es positiva, pues le sirve para sustentar lo que vino en llamar a finales de los ochenta, “el fin de la historia”, marchamo de un éxito rotundo de las políticas liberales y del libre mercado. Al menos esta es su tesis, que tanta satisfacción ha dado a algunos y tanto miedo ha despertado en otros, cuando en realidad no deja de ser una simple construcción metafísica. No existe la poshistoria, y no se puede conocer el futuro. En eso, contra Fukuyama, sí podemos estar de acuerdo con Popper. Así, en conclusión, Popper lo tiene claro: “Todos los pensamientos y todas las actividades del historicista apuntan a la interpretación del pasado para poder predecir el futuro”¹⁴¹². Y escribe también: “Algunos escritores historicistas influyentes (es bien claro que se está refiriendo a Marx) han predicho optimistamente la llegada de un reino de libertad, (...) y enseñan que la transición (...) al reino de la libertad no puede ser hecha por la razón, sino -milagrosamente (explicita Popper con sorna)- sólo por la dura necesidad, por

¹⁴⁰⁸ CARR, E.H., ¿Qué es la historia?, op. cit., 123

¹⁴⁰⁹ SPENGLER, O., *La decadencia de occidente*, vol. 1, op. cit., p. 26.

¹⁴¹⁰ Me referiré un poco más adelante a esta cuestión, sobre todo a colación del profesor Collingwood quien explicita que la filosofía de la historia propia del positivismo cientifista del siglo XIX es la que piensa que puede, con toda seguridad, descubrir leyes de los acontecimientos. Vid. infra, pp. 433-434

¹⁴¹¹ Cfr. CARR, E.H., ¿Qué es la historia?, op. cit., p. 123.

¹⁴¹² POPPER, K.R., *La miseria del historicismo*, op. cit., p. 75.

las ciegas e inexorables leyes del desarrollo histórico, a las que nos aconsejan que nos sometamos”¹⁴¹³.

Enfrentarme a estas dos ideas fundamentales y sumarias de los textos popperianos, a saber, que el historicismo es interpretación del pasado para lograr una suerte de prognosis liberatoria y que Marx, además de otros historicistas, conducen con sus escritos a la humanidad al error de la inexorabilidad de las leyes del desarrollo histórico, es el objeto de las siguientes líneas¹⁴¹⁴. Así, lo que sostengo a continuación no es que tales leyes existan o que sean posibles aquellos pronósticos, sino que los historicistas no plantearon nada parecido (entendiendo por historicismo, claro está, lo que hasta ahora he venido definiendo). Pero mi particular alegato quiero que sirva, a su vez, para presentar algunos de los representantes más notables del historicismo y sus opiniones.

En esta dirección quiero comenzar por el historiador y filósofo británico, Robin George Collingwood, para quien los historicistas tienen muy claro que el saber histórico no anticipa el futuro, es decir, considera que una filosofía de la historia en sentido amplio nunca ha de ser teleológica. Escribe así: “La historia puede, dentro de límites muy definidos, reconstruir el pasado. El estudio de nuestro propio contorno puede revelar una vez más dentro de límites muy definidos el presente. El futuro se halla oculto. O, mejor dicho, no hay nada que ocultar, pues todavía no existe. Es incognoscible por la buena razón de que no ha sucedido”¹⁴¹⁵. A lo sumo, se puede conseguir un anticipo en forma de expectativa, de modo que, como afirma Reinhart Koselleck, del presente y del pasado tenemos experiencia, del futuro solo podemos tener cierta expectativa¹⁴¹⁶. Collingwood demarca muy bien los límites entre tres formas filosófico-históricas diferentes de entender la filosofía de la historia, la de Voltaire no sería más que una suerte de historia crítica o científica; la de los hegelianos, bajo la cual no sería otra cosa que historia universal; la de los positivistas del siglo XIX, para quienes es posible descubrir leyes en la historia. Escribe Collingwood: “La tarea postulada por la filosofía de la

¹⁴¹³ Ibidem, p. 76.

¹⁴¹⁴ No todos los análisis marxistas coinciden en este punto. Para algunos, Marx, sí que pretendía descubrir las leyes de la historia como si fueran leyes de la naturaleza, por ejemplo, cfr. LEFEBVRE, H., *Síntesis del pensamiento de Marx*, Barcelona, Síntesis, 1971, pp. 252 y ss. No obstante, como se verá un poco más adelante, hay pruebas documentales de que Marx, muy pronto, poco después de haber publicado el primer tomo de *El Capital*, quiso desmentir este error. Vid. *infra*, pp. 446 y ss.

¹⁴¹⁵ COLLINGWOOD, R.G., *Ensayos sobre filosofía de la historia*, Traducción de José Luis Cano Tembleque, Barcelona, Barral Editores, 1970, p. 160.

¹⁴¹⁶ Cfr. KOSELLECK, R., *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pre-Textos, 2003, p. 75.

historia según la entendían Voltaire y Hegel, solamente podía cumplirse por la historia misma, mientras que para los positivistas se trataba del intento de convertir la historia, no en una filosofía, sino en una ciencia empírica, como la meteorología”¹⁴¹⁷. No obstante, para Collingwood la filosofía es un saber de segundo grado, es decir, un saber sobre otro saber y así, la filosofía de la historia no es otra cosa que investigación filosófica acerca de la naturaleza de la historia considerada como un tipo o forma especial de conocimiento; ni el mundo como totalidad de Hegel, ni el sentido crítico de Voltaire, ni mucho menos el descubrimiento de leyes uniformes en la historia son lo que Collingwood entiende por tal disciplina¹⁴¹⁸. Con lo que, incluso dentro de la teoría misma de las filosofías de la historia con las que nos topemos habrá que declarar en cuarentena las tesis popperianas. En segundo lugar, Benedetto Croce, uno de los más radicales historicistas italianos, escribía en un trabajo titulado “Falsas lecciones atribuidas a la historia” de la siguiente manera: “La controversia, que fue tan largamente debatida, sobre si sean concebibles o no leyes de la historia, es hoy anticuada; y leyes de la historia suena a contradicción en los términos (...). De allí deriva en consecuencia, que la crítica filosófica no convalide leyes de esta clase, no las reciba entre las relaciones categóricas que son su misma sustancia y afirme que sólo el hecho individual es real y, en cuanto hecho, necesario y por eso inteligible, pero el acto es libertad y como tal no referible a otra fuente que a la conciencia moral: uno, es el cerrado pasado, momento del presente, otro, el otro momento del presente, el porvenir siempre abierto”¹⁴¹⁹. Para Croce el historicismo es más que una filosofía, es una revolución espiritual que surge en oposición a la Ilustración. Aquí, como ya hemos explicitado, no podemos estar de acuerdo con el filósofo italiano, que se expresa de esta manera: “¿En qué punto se inició esta revolución espiritual?, es decir, ¿cuándo tuvo principio la edad del historicismo? Si el historicismo es crítico de la filosofía de las Luces, su época, que sucede a la edad gloriosa de la Ilustración, no puede arrancar sino del punto en que la Ilustración llegó al último extremo y de tal modo chocó ruidosamente contra sus propios límites e hizo visibles a los ojos de todos sus contrastes con la realidad y sus propias contradicciones. Esto ocurrió, como es sabido, a consecuencia de la Revolución francesa y dio carácter al siglo XIX en su distinción no cronológica sino

¹⁴¹⁷ COLLINGWOOD, R.G., *Idea de la historia*, op. cit., p. 11

¹⁴¹⁸ *Ibidem*, pp. 11-17.

¹⁴¹⁹ CROCE, B., “Falsas lecciones atribuidas a la historia”, CROCE, B., *El carácter de la filosofía moderna*, op. cit., pp. 203-204.

conceptual del siglo XVIII”¹⁴²⁰. Esta es una tesis fuerte de Croce con la que, como sabemos, González Vicén nos advierte de que tras esa crítica exagerada de toda la Ilustración subyace la filosofía del romanticismo alemán. No nos resulta posible, por tanto, asumir esta idea tan poco acertada sobre la Ilustración. Más bien, tal y como la estamos aquí analizando, la mejor parte de ella es la que da pie a la conciencia histórica subsiguiente. Así lo afirma Peter Hans Reill: “El vitalismo de la Ilustración sirvió de base para el desarrollo del historicismo primitivo”¹⁴²¹. Lo sustancial hasta aquí, con Croce y Collingwood, sería concluir que el historicismo, ni tan siquiera una filosofía de la historia que se precie, no pretende descubrir las leyes de un porvenir que queda siempre en estado de abierto.

2.4. Los filósofos historicistas *stricto sensu*

A partir de aquí voy a procurar la comprensión del historicismo por ostensión de algunos de sus más notables pensadores, ya se han mencionado a Collingwood y a Croce, pero hay que hilar más fino. Es precisamente con las lecturas de los filósofos italianos que podemos comprender mejor a qué autores nos referimos al hablar de “historicismo” como un movimiento filosófico alemán, que se enmarca sobre todo entre las décadas finales del siglo XIX y las primeras del siglo XX. Así, por ejemplo, en el prefacio de su *Saggi sullo storicismo tedesco: Dilthey e Meinecke*, Antonio Negri se refiere como historicistas no sólo a los dos con cuyo pensamiento vehicula su trabajo, Dilthey y Meinecke, sino también a Weber y a Troeltsch y pone en valor el historicismo al reconocer que “la interpretación histórica del historicismo alemán tiene su propia legitimidad y una utilidad considerable antes y más allá de cualquier interpretación sistemática”¹⁴²². Por su parte, Pietro Rossi, quien edita varios

¹⁴²⁰ CROCE, B., *La historia como hazaña de la libertad*, Traducción de Enrique Díez-Canedo, México, FCE, 2005, p. 40.

¹⁴²¹ Cfr. REILL, P. H., “Aufklärung und Historismus: Bruch oder Kontinuität?”, OEXLE, O. G., RÜSEN, J., *Historismus in der Kulturwissenschaften. Gesichtskonzepte, historische Einschätzungen, Grundlagenprobleme*, Köln, Böhlau, 1996, p. 52. Del mismo autor, publicado originalmente en 1975, cfr. REILL, P. H., *The german Enlightenment and the rise of Historicism*, Berkeley, University of California Press, 2018, 318 pp. El argumento central de este trabajo es, precisamente, que hay que revisar la tradicional interpretación de la Ilustración como una época insensible a la historia y el moderno pensamiento histórico, pues es, en la misma Ilustración, donde se fundan las principales ideas sobre la historia que se desarrollarán posteriormente con el historicismo alemán.

¹⁴²² NEGRI, A. *Saggi sullo storicismo tedesco: Dilthey e Meinecke*, Milano, Feltrinelli Editore, 1952, p. 10.

textos de historicistas alemanes en *Lo storicismo tedesco*, explicita en su introducción¹⁴²³, así como la dificultad de unificar bajo un único criterio la dispar realidad que supone el fenómeno historicista (y que el término “historicismo” ha sido empleado de forma tanto crítica como laudatoria, indistintamente), que, no obstante, el historicismo podría estar considerado como una corriente fundada en un *attegiamento relativistico*, esto es, una tendencia hacia lo relativo, lo que supone sobre todo una particularización de los valores al período histórico en que se conformaron. Por lo demás, afirma el profesor Rossi, que el término “historicismo” ha tenido poca fortuna, en otros países (no tanto en Alemania, España o Italia) como Francia e Inglaterra. En este último caso, o sea, en el ámbito anglosajón, ha tenido en no pocos casos un significado muy negativo, como sabemos, por la influencia de la obra de Popper. En Italia, por influencia hegeliana, hasta la Segunda Guerra Mundial, se entendía muchas veces por historicismo, una concepción filosófica de la historia que afirmaba la historicidad fundamental de todo lo real, y, en consecuencia, la reducción de cualquier conocimiento a conocimiento histórico. Por lo demás, en los años sesenta, afirma Rossi, el historicismo comienza a confundirse con la concepción marxista de la historia, por reconectar con el texto lukacsiano *Historia y conciencia de clase* o los *Cuadernos de prisión* de Gramsci, pero también se conectó el historicismo para Rossi con el existencialismo. Fenómeno este último que, seguro, podemos inferir de una lectura atenta de las obras más personales de González Vicén. No obstante, a mi juicio, tal conexión tiene que ver con la obra de Dilthey, quien fundamenta toda la reflexión de las ciencias del espíritu en el concepto de “vida”. Escribía Dilthey en este sentido: “Junto a la vivencia, la visión de la objetividad de la vida, de su exteriorización en múltiples conexiones estructurales, se convierte en fundamento de las ciencias del espíritu”¹⁴²⁴. Pienso, sobre todo, pese a la distancia respecto al orto del fenómeno existencialista europeo, que una obra como *La obediencia al Derecho*, si se puede concebir como existencialista es en gran medida por la influencia de historicistas como Dilthey o Simmel. Así podemos fácilmente determinar la conexión en este punto entre la línea ético-individualista y la sociohistórica, el peculiar existencialismo de corte historicista de González Vicén. Por lo demás, señala Rossi otro problema fundamental, a saber, que el historicismo no ha sido meramente un compendio más o menos afín de doctrinas filosóficas, sino también, una realidad metodológica fundamental para las ciencias sociales y especialmente para los

¹⁴²³ De aquí en adelante, mis referencias a la introducción del mismo Pietro Rossi en ROSSI, P., *Lo storicismo tedesco*, op. cit., pp. 9-74.

¹⁴²⁴ DILTHEY, W., *El mundo histórico*, op. cit., p. 170.

estudios historiográficos, lo cual, a su vez, ha estado relacionado con fenómenos políticos de no poca importancia. Rossi, además, no sólo encuentra relaciones del historicismo con cierto hegelianismo, el marxismo o el existencialismo, sino también con el neocriticismo kantiano, el pragmatismo norteamericano e incluso, en cierto modo, con el neopositivismo. Extremos todos estos que no puedo abordar ahora por no alejarme demasiado del objeto del presente trabajo.

Para continuar, es de especial relevancia el historicismo en el campo de la sociología. Estoy pensando, sobre todo, en tres grandes referencias que abundan en los trabajos vicenianos, a saber, Mannheim, Weber y Simmel. ¿Qué decir de entrada? Lo siguiente: que tampoco tras las doctrinas y pensamiento de estos tres notables historicistas subyace la falsa imagen pergeñada por Popper. Comenzando por Max Weber, este analiza el problema de la objetividad de las ciencias histórico-sociales teniendo presente que, si bien ningún tipo de ciencia haría juicios de valor sí es algo propio de la objetividad de aquellas la relación con los valores¹⁴²⁵. Las ciencias sociohistóricas descansan en una relación con valores que designa la referencia a ciertos criterios para elegir los datos relevantes para su investigación, que, por tanto, presiden su elaboración conceptual. Pese a que Weber propone un cierto principio de causalidad *sui generis*, la relatividad de los criterios de selección afecta al procedimiento de explicación: determina los elementos del proceso causal de un cierto evento, siendo una explicación parcial, pues, identifica una serie particular de antecedentes de un fenómeno y no su totalidad. Esto implica que la relación entre una determinada condición o un cierto complejo de condiciones (consideradas como causas del fenómeno) y el fenómeno a explicar no puede expresarse en un juicio de necesidad, es decir, en un juicio que afirma que, dada esa condición o complejo de condiciones, ese fenómeno deriva inevitablemente como su efecto. La explicación de un evento consiste, por tanto, en la determinación de las condiciones que lo hizo objetivamente posible, así como el grado de relevancia de cada una de estas condiciones. La más importante conclusión del método weberiano, en opinión de Rossi y, para el caso que nos ocupa, es que representa un rechazo radical de una estructura sujeta a leyes de la sociedad. Para Weber, la realidad social no es un dominio donde puedan actuar las leyes de la necesidad: sólo se puede encontrar una uniformidad de comportamiento empíricamente verificable¹⁴²⁶. En el caso de Georg Simmel,

¹⁴²⁵ Cfr. WEBER, M. "Los juicios de valor en ciencia social", WEBER, M., *La acción social: Ensayos metodológicos*, op. cit., pp. 49 y ss.

¹⁴²⁶ Cfr. ROSSI, P., *Lo storicismo tedesco*, op. cit., pp. 35-39.

por ejemplo si atendemos su estudio, *Problemas fundamentales de la filosofía*, pese a poner en valor la historicidad del pensamiento hegeliano, dice: “Hegel desarrolla toda la historia de la filosofía como automovimiento de la idea, como un ser impulsado hacia lo superior de todo estado, de acuerdo con la lógica interior, que requiere el opuesto y la síntesis; pero comete la inconsecuencia de predicar su propia filosofía, cuyo contenido es precisamente esta interpretación de los fenómenos filosóficos, como término más allá del cual no continúa la evolución, y ella no *puede*, pues, hacerlo si su doctrina debe ser verdadera”¹⁴²⁷. No le parece lógico a Simmel que una teoría que ponga en valor la historia se vea a sí misma como término de la misma historia y del pensamiento. Simmel considera, como advierte González Vicén, la objetividad de cada momento histórico, la objetividad de lo individual¹⁴²⁸. Karl Mannheim, por su lado, había sido fuertemente influenciado por el marxismo y el historicismo. Bien pronto va a considerar que los productos culturales requieren de la interpretación de significados que no puede ser realizada por los métodos de las ciencias naturales. Acude así al concepto de *Weltanschauung*, como punto de vista sobre el mundo de una época. Este concepto, como veremos más adelante, es vital para el historicismo, y, supone para Mannheim una notable dificultad interpretativa, no sólo por los aspectos irracionales de la misma ya señalados antes por Dilthey, sino porque surge la pregunta de cómo abordar la totalidad que la cosmovisión supone desde las múltiples objetivaciones de una época y cómo dar cuenta teóricamente de ella. Tal y como explicita el sociólogo chileno, Jorge Larraín: “La tarea de insertar una objetivación o producto cultural en su *Weltanschauung* puede ser lograda en tres niveles diferentes de significación. El significado objetivo es la identificación obvia de una acción; el significado expresivo es la intención subjetiva del sujeto, y el significado documental es el significado total que procede del análisis de todas las implicaciones de una acción. Este último es el significado más comprensivo y coincide con la visión total o *Weltanschauung* de una época. Por eso tiene que ser concebido como eminentemente histórico”. De aquí que el historicismo de Mannheim sea más metodológico y en modo alguno pronosticador de leyes sociales, sino como sucede con los filósofos que comento a continuación, tiene más que ver con un modo y un medio de acercarse a la comprensión científico-social de la realidad humana. El método, en concreto, es un sustitutivo

¹⁴²⁷ SIMMEL, G., *Problemas fundamentales de la filosofía*, Traducción de Susana Molinari y Eduardo Schulzen, Salamanca, Ediciones Espuela de Plata, 2006, p. 103.

¹⁴²⁸ GONZÁLEZ VICÉN, F., “La obediencia al Derecho”, op. cit., p. 396.

del análisis ideológico de Marx, a saber, la Sociología del conocimiento, cuya tarea fundamental es “la de demostrar su capacidad para la investigación efectiva en el reino histórico-sociológico, en el cual debe elaborar criterios de exactitud para el establecimiento de verdades empíricas y para asegurar su regulación”¹⁴²⁹, pero además “la tarea fundamental de la investigación en la Sociología del Conocimiento consiste, a este respecto, en determinar los diversos puntos de vista que van apareciendo gradualmente en la historia del pensamiento y que están en un proceso constante de cambio”¹⁴³⁰.

En cuanto a Dilthey, Troeltsch o Meinecke, sobre los que ya se han ido explicitando algunos extremos, tampoco parecen tener entre sus prioridades, en tanto que historicistas, la fundamentación de una suerte de técnica de prognosis. Más bien manifiestan explícitamente todo lo contrario. Dilthey, para quien el historicismo no era otra cosa que concebir al ser humano como ser esencialmente histórico cuya existencia se realiza en comunidad, se posicionaba abiertamente en contra de cualquier vertiente metafísica que tuviera como objeto concebir el significado de la historia anclándola a un plan providencial divino o sujeto a un principio absoluto inmanente. Esto es, el historicismo diltheyano, que básicamente podemos tomar como modelo de historicismo en el presente trabajo, polemiza, como veremos más adelante, con Hegel. Sobre todo, Dilthey rechaza el postulado de racionalidad de la historia y una visión del proceso histórico como sucesión racionalmente ordenada de encarnaciones del Espíritu¹⁴³¹. En segundo lugar, para Meinecke, el historicismo es una *Weltanschauung*, una cosmovisión que se convierte en un modo de vida que asume el mundo mismo como historia. Define el historicismo sobre todo a partir de la nota fundamental de observación individualizadora de la historia y también en su oposición al iusnaturalismo. Respecto a lo segundo, para Meinecke, el pensamiento iusnaturalista comete un error terrible en su rigidez temporal, en su concepción de una naturaleza eterna y en su creencia en valores e ideas permanentes que se encuentran por encima de los valores e ideas dados en la historia¹⁴³². La realidad (y la percepción de la misma) es para Meinecke, más bien, todo lo contrario. En cuanto a la observación individualizadora de la historia no es otra cosa que una crítica de la generalización o concreción de la historia en el espíritu

¹⁴²⁹ MANNHEIM, K., *Ideología y utopía. Introducción a la Sociología del Conocimiento*, op. cit., p. 390.

¹⁴³⁰ Idem.

¹⁴³¹ Cfr. ROSSI, P., *Lo storicismo tedesco*, op. cit., p. 40-41.

¹⁴³² Cfr. MEINECKE, F., *El historicismo y su génesis*, op. cit., p. 21 y ss.

absoluto de Hegel, de un lado, y, de otro, la pretensión de romper una lanza en favor de Ranke, quien será junto a Goethe, su modelo de historicismo¹⁴³³. Escribe Meinecke: “La médula del historicismo radica en la sustitución de una consideración generalizadora de las fuerzas humanas históricas por una consideración individualizadora”¹⁴³⁴. En cuanto a Troeltsch, su opinión no es muy diferente. En su ámbito de investigación, la teología, consideró -a partir de *Christentum und Religionsgeschichte (1897)*- el problema de la especificidad y validez del cristianismo. Pretende así construir una teología de base histórica: ¿Qué es el cristianismo? ¿cuál es su origen? ¿se puede justificar su pretensión de validez universal? ¿tiene sentido todavía una teología? En opinión de Troeltsch, todas estas son preguntas que deben abordarse en base de una perspectiva histórica, haciendo que el cristianismo vuelva a entrar en el contexto de una historia general de la religión¹⁴³⁵. En *Der Historismus und seine Probleme*, de 1922, generaliza el concepto de “*Historismus*”¹⁴³⁶. En este mismo texto, además, sostuvo que el pasado puede ser aprehendido únicamente en analogía con la experiencia del presente. Según nos sumergimos en el pasado para entenderlo desde nuestro presente, estamos retrocediendo, simultáneamente, al presente para entenderlo desde nuestra comprensión del pasado¹⁴³⁷. La filosofía de Troeltsch, también fuertemente insatisfecha con Hegel, tiene como hilo conductor el estudio de la historia y la formulación de un sistema de valores para el presente derivado de tal estudio. Para Troeltsch, dos son los rasgos de los tiempos modernos, las ciencias naturales y el historicismo, de modo que, si aceptamos la comprensión de los procesos naturales, hemos también de interpretar y evaluar los fenómenos socioculturales a la luz de su desarrollo desde el pasado¹⁴³⁸. Dice Troeltsch: “Todos los fenómenos históricos que operan en un contexto global más próximo o más lejano son formaciones individuales, particulares y que, por tanto, cada uno de ellos nos da acceso a un contexto más amplio, y, finalmente, a la totalidad, de

¹⁴³³ Cfr. MUÑOZ, J. “Filosofía de la Historia”, op. cit., p. 204. Cfr. MEINECKE, F., *El historicismo y su génesis*, op. cit., pp. 497 y ss.

¹⁴³⁴ MEINECKE, F., *El historicismo y su génesis*, op. cit., p. 12

¹⁴³⁵ Cfr. ROSSI, P., *Lo storicismo tedesco*, op. cit., p. 42.

¹⁴³⁶ Troeltsch considera los análisis historicistas y de filosofía de la historia, junto a las ciencias naturales, el gran tema intelectual de la modernidad. Cfr. TROELTSCH, E., *Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Gesichtsphilosophie*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1922, pp. 11 y siguientes.

¹⁴³⁷ Cfr. ORENSANZ, A., “Ernst Troeltsch: historia y comprensión del hombre”, TROELTSCH, E., *El carácter absoluto del cristianismo*, Traducción de Emilio Saura, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 9.

¹⁴³⁸ Cfr. ORENSANZ, A., “Ernst Troeltsch: historia y comprensión del hombre”, op. cit. p. 10.

tal manera que solo su visión de conjunto hace posible un enjuiciamiento y una valoración”¹⁴³⁹, y sigue diciendo un poco más adelante que “el valor absoluto, invariable, no condicionado temporalmente, no se da en modo alguno en la historia, sino en el más allá de la historia, que sólo es accesible al presentimiento y a la fe”¹⁴⁴⁰. Se despejan así las dudas, también en Troeltsch, de todo teleologismo legaliforme. Sobre todo, porque para Troeltsch es prácticamente un deber despojar al historicismo “por completo de su sentido negativo secundario y entenderlo en el sentido de la historización fundamental de todo lo que pensamos sobre el ser humano, su cultura y sus valores”¹⁴⁴¹

Esta visión del mundo historicista es una dirección del pensamiento filosófico, una dirección de acuerdo con la cual la naturaleza de la realidad se nos aparece como sujeta a un continuo flujo, a un devenir. Para Dilthey, las *Weltanschauungen* se refieren a las distintas formas de entender la realidad según la religión y la cultura de referencia. En el caso de Dilthey, y en general, para todos estos historiadores-filósofos o filósofos-historiadores, el historiador debe tener en cuenta el hecho de que todo individuo hunde sus raíces en su tiempo y ocupa su lugar en la historia. Por ello, resulta particularmente importante, como advierte el profesor Jacobo Muñoz, el concepto diltheyano del principio genético que debe tener todo historiador en su búsqueda, lo que nos conduce a una idea bien opuesta a la popperiana, a saber, que el objetivo del historiador será narrar eventos individuales. Deberá renunciar a la búsqueda de leyes generales, leyes que descuidan, precisamente, lo individual, lo único e irrepetible¹⁴⁴². Por lo demás, advierte el profesor Rossi, que el texto fundacional de la filosofía historicista podríamos situarlo en la *Introducción a las ciencias del espíritu* de Dilthey (1883), que cumple con las notas esenciales que hemos subrayado como propias del historicismo. Para Rossi lo determinante para comprender el origen del desarrollo historicista es el debate en torno al problema del método de las ciencias histórico-sociales, cuestión también común, como sabemos, a la filosofía de los valores de Rickert y Windelband

¹⁴³⁹ TROELTSCH, E., *El carácter absoluto del cristianismo*, op. cit., 1977, p. 77.

¹⁴⁴⁰ Ibidem, pp. 77-78.

¹⁴⁴¹ TROELTSCH, E., *Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Gesichtsphilosophie*, op. cit., p. 102.

¹⁴⁴² Para todo este párrafo acerca de las claves entorno al concepto de *Weltanschauung* en los historiadores-filósofos, Meinecke, Troeltsch y Dilthey y la relevancia de lo individual frente a las pretendidas leyes de la historia, cfr. MUÑOZ, J. *Filosofía de la historia. Origen y desarrollo de la conciencia histórica*, op. cit., pp. 213-218

(si bien Dilthey y el historicismo se separaron del programa neokantiano). En este debate sobre el método, el historicismo se va a posicionar frente al positivismo comtiano, que considera que las ciencias del hombre también deberían basarse en las herramientas metodológicas a disposición de las ciencias naturales¹⁴⁴³. El mismo Comte denominaba primeramente su sociología como una “física social” en la cual culminan las demás ciencias¹⁴⁴⁴. Por tanto, las coordenadas del historicismo en su primera etapa, con Dilthey como núcleo, supone, para Rossi, una primera colección de notas distintivas, a saber, su controversia con el positivismo y reduccionismo naturalista, así como el consecuente desapego del neokantismo, su desafección respecto de Hegel y su mayor aproximación a la Escuela histórica alemana de Ranke.

2.5. Aproximaciones en torno al problema del historicismo en Hegel y en Marx

Quedaba pendiente de análisis la relación que Hegel y Marx tuvieron con el historicismo, o, mejor aún, apuntar si, según los criterios y rasgos hasta ahora señalados es posible hablar de historicismo *stricto sensu* en la obra de Hegel y Marx, y, en cualquier caso, explicitar someramente cuáles serían sus tesis fundamentales, al menos para lo que este trabajo pudiera servir de comprensión y anticipación, en torno al sentido de la historia. La exposición hay que comenzarla con Hegel. Toda su construcción filosófica descasaba, como ya sabemos, en un supuesto dogmático, a saber, que la razón rige el mundo y la historia universal también ha transcurrido racionalmente. El profesor Jacobo Muñoz¹⁴⁴⁵ observa que, precisamente, la fractura del hegelianismo evidenciada bajo la pérdida de credibilidad de la filosofía sistemática de la historia, pese a ser un proceso diferente, va de la mano de ese otro proceso llamado historicismo. Es más, casi toda la literatura relevante al respecto, consideran “historicismo” como un rótulo de marcadas connotaciones poco hegelianas. La confusión puede venir sobre todo de la obra de Croce y su “historicismo absoluto” que parte plenamente de su particular lectura de Hegel o incluso de la misma lectura marxista de Hegel en Gramsci. No obstante, historicista o no, y a pesar del marxismo coetáneo y posterior a Marx, este se

¹⁴⁴³ ROSSI, P., *Lo storicismo tedesco*, op. cit., pp. 14-16.

¹⁴⁴⁴ BILBAO, A., “Introducción”, COMTE, A., *Catecismo positivista*, Traducción de Andrés Bilbao, Madrid, Editora Nacional, 1982, p. 22.

¹⁴⁴⁵ MUÑOZ, J. *Filosofía de la historia. Origen y desarrollo de la conciencia histórica*, op. cit., p. 201-207.

apartó de cualquier lectura “dialéctico-legiforme” de Hegel¹⁴⁴⁶. Estas son mis dos tesis al respecto.

El profesor Rossi consideraba, no obstante, que es difícil discriminar en ocasiones el idealismo hegeliano del historicismo, pero, me pregunto si eso no será exclusivamente una sensación de los italianos, quienes, como sucede en España con Ortega, el pensamiento crociano subyace a una parte sustancial de la filosofía italiana contemporánea. Dice Rossi explícitamente: “En el pensamiento de Croce, el historicismo surge sobre la base de un enfoque claramente idealista y es inseparable de este”¹⁴⁴⁷. Por el contrario, si por ejemplo acudimos al caso de Dilthey, ante la tesitura de hacer una elección explícita entre las dos grandes direcciones de desarrollo de la concepción histórica con las que se puede identificar la cultura alemana de principios del siglo XIX, es decir, Hegel o Ranke, opta por la escuela de Ranke sin miramientos. Pero el problema no es tan sencillo de zanjar, pues, si bien liberó Dilthey el contenido del pensamiento de Ranke de sus suposiciones más típicamente románticas, recupera el concepto hegeliano de “espíritu objetivo” aunque interpretándolo de modo distinto a Hegel, como producto de la objetivación de la vida (abandonado así, además, el *Volkgeist* de Savigny)¹⁴⁴⁸. En cualquier caso, se puede concluir *prima facie* que la veta historicista abierta por Dilthey no es hegeliana y la de Croce sí, lo cual, tampoco le impide a Dilthey explicitar los méritos de Hegel, como el haber explorado la vereda de una conciencia histórica sin haber expulsado de la misma todos los avances racionales obtenidos en los siglos XVII y XVIII¹⁴⁴⁹. Dilthey percibe así la ventaja hegeliana de haber incluido en el transcurso hacia la conciencia histórica los avances de la filosofía de la *Aufklärung*. No obstante, es también explícitamente crítico con Hegel. Escribe Dilthey: “El error de Hegel consiste en haber construido de modo inmanente las etapas del espíritu, siendo así que surgen de la cooperación de este momento con la situación histórica”¹⁴⁵⁰ o también, cuando escribe en su estudio *Hegel y el idealismo*: “La forma de un sistema cerrado que comprende la totalidad del mundo se halla en contradicción con la fe en una idea de desarrollo y con los hechos sobre los que se apoya. No es posible mantener esta pretensión en medio de los

¹⁴⁴⁶ Ibidem, p. 184 y ss.

¹⁴⁴⁷ ROSSI, P., Lo storicismo tedesco, op. cit., p. 12.

¹⁴⁴⁸ Ibidem, pp. 19-20.

¹⁴⁴⁹ DILTHEY, W., *El mundo histórico*, op. cit., p. 409.

¹⁴⁵⁰ Ibidem, p. 296.

inconmensurables sistemas de mundos, de la variedad de los desarrollos que se desenvuelven en ellos, del porvenir sin límites que se esconde en el seno de este universo que avanza constantemente hacia nuevas formaciones”¹⁴⁵¹. Dilthey piensa además que la actitud de Hegel no es la de un verdadero historiador. Hegel, piensa Dilthey, intelectualiza la historia a través de conceptos, pero en la comprensión de un producto histórico, que expresa algo interno, tenemos algo que no es una identidad lógica, sino la circunstancia única de una mismidad en individuos diferentes¹⁴⁵². Curiosamente, el historicismo crociano que define el mismo Croce como “la afirmación de que la vida y la realidad son historia y nada más que historia”¹⁴⁵³, es una posición antitética respecto de la Ilustración y pretende liberar a Hegel de todo rastro de racionalismo ilustrado. Critica al mismo Cassirer por intentar defender a la Ilustración de su “antihistoricismo”, respeta a Meinecke por no ser tan osado y centrarse en analizar meramente los orígenes, como un proceso interno al siglo XVIII, pero que se proyecta ya hacia el XIX, llegando definitivamente a Hegel y su “alto historicismo”, a quien coloca Croce como paradigma de un pensamiento que, resolviendo la Ilustración en un racionalismo más profundo, reverencia el pasado y es ejemplo del nuevo tono que adquirió la historiografía¹⁴⁵⁴. Para Croce, Hegel es el paladín historicista de su tiempo: “Hegel se opuso y luchó siempre contra el anti-historicismo de los enciclopedistas y de la filosofía de las luces”¹⁴⁵⁵. Varios han sido los descargos que se han hecho de Hegel y su quietismo anquilosante, aunque tampoco es este el lugar para trabajar esta cuestión, pondré un ejemplo. Según el filósofo francés François Dosse, no debemos interpretar -como dice Dosse que hace Alexandre Kojève- el saber absoluto que preconiza Hegel, ya desde la *Fenomenología del Espíritu*, como un absoluto del saber que designa su estadio terminal, o sea, que la conciencia filosófica sólo escapa al tiempo porque, al habitar en él, ha descubierto la clave de su interpretación como historia. Así, el saber absoluto hegeliano no tendría más que una función de apertura de las condiciones de posibilidad de un despliegue significativo de la historicidad. El libro de Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, cuya tesis, a

¹⁴⁵¹ DILTHEY, *Hegel y el idealismo*, Traducción de Eugenio Imaz, México, FCE, 2014, p. 171.

¹⁴⁵² Cfr. DILTHEY, W. *El mundo histórico*, op. cit., p. 283-284.

¹⁴⁵³ CROCE, B., *La historia como hazaña de la libertad*, op. cit., p. 37

¹⁴⁵⁴ Ibidem, pp. 40-41.

¹⁴⁵⁵ CROCE, B., *Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel*, Traducción de Francisco González Ríos, Buenos Aires, Imán, 1943, p. 70.

saber, que la democracia liberal es la realización última del desarrollo de la historia de la humanidad, también se halla circunscrito a la interpretación de Kojève¹⁴⁵⁶, por lo que también alentaría el error de interpretación. En cualquier caso, queda hasta aquí expresada la complejidad del problema de la relación de Hegel con el llamado historicismo, si bien sigo concluyendo, si se me permite, que, al menos, el historicismo no necesita en absoluto el apoyo del pensamiento hegeliano. Dilthey es, en este sentido, el baluarte de mi tesis. Mantengo también la opinión de que el peso de Hegel es, sin duda, relevante para el historicismo italiano. La razón es que la filosofía de Croce fue fundamental para desarrollos filosóficos posteriores, ya estemos hablando del fascismo de Gentile, ya del marxismo de Gramsci. Como dice Norberto Bobbio: “Croce lanzó su ataque contra el positivismo llamando en su apoyo alternativamente y por lo tanto teniendo como aliados tanto al materialismo histórico como al irracionalismo”¹⁴⁵⁷. No obstante, pese a que su discípulo y colaborador, Giovanni Gentile, compartiera su idealismo hegeliano no estuvieron libres de polémicas¹⁴⁵⁸, las cuales, los llevaron con el tiempo a estar en las antípodas ideológicas. Croce le reprochó muchas cosas a Gentile, algunas más de tipo filosófico-teórico, como la crítica al concepto de “actualismo” o “idealismo actual”¹⁴⁵⁹, y otras absolutamente políticas, sobre todo a colación del fascismo y la dictadura. En 1925, tras la publicación de Gentile del *Manifiesto degli intellettuali del fascismo*, responde Croce con un Manifiesto de intelectuales antifascistas, y, años después, escribe una serie de trabajos para refutar, no sólo, pero principalmente, la extraña idea gentiliana de que el fascismo resultaba ser el verdadero liberalismo. Y es que Croce se vuelve más liberal con la dictadura, llegando a afirmar que hasta entonces había sido liberal sin saberlo¹⁴⁶⁰. Respecto a Gramsci, la influencia de Croce y su idealismo hegeliano es notable sobre todo en su juventud, no obstante, nunca acabó realmente de desprenderse de esa formación cultural; de ahí que cargue las tintas

¹⁴⁵⁶ Cfr. DOSSE, F., *La historia: conceptos y escrituras*, Traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2003, pp. 188-190.

¹⁴⁵⁷ BOBBIO, N., *Perfil ideológico del siglo XX en Italia*, Traducción de Stella Mastrangelo, México, FCE, 1989, p. 120.

¹⁴⁵⁸ Ibidem, p. 211.

¹⁴⁵⁹ Para comprender más a fondo la rica y polifacética discusión entre ambos (estética, social, política, etc.), cfr. ROMANELL, P., *La polémica entre Croce y Gentile: un diálogo filosófico*, México, Colegio de México, Colección Jornadas, nº 56, 1946.

¹⁴⁶⁰ Ibidem, pp. 226-227. Sobre el liberalismo de Croce, cfr. TREVES, R., *Benedetto Croce, filósofo de la libertad*, Buenos Aires, Ediciones Imán, 1944.

excesivamente en la necesidad de que el marxismo sea un sistema, al estilo hegeliano, de creencias y valores, un sistema cultural y ético que fuera desbancando todo tipo de religión y tradiciones¹⁴⁶¹. En cualquier caso, queda claro que, en su madurez intelectual, Gramsci fue crítico del historicismo crociano, que consideraba reaccionario. Dice así: “Es preciso fijar bien esta relación del historicismo de Croce con la tradición moderada del *Risorgimento* y con el pensamiento reaccionario de la Restauración. Debe observarse cómo su concepción de la dialéctica hegeliana priva a esta de todo vigor y grandeza, convirtiéndola en una cuestión escolástica de palabras”¹⁴⁶². De este párrafo podemos concluir también que tiene razón Rossi cuando afirma que el historicismo empezó a confundirse en ciertos círculos durante el siglo XX con el marxismo, sobre todo con ese marxismo de corte dialéctico de la tradición más hegeliana. Esto parece también sucederle a Gramsci, si bien no la da tanta importancia al hecho de cuál sea la naturaleza del “historicismo”, término que parece usar en un sentido bastante genérico, como criticar la visión que Croce tenía del materialismo histórico, a quien acusa de no haberlo entendido pese a su obsesión por él¹⁴⁶³.

Una vez “resuelto” el problema del historicismo en Hegel, hemos entrado de soslayo en el problema respecto a Marx gracias a Gramsci. Adelanto ya mi tesis respecto al mismo: pese a lo afirmado por muchos no es verdad que sea determinante para la definición del materialismo histórico como ciencia un cierto afán pronosticador, ni una especie de historia unidireccional como “historia de salvación”. Lo determinante es, más bien, concebir la realidad material en la historia humana, como un proceso dinámico y abierto, pero sujeto, eso sí, a relaciones sociales y a condiciones materiales y económicas. Como Jacobo Muñoz pone de manifiesto¹⁴⁶⁴, Marx había desautorizado antes que nadie cualesquiera posibles extrapolaciones de sus análisis históricos concretos, criticando así cualquier pretensión de tomar sus indicaciones esquemáticas como patrones explicativos absolutos. Esta desautorización es explícita en una carta que el filósofo alemán enviara a una revista rusa tras tener conocimiento de que algunos de sus lectores rusos generalizaban su análisis sobre

¹⁴⁶¹ Cfr. LACASTA, J. I. *Revolución socialista e idealismo en Gramsci*, Madrid, Revolución, 1981, pp. 16-18, 109-110.

¹⁴⁶² GRAMSCI, A., *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Traducción de Isidoro Flambaun, Buenos Aires, Nueva Visión, 1973, p. 228.

¹⁴⁶³ *Ibidem*, p. 223.

¹⁴⁶⁴ Sobre toda esta cuestión, cfr. MUÑOZ, J., *Filosofía de la historia. Origen y desarrollo de la conciencia histórica*, op. cit., sobre todo las pp. 244 y 245.

la acumulación originaria que, tal y como él había expuesto en el tomo I de *El Capital*, había hecho posible la transformación de la sociedad feudal en capitalista¹⁴⁶⁵. Marx pone un contraejemplo para asegurarles que él no pretendía ninguna generalización histórica, ni que bajo condiciones similares se tuvieran que dar siempre los mismos fenómenos (es decir, niega las leyes causativas o teleológicas determinantes en la historia). Se refiere Marx a la Antigua Roma, donde, en su origen, los plebeyos romanos habían sido campesinos libres que con el tiempo fueron expropiados, solo que, la gran propiedad subsiguiente de unos pocos no dio lugar a trabajo asalariado como el proletariado moderno, sino que dio lugar a la sociedad esclavista¹⁴⁶⁶. Escribe Marx: “Así, pues, sucesos notablemente análogos pero que tienen lugar en medios históricos diferentes conducen a resultados totalmente distintos. Estudiando por separado cada una de estas formas de evolución y comparándolas luego, se puede encontrar fácilmente la clave de este fenómeno, pero nunca se llegará a ello mediante el pasaporte universal de una teoría histórico-filosófica general cuya suprema virtud consiste en ser suprahistórica”¹⁴⁶⁷. No da lugar a dudas la rotundidad de Marx. Sus análisis no pretenden y nunca han pretendido ser una filosofía de la historia con intereses pronosticadores. No se puede ir más allá de la historia¹⁴⁶⁸. Es más, la teoría marxiana de la historia no es tanto una filosofía de la historia sino una filosofía crítica de la misma¹⁴⁶⁹. Sobre esta cuestión, también el profesor Carlos Fernández Liria¹⁴⁷⁰ explicita que, para el marxismo más vulgar o escolástico, Marx habría descubierto, ante todo, las leyes del acontecer histórico, las cuales, explicarían, para empezar, la necesaria transformación de unos modos de producción en otros. Sin embargo, como el propio profesor Fernández Liria advierte, si

¹⁴⁶⁵ MARX, K. *El Capital*, tomo I, op. cit., pp. 654 y ss.

¹⁴⁶⁶ Cfr. MARX, K. “Al director de *Otechéstvennie Zapiski (El Memorial de la Patria)*”, hacia fines de 1877, en www.marxist.org/espanol/m-e/cartas/m1877.htm. Consultado por última vez el 2/11/2021.

¹⁴⁶⁷ Idem.

¹⁴⁶⁸ Pese a, como recuerda Jacobo Muñoz, lo confuso que puede resultar el famoso “Prefacio” de la *Contribución a la crítica de la economía política*. Cfr. MUÑOZ, J. *Filosofía de la historia. Origen y desarrollo de la conciencia histórica*, op. cit., p. 239.

¹⁴⁶⁹ Ibidem, pp. 238-239.

¹⁴⁷⁰ En esta obra, Fernández Liria critica uno de los dogmas del marxismo, a saber, el método dialéctico y hace propio, con ciertas reservas, el “corte epistemológico” -concepto que Althusser toma de Bachelard- entre el joven Marx y el Marx maduro propuesto por Althusser. A mayor abundamiento, explicita el profesor Fernández Liria que, si Marx realmente no acoge la dialéctica como método de trabajo, difícilmente iba a establecer leyes para la historia. Se apoya también en la opinión de Manuel Sacristán, quien sostenía que, con el tiempo, Marx se fue aproximando, cada vez más, hacia la noción de ciencia “sencillamente” normal. Cfr. FERNÁNDEZ LIRIA, C., *Marx 1857. El problema del método y la dialéctica*, Madrid, Akal, 2019, p. 385.

algo podemos aprender de Althusser es que Marx no descubrió leyes de la historia, sino, mucho más modestamente, leyes del capitalismo¹⁴⁷¹.

Pese a todo, hay opiniones divergentes dentro y fuera del marxismo. Dentro del marxismo, la escala de grises es muy extensa. Por ejemplo, para Lefebvre: la dialéctica es el método y la historia tiene un fin claro, la realización del comunismo a través de la lucha de clases, pero advierte que ni Marx ni Engels entendían por “ciencia” un saber de verdades absolutas y eternas. Si para Lefebvre el método objetivo sólo puede ser el dialéctico, no creía que el marxismo tuviera en su mano verdades acabadas y definitivas¹⁴⁷². Althusser, por su parte, diferencia entre la etapa en la que Marx sigue apegado al método hegeliano y su etapa de madurez, más próxima a un economicismo cientifista¹⁴⁷³. Especial hincapié debo hacer en el caso de Walter Benjamin por el problemático uso que hace del concepto de historicismo. ¿Qué entiende Benjamin con este vocablo? De nuevo, una filosofía de la historia en clave positivista, un historicismo triunfalista, la concepción del progreso que el capitalismo tomaba como dogma¹⁴⁷⁴. Sus intenciones, explicitadas en un tono cuasi místico en sus *Tesis sobre el concepto de la historia*, van totalmente en contra de todo esto. Especialmente ejemplificadora es la famosa *Tesis IX*, sobre el ángel de la historia¹⁴⁷⁵. El profesor Carlos Marzán resume muy bien el problema de Benjamin con el historicismo. Escribe Marzán: “Las *Tesis* no se estructuran con una argumentación de tipo lineal, y persiguen la idea de reformular el materialismo histórico y la función que debía corresponder al historiador comprometido con los movimientos emancipadores. Están construidas no solo como una crítica al modo predominante de hacer historia, el denominado historicismo, sino también como una revisión del materialismo histórico de sus días, tanto el socialdemócrata como el revolucionario. Al mismo tiempo representan una formulación crítica, de modo especial contra las filosofías de la historia, y contra la idea de que esta posee un determinado sentido

¹⁴⁷¹ Ibidem, pp. 295-297

¹⁴⁷² LEFEBVRE, H., *Síntesis del pensamiento de Marx*, Traducción de Jordi Solé, Barcelona, Nova Terra, 1971, pp. 19 y 53.

¹⁴⁷³ Cfr. ALTHUSSER, L., *La revolución teórica de Marx*, Traducción e introducción de Marta Harnecker, México, Siglo XXI, 1968, pp. 126 y ss.

¹⁴⁷⁴ JEFFRIES, S., *Gran Hotel Abismo. Biografía coral de la Escuela de Frankfurt*, Traducción de José Adrián Vitier, Madrid, Turner, 2018, p. 29.

¹⁴⁷⁵ BENJAMIN, W., “Tesis sobre el concepto de la historia”, BENJAMIN, W., *Iluminaciones*, Traducción de Jesús Aguirre y Roberto Blatt, Madrid, Taurus, 2018, pp. 311 y ss.

y dirección, es decir, como una crítica a la idea de progreso¹⁴⁷⁶. Pero hemos visto suficientemente que no es esto a lo que nos referimos con el término. Recordemos que Collingwood es el teórico que mejor ha aclarado esta confusión¹⁴⁷⁷, confusión a la que es necesario añadir lo problemático de la consideración *tout court* de la filosofía de Hegel como historicismo. Si en concreto, lo que Benjamin no podía aceptar es que aquellos que él denominaba historicistas narraran la historia bajo una única línea argumental, dando a conocer sólo una parte de la tradición, la historia oficial de los vencedores¹⁴⁷⁸, es fácil de ver que lo que entendía por tal era una suerte de filosofía de la historia que casaría muy bien con la interpretación hegeliana, y, posiblemente, con la Escuela histórica alemana, pero tengo mis reservas sobre si esta misma crítica pudiera hacerse a los historiadores-filósofos o filósofos-historiadores que hemos estudiado, incluso a los más conservadores como Meinecke o Troeltsch, quienes no dejan de afirmar la condición de apertura de la historia. En cualquier caso, si la crítica de Benjamin pudiera hacerse extensiva a dichos autores es muy necesario tenerla en cuenta, es decir, que si nuestros historicistas nos han enseñado la necesidad de mantener el sentido de “abierto” no sólo nos debemos conformar con el futuro, sino que se hace necesario también, mantener, como Benjamin nos enseña, la misma condición aperturista con el análisis del pasado.

Fuera del marxismo, por ejemplo, arremete Karl Löwith contra la científicidad del pensamiento de Marx, considerándolo puro mesianismo. Escribe Löwith: “El *Manifiesto Comunista* es, antes de nada, un documento profético, un juicio y una llamada a la acción; de forma alguna, una manifestación puramente científica”¹⁴⁷⁹. Dicha manifestación científica la interpreta Löwith como mera ética y aún ideología, muy próxima a la misma religión. Para Löwith, si bien Marx pretende explicar científicamente el hecho de la explotación mediante su teoría de la plusvalía, no hace otra cosa que un juicio ético, al considerar injusta una situación dada. Considera también Löwith que la crisis final del mundo burgués capitalista, que Marx profetiza en términos científicos, es un juicio final, si bien acentuado por la inexorable ley del proceso histórico y entiende que solamente en una conciencia ideológica

¹⁴⁷⁶ MARZÁN, C., *Walter Benjamin. Es necesario recuperar la historia de los vencidos para redimir su sufrimiento y transformar el presente*, Barcelona, RBA, 2015, p. 131.

¹⁴⁷⁷ Vid. *supra*, pp. 431 y ss.

¹⁴⁷⁸ Cfr. MARZÁN, C., *Walter Benjamin. Es necesario recuperar la historia de los vencidos para redimir su sufrimiento y transformar el presente*, op. cit., p. 136.

¹⁴⁷⁹ Cfr. LÖWITH, K., *El sentido de la historia*, op. cit., p. 66.

como la de Marx puede resolverse toda la historia en una historia de lucha de clases. En definitiva, para Löwith, la base, en su opinión, idealista del materialismo de Marx se explica bien desde el viejo mesianismo y profetismo judíos, aunque bajo una profana tergiversación el Manifiesto Comunista conserva aún los caracteres básicos de la fe y la prognosis mesiánica, la certidumbre de cosas que hay que esperar. De modo que, en su opinión, lo que semeja ser un descubrimiento científico está, por el contrario, inspirado por una fe escatológica¹⁴⁸⁰. ¿Podemos tomar en serio este análisis de Löwith? A mi juicio no demasiado, por dos sencillas razones. La primera, que precisamente el panfleto denominado *Manifiesto del partido comunista*, no es, precisamente, el mejor ejemplo para analizar la cientificidad de la obra marxiana, como sí lo es *El Capital*. La segunda, que la educación de Marx -como sí pudo ser la de Spinoza o la del mismo Löwith- no fue, precisamente, muy judía: el padre de Marx se convirtió a la religión luterana, y con él toda la familia, cuando Karl Marx no tenía apenas uso de razón. Otros señalan lo que podría significar una postura intermedia, como François Dosse, quien afirma que la teleología histórica en Marx se atenúa con el tiempo, pero no desaparece por completo¹⁴⁸¹.

Por lo demás, no es objeto de este trabajo hacer un análisis más profundo de estas cuestiones y considero que, pese a las distintas interpretaciones que puedan darse, la aclaración del mismo Marx sobre los peligros de la teleología política habla por sí sola. Lo que sí he pretendido es demostrar que la aplicación del término “historicista” a la hora de definir el pensamiento hegeliano y marxiano resulta cuanto menos muy problemática¹⁴⁸². Por eso, llegados a este punto, creo que quedan suficientemente estudiados cada uno de estos extremos. Paso ahora a analizar otra cuestión históricamente relevante, a saber, las relaciones entre cierto pensamiento neohegeliano, que se va desarrollando a partir de la

¹⁴⁸⁰ Ibidem, pp. 66-68.

¹⁴⁸¹ DOSSE, F., *La historia: conceptos y escrituras*, op. cit., p. 194.

¹⁴⁸² De considerar a Marx un historicista, no lo sería tampoco en el sentido en el que, entre nosotros, lo entiende el profesor Fernández Liria, por ejemplo, en el siguiente fragmento: “En la medida en que los conceptos tienen validez objetiva, en la medida en que tienen valor cognoscitivo, no son esclavos de su época, no surgen de su época, no se invalidan con el fin de su época... Si exprimes una época en todo lo que esa época da de sí, lo que sale no es nunca la historia de la ciencia que le corresponde. (...) Así pues, el tiempo, al pasar, no razona. El pensamiento no se mueve a sí mismo. El tiempo no le presta ninguna ayuda. (...) Lo que se produce en el famoso texto de 1857 (es decir, los *Grundrisse*), el inmenso acontecimiento que supone este texto en la evolución del pensamiento de Marx es, ante todo, una ruptura con el historicismo. (...) Marx rompe con Hegel y el historicismo” (FERNÁNDEZ LIRIA, C., *Marx 1857. El problema del método y la dialéctica*, op. cit., pp. 31-32). Con Marx, por tanto, la problemática es doble: primero, por el uso tan amplio que se sigue haciendo del término “historicismo” y, segundo, por la dificultad de introducir a Marx en la nómina de historicistas *tout court*.

segunda década del siglo XX en Alemania, y la filosofía del Derecho nacionalsocialista. La razón que me mueve a dicho análisis no es otra que la, a mi juicio, poco convincente adscripción neohegeliana de González Vicén.

2.6. González Vicén, ¿historicista o neohegeliano?

Pese a la dificultad de separar un cierto historicismo de los distintos *revivals* hegelianos que van habiendo en el siglo XX, como por ejemplo la línea hegeliana que va de Croce hacia Gramsci o Gentile, he querido separar en el epígrafe anterior el pensamiento doctrinal propiamente historicista de los diversos movimientos hegelianos y neohegelianos¹⁴⁸³. Y si no se ha podido hacer en realidad un análisis verdaderamente profundo de los historicismos sí hemos podido capturar algunas de sus notas, siendo una de las razones para ello el poder separarlos de la tradición hegeliana, sobre todo de una muy particular, la de sus connotaciones autoritarias de signo nacionalsocialista en Alemania y el fascismo en Italia.

El objeto de análisis de este epígrafe es muy sumario. Principalmente, el primer tercio del siglo XX. El objetivo es comprender que González Vicén no pudo estar próximo, como decíamos, a veleidades teleológicas y finalistas de prognosis históricas, pero, tampoco, a un muy particular neohegelianismo alemán que se encuadra dentro de lo que podríamos llamar *grosso modo* la filosofía del Derecho nacionalsocialista. En este sentido, es muy clarificador el trabajo del profesor Fernández-Crehuet, *Hegel bajo la esvástica. La filosofía del Derecho de Karl Larenz y Julius Binder*. En definitiva, este epígrafe ha de servir como bisagra, dentro de la cuestión realmente importante, que es el historicismo filosófico y jurídico de González Vicén, no obstante lo cual, he de aclarar suficientemente que, la principal motivación que me ha llevado a escribirlo es la de que no hay razón suficiente para pensar que González Vicén pudiera incluirse en la nómina de los neohegelianos alemanes o españoles de aquel tiempo, sino, en todo caso y bien seguro, en el catálogo de los historicistas.

¹⁴⁸³ Por neohegeliano se entiende en filosofía una suerte de nuevo idealismo de corte hegeliano dado sobre todo en Inglaterra (James Hutchinson Stirling, Francis Herbert Bradley, Thomas Hill Green, Bernard Bosanquet, J.M.E. Mactaggart) y en EE. UU (W. T. Harris, pero, sobre todo, Josiah Royce). A su vez, en Italia, durante la segunda mitad del siglo XIX, la doctrina de Hegel tuvo su centro en las filosofías de Augusto Vera y de Bertrando Spaventa, y ya en el siglo XX, Benedetto Croce, y, a partir de él, Antonio Gramsci como pensador marxista y Giovanni Gentile desde el fascismo. Para una buena crítica del neohegelianismo británico, y, en concreto, de la exposición de F.H. Bradley y J.M.E Mactaggart, cfr. RUSSELL, B., *Los problemas de la filosofía*, Traducción de Joaquín Xirau, Prólogo de Emilio Lledó, Barcelona, Labor, 1970, sobre todo pp. 39 y ss.

Para empezar, a mi juicio, lo que más pudo influenciar a González Vicén del pensamiento de Hegel y de la visión de algunos hegelianos de los años veinte y treinta como Siegfried Marck, Hermann Glöckner, Franz Kröner, Jonas Cohn o Walther Schönfeld¹⁴⁸⁴ es la capacidad sintetizadora del sistema hegeliano que todos estos expusieron, una síntesis de tipo histórico, evidentemente. Buena referencia de ello podemos hallarla, por ejemplo, en el prólogo a *La filosofía del Estado en Kant*, cuando González Vicén explicitaba, frente a la idea de sistema fijo formal de los neokantianos, la posibilidad de interpretar la filosofía kantiana bajo la sustantividad propia del sentido profundamente histórico de la tradición hegeliana¹⁴⁸⁵. Este prólogo y obra, firmados como tal en 1952, hay que recordar que se encontraba ya *in nuce* en sus ejercicios de la oposición a cátedra de 1934¹⁴⁸⁶, por lo que la sintonía con ese neohegelianismo plural del momento está más que justificada. González Vicén, además, descubrió en sus viajes a Alemania, y así lo puso por escrito, la capacidad sintetizadora de la tradición filosófica alemana en general y de autosíntesis en formas filosóficas superadoras de las anteriores, en particular. Me baso para ello en la expresiva distinción de González Vicén entre el pensamiento alemán y el español en *Deutsche und spanische Rechtsphilosophie der Gegenwart* y en el concepto fundamental que instala como base de esa distinción, a saber, la “autoconciencia superadora” de la tradición filosófica alemana. Aquel concepto le permite a esta filosofía, a juicio de González Vicén, tener una cierta continuidad sin dar saltos sin sentido. En efecto, si en Alemania la filosofía del Derecho que va desde el último tercio del siglo XIX hasta el primer tercio del siglo XX sigue una suerte de superación continua de sí misma, en España, en este mismo período, lo que encontramos son cambios bruscos. Así como, para González Vicén, hay en Alemania, como ya sabemos, una línea de continuidad que transita por el positivismo, el neokantismo y el neohegelianismo, la filosofía krausista española poco tiene que ver con el neokantismo español subsiguiente¹⁴⁸⁷. En definitiva, no hay en el pensamiento jurídico español ninguna suerte de

¹⁴⁸⁴ Vid. supra, pp. 23 y ss.

¹⁴⁸⁵ En concreto escribía así: “Frente a una concepción que quiere ser sistemática y no es más que antihistórica (...) se pretende trazar el camino para un entendimiento de la teoría del Derecho y del Estado kantiana desde sus propios supuestos. O lo que es lo mismo, su principio metódico es la consideración de la filosofía crítica, no como un sistema en el sentido meramente formal del neokantismo, sino como un sistema en el sentido sustantivo y profundamente histórico de la tradición hegeliana”. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La filosofía del Estado en Kant”, op. cit., p. 14.

¹⁴⁸⁶ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Kant y la filosofía del Estado”, op. cit., p. 15.

¹⁴⁸⁷ Esta falta de arraigo del pensamiento jurídico español se puede trasladar al resto de los campos especulativos de la filosofía. Para González Vicén, después de Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Luis de Molina, Francisco Suárez, Martín del Río, Gregorio de Valencia, Fernando Vázquez de Menchaca y otros

continuidad de una, digamos, conciencia autosuperadora de sí, que haga ver como culmen especulativo la nueva dialéctica hegeliana que pone fin al neokantismo. Es en este sentido, que González Vicén transita hacia una mayor conciencia histórica que, indudablemente, el hegelianismo facilita y que al pensamiento monológico de Kant le falta. Por lo tanto, pudo encontrar González Vicén una cierta síntesis superadora en el pensamiento hegeliano que se estaba fraguando de nuevo en oposición al espíritu y métodos ya trasnochados del neokantismo hasta entonces imperante en Alemania. En este sentido fue González Vicén, indiscutiblemente, un neohegeliano, pues fue gracias al magisterio o las obras de Kröner, Glöckner o Schönfeld, que adquiere primeramente su más profundo sentido histórico del Derecho y de la realidad en general. No obstante, ¿es suficiente lo anterior para adjetivar la filosofía del Derecho viceniana como neohegeliana?

Si el primer contacto serio en España con la filosofía (neo)kantiana es la de José del Perojo¹⁴⁸⁸, traductor a la sazón y de forma íntegra de la *Crítica de la razón pura*, el verdadero auge del neokantismo en España vendrá de la mano de Ortega, si bien, con el tiempo, se opondrá críticamente. Como sabemos, González Vicén, quien asume al principio las doctrinas kelseniana y stammleriana, es opositor acérrimo del neokantismo y también del neokantismo español, a quien considera, por su logicismo ajeno a la historicidad, parte de esa España estancada¹⁴⁸⁹. Critica explícitamente la renuencia de la Escuela logicista

notables pensadores de los siglos XVI y XVII -siendo, en opinión de González Vicén, Baltasar Gracián el último gran filósofo español -, no hay, hasta aproximadamente la mitad del siglo XIX ningún pensador original. Desde Gracián hasta la mitad del XIX, la actividad filosófica española solamente consiste en la curiosidad y atención por los sucesos intelectuales fuera de España. Ya en el siglo XIX, el pensamiento de Jaime Balmes y Juan Donoso Cortés suponen un revulsivo, siendo una excepción ante un sinnúmero de sensualistas, hegelianos, materialistas, tomistas o seguidores de la escuela escocesa del *common sense*. Así las cosas, y sin tan apenas tradición, la filosofía española de la segunda mitad del siglo XIX, dice González Vicén, encuentra su más fructífero punto de arranque en Karl Friedrich Krause y su alumno, el jurista, Heinrich Ahrens. Pero, cuando el krausismo deja de ser la corriente indiscutida, hacia finales del siglo XIX, y ocupa su puesto el neokantismo, no se hace de una manera continua. Si bien existe, con el avance de las ciencias naturales, una posición positivista intermedia, son herederos en gran medida de pensadores formados en el krausismo (el cual, centrado como estaba en ese monismo con vocación omnicomprendiva de Sanz del Río, se olvidó de gran parte de las ciencias regionales). El positivismo en España derivó hacia posiciones pragmatistas, donde destacó el criminólogo y profesor de la Universidad Central de Madrid, Quintiliano Saldaña. Hacia la primera década del siglo XX, el neokantismo, ya era el movimiento intelectual más prestigioso dentro de la filosofía general y la filosofía del Derecho en particular conseguía el mismo estatuto hacia la segunda década. Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., *Deutsches und spanisches Rechtsphilosophie der Gegenwart*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1937, pp. 22-26.

¹⁴⁸⁸ José del Perojo y Figueras (1850-1908), periodista, diputado y filósofo cubano-español. Pese a ser casi un desconocido, fue el introductor del neokantismo en España y facilitó en España el acceso a tendencias y autores del pensamiento vigente europeo de la época. Cfr. DÍAZ REGADERA, M.^a D., “José del Perojo y Figueras (1850-1908). Neokantismo y reformismo”, *El Basilisco*, nº 21, 1996, pp. 39-40.

¹⁴⁸⁹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., *Deutsche und spanische Rechtsphilosophie der Gegenwart*, op. cit., pp. 29-32.

neokantiana de Marburgo hacia todo fenómeno revolucionario: “Para esta filosofía del Derecho de la Escuela de Marburgo es teóricamente incomprensible el colapso del orden jurídico existente. A sus ojos se trata de un hecho *stricto sensu*, un fenómeno metajurídico, que, aunque implica consecuencias para el Derecho, no puede ser comprendido mediante categorías jurídicas”¹⁴⁹⁰. Sin embargo, la dirección axiológica de Mayer, Radbruch o Lask casi no tuvo repercusión en España, o fue de breve alcance, sobre todo por el notable éxito de la fenomenología, en gran medida logrado por la publicación en castellano de las obras de sus más notables autores en la *Revista Occidente*. A este respecto, explicita Legaz Lacambra que la escuela sudoccidental de Baden o escuela axiológica tuvo su impulso frente a la aridez logicista de la de Marburgo, pero que, ya en 1937, la filosofía de los valores de Scheler, de base fenomenológica, y, sobre todo, la ontología heideggeriana -o la casi mejor alternativa ontológica de Nicolai Hartmann-, superan dicha corriente¹⁴⁹¹.

Por lo demás, finaliza González Vicén su *Deutsches und spanisches Rechtsphilosophie der Gegenwart* especificando que, al momento de escribir aquel trabajo, estaba volviendo a florecer la filosofía de Hegel en España¹⁴⁹². Por esa misma época Hermann Glöckner, bajo el lema de *zurück zu Hegel*, materializaba este nuevo interés en Alemania con una cuidadísima edición de las obras completas de Hegel. Esta vuelta al estudio de las obras de Hegel en tierras hispanas, como ya se estaba haciendo en Alemania, podrá ayudar al pensamiento español a ser consciente de sí, es decir, a tener “autoconsciencia histórica”, sin que cada desarrollo del pensamiento, sea ya un desarrollo exterior, sino dentro de un desenvolvimiento, por lo que dice González Vicén que “la filosofía española no se encuentra al final de un período, sino en el umbral hacia el futuro”¹⁴⁹³. En cualquier caso, de *Deutsche und spanische Rechtsphilosophie der Gegenwart*, en un “presente” de finales de los años treinta, González Vicén asume más como una ferviente ilusión que como una realidad bien patente aquello de que la filosofía española en contacto con Hegel empezara a asumir su “autoconsciencia” histórica. Y lo decía en el mismo sentido que hasta aquí hemos manifestado, con las ganas de quien pretende que el “espíritu” español, el auge de las ideas

¹⁴⁹⁰ Ibidem, pp. 32-33.

¹⁴⁹¹ Cfr. LEGAZ LACAMBRA, L., “Nota del traductor”, MAYER, M.E., *Filosofía del Derecho*, op. cit., p. 5.

¹⁴⁹² Para un estudio completo de la recepción de la filosofía de Hegel en España, el trabajo de José Ignacio Lacasta, *Hegel en España*. Vid. *supra*, p. 27.

¹⁴⁹³ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., *Deutsche und spanische Rechtsphilosophie der Gegenwart*, op. cit., p. 37.

y la cultura en España, al igual que sucedía en Alemania, tuvieran un desarrollo más consciente y acumulativo. Es este un deseo fácilmente comprensible en el contexto de la España de Ortega y Unamuno, una España que aún pretendía regenerarse culturalmente. Pero, ¿pretendía realmente explicitar González Vicén que la filosofía española de aquel presente era netamente hegeliana? De esta cuestión se ocupó, entre nosotros, el profesor Carlos Bayón Mohino¹⁴⁹⁴. Acierta éste al afirmar que, para González Vicén, era sintomático de aquel supuesto neohegelianismo las traducciones que por aquellos años se fueron sumando de la obra hegeliana en España, pero, a mi juicio, no acierta a comprender plenamente las intenciones de González Vicén cuando afirmaba “los últimos momentos de la filosofía del Derecho contemporáneo están coligados con el nombre de Hegel. El hegelianismo español, que tiene una tradición gloriosa en la vida política del s. XIX, ahora gana importancia en la contemporaneidad filosófica”¹⁴⁹⁵. De nuevo es necesario procurar comprender lo que se dice en su mismo contexto histórico, aunque ese contexto sea un contexto de “ilusión”. Del sentido completo de *Deutsche und spanische Rechtsphilosophie der Gegenwart*, esto es, en un sentido hermenéutico del mismo, no considero que la única lectura extraíble sea la conclusión de que González Vicén pretendiera asegurar que la filosofía y la filosofía del Derecho española vaya a ser o sea neohegeliana. Mi lectura es más bien otra. Ya he adelantado que, de un lado, las palabras de González Vicén se pueden interpretar más como un deseo: que España por fin encuentre su misma “síntesis histórica”, sin filosofías “adamitas” o “cainitas”, esto es, que sea posible una filosofía de talante progresivo. De otro, el interés en resaltar la filosofía de Hegel -interés que, como el mismo Carlos Bayón manifiesta, la Escuela de Madrid hacía efectiva a través de Zubiri e incluso del mismo Ortega- como revulsivo combativo del pensamiento neokantiano. Así, siendo también cierto, como afirma el profesor Bayón, que la filosofía realmente influyente en aquel momento en España es la orteguiana, hay que tener muy presente que, precisamente, la tradición filosófica de la Escuela de Madrid estaba pretendiendo denodadamente combatir ese mismo neokantismo en el que el Ortega se formó en Alemania.

En definitiva, dos podrían ser las razones del interés de González Vicén en Hegel por aquellos años. Una, más personal, como descubrimiento de ese pensamiento de síntesis necesario para la autoconciencia del pensamiento filosófico y jurídico en España, otra,

¹⁴⁹⁴ Cfr. BAYÓN MOHINO, C., *Alternativas al Derecho natural escolástico en la filosofía jurídica española del primer tercio del siglo XX* (tesis doctoral), Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1980, pp. 308 y ss.

¹⁴⁹⁵ GONZÁLEZ VICÉN, F., *Deutsche und spanische Rechtsphilosophie der Gegenwart*, op. cit., pp. 36-37.

histórica, pero en la que se incardinaría la personal: González Vicén está todavía en fase de formación en un ambiente que supone el fin de la era neokantiana y el pensamiento neohegeliano aparece a todas luces como la mejor salida, si bien, como venimos diciendo, es algo que sucederá más en Alemania que en España. De hecho, al igual que en otros intelectuales españoles, y el caso de Ortega es paradigmático, muy pronto el sentido histórico antiformalista de González Vicén se canaliza a través de historicistas como Dilthey y, por qué no decirlo, por la ontología heideggeriana que Ortega incorpora bien pronto a su “sistema”, y que, a través de este y la Escuela de Madrid, tanta influencia iba a tener.

El movimiento neohegeliano hay que entenderlo en el campo de la filosofía del Derecho en oposición al positivismo formalista y al neokantismo que hasta la fecha había imperado. Pero como Recaséns advierte, este paso hacia el neohegelianismo se da dentro de la propia corriente neokantiana. Autores como Fritz Münch o Max E. Meyer, que proceden de la escuela neokantiana sudoccidental, en la línea de Lask o Radbruch, viran hacia el hegelianismo. Münch estudia el Derecho como encajado en una filosofía general de la cultura y de la historia, enmarcándolo en una lógica de la historia y en una ética de la historia; no obstante, va a aceptar solamente de Hegel, el método dialéctico. Meyer, por su parte, también introduce la realidad del Derecho dentro de una teoría de la cultura -como buen neokantiano-, pero en el desarrollo de su obra se manifiesta una importante tendencia dialéctica hegeliana¹⁴⁹⁶. A su vez, Meyer cita como neohegelianos a Fritz Berolzheimer y a Josef Kohler, si bien dice de este último que “no sólo no ha modernizado a Hegel, sino que no ha construido nada con criterio sistemático”¹⁴⁹⁷. Así se va configurando en Alemania un movimiento neohegeliano jurídico muy fructífero que desembocará en Erich Kaufmann y, sobre todo, en Julius Binder, quien también procedía en origen del pensamiento neokantiano. El libro de Kaufmann, *Crítica de la filosofía del Derecho neokantiana* es sustancial en este *zürück zu Hegel* que anunciaba Glöckner. Sobre Kohler escribe González Vicén unas páginas en *El positivismo en la filosofía del Derecho contemporánea*¹⁴⁹⁸, a lo largo de las cuales pone en valor su filosofía del Derecho, que comienza como una filosofía empírica de los fenómenos culturales¹⁴⁹⁹. El Derecho, para Kohler, es el orden en las relaciones vitales

¹⁴⁹⁶ Cfr. RECASÉNS SICHES, “Extensas Adiciones”, op. cit., pp. 313-315.

¹⁴⁹⁷ MAYER, M.E., *Filosofía del Derecho*, op. cit., p. 47

¹⁴⁹⁸ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “El positivismo en la filosofía del Derecho contemporánea”, op. cit., pp. 88-93.

¹⁴⁹⁹ Vid. *supra*, pp. 93 y ss.

impuesto a la humanidad en interés del mantenimiento y de la nueva producción de valores culturales, lo que hace que el Derecho sea realidad adjetiva e inserto en el obrar histórico del ser humano¹⁵⁰⁰. Por lo demás, afirmaba también Kohler, que toda filosofía de Derecho que no se apoye en la historia del Derecho es una ciencia que no tiene más que el nombre¹⁵⁰¹. En cuanto a su condición de neohegeliano, afirma González Vicén lo siguiente: “Kohler se denominó a sí mismo repetidas veces neohegeliano y hubo muchos contemporáneos suyos que pusieron en relación su obra con la filosofía de Hegel. En realidad, a Kohler le separa de Hegel, no sólo el abismo de su epistemología empírica, sino también su concepción del mundo histórico. (...) La Historia no era para Kohler, como era para Hegel, manifestación e interpretación autónoma del espíritu en desenvolvimiento temporal, un proceso unitario en el que cada uno de sus momentos contiene individualizado al todo. Para Kohler la Historia era un conjunto de procesos singulares, cuya dinámica podía reducirse a leyes por medio de la comparación, una suma de hechos singulares subsistentes por sí en la serie causal”¹⁵⁰², de manera que, con González Vicén, podemos intuir que las diferencias son más que notables para comprender a Kohler más como un historicista que como un neohegeliano. No es necesario, sustrayéndonos así a la crítica de Meyer, en el pensamiento de Kohler ni modernizar a Hegel ni su idea de unidad sistemática. No obstante, concluye González Vicén que, “puesta a menudo de manifiesto la falta de base del pretendido neohegelianismo de Kohler, el problema no merece una verdadera discusión”¹⁵⁰³. Tal vez debiéramos seguir este consejo para la propia filosofía viceniana. Si bien, como ya he dicho, sí merece el esfuerzo situar a González Vicén en las antípodas del neohegelianismo que da lugar a pensadores como Binder o Larenz.

En efecto, de todos los neohegelianos alemanes tal vez sea Binder el más relevante y representativo. González Vicén lo cita a colación de un aspecto sustancial, a saber, respecto a la naturaleza del concepto de “obligación”. Nos recuerda González Vicén que Binder en *Rechtsnorm und Rechtspflicht* (Norma jurídica y obligación jurídica) advierte que la obligación no es propiamente un término jurídico. No obstante, es también una conclusión que comparte con Radbruch, para quien aquello que se nos exige jurídicamente solamente se convierte en

¹⁵⁰⁰ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “El positivismo en la filosofía del Derecho contemporánea”, p. 91.

¹⁵⁰¹ Ibidem, p. 92.

¹⁵⁰² Ibidem, p. 93.

¹⁵⁰³ Ibidem, p. 93.

obligación si se interioriza como obligación ética¹⁵⁰⁴. Por eso, a mi juicio, la influencia de Binder en González Vicén es inexistente (y mucho mayor la de Radbruch si nos atenemos solamente al número de veces que lo cita). Lo que hay, en todo caso, respecto a las citas de Binder, es el resultado de la pulcritud viceniana en lo que a investigación bibliográfica se refiere. No obstante, si nos detenemos en las escuetas referencias que Karl Larenz escribiera sobre su maestro en su *Metodología de la ciencia del Derecho*¹⁵⁰⁵ sorprende la proximidad con González Vicén en varios extremos. Por ejemplo, contra Stammler, cuando afirma que el Derecho solamente puede ser el que se manifiesta históricamente, o que un tratamiento lógico-formal del Derecho es completamente insuficiente, o que la tarea del intérprete no es meramente de reconocimiento de la voluntad del legislador, sino que también, y, sobre todo, es aprehender la norma jurídica en conexión con su realidad viva; pero, además, que todo lo anterior conduce hacia un Derecho que no está acabado y sin lagunas, sino que precisa ser completado. En este sentido, Binder se enfrenta a la opinión de que la tarea del juez consista simplemente en una subsunción mecánica de la ley en el caso, lo que le lleva a pensar, de manera hegeliana, que la relación entre el Derecho objetivo y la *praxis* judicial es una relación dialéctica, una idea, por cierto, expresada anteriormente por Walther Schönfeld en *Die logische Struktur der Rechtsordnung*. Tanto para Binder como para Schönfeld el objetivo era superar los planteamientos del positivismo encarnados en el neokantismo stammleriano. Desde luego la virtud de los neohegelianos en filosofía del Derecho fue notable para combatir en aquel tiempo algunas de las ideas más anquilosantes del neokantismo. No obstante, considero que más allá de esa conciencia autosuperadora de la que venimos hablando, no hay mucho más de neohegelianismo en González Vicén, pues todas aquellas proximidades con Binder, por ejemplo, son las puede compartir también con el historicismo, y, muy especialmente, como veremos, con el sociologismo y los sociólogos del Derecho, hasta concluir que el Derecho es un producto histórico-social.

Pero no quería limitarme a una aproximación tangencial respecto a Binder, sino entrar en una valoración pertinente, a saber, lo vergonzoso de que la obra de uno de los más notables juristas del nacionalsocialismo sea referenciada sin mención de sus más terribles conclusiones, tal y como evidentemente está haciendo Larenz en su trabajo, encubriendo por completo las connotaciones fascistas y racistas del pensamiento de su maestro y del

¹⁵⁰⁴ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., "La obediencia al Derecho", op. cit., p. 386.

¹⁵⁰⁵ Cfr. LARENZ, K., *Metodología de la ciencia del Derecho*, op. cit., pp. 123 y ss.

suyo propio. El profesor Fernández-Crehuet nos desvela otros matices de las ideas de Binder y de las de su discípulo Karl Larenz. González Vicén, como es natural, no puede estar de acuerdo con quienes llevan el lado más oscuro del pensamiento jurídico-político de Hegel a su paroxismo más delirante y criminal. Recordemos que en Hegel encontramos afirmaciones como esta: “La persona individual es en realidad algo subordinado que debe consagrarse a la totalidad ética. Si el Estado, por lo tanto, exige la vida, el individuo debe entregarla”¹⁵⁰⁶. Pese a interpretaciones felices de su filosofía, como es el caso de Herbert Marcuse, e incluso pese a la extendida versión liberal (sobre todo entre neohegelianos de segunda hora, como es el caso de Fukuyama) algunas sentencias del maestro de Berlín no tienen más vuelta. Se necesita sólo un paso más para interpretar que los sujetos humanos no tienen derecho sobre su propia vida en caso de tener que entregarla a necesidades patrias. Dicho lo cual no quiere decir tampoco que se le pueda hacer responsable a Hegel de todas las consecuencias políticas, sociales o bélicas que, un siglo después, tuvieron lugar en Alemania. Hegel, es, en todo caso, el filósofo del Estado prusiano del primer tercio del siglo XIX¹⁵⁰⁷. Así es, de hecho, como hay que entender su filosofía del Derecho, escrita y pensada para el Estado y para el monarca de su tiempo. Ya lo decía Legaz Lacambra: “Hegel fue para su tiempo un término; los neohegelianos de cien años después lo interpretaron como un comienzo”¹⁵⁰⁸. Por lo demás, a diferencia de Larenz, que parece callar sobre el pasado oscuro y oscurantista del que procede, Legaz Lacambra explicita que fue, precisamente por interpretar a Hegel como un comienzo que, la filosofía del Estado que siguió las huellas de Hegel se convirtió en una interpretación de la existencia política del pueblo alemán bajo el signo del nacionalsocialismo, si bien, el profesor Legaz Lacambra sintió la necesidad de añadir que dicha filiación nazi y el sostenimiento por parte de Larenz y Binder de la ideología nacionalsocialista en el campo de la filosofía del Derecho y del Estado, pertenece solamente al reino de lo anecdótico y no, ciertamente, a lo más afortunado de la historia intelectual del neohegelianismo alemán¹⁵⁰⁹. Y en cierta medida se le puede dar la razón al profesor Legaz Lacambra si tomamos en consideración, por ejemplo, a neohegelianos como Siegfried Marck, profesor judío y socialista convencido, si no fuera porque abre el epígrafe sobre los neohegelianos alemanes

¹⁵⁰⁶ HEGEL, G.W.F., *Principios de la filosofía del Derecho*, op. cit., p. 159.

¹⁵⁰⁷ Cfr. FERNÁNDEZ-CREHUET, F., *Hegel bajo la esvástica. La filosofía del Derecho de Karl Larenz y Julius Binder*, op. cit., p. 1.

¹⁵⁰⁸ LEGAZ LACAMBRA, L., *Filosofía del Derecho*, Barcelona, Bosch, 1979, p. 185.

¹⁵⁰⁹ *Ibidem*, p. 185.

explicitando que los más notables fueron Binder y Larenz¹⁵¹⁰, lo que resulta, cuanto menos, una contradicción, y, a lo peor, una justificación. El profesor Marck, por cierto, fue para González Vicén, la principal referencia neohegeliana que tuvo gracias a su trabajo *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, si bien sus estudios más generales del idealismo alemán se fundamentaban en los análisis del profesor, más tarde también afiliado al NSDAP, Franz Kröner; por ello descubre González Vicén con dolor que, tras su vuelta a Alemania en 1934, muchos de sus antes venerados profesores se habían plegado a las circunstancias, y, nos advierte, que no le quedó más opción que confrontar su visión -antes fundada en Kröner- con la interpretación del profesor Nicolai Hartmann -a la sazón, uno de los pocos filósofos alemanes que se mantuvo al margen-, especialmente en lo que respecta a sus análisis de Hegel y la filosofía romántica¹⁵¹¹.

Por lo que respecta, ahora sí, a la esencia nacionalsocialista de Binder y Larenz, para que podamos acabar de comprender la distancia con González Vicén, el profesor Fernández-Crehuet explicita que, para Binder el hombre individual está incardinado en una comunidad supraindividual, caracterizada por elementos de sangre y raza (o *Blut und Boden*, es decir, sangre y suelo o sangre y tierra). En el idealismo absoluto de Binder no habría separación alguna entre sujeto y objeto en este mismo sentido y critica, a su vez, al individualismo por enclaustrar al individuo en sí mismo, haciendo de éste un imposible fundamento de realidades colectivas como el Derecho y el Estado. No obstante, nos advierte el profesor Fernández-Crehuet, pese a que existe una cierta continuidad entre las dos obras fundamentales de Binder, *Philosophie des Rechts* (1925) y *System des Rechtsphilosophie*, la primera obra, si bien de tono conservador, no era compatible con el racismo y el antisemitismo a los que en la segunda se adhiere sin complejos. En concreto, el pensamiento reaccionario se transforma en nacionalsocialista, sobre todo, añadiendo un capítulo bajo el rótulo de *Führerstaat*, es decir, “Estado de caudillaje”. En este capítulo hay repugnantes referencias como la que le sirve para identificar a Hans Kelsen como “un pensador judío”¹⁵¹²,

¹⁵¹⁰ Ibidem, p. 184.

¹⁵¹¹ Sobre el tercer viaje de González Vicén a Alemania y su contacto con Hartmann, vid. *supra*, pp. 24 y ss. Para la lectura completa de la experiencia de González Vicén en este año de 1934 en la Universidad alemana, cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F. “La experiencia en la Universidad alemana a principios de los años treinta”, op. cit., p. 11.

¹⁵¹² No es el único en hacer ese tipo de referencias. Ulrich Klug cuenta lo mismo de Carl Schmitt. Dice así: “Muy pronto fueron designados profesores nazis, como Carl Schmitt y Reinhard Höhn (quien más tarde fuera general de la SS); ambos prestaron su criminal contribución intelectual al terror nacionalsocialista. Especial rechazo provocaron en mí las descaradamente antisemitas lecciones de Carl Schmitt, a quien Hitler, en señal de agradecimiento, había nombrado consejero de Estado. (...) Schmitt (...) en aquellos años, dispuso que, en la

y evidentes asociaciones al nacionalsocialismo, como la que acabamos de especificar en el lema de “sangre y suelo”. Por lo demás, hay continuidad en su idea orgánica u organicista del Estado, común a las dos obras, si bien, en la obra de 1937, la misión del *Führerstaat* es fundamental. Este Estado de caudillaje ha necesitado tres épocas: el Estado liberal del siglo XIX, que habría reducido la sociedad a una sociedad de clases y al Estado a un ente limitado a gestionar la libertad negativa de sus ciudadanos; la revolución de 1918, que habría conducido a una Alemania dominada por espartaquistas, marxistas y comunistas (lo que tampoco sería cierto, como especifica el profesor Fernández-Crehuet, si tenemos en cuenta los pactos entre ejército y gobierno para detener y reprimir la fuerza de la izquierda); tras la República de Weimar, considerada por Binder como un Estado de débiles, habría llegado, igual que sucedió tras la República romana, el Estado nacionalsocialista, es decir, una nueva forma de Estado que no se centraría en la soberanía popular sino en la voluntad de una nación encarnada en la figura del Führer. El caso de Karl Larenz no es muy distinto del de su maestro. El pensamiento hegeliano de carácter conservador que defendían ambos en los años de la República de Weimar facilita su transición al pensamiento nacionalsocialista posterior. Larenz propone dos nuevas ideas -fundamentadas en su visión reaccionaria de Hegel y Savigny en contra del racionalismo individualista ilustrado al que considera extranjerizante-, dos ideas propiamente germánicas que sustituyan la idea de coexistencia y el principio de igualdad, a saber, la idea de comunidad y responsabilidad, de un lado, y la idea de raza, de otro¹⁵¹³.

Bajo este desastroso desenvolvimiento del pensamiento y práctica neohegelianos no es de extrañar que González Vicén volviera a Kant durante ese primer franquismo de los años cuarenta y cincuenta, de manera que, aunque no se puede soslayar que estudiara también a Hegel a través de las lecturas de marxistas como Lukàcs o Ernst Bloch, y que la visión que tiene de Kant está filtrada por un cierto dinamismo hegeliano, y que Hegel, a la postre, es un pensador de enorme riqueza que se demuestra fácticamente en la inconmensurabilidad entre sí de algunas de las interpretaciones de su obra, centrarse en el filósofo de Königsberg tuvo, por entonces, claras y profundas razones políticas, y, sobre todo, morales. Kant no se combina bien con las doctrinas nacionalsocialistas ni con la autocracia franquista. En este

biblioteca del Seminario, los libros de Kelsen, al igual que los de otros autores judíos, llevaran en la tapa pegado como advertencia un círculo amarillo”. ATIENZA, M. GARZÓN VALDÉS, E., “Entrevista a Ulrich Klug”, *Doxa*, nº6, 1989, pp. 509-510.

¹⁵¹³ . Cfr. FERNÁNDEZ-CREHUET, F., *Hegel bajo la esvástica. La filosofía del Derecho de Karl Larenz y Julius Binder*, op. cit. pp. 79-94.

contexto ético-político el individualismo ético kantiano fue para González Vicén un refugio y una herramienta. Escribe Fernández-Crehuet a este respecto que hay un claro “distanciamiento de cualquier forma contractualista de comprender el Derecho, de entenderlo como herramienta de mediación entre los intereses particulares (Rousseau y Kant)”¹⁵¹⁴ en el pensamiento conservador, y, aún más, en el nacionalsocialista. No obstante, hay también que considerar que para ellos existe, al principio al menos, una continuidad en todo el idealismo alemán, es decir, en la doctrina filosófica unitaria y sistemática que procede de Kant hasta Hegel, y en ese sentido van a considerar, que, por supuesto, el contrato social kantiano no tendría nada que ver con el propuesto por un extranjero como Rousseau. Hecha esta salvedad, bien pronto se acaba perdiendo el interés por Kant en el contexto nacionalsocialista: no son posibles las mediaciones. Son muchas las incompatibilidades que de entrada se silencian y que acaban por aflorar. De este modo, sobre todo a partir de 1934, tanto Kant como su ilustre heredero idealista, Fichte -defensor no sólo de la nación alemana, sino también y muy por encima de todo lo demás, de la libertad¹⁵¹⁵-, empiezan a ser muy criticados por los ideólogos jurídicos como Larenz, tal como explicita el profesor Fernández-Crehuet. A Kant se le echa en cara entender la *Gemeinschaft*, esto es, la sociedad, de modo individualista, pero también se le recrimina comprender el *Geist des Volkes* o espíritu del pueblo como una mera idea, y, en definitiva, se le recrimina su individualismo ético de claros tintes liberales¹⁵¹⁶. En efecto, ya había quedado bien claro que ese “individualismo ético” consustancial y fundante del pensamiento político de González Vicén, al igual que en el caso de Javier Muguerza, tenía tintes kantianos. Mi hipótesis es que ese individualismo ético, previo a las inquietudes hegelianas de González Vicén, es el que, tras su encuentro con la “síntesis hegeliana” y, tal vez al ser consciente de su concomitancia con las autocracias nazi y franquista, volviera a Kant con más fuerza.

Queda por explicitar, ya hacia el final de este subepígrafe-bisagra, las referencias hacia el neohegelianismo de González Vicén y en qué medida se pueden fundamentar. En primer lugar, en sus propias palabras, que a la luz de lo que se ha dicho hasta aquí son sencillas de interpretar históricamente: “Proseguí durante ocho meses en Marburgo mis estudios sobre

¹⁵¹⁴ Ibidem, p. 92.

¹⁵¹⁵ RODRÍGUEZ, J. L., *Introducciones a Fichte*, Zaragoza, Pórtico, 1982, p. 10.

¹⁵¹⁶ FERNÁNDEZ-CREHUET, F., *Hegel bajo la esvástica. La filosofía del Derecho de Karl Larenz y Julius Binder*, op. cit., pp. 112-114.

el Idealismo alemán y recorrí esa vía máxima que Kröner designaba como un camino necesario desde Kant hasta Hegel (...). Ese paso ejemplar desde el neokantismo al Idealismo objetivo es, en mi sentir, uno de los grandes problemas en la interpretación de la filosofía contemporánea”¹⁵¹⁷. Estas son las palabras de un estudiante que recibe la filosofía más novedosa del país más tradicionalmente filósofo, cuando en España, además, Ortega, está también luchando con denuedo por escapar de su formación neokantiana. En segundo lugar, como ya sabemos, es el mismo Recaséns Siches quien describe a su pupilo como “neohegeliano” o “neodialéctico”¹⁵¹⁸, si bien tampoco da razones de ello. Esta cuestión la recuerdan Elías Díaz y Atienza. Para este, la conclusión de *Deutsche und spanische Rechtsphilosophie der Gegenwart* es la apuesta por la sistematicidad neohegeliana, si bien, afirma también, “González Vicén se va desprendiendo del idealismo de Hegel, pero conserva un rastro de Hegel en su decidido historicismo”¹⁵¹⁹. Respecto a Elías Díaz¹⁵²⁰, destaca, muy acertadamente, que, para González Vicén, la filosofía crítica kantiana no se ha de interpretar como un sistema formalista al estilo neokantiano, sino con el sentido profundamente histórico de la mejor tradición hegeliana. Hace referencia para ello al prólogo de 1952 en *La filosofía del Estado en Kant* que ya conocemos. Creo que tiene razón el profesor Atienza al considerar que González Vicén se irá alejando del idealismo hegeliano. Primero, porque, como ya explicitaba, la filosofía liberal, pacifista, republicana y demócrata de Kant es mejor candidata que la de Hegel para esos años de guerra, nazismo y, después, de dictadura en España. Segundo, porque es solamente el sentido histórico lo que mantendrá González Vicén de su posible hegelianismo. No obstante, serán paulatinamente los “verdaderos” historicistas como Simmel, Mannheim, Weber, Troeltsch, Meinecke, Rothacker, y, sobre todo, Dilthey, quienes, a mi juicio, van sustituyendo ese sentido histórico hegeliano por un verdadero historicismo. Sobre estas cuestiones escribía también Elías Díaz: “Cuestión debatida, en efecto y a estudiar con detalle, es si ese historicismo (más personalista que objetivista) le acerca después no tanto a Hegel como a un cierto existencialismo”¹⁵²¹. En efecto, este es el recorrido

¹⁵¹⁷ GONZÁLEZ VICÉN, F. “La experiencia en la Universidad alemana a principios de los años treinta”, op. cit., p. 11

¹⁵¹⁸ Vid. *supra*, p. 23 y p. 27.

¹⁵¹⁹ ATIENZA, M., “La filosofía del Derecho de Felipe González Vicén”, op. cit., p. 68.

¹⁵²⁰ Sobre la opinión de Elías Díaz respecto al González Vicén neohegeliano, cfr. DÍAZ, E., *Los viejos maestros. La reconstrucción de la razón*, op. cit., p. 96.

¹⁵²¹ *Ibidem*, p. 96.

que se da en el pensamiento de González Vicén respecto a su dimensión histórica: del descubrimiento de la síntesis hegeliana de su juventud a un abandono paulatino por el historicismo vitalista de Dilthey o Troeltsch, pasando, eso sí, por la crítica marxiana. No obstante, recordemos, el sentido histórico-vitalista o histórico-existencial de González Vicén no pretende abandonar su objetividad. Cada situación histórica tiene sus condiciones de objetividad.

2.7. El historicismo filosófico de González Vicén. Unas conclusiones

Los vaticinios en cuestiones históricas son algo muy problemático, porque el futuro nos está cerrado¹⁵²².

Llegando al final del epígrafe, quiero comenzar con dos ideas. La primera idea, que en una aproximación inicial desde nuestra disciplina hemos diferenciado el historicismo general filosófico con influencia determinante en muchos campos del saber, del historicismo jurídico, el cual, tiene históricamente su núcleo doctrinal en la obra de Gustav von Hugo y en la Escuela de Savigny y sus epígonos. Este historicismo jurídico tiene una naturaleza bifronte: de un lado arrumba, al menos en sus intenciones, el Derecho natural, pero, de otro, lo continúa en su metodología racionalista lógico-deductivista y, asimismo, el inmovilismo del pensamiento de Savigny -como sucedía con Hegel- no conduce, precisamente, a una dinámica de la historia que pueda llamarse historicista, sino una idealización histórica del presente. González Vicén especificaba que “la Escuela histórica construye, por primera vez, el edificio de una teoría coherente del Derecho y de las demás formas culturales basadas en una ontología de la historia”¹⁵²³, pero, su realidad final es otra. Este historicismo consideraba que el pasado no es algo transitorio, sino causa del presente, encontrándose, en tanto que pasado, contenido en el presente. Considera que la historia es el único camino para el verdadero conocimiento de nuestra propia situación, pero, además, considera que las obras de la cultura no tienen su razón de ser en los individuos singulares, sino en la vida histórica

¹⁵²² GONZÁLEZ VICÉN, F., “Los usos sociales. Un ensayo de sociología descriptiva”, op. cit., p. 493.

¹⁵²³ GONZÁLEZ VICÉN, F., “La Escuela Histórica del Derecho”, op. cit., p. 120.

del pueblo. Respecto al Derecho, considera que el proceso de creación del mismo es un proceso de naturaleza histórica que tiene lugar lentamente a lo largo de las generaciones, siempre en virtud de fuerzas internas y silenciosas y no por el arbitrio de un legislador. Así, el Derecho es un fenómeno esencialmente histórico, no algo invariable como el Derecho natural, de tal manera que la Escuela Histórica no se enfrenta directamente con el Derecho natural, sino que lo ignora. Pretende así una fundamentación absoluta del Derecho positivo como única realidad y objeto de la ciencia jurídica¹⁵²⁴. Esto último, como sabemos, forma parte de las firmes convicciones jurídicas de González Vicén, pues, a su juicio, el Derecho auténtico es el que se positiviza en la realidad, el que se da efectivamente, y esto no puede compatibilizarse de ningún modo con ninguna doctrina iusnaturalista. Con lo que no estará de acuerdo es con lo que, podemos decir, hay detrás de la Escuela histórica, a saber, su quietismo: no hay ninguna parte de la doctrina de la Escuela histórica del Derecho que haya concitado una crítica más acerba y continuada que esta consagración del Derecho tal y como ha llegado a ser históricamente. Con esta especie de resignación histórica, Savigny fundamentaba la reacción de la Restauración, el respeto por lo establecido, la aceptación como racional en sí de las formas heredadas¹⁵²⁵. En este sentido, González Vicén está de acuerdo con Marx cuando afirmaba éste que la Escuela histórica del Derecho es “una escuela que legitima la vileza de hoy respecto a la vileza de ayer, una escuela que declara insurrección cualquier grito del siervo contra el látigo, con tal de que el látigo sea un látigo antiguo, tradicional, histórico”¹⁵²⁶. De este modo, la Escuela histórica, recordemos, crea una ciencia del Derecho para los juristas, cuyo único cometido va a ser conocer las proposiciones jurídicas, como se van condicionando unas a otras, deduciéndose hasta sus primeros principios. Así, pese a su pretensión de historicidad, se convierte en lo contrario. La ciencia del Derecho se va recluyendo más en sí misma, y, a la par que crea nuevos sistemas más unitarios y acabados, estos se vuelven irreales por su falta de contacto con el mundo histórico-social¹⁵²⁷.

La segunda idea no es otra cosa que reconocer que el historicismo no es un fenómeno unívoco ni unidireccional, aunque sí podemos seleccionar unas cuantas notas distintivas, tal

¹⁵²⁴ Ibidem, pp. 120-142.

¹⁵²⁵ Ibidem, pp. 142-143.

¹⁵²⁶ MARX, K., *Introducción a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, op. cit., p. 46.

¹⁵²⁷ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “La Escuela Histórica del Derecho”, op. cit., p. 146

y como se ha hecho, pero de las que, para el caso que nos ocupa, deberíamos recordar los principios que enuncio a continuación: Primero, comprender al ser humano como devenir y como parte de la finitud de lo histórico, lo que también nos conduce a un cierto relativismo epistémico. Dice Dilthey: “La conciencia histórica de la finitud de toda manifestación histórica, de todo estado humano y social, de la relatividad de todo género de creencia constituye el último paso para la liberación del hombre”¹⁵²⁸. Segundo, la conciencia histórica nos revela en nuestra finitud que lo relevante es lo concreto e individual, de lo cual se puede obtener objetividad. Tercero, derivado de los dos anteriores, el historicismo conduce a la necesidad de hallar una metodología diferente de las ciencias naturales, que sea capaz de desvelar la objetividad de lo concreto-individual, de lo histórico. En este sentido ya hemos mencionado a Dilthey y su *Introducción a las ciencias del Espíritu*, donde distingue entre “ciencias del espíritu” y “ciencias naturales” o la aún más concisa distinción posterior de Windelband entre “ciencias nomotéticas y ciencias ideográficas”,¹⁵²⁹ y, por supuesto, la doctrina de Max Weber de los tipos ideales¹⁵³⁰. Todos estos planteamientos reclaman como metodología fundamental el conocimiento histórico. Dilthey lo recuerda así: “En la vida no llevamos ningún sentido del mundo. Estamos abiertos a la posibilidad, ya que el sentido y el significado surgen primeramente en el hombre y su historia”¹⁵³¹. Este tercer principio no es otra cosa más que la radical oposición del historicismo al positivismo cientifista del siglo XIX. Oposición que en Dilthey queda bien patente cuando escribía: “Las respuestas que Comte y los positivistas, Stuart Mill y los empiristas dieron a estas cuestiones (el método y fundamento de las ciencias del espíritu) me parecían mutilar la realidad histórica para acomodarla a los conceptos y métodos de las ciencias naturales”¹⁵³². Cuarto, cualquier historicista que analice, bajo los tres presupuestos anteriores, la realidad jurídica, acaba concluyendo que el Derecho es también una realidad individual e histórica, por lo que se enfrentará a la idea del Derecho Natural. Así, no sería correcto, a mi juicio, considerar únicamente como historicismo jurídico la doctrina que históricamente tuvo lugar en Alemania en el primer tercio del siglo XIX, la

¹⁵²⁸ DILTHEY, W., *El mundo histórico*, op. cit., p. 318.

¹⁵²⁹ Cfr. DIAZ, E. *Sociología y Filosofía del Derecho*, op. cit. pp. 373 y ss.

¹⁵³⁰ WEBER, M., p. “La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales”, op. cit., 167 y ss.

¹⁵³¹ DILTHEY, W., *El mundo histórico*, op. cit., p. 318.

¹⁵³² DILTHEY, W., *Introducción a las ciencias del espíritu*, Versión y prólogo de Eugenio Imaz, México, FCE, 1944, p. 5.

Escuela de Savigny. Es historicismo jurídico, sobre todo, una concepción muy particular del Derecho: la defensa de la positividad del Derecho como Derecho auténtico frente a la ideología iusnaturalista, pero, también, la crítica del formalismo legalista dogmático en que degenera este primer positivismo jurídico. González Vicén encarnaría a la perfección esta visión, bajo la fórmula positivismo jurídico menos positivismo cientifista-formalista.

De este modo, aclarado el desarrollo de estas dos ideas, el historicismo de González Vicén podría resumirse en los siguientes aspectos: Primero, crítica del Derecho natural, no hay un Derecho eterno sino multiplicidad de Derechos concretos que se dan en la historia; siguiendo sobre todo a Dilthey, descubre la objetividad de lo concreto-irrepetible, lo dado históricamente, sin necesidad de universalismo formal. Segundo, un historicismo metodológico, pues las ciencias sociales no pueden seguir el mismo método de las ciencias naturales. Tercero, perspectiva sociojurídica, que eliminaría cualquier tipo de ambición logicista-esencialista. Además, este historicismo, como ya ha quedado expuesto en los subepígrafes anteriores, no debe confundirse con neohegelianismo. Hegel significó, sin duda, para González Vicén, el primer contacto serio con la necesidad de fundamentar históricamente la realidad, y, de ahí, concebir la realidad concreta del Derecho históricamente. Sin embargo, Hegel, Savigny, Puchta y el conceptualismo jurídico, van a ser prontamente criticados en los trabajos de González Vicén, quien llama la atención de su quietismo, de su logicismo y de su criptoiusnaturalismo. Frente toda esa corriente, admira el cambio metodológico surgido en la segunda mitad del siglo XIX de la mano de Jhering y Gierke: “La época que abren es nuestra época misma; una etapa de pensamiento jurídico que entiende el Derecho esencialmente como fenómeno social sólo comprensible desde la realidad concreta de los grupos humanos. Este modo de entender el Derecho es impensable sin la obra de Jhering y de Gierke”¹⁵³³. En definitiva, es la perspectiva sociojurídica que abren estos dos autores la que puede corregir, y corrige, los desvíos formalistas del “intento historicista” anterior, que deviene en quietismo, y que, como venimos diciendo, de historicista tiene sólo el nombre. Por último, respecto al método, decía González Vicén, que un método racional y abstractivo propio de las ciencias naturales aplicado a las ciencias del espíritu se refuta a sí mismo¹⁵³⁴. Su proximidad en este sentido al historicismo es absoluta. También,

¹⁵³³ GONZÁLEZ VICÉN, F., “La teoría del Derecho y el problema del método jurídico en Otto von Gierke”, op. cit., p. 259.

¹⁵³⁴ GONZÁLEZ, F., “Los usos sociales. Un ensayo de sociología descriptiva”, op. cit., p. 490.

como ya se ha puesto de manifiesto, González Vicén tiene cierta afinidad con la ontología de la facticidad de Heidegger. Éste, sobre el método, reflexionaba en líneas similares: “El conocimiento matemático no es más riguroso que el histórico-filológico. Solo tiene el carácter de la exactitud, que no es equivalente al rigor. Exigirle exactitud a la historia sería atentar contra la idea de rigor específica de las ciencias del espíritu”¹⁵³⁵. El pensamiento heideggeriano, en definitiva, si no es un aporte sustancial para la filosofía del Derecho viceniana, sí ahonda, de algún modo, en su historicismo a partir de una percepción histórico-existencialista de la objetividad de lo fáctico y el rigor con el que pueden trabajar sus objetos de conocimiento las ciencias del espíritu.

Otra conclusión relevante: lo que el historicismo no es, es decir, no pretende descubrir leyes de la historia ni calcular al milímetro, como hace una predicción astronómica, de manera que, el método de las ciencias del espíritu, como mucho, puede pergeñar ciertas tendencias y tal dimensión queda demostrada con las reflexiones de algunos célebres historicistas como también con la advertencia de González Vicén con la que abría este subepígrafe: *Los vaticinios en cuestiones históricas son algo muy problemático, porque el futuro nos está cerrado*. Considero que queda así suficientemente aclarado el sentido del historicismo de González Vicén y concluyo con estas palabras de Dilthey que González Vicén perfectamente podría haber hecho suyas: “Si la naturaleza humana quiere poseerse a sí misma en su realidad y poder, en la plenitud de posibilidades vivas de la existencia humana, sólo podrá hacerlo dentro de la conciencia histórica, tendrá que cobrar conciencia, de una manera comprensiva, de las manifestaciones máximas de sí misma y sacar de aquí los ideales concretos de un porvenir más bello y más libre”¹⁵³⁶. Con esta reflexión quiero dar paso a continuación al análisis de la segunda parte de la perspectiva viceniana del Derecho, esto es, la perspectiva sociojurídica. No obstante, matizo, antes de nada, que esta división doble de perspectivas (histórica y sociológica) la establezco más por fines académicos que prácticos, pues la dimensión histórico-social de su pensamiento es una, lo social y lo histórico van unidos de tal modo que la perspectiva sociojurídica es la corrección que la perspectiva histórica necesitaba para no volverse formalista y para rechazar el formalismo jurídico imperante.

¹⁵³⁵ HEIDEGGER, M., *¿Qué es metafísica?*, Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2003, p. 15.

¹⁵³⁶ DILTHEY, W., *El mundo histórico*, op. cit., p. 409.

3. El Derecho como producto social

Históricamente, la crítica del formalismo jurídico abrió espacios para la Sociología jurídica en el ámbito de la Ciencia jurídica y en la teoría del Derecho. Sin embargo, un siglo después seguimos formulando la pregunta sobre si cabe una orientación sociojurídica de la teoría del Derecho e, incluso, si tiene sentido una aproximación sociojurídica al análisis de los fenómenos jurídicos¹⁵³⁷

Si algo ha podido resultar claro hasta aquí es que el pensamiento de González Vicén funciona siempre en contra de dos ideologías jurídicas, a saber, el iusnaturalismo y el formalismo jurídico. Esta idea clave para transitar la obra de González Vicén la concluimos en el segundo capítulo de este trabajo, cuando repasábamos sus distintos estudios sobre el origen y desarrollo del positivismo jurídico¹⁵³⁸. Tras el análisis del historicismo en general y el particular historicismo filosófico y jurídico de González Vicén que se acaba de realizar, queda aún más clara la cuestión de que desde este posicionamiento doctrinal el principal rival jurídico es el iusnaturalismo: no hay un Derecho intemporal, solamente hay un Derecho positivo que conforma las relaciones sociales de los individuos de una comunidad en un tiempo determinado; considerar el Derecho como un Derecho ideal de un lado y un Derecho real de otro es una escisión innecesaria, la realidad jurídica existente es solamente la que se desenvuelve en la historia¹⁵³⁹. Así, si el historicismo conduce hacia un concreto positivismo jurídico, esto es, nos lleva a pensar en la misma etimología del término: el *ius positum* es el Derecho dado históricamente, los desmanes y desvaríos lógico-formalistas de ese mismo positivismo, recordemos, nos conducían hacia todo lo contrario, hacia un criptoiusnaturalismo¹⁵⁴⁰ que, en el fondo, vuelve a negar en su sistematicidad lógica la temporalidad del Derecho. Aunque, en realidad, lo que el formalismo jurídico está escamoteando es la dimensión social del Derecho, es bien claro que lo social es indiscernible

¹⁵³⁷ CALVO GARCÍA, M., "Positivism jurídico y Teoría sociológica del Derecho", *Sortuz. Oñati Journal of Emergent Socio-legal Studies*, vol. 6, issue 1, 2014, p. 48.

¹⁵³⁸ Vid. *supra*, pp. 104 y ss.

¹⁵³⁹ GONZÁLEZ VICÉN, F., "La filosofía del Derecho como concepto histórico", pp. 230 y 255.

¹⁵⁴⁰ Vid. *supra*, p. 63 y p. 80.

de lo histórico. En último término, la crítica al formalismo jurídico tiene de fondo una razón de ser, a saber, la defensa de una perspectiva sociojurídica. En definitiva, podemos partir ya de dos conclusiones claras. La primera, que, si desde el historicismo se puede hacer una defensa del positivismo jurídico y una crítica radical del iusnaturalismo, lo mismo podemos hacer desde un cierto sociologismo moderado respecto de los excesos del formalismo jurídico. La segunda, que, en realidad, tanto la perspectiva histórico-jurídica como la sociojurídica se coimplican y son inseparables. Ambas conclusiones son fundamentales para comprender el pensamiento jurídico de González Vicén.

Dicho lo anterior, la razón de ser de introducir ahora un epígrafe acerca del Derecho como producto social está totalmente justificado como broche final para los dos anteriores. Así, en primer lugar, comenzaré por dar un rápido repaso de las más sustanciales críticas que desde la segunda mitad del siglo XIX y durante todo el siglo XX y lo que llevamos del siglo XXI se han hecho de aquello que genéricamente podemos denominar “formalismo” en oposición a otro tipo de positivismo, pues, como bien dice Elías Díaz, es perfectamente compatible una concepción normativa del Derecho con la plena legitimidad de la Sociología jurídica¹⁵⁴¹, o, lo que de modo más humilde podemos calificar de perspectiva sociojurídica. Después, pasaré a analizar someramente y mediante algunos ejemplos cómo se da esa misma perspectiva sociojurídica en la obra de González Vicén. Acudo para ello, en primer lugar, a sus principales fuentes, que, a mi juicio, son Duguit y Ehrlich, pero también el movimiento del Derecho libre¹⁵⁴². En segundo lugar, tomaremos en consideración algunos conceptos que, sirviendo también de ejemplo, acaben por ayudarnos a abordar dicha perspectiva sociojurídica en González Vicén. Por último, como ya se ha dicho, quedará por explicitar la unidad entre las dimensiones social e histórica en su concepto del Derecho y, finalmente, tenderemos un puente para alcanzar la unidad total de las líneas de pensamiento vicenianas.

¹⁵⁴¹ DÍAZ, E., *Sociología y filosofía del Derecho*, op. cit., p. 114.

¹⁵⁴² Teniendo, eso sí, bien presente que, para González Vicén, el sociologismo (que no la perspectiva sociojurídica *stricto sensu*) comete en ocasiones el error de no tener en cuenta las condiciones históricas del Derecho. Vid. *supra*, p. 94 y ss. Vid. *infra*, pp. 494-495, p. 498 y p. 513.

3.1. Derecho y sociedad: aproximaciones sobre la perspectiva sociojurídica

3.1.1. El origen de la perspectiva sociojurídica: antiformalismo y Sociología jurídica

Comenzaremos con un repaso, siguiendo a Elías Díaz, González Vicén y a Renato Treves, de lo más sustancial de la perspectiva sociojurídica entre la segunda mitad del siglo XIX hasta el primer tercio del siglo XX. Después, con la profesora María José Fariñas Dulce, haré breve referencia al estado de la cuestión de la sociología del Derecho hacia el final del siglo XX, y, en epígrafe posterior me referiré, sobre todo siguiendo al profesor Manuel Calvo García, al ámbito anglosajón en cuyo seno ha tenido mayor proyección en nuestros días la perspectiva sociojurídica. Como ya he explicitado, los análisis particulares de Ehrlich, Duguit y Kantorowicz los dejo para después, para buscar en sus específicas visiones sociologistas aquello que más pudiera interesar a González Vicén para su particular pensamiento sobre la naturaleza y el concepto del Derecho.

Sin mucha profusión de detalles, es necesario comenzar por recordar que es Jhering quien abre la vía antiformalista. De la jurisprudencia conceptual a la *Interessenjurisprudenz*, Jhering origina un nuevo modo de ver y comprender lo sustancial del Derecho: las valoraciones hechas por el legislador al pronunciarse sobre intereses jurídicos y fines a proteger¹⁵⁴³. En esta línea continuarán tanto Max von Rümelin como Philip Heck. No obstante, lo anterior, es también la obra de Gierke, sobre todo cuando polemiza con Paul Laband¹⁵⁴⁴ el otro precedente clave. Como ya explicité, la posición de Gierke es antiformalista y, al igual que el “segundo Jhering”, Gierke piensa en oposición al conceptualismo. Considera frente a Laband que el método abstractivo propio de las ciencias empíricas no puede servir nunca de modelo a la conceptualización jurídica. Los conceptos jurídicos no son estructuras puramente lógicas, sino estructuras históricas. Siguiendo a González Vicén, según Gierke, el gran error de Laband y del conceptualismo jurídico es su aislamiento genético del Derecho, o sea, su concepción en sí y sin relación con la realidad

¹⁵⁴³ Ibidem, pp. 114-115.

¹⁵⁴⁴ Vid. supra, p. 179 y ss.

histórico-social¹⁵⁴⁵, pero no sólo eso: Gierke veía en el formalismo el surgimiento como un fantasma de entre los muertos del viejo Derecho natural, aunque vestido con el ropaje del positivismo¹⁵⁴⁶. En el caso de Francia, el formalismo jurídico venía representado por la Escuela de la exégesis y su gran contradictor a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX va a ser François Géný¹⁵⁴⁷. No obstante, prácticamente a la par surge un amplio movimiento en Alemania denominado, como ya sabemos, el movimiento del Derecho libre. En efecto, para el profesor Renato Treves hay tres tipos de revueltas contra el formalismo. Las tres son diferentes entre sí, si bien están conectadas y son coincidentes en muchos aspectos: la revuelta contra el formalismo legal, la revuelta contra el formalismo conceptual y la revuelta contra el formalismo jurisprudencial¹⁵⁴⁸.

La primera revuelta, viene representada muy especialmente por Géný, quien criticará el formalismo legal, que se encontraba sustanciado por aquella dirección de pensamiento iniciada por las teorías iusnaturalistas de la Ilustración y que fundamentaron sobre todo los juristas de la Escuela de la exégesis¹⁵⁴⁹, tal y como veníamos diciendo. Géný, critica duramente lo que él mismo denomina el fetichismo de la ley. Este calificativo se manifiesta en dos cuestiones para Géný. Primero, en el entendimiento del Derecho como algo radicalmente distanciado del poder legislativo, viendo más su origen social que estatal. La

¹⁵⁴⁵ Cfr. GONZÁLEZ VICEN, F., "La teoría del Derecho y el problema del método jurídico en Otto von Gierke", op. cit., p.280. El debate entre Laband y Gierke no es meramente una discusión entre especialistas, sino la encarnación del enfrentamiento entre las dos grandes direcciones del conocimiento jurídico, una, que podemos ahora denominar, perspectiva sociojurídica, y, la otra, la formalista-conceptual. Gierke, además, recordemos, no quiere decir que no sea necesario establecer conceptos, todo proceder científico los necesita, pero entiende que la jurisprudencia conceptual se equivoca al no concebir tales conceptos como medios sino como fines, contraviniendo así la propia naturaleza social del Derecho.

¹⁵⁴⁶ Cfr. GONZÁLEZ VICEN, F., "Sobre los orígenes y supuestos del formalismo en el pensamiento jurídico contemporáneo", op. cit., p. 169.

¹⁵⁴⁷ François Géný (1861-1938), filósofo del Derecho que abarca un vasto y convulso período histórico, suele ser analizado como un filósofo del Derecho ecléctico, que dedicó gran parte de su vida a reflexionar sobre la naturaleza y el método del Derecho positivo, así como a crear una ciencia jurídica y, al mismo tiempo, buscar una justificación metafísica a su concepción del Derecho, lo que le llevó a beber de una enorme variedad de fuentes. En este sentido destacan sus obras *Méthode d'interprétation et sources en droit privé positif* y *Science et Technique*. Su obra fue controvertida en muchos sentidos, por ejemplo, en la relación entre Derecho y religión católica o entre Derecho natural y Derecho positivo. Pese a que su concepción sobre el Derecho natural va evolucionando con su obra, consideraba a este como un ideal superior, si bien, el Derecho positivo respondía, a su juicio, más plenamente a la noción misma del Derecho, pues un Derecho sin coerción es imperfecto. Cfr. BERNUZ BENEITEZ, M.^a J., "Tras los textos no traducidos de François Géný", pp. 1-25. Cfr. BERNUZ BENEITEZ, M.^a J., *François Géný y el Derecho. La lucha contra el método exegético*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2006, pp. 17-103.

¹⁵⁴⁸ Cfr. TREVES, R. *Introducción a la Sociología del Derecho*, op. cit., p. 123.

¹⁵⁴⁹ Idem, pp. 123-124.

segunda cuestión que manifiesta es la negación de la primacía de la ley en el orden jerárquico de fuentes y su postergación ante la decisión judicial que pasa así a un primer plano. La segunda revuelta se opone al formalismo conceptual. Tiene su origen, como ya sabemos, en la Escuela histórica, pero encuentra su fundamento en la pandectística alemana y posteriormente en la jurisprudencia analítica¹⁵⁵⁰. La línea crítica respecto a este formalismo conceptual, si bien se origina en la dirección marcada por Jhering y Gierke, será después formulada en toda su amplitud por el movimiento del Derecho libre¹⁵⁵¹. Llama la atención, además, que, tanto la línea alemana (de la jurisprudencia de intereses al movimiento del Derecho libre) como la línea francesa iniciada por Gény tienen en común su rechazo firme a la consideración del Derecho como un todo acabado, esto es, rechazan el dogma principal del legalismo, a saber, la plenitud absoluta del Derecho. El Derecho está lleno de lagunas jurídicas¹⁵⁵². La Escuela libre del Derecho la debemos relacionar sobre todo con los nombres de Bülow, Ehrlich y Kantorowicz. Recordemos que González Vicén incardina a estos tres autores directamente con los intereses de Jhering de contrarrestar la influencia del formalismo heredado de la pandectística alemana¹⁵⁵³. A Bulöw lo podemos comprender más como precursor que como miembro del movimiento, pues no se sale como tal, todavía, del formalismo. No obstante, atiende a consecuencias de la realidad social en la que las leyes se aplican e interpretan, esto es, para Bulöw la aplicación de la ley no requería solamente el conocimiento de la norma a aplicar sino el conjunto de circunstancias de los hechos a los que se pretende aplicar la norma. Así, abre Bulöw una veta fundamental dentro del propio conceptualismo que, además de la influencia de Jhering, dará lugar al variopinto movimiento de la Escuela del Derecho libre. Sobre las implicaciones más concretas de Ehrlich y Kantorowicz hablaré un poco más adelante, así como la admiración de González Vicén hacia dicho movimiento. Para González Vicén, algunas de las ideas más fecundas del Derecho libre son las siguientes: no todo el Derecho se halla contenido en la ley, sólo el examen de las condiciones sociales del caso concreto hace posible la decisión judicial¹⁵⁵⁴. En definitiva, la Escuela del Derecho libre se caracterizó sobre todo por defender “una concepción

¹⁵⁵⁰ Idem, p. 126.

¹⁵⁵¹ Cfr. DÍAZ, E. *Sociología y filosofía del Derecho*, op. cit., p. 117.

¹⁵⁵² Cfr. FASSÒ, G. *Historia de la filosofía del Derecho*, vol. 3, op. cit., pp. 124 y ss.

¹⁵⁵³ Vid. *supra*, pp. 240 y ss.

¹⁵⁵⁴ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Sobre el positivismo jurídico”, op. cit. p. 192.

pluralista del Derecho y de sus fuentes de producción, así como una concepción sociológica de la ciencia del Derecho y un rechazo a los dogmas de la lógica deductiva y de la plenitud del ordenamiento jurídico”¹⁵⁵⁵. Además, en la tradición de la sociología del Derecho alemana fundada por Ehrlich, se ha desarrollado, como explicita el profesor Treves, esa sociología en el Derecho (“en” el Derecho porque se trata de una investigación de los hechos del Derecho, de los hechos jurídicamente relevantes) que ha tenido su inicio en la obra del germano-estadounidense, Arthur Nussbaum y que sus mayores desarrollos fueron proseguidos por el *Instituto para la sociología del Derecho y la investigación de los hechos del Derecho* fundado en la Universidad Libre de Berlín por Ernst E. Hirsch y Manfred Rehbinder¹⁵⁵⁶.

En cuanto al formalismo jurisprudencial que tiene lugar en los EE. UU, sustanciado entre la tradición iusnaturalista y la expresión característica del *case method*, surge en oposición al mismo la tercera revuelta. En opinión de Renato Treves, son sobre todo Oliver W. Holmes y Roscoe Pound quienes la inician. En el caso de Holmes, dice el profesor Treves, abre el camino hacia la investigación sociológica al explicitar que la vida del Derecho no es la lógica, sino la experiencia jurisprudencial, para cuyo análisis debe apoyarse el estudioso del Derecho en la economía y en la sociología. Roscoe Pound, por su parte, no es iniciador tanto de una sociología del Derecho cuanto una jurisprudencia sociológica. Para Pound, la investigación sociológica en el campo del Derecho debe servir sobre todo a los fines prácticos de una cierta ingeniería social¹⁵⁵⁷. En cuanto a González Vicén, este explicita que el realismo jurídico norteamericano surge en oposición al normativismo imperativista, sobre todo de la Escuela Analítica iniciada en Inglaterra con Bentham y cuyo epítome fue John Austin. Recordemos que, para esta Escuela, conocida también como radicalismo inglés, el Derecho se concebía como manifestación de una voluntad soberana, esto es, como imposición directa o indirecta por una persona o cuerpo soberano a un miembro o miembros de la sociedad política¹⁵⁵⁸. No obstante, pese a la resonancia hobbesiana de tales términos, la política legislativa del radicalismo inglés se sustenta en el criterio de utilidad (la mayor felicidad para el mayor número), en el contexto por tanto del utilitarismo reformista británico, de modo que

¹⁵⁵⁵ FARIÑAS DULCE, M.J., “Sociología del Derecho versus Análisis sociológico del Derecho”, *Doxa*, nº 15-16, fasc. 2, 1994, p. 1015.

¹⁵⁵⁶ Cfr. TREVES, R. Introducción a la Sociología del Derecho, op. cit., p. 128

¹⁵⁵⁷ *Ibidem*, pp. 128-130.

¹⁵⁵⁸ Vid. *supra*, pp. 83 y ss.

el legislador no es sino el conformador racional de las relaciones sociales teniendo en cuenta las circunstancias del momento¹⁵⁵⁹. Para los realistas, sin embargo, el Derecho no es un conjunto de reglas de conducta emanadas de un poder, en las cuales se dice de manera general cuál debe ser la conducta de los miembros de la sociedad, sino que el Derecho es un orden efectivo de la sociedad que se verifica día a día y momento a momento de modo real, esto es, el conocimiento científico del Derecho ha de versar sobre una serie de comportamientos y no tanto sobre una serie de preceptos (ha de ser descriptivo y no prescriptivo). De ahí que el lema de su ciencia del Derecho sea *law in action* o “Derecho en funcionamiento”¹⁵⁶⁰. Uno de los principales objetivos en el ataque de los realistas contra la ciencia jurídica tradicional es el dogma de la certeza y predictibilidad del Derecho, el cual, solamente puede sostenerse si se cree que el Derecho contenido en las normas vigentes se aplica siempre de forma lógico-deductiva y de modo idéntico en todos los casos análogos. Por el contrario, si se tiene en cuenta la enorme variabilidad y tendencia al cambio de las relaciones sociales, así como los elementos irracionales e impredecibles de las mismas, se ve prontamente que la realidad del Derecho no se encuentra en las normas, sino en los hechos humanos¹⁵⁶¹. Por lo tanto, para el realismo norteamericano, la atención se desplaza “de las normas, de los conceptos jurídicos, de todo lo que es abstracto en el Derecho, y se concentra en su aplicación, interpretación e imposición concretas”¹⁵⁶². Dicho con palabras de Elías Díaz: “Puede decirse que la filosofía analítica se manifiesta en el campo del Derecho como normativismo jurídico: los juristas analíticos consideran primordialmente al Derecho como un mandato del Estado. En cambio, el pensamiento jurídico norteamericano se constituye, frente a ello, como sociologismo”¹⁵⁶³. Una sociología en el Derecho realizada para fines prácticos de la legislación y de la labor de los jueces¹⁵⁶⁴. O, siguiendo al profesor Manuel Calvo, para el realismo jurídico “el centro de atención teórica se desplaza desde el sistema formal de las fuentes de producción normativa a las decisiones jurídicas”¹⁵⁶⁵. Por lo demás,

¹⁵⁵⁹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Sobre el positivismo jurídico”, op. cit., pp. 182-186.

¹⁵⁶⁰ CALVO GARCÍA, M., *Teoría del Derecho*, op. cit., p. 35.

¹⁵⁶¹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Sobre el positivismo jurídico”, op. cit., pp. 190-194.

¹⁵⁶² *Ibidem*, p. 194.

¹⁵⁶³ DÍAZ, E. *Sociología y filosofía del Derecho*, op. cit., p. 150.

¹⁵⁶⁴ ATIENZA, M. “Nota preliminar”, TREVES, R. *Introducción a la Sociología del Derecho*, op. cit., 1978, p. 11.

¹⁵⁶⁵ CALVO GARCÍA, M., *Teoría del Derecho*, op. cit., p. 35.

recordemos que González Vicén también se refería a la labor de otros grandes juristas de esta Escuela realista, como Karl Llewellyn o Jerome Frank¹⁵⁶⁶ cuya perspectiva sobre el análisis del sociojurídico va en una línea similar. Además, queda por mencionar, la labor de los realistas escandinavos y muy especialmente, Karl Olivecrona y Alf Ross, este último es fundamental en el camino de síntesis entre el positivismo jurídico y el realismo. El complejo estatuto epistémico de Ross ha llevado a que se le clasifique como empirista. Para el profesor danés, positivismo jurídico significa una actitud o enfoque de los problemas de la filosofía jurídica y de la teoría del Derecho basado en los principios de una filosofía empirista y antimetafísica. Corrige así el positivismo kelseniano al considerar que el positivismo verdadero es el empirismo y entiende que Kelsen al formular explicaciones jurídicas no en términos puramente fácticos, basados en la observación e interpretación de hechos sociales, contradice su pretendido programa empirista en su teoría pura del Derecho. Así, lo medular en Ross es su proyección en el campo jurídico de las exigencias de una epistemología empirista, de ahí esa identificación de su teoría como empirismo jurídico¹⁵⁶⁷. En esta dirección, el profesor Andrés Ollero explicita lo siguiente: “Ross, tras señalar que positivismo puede significar tanto lo apoyado en la experiencia como lo que está formalmente establecido opta por secundar la vía empirista. Desde ella criticará al positivismo legalista que reduce lo jurídico a legislación; tal intento tiene que ser rechazado, porque le falta comprensión respecto de la influencia de la atmósfera cultural en la aplicación del Derecho”¹⁵⁶⁸. El realismo escandinavo es, a su vez, relevante para la perspectiva sociojurídica, por haber fundado una importante escuela de Sociología jurídica al finalizar la Segunda Guerra Mundial¹⁵⁶⁹. Se trata del *Institutt for Samfunnsforskning* (Instituto noruego para la investigación social). Como explicita el profesor Guillermo Vicente tal fundación de tendencia pragmática tiene su propia trayectoria autónoma que parte de una tradición autóctona a mediados del siglo XIX y que tiene en su núcleo al llamado padre de la filosofía noruega del Derecho Martin Schweigaard, quien ejercerá una notable influencia en los filósofos del Derecho noruegos del siglo XX.

¹⁵⁶⁶ Vid. *supra*, p. 82. También, cfr. TREVES, R. Introducción a la Sociología del Derecho, op. cit., p. 130.

¹⁵⁶⁷ Cfr. VIGO, R.L., *Perspectivas iusfilosóficas contemporáneas*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 2006, pp. 18-22.

¹⁵⁶⁸ OLLERO TASSARA, A., “Un realismo a medias: el empirismo escandinavo”, SQUELLA, A., VERNENGO, R.J., “Alf Ross: estudios en su homenaje”, vol. 1, Valparaíso, Edeval, 1984, p. 52

¹⁵⁶⁹ Para un buen análisis del pensamiento sociojurídico noruego, cfr. VICENTE Y GUERRERO, G. “Nacimiento y primeros pasos de la Sociología del Derecho en Noruega. Vilhelm Aubert y el Grupo de Oslo”, en *CEDFD*, n° 32, 2015, pp. 114 y ss.

Estos tienen en común tanto el rechazo de doctrinas idealistas de Derecho natural como las concepciones románticas de Savigny y, por su puesto, el positivismo formalista. Las dos grandes figuras de la nueva etapa jurídico-sociológica postbélica en este contexto noruego serán Vilhelm Aubert (considerado el padre de la sociología jurídica noruega) y Torstein Eckhoff. Ambos forman parte de lo que el profesor Guillermo Vicente viene en llamar *Grupo de Sociología jurídica de Oslo*, proviniendo ambos de la escuela filosófica de Oslo que tenía como máximo exponente al lógico y ecologista noruego Arne Naess, cuyos estudios y análisis tendrán lugar al calor del ya mencionado *Institutt for Samfunnsforskning* fundado en la década de los cincuenta del siglo XX. Los análisis de algunos de los juristas y sociólogos que participaron alrededor de esta institución abordaron sociológicamente no solamente los temas propios de la filosofía del Derecho sino todo fenómeno jurídico, con especial relevancia los estudios de criminología crítica de autores como el marxista Thomas Mathiesen o el criminólogo Nils Christie. Es decir, en definitiva, el trabajo realizado en Escandinavia y más en particular en Noruega es de un realismo y pragmatismo paradigmáticos por el análisis del Derecho que llevan a cabo y por su consecuente incorporación de la perspectiva sociojurídica como eje sobre el que pivotan sus análisis.

Por lo demás, también se atenderían a esta dimensión social del Derecho, a juicio de González Vicén, los distintos movimientos conformados por múltiples juristas, etnólogos y sociólogos que, hacia finales del siglo XIX, conformarían la Escuela del Derecho comparado: su punto de partida, que el Derecho es, en su esencia, fenómeno y producto de una realidad física y social. El método comparado reviste carácter sociológico y etnológico pues la comparación entre instituciones tiene siempre lugar desde las conexiones fácticas con el sustrato social o étnico. Los Derechos no son comparados como sistemas normativos autónomos, sino como productos y epifenómenos de una realidad empírica¹⁵⁷⁰. Recordemos que de esta corriente destacaba sobre todo González Vicén a Josef Kohler, a quien también se mencionó de soslayo en este capítulo a colación de la cuestión del neohegelianismo¹⁵⁷¹. Para Kohler, para quien la experiencia de la observación y el análisis de los hechos tiene un sentido histórico-evolutivo, el método comparado debe tener como cometido principal la

¹⁵⁷⁰ GONZÁLEZ VICÉN, F., "El positivismo en la filosofía del Derecho contemporánea", op. cit. pp. 84-88.

¹⁵⁷¹ Vid *supra*, pp. 95 y ss. y p. 454.

confrontación de las líneas de desarrollo histórico de los diversos Derechos¹⁵⁷², siendo así fundamental una comprensión sociojurídica o, más bien, sociohistórica del Derecho.

En definitiva, siguiendo a la profesora María José Fariñas Dulce, la Sociología del Derecho -y por ende la perspectiva sociojurídica- nace en confrontación con la ciencia jurídica dominante y como reacción al formalismo y al legalismo que la caracterizaba hacia finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Esta Sociología jurídica se manifiesta, por tanto, a través de movimientos sociologistas y antiformalistas, los cuales, reivindicaron la perspectiva sociocultural y sociohistórica del Derecho¹⁵⁷³.

Respecto a los estudios sociológicos del Derecho posteriores, que recogen esta misma herencia, van culminando en rivalidades interpretativas entre juristas y sociólogos, o entre una doble toma de postura, una interna y otra externa al Derecho. Este posicionamiento dio lugar a que se considerara la sociología del Derecho como una parte de la sociología general que estudiaba el Derecho desde fuera mientras que la ciencia del Derecho lo estudia desde dentro, con lo que se va produciendo un paulatino distanciamiento entre ambas disciplinas como ciencias paralelas que, pese a estudiar el mismo objeto, nunca llegan a encontrarse. A juicio de la profesora Fariñas Dulce tal alejamiento se debe a una serie de dogmas o mitos, a saber, primeramente, la referida tensión entre perspectiva interna y externa; segundo, la autodefinición del sociólogo del Derecho como observador acrítico y objetivo que describe solamente hechos del Derecho; tercero, el dogma de la radical separación entre el ámbito del ser y el ámbito del deber ser, con la consiguiente crítica realizada por los juristas a los sociólogos de dedicarse solamente a la facticidad del ser, transgrediendo así otro dogma tradicionalmente defendido por los juristas dogmáticos, esto es, la imposibilidad de pasar legítimamente de un ámbito a otro sin romper la coherencia cognoscitiva; cuarto, el empeño infructuoso de delimitar y definir el objeto de conocimiento de la sociología del Derecho. En los años noventa consideraba la profesora Fariñas Dulce que había llegado el momento de desmitificar estos dogmas, de compaginar ambas perspectivas, de transgredir los límites entre el ser y el deber ser, lo que conllevaría una progresiva tendencia hacia la

¹⁵⁷² Ibidem, p. 91.

¹⁵⁷³ FARIÑAS DULCE, M.J., "Sociología del Derecho versus Análisis sociológico del Derecho", op. cit., pp. 1013-1023.

interdisciplinariedad y el análisis crítico, aunando esfuerzos de juristas, economistas, antropólogos y sociólogos¹⁵⁷⁴.

Esta interdisciplinariedad sería mejor definida por Fariñas Dulce como Análisis Sociológico de los Sistemas Jurídicos. Señala, además, varias ideas significativas para los estudios sociojurídicos. En primer lugar, dice, la vuelta al concepto de pluralismo social, cultural y jurídico. Este concepto es también analizado por González Vicén, y a él me referiré más adelante, también a colación de los análisis de Ehrlich en la misma línea planteada por Gierke¹⁵⁷⁵. Me estoy refiriendo, claro está, sobre todo, a la idea de pluralismo de fuentes del Derecho, esto es, el rechazo a la idea de identificación de todo lo jurídico con el Derecho estatal. En segundo lugar, la idea de indeterminación, que ya fuera defendida en los años setenta por el movimiento conocido como *Critical Legal Studies* en los EE.UU. Según su tesis todas las decisiones jurídicas (las legales, las judiciales e incluso las constitucionales) están marcadas por la característica de la indeterminación. Esto quiere decir que el conjunto del sistema jurídico no siempre tiene una respuesta específica para cada problema jurídico planteado, contrariamente a lo que las tesis del formalismo jurídico, continental o anglosajón, habían sostenido. Consideraron que incluso con el mismo material jurídico se podía llegar no sólo a decisiones diferentes, sino contrarias; lo que plantea la necesidad de reconocer la existencia de espacios de no Derecho en las decisiones jurídicas¹⁵⁷⁶ (cuestión ésta ya adelantada por la tradición realista norteamericana, como hemos podido analizar). Por lo demás, en definitiva, la interdisciplinariedad a la que se refiere la profesora Fariñas Dulce, según explicita, está marcada no solamente por la inevitable colaboración entre sociólogos y juristas, sino también, entre juristas e investigadores de formaciones académicas diversas: politólogos, economistas, criminólogos, asistentes sociales, psicólogos, antropólogos, etc. El objetivo, trabajar en un proyecto común: el estudio e investigación empírica de las relaciones entre Derecho y Sociedad en su sentido más amplio. Un análisis de este tipo conllevaría eliminar la dificultad del objeto. Desde este prisma, la sociología del Derecho, o, el Análisis Sociológico de los Sistemas Jurídicos, se encargaría no solamente de las instituciones y operadores jurídicos, sino de todo lo que forma parte del sistema jurídico en su totalidad,

¹⁵⁷⁴ Ibidem, pp. 1016-1019.

¹⁵⁷⁵ Vid. *infra*, pp. 495-496.

¹⁵⁷⁶ FARIÑAS DULCE, M.J., "Sociología del Derecho versus Análisis sociológico del Derecho", op. cit., pp. 1019-1022.

considerado en relación con su contexto sociológico. Acaba, además, la profesora Fariñas Dulce por referirse a la necesidad de constituir dichos análisis sociológicos del Derecho desde puntos de vista totalmente críticos del funcionamiento interno de los sistemas jurídicos, de manera que se recupere, junto a las ya tradicionales funciones cognoscitivas e instrumentales de la sociología del Derecho, la función crítica de la misma, que ya fuera defendida tanto por la Escuela de Frankfurt y la *Kritische Rechtssoziologie*, como la ya mencionada *Critical Legal Studies* en los EE:UU¹⁵⁷⁷. En este sentido de construcción de una sociología crítica del Derecho trabaja también el sociólogo Boaventura de Sousa Santos, sobre todo en sus trabajos *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el Derecho* (2009) y *Las bifurcaciones del orden. Revolución, ciudad, campo e indignación* (2018).

También debemos hacer mención, aunque sea someramente, los puntos de vista particulares de los sociólogos y filósofos del Derecho italianos Norberto Bobbio, Renato Treves y Vincenzo Ferrari, quienes profundizan, esencialmente, en el concepto de “funciones del Derecho”. Para Bobbio, las funciones del Derecho no son una cuestión tangencial, sino definitoria del Derecho, es decir, para aproximarnos conceptualmente al Derecho, según Bobbio, no podemos quedarnos en la idea de que el elemento caracterizador del Derecho reside solamente en lo específico de su estructura, sino que es necesario analizar sus funciones, de manera que las dos perspectivas necesarias de análisis son la estructura y la función¹⁵⁷⁸. O en palabras de Renato Treves: “Bobbio ha constatado que en la literatura jurídica de estos últimos diez años se ha pasado de una concepción eminentemente estructural a una concepción eminentemente funcional del Derecho y ha puesto de relieve que este paso ha ocurrido no sin el influjo determinante de la tendencia a considerar el Derecho desde una perspectiva o en el marco de una renovada expansión de los estudios de sociología jurídica”¹⁵⁷⁹. Renato Treves, para quien sus dos fuentes principales fueron la filosofía de Kelsen respecto a la teoría del Derecho y la obra de Max Weber respecto a la Sociología jurídica, es a través del pensamiento de su compañero y amigo, Norberto Bobbio, que logra hacerlos compatibles. Treves corrige el formalismo jurídico kelseniano desde

¹⁵⁷⁷ Ibidem, pp. 1022-1023.

¹⁵⁷⁸ Cfr. MARCOS DEL CANO, A.M., “Derecho y sociedad”, GÓMEZ ADANERO, M. (coord.), *Introducción a la teoría del Derecho*, op. cit., p. 65. Cfr. BOBBIO, N., “La funzione promozionale del diritto rivisitata”, *Sociologia del Diritto*, Milano, 1984, vol. 11, nº 3, pp. 7-27.

¹⁵⁷⁹ TREVES, R., *Introducción a la Sociología del Derecho*, op. cit., p. 95.

Bobbio, y lo hace, por de pronto, gracias a “la inflexión que lleva éste a cabo complementando el análisis de la estructura con el de las implicaciones derivadas de la función o funciones del Derecho”¹⁵⁸⁰. En cuanto a Bobbio, siguiendo al profesor Elías Díaz, los tres temas fundamentales de la sociología del Derecho son tres. El primero, de carácter histórico-sociológico, analizaría la raíz social de las instituciones jurídicas del pasado y vendría a corregir las tendencias formalistas de los historiadores del Derecho que lo analizan en los textos del pasado aislándolos de su contexto social del que surgieron. Un segundo tema sería la investigación, de base empírica, sobre la función que las normas jurídicas desempeñan en la sociedad y un tercero, la consideración del Derecho en formación, o sea, el Derecho visto desde una perspectiva de futuro para un hipotético perfeccionamiento de las leyes, por lo que, se trataría, en líneas generales, de articular las interrelaciones entre los valores jurídicos y la sociedad¹⁵⁸¹. En definitiva, para Bobbio la perspectiva sociojurídica se erige partiendo de un concepto histórico-social del Derecho, esto es, que el Derecho no se puede comprender sin sus conexiones sociohistóricas, pero, además, le interesa tanto el estudio de la articulación de los valores jurídicos con la sociedad, sobre todo en el sentido de una función de promoción del Derecho, como, en general, la necesaria comprensión y análisis de las funciones que el Derecho realiza en su contexto social. Respecto a la mayor importancia que esa función promocional del Derecho se ejerce en nuestros días, dice la profesora Ana María Marcos del Cano a colación del pensamiento de Bobbio: “La función promocional de la justicia y del bienestar de los ciudadanos implica una posición activa del Derecho y del Estado con la intención de promover situaciones más justas en la complejidad de la realidad. Según Bobbio, las dos funciones tradicionales del Derecho, la protectora y la represiva, se han quedado cortas para recoger todo lo que el Derecho abarca en la actualidad, con un progresivo aumento de las normas de organización y un Estado que, sobre todo en aspectos sociales, es cada vez más intervencionista”¹⁵⁸². En cuanto al profesor Ferrari, publicaba en 1987, precisamente, *Funzioni del Diritto*¹⁵⁸³. Ferrari, discípulo de Renato Treves, es heredero del pensamiento tanto de Bobbio como de Treves y es actualmente la

¹⁵⁸⁰ DÍAZ, E., *Los viejos maestros. La reconstrucción de la razón*, op. cit., p. 118.

¹⁵⁸¹ DÍAZ, E., *Sociología y filosofía del Derecho*, op. cit., p. 195.

¹⁵⁸² MARCOS DEL CANO, A.M., “Derecho y Sociedad”, GÓMEZ ADANERO, M. (coord.), *Introducción a la teoría del Derecho*, op. cit., p. 72.

¹⁵⁸³ FERRARI, V., *Funciones del Derecho*, Traducción de María José Añón y Javier de Lucas Martín, Madrid, Debate, 1989, 346 pp.

principal figura de la sociología del Derecho italiana¹⁵⁸⁴. Por lo demás, esta corriente de sociología del Derecho italiana, además de su enfoque funcional del Derecho, que privilegia sobre todo la función promocional, en lo que insisten muy especialmente es en un enfoque crítico de la sociología del Derecho y de la postura sociojurídica. Es el caso, sobre todo, de Vincenzo Ferrari. En este sentido, escribe profesor Ferrari: “En la perspectiva que Treves nos comunicó, la sociología del Derecho me ha parecido siempre una ciencia crítica. Entiendo por crítica, clásicamente, aquel enfoque que lleva a revelar una realidad, aun sabiendo que —especialmente en las ciencias sociales— la realidad no es encontrada sino construida y, por tanto, que cuando la revelamos quitándole lo que la oculta —ideologías instrumentales, equívocos, hipótesis confutadas o confutables— siempre acabamos con un cierto nivel de dudas”¹⁵⁸⁵.

3.1.2. De Herbert Hart a la actualidad de la perspectiva sociojurídica anglosajona

El siguiente nivel de la perspectiva sociojurídica tiene que ver con el ámbito anglosajón que parte de Herbert Hart. González Vicén introducía en 1969 la importancia de las disquisiciones anglosajonas, que principalmente giraban en torno a la figura de Hart, de la siguiente manera: “Estamos asistiendo a la crisis del formalismo lógico inaugurado por el empirismo jurídico y fundamentado después por el neokantismo (...). En su lugar se abre camino cada vez más resueltamente -sobre todo, en el mundo anglosajón y en los países escandinavos- la consideración del Derecho como postulado del obrar de los hombres en la convivencia, como un orden que sólo es comprensible desde los comportamientos sociales efectivos. Quizá uno de los síntomas más significativos de la crisis a que asistimos se halla en la revisión profunda a que se está sometiendo el problema de la definición dentro de la teoría del Derecho”¹⁵⁸⁶. No es baladí explicitar aquí las tres obras que le parecen a González

¹⁵⁸⁴ FIX-FIERRO, H., “Presentación”, FERRARI, V., *Primera lección de Sociología del Derecho*, Presentación, traducción e índice de Héctor Fix-Hierro, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2015, p. XI. Ferrari también se siente intelectualmente deudor de Uberto Scarpelli, Giovanni Tarello, Amedeo Conte, Karl R. Popper, Robert K. Merton, Vilhelm Aubert, Ralf Dahrendorf, entre otros, y advierte también del influjo que provocan las buenas amistades como es el caso de su relación con los filósofos del Derecho españoles Elías Díaz y Gregorio Peces-Barba. Cfr. LADAVAC, N., “Entrevista a Vincenzo Ferrari”, *Doxa*, nº 44, 2021, pp. 601-602.

¹⁵⁸⁵ FERRARI, V., “Cincuenta años de sociología del Derecho. Un balance”, *Boletín mexicano de Derecho comparado*, vol. XLIII, nº 129, 2010, p. 1460.

¹⁵⁸⁶ GONZÁLEZ VICÉN, F., “La filosofía del Derecho como concepto histórico”, op. cit., pp. 256-257.

Vicén más representativas de dicho cambio de perspectiva en la construcción de una teoría del Derecho: primero, el texto de Hart, *Definition and Theory in Jurisprudence. An Inaugural Lecture*, obra publicada en 1953; segundo, *The definition of Law* de Hermann Kantorowicz, publicada en 1958; tercero, *Topik und Jurisprudenz* de Thedor Viehweg, publicada en 1963¹⁵⁸⁷. Kantorowicz, que se había exiliado de Alemania tras el ascenso al poder de los nazis, trabajó en Nueva York, Londres y Cambridge, por lo que su reflexión, que se inicia con la *Freirechtsbewegung*, estuvo también muy próxima al ámbito anglosajón, con el que sin duda complementó y completó su planteamiento anterior. En cuanto a Viehweg, su trabajo fue un éxito editorial y todo un precursor en los estudios de teoría de la argumentación jurídica. En cualquier caso, los tres autores están muy vinculados al análisis lingüístico del Derecho. Por ejemplo, a colación del problema principal de la ciencia del Derecho, esto es, determinar qué se entiende por Derecho, afirma Kantorowicz que, el fracaso de las mentes más ilustres de nuestro campo ha tenido lugar porque “no sabían que el enemigo más peligroso de la ciencia es ese servidor desleal y recóndito amo del pensamiento que es el lenguaje”¹⁵⁸⁸. En cuanto a Viehweg, siguiendo al profesor Ernesto Garzón Valdés¹⁵⁸⁹, pone el acento, para una verdadera comprensión de la filosofía del Derecho, en la relevancia pragmática del discurso y de los deberes comunicativos que a él subyacen, esto es, a través de un discurso sujeto a ciertas reglas y deberes procesales es posible llegar a premisas cuya validez depende de su aceptación por parte de quienes intervienen en una situación de discurso comunicativa. La postura de Viehweg, como es fácil de ver, nos recuerda, salvando las distancias, al pensamiento ético-político discursivo de Jürgen Habermas y tiene una cierta relación también con la teoría de la argumentación de Robert Alexy¹⁵⁹⁰, por lo que la centralidad del pensamiento de Viehweg es más que evidente.

Entrando ya en el problema que nos ocupa, la tesis principal que aquí se va a mantener (la misma tesis que el profesor Manuel Calvo mantuvo) es que, si bien no es necesario que

¹⁵⁸⁷ Ibidem, p. 257.

¹⁵⁸⁸ KANTOROWICZ, H., *La definición del Derecho*, op. cit., pp. 31-32.

¹⁵⁸⁹ Cfr. GARZÓN VALDES, E., “Observación preliminar”, VIEHWEG, Th., *Tópica y filosofía del Derecho*, Traducción de Jorge M. Seña y revisado por E. Garzón Valdés y Ruth Zimmerling, Barcelona, Gedisa, 1997, p. 9.

¹⁵⁹⁰ El mismo Robert Alexy dedica al concepto de “tópica” en Viehweg unas páginas en su *Teoría de la argumentación jurídica*, cfr. ALEXY, R., *Teoría de la argumentación jurídica*, Traducción de Manuel Atienza e Isabel Espejo, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008, pp. 40 y ss.

la sociología del Derecho sustituya todo el campo tradicional de la teoría y la filosofía del Derecho, sí es necesario plantear la necesidad de introducir la perspectiva socio-jurídica en el estudio de cualquier teoría jurídica¹⁵⁹¹. Esta es una de las preocupaciones de este tipo de análisis del Derecho ya de “primera hora” a la que el profesor Renato Treves se refería en *Introducción a la sociología del Derecho*, sobre todo, a colación de una serie de problemáticas, tales como, la distinción entre la sociología del Derecho de los juristas y la sociología jurídica de los sociólogos¹⁵⁹², o también tiene lugar en el análisis de la recurrente oposición de la teoría del Derecho a verse absorbida por la sociología jurídica e incluso también, en este sentido, a colación del temor de algunos sociólogos de ver reintroducidos los valores en el análisis de los hechos sociales por culpa de la sociología del Derecho¹⁵⁹³. En cualquier caso, la tesis del profesor Manuel Calvo García, *in nuce*, sirve también para comprender la posición misma de González Vicén. Los dos estarían de acuerdo totalmente en que la elaboración de un concepto de Derecho que sea auténtico debe, de un lado, tener muy en cuenta su propio ser social, pero, de otro lado, desde esta misma perspectiva sociojurídica, se debe comprender que no es necesario diluir ninguna teoría del Derecho en una suerte de “ciencia superior” que funcione como sociología del Derecho. En este sentido, es fundamental destacar que aquí, al menos en parte, radica el interés de González Vicén en Ehrlich, Duguit o Kantorowitz, quienes, de algún modo, y en esta misma línea, le sirvieron como herramientas intelectuales en su rechazo del pensamiento formalista y muy especialmente del formalismo neokantiano de Kelsen. En este sentido, escribía el profesor Manuel Calvo: “Kelsen desarrolla una teoría pura del Derecho que concibe el ordenamiento jurídico como un sistema normativo y dinámico autónomo, lo cual excluye radicalmente, entre otras posibles aproximaciones, la perspectiva socio-jurídica”¹⁵⁹⁴. No obstante, como también advierte el profesor Manuel Calvo, Kelsen no rechazó frontalmente una Sociología del Derecho, sobre la cual también dedicó espacio en su quehacer intelectual, más bien, para Kelsen, tiene que haber una separación radical entre ambas disciplinas (entre la Sociología y la teoría pura del Derecho), como también la debe haber respecto de la moral y la política. Esta separación radical entre el estudio normativo del Derecho y su realidad social no es

¹⁵⁹¹ Cfr. CALVO GARCÍA, M., “Positivismo jurídico y Teoría sociológica del Derecho”, op. cit., p. 46.

¹⁵⁹² Cfr. TREVES, R., *Introducción a la sociología del Derecho*, op. cit., p. 123 y ss.

¹⁵⁹³ DÍAZ, E., *Sociología y Filosofía del Derecho*, op. cit., pp. 146 y ss.

¹⁵⁹⁴ CALVO GARCÍA, M., “Positivismo jurídico y Teoría sociológica del Derecho”, op. cit., p. 48.

aceptable para González Vicén, quien considera que la idea de una filosofía pura sustraída a toda historicidad es una quimera y que la llamada “vuelta a Kant”¹⁵⁹⁵, que tras el idealismo alemán tanto peso tuvo en los países de habla germánica, no nos dice nada en realidad de la naturaleza del neokantismo, el cual, no es un mero recuperar el pensamiento de Kant -del Kant histórico, dice González Vicén-, sino la construcción de una nueva filosofía partiendo de una parte muy determinada de la teoría kantiana, a saber, su teoría del conocimiento¹⁵⁹⁶. Lo que los neokantianos quieren realizar es un sistema formal, la interpretación de un Kant eterno, por lo que se eliminan del Derecho sus relaciones sociohistóricas o, en todo caso, quedan relegadas a un segundo plano. Además, recordemos, González Vicén pone en evidencia algo que hoy nos resulta muy conocido en la crítica del neokantismo lógico, a saber, que resulta un fracaso su aplicación a las ciencias sociales, la síntesis categorial que Kant había destinado para las ciencias de la naturaleza. Llevarían al extremo, aun sin conocerlo, el principio wittgensteiniano de que “la indagación sobre la lógica significa la indagación sobre toda regularidad y fuera de la lógica todo es accidental”¹⁵⁹⁷ al que también se acogerían los neopositivistas lógicos. En definitiva, el Derecho, para González Vicén, tiene que adecuarse a su tiempo histórico y a las demandas sociales, pero también su estudio, a través de una filosofía del Derecho que, fiel a su denominación contextual, estudie este desde coordenadas sociohistóricas. El Derecho no es “un sistema de contextura racional, cognoscible según categorías inmanentes, sino una manifestación de la realidad social, sólo comprensible desde ésta”¹⁵⁹⁸.

En este sentido, uno de los más notables desarrollos desde un positivismo no normativista o no formalista, en el ámbito anglosajón se ha desarrollado una línea de pensamiento jurídico que parte en gran medida de Herbert Hart, con quien González Vicén compartiría esta misma perspectiva sociojurídica de la que venimos hablando hasta ahora, una perspectiva que delimita el positivismo jurídico, el “verdadero” positivismo jurídico, diría González Vicén. El profesor Manuel Calvo, de hecho, concibe, en primer lugar, las posiciones de Herbert Hart como un modelo de análisis positivista del Derecho en oposición al

¹⁵⁹⁵ Llamada que se suele situar como inflexión con la ingente Historia de la filosofía de Kuno Fischer hacia la segunda mitad del siglo XIX.

¹⁵⁹⁶ Vid. *supra*, pp. 193 y ss.

¹⁵⁹⁷ WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., p. 258 (6.3).

¹⁵⁹⁸ GONZÁLEZ VICÉN, F., “Sobre el positivismo jurídico”, op. cit. p. 198.

formalismo imperante. Escribe así: “Varias décadas después (de Kelsen), Herbert L. A. Hart renovó la perspectiva del positivismo jurídico para que, sin abandonar su dimensión general y analítica, mantuviese –según sus palabras– una orientación descriptiva y basada en los sistemas jurídicos –normativos– realmente existentes. Ello ha llevado a plantear que su teoría del Derecho tendría un claro anclaje en la realidad social”¹⁵⁹⁹. Hart, influido por la filosofía del lenguaje performativo de John Langsam Austin, favorecería una metodología a través de la cual se pueda reflexionar sobre la realidad jurídica desde las prácticas lingüísticas de los ciudadanos, por ejemplo, en su forma de hablar o pensar acerca de las obligaciones jurídicas¹⁶⁰⁰. Pero, a su vez, lamenta el profesor Manuel Calvo que, desarrollos posteriores, en parte bajo la estela de Hart, se han seguido cerrando bajo conceptos formales o esencialistas del Derecho, como es el caso en la actualidad de Joseph Raz y Scott J. Shapiro¹⁶⁰¹, con lo que concluye que “puede apuntarse que las teorías jurídicas positivistas más influyentes en el siglo XX y con un importante peso en la actualidad, anulan la consideración de cualquier perspectiva socio-jurídica en la teoría del Derecho. La teoría del Derecho debe explicar la naturaleza del sistema jurídico con objetividad, lo cual se traduce en un planteamiento filosófico pseudo-descriptivo, conceptual y formalista”¹⁶⁰². No obstante, a su vez, sucede todo lo contrario en otros muchos casos. Por ejemplo, explicita Manuel Calvo, autores como Frederick Schauer, para quien tanto el Derecho como su concepto son contruidos socialmente, de tal modo que, el Derecho no sólo cambia a lo largo del tiempo y respecto a cada cultura, sino que debe ser entendido a través de un continuo proceso de construcción y reconstrucción¹⁶⁰³. De hecho, esta labor de perenne reconstrucción es común a todas las ciencias. Así lo planteaba Otto Neurath con su “*boat’s metaphor*”, según la cual, la labor científica se comporta como una barca que se repara en altamar, haciendo así énfasis -como luego hiciera Quine- en su carácter holista y provisional¹⁶⁰⁴. En definitiva, las

¹⁵⁹⁹ CALVO GARCÍA, M., “Positivismo jurídico y Teoría sociológica del Derecho”, op. cit., p. 49.

¹⁶⁰⁰ Ibidem, p. 49. También, cfr. HART, H., “Prefacio a la edición inglesa”, HART, H., *El concepto de Derecho*, Traducción de G. Carrió, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 2004, pp. XI y ss.

¹⁶⁰¹ Cfr. CALVO GARCÍA, M., “Positivismo jurídico y Teoría sociológica del Derecho”, op. cit., pp. 50-52.

¹⁶⁰² Ibidem, p. 52.

¹⁶⁰³ Ibidem, p. 55.

¹⁶⁰⁴ Explicita Quine como cita introductoria de su libro, *Word and object* (1960) las siguientes palabras de Otto Neurath: “Wie Schiffer sind wir, die ihr Schiff auf offener See umbauen müssen, ohne es jemals in einem Dock zerlegen und aus besten Bestandteilen neu errichten zu können”. Significa lo siguiente, “Somos como los marineros que deben reconstruir su barco en alta mar sin poder desmontar las piezas en un muelle ni

posiciones analíticas del Derecho de la tradición inglesa, que Hart renueva¹⁶⁰⁵, critican las posiciones científico-jurídicas que pretenden objetividad científica a partir de un discurso parcial y poco completo del Derecho al soslayar la realidad social del mismo.

Así, en esta dirección, plantea el profesor Manuel Calvo, con los muy influyentes, el norteamericano Brian Z. Tamanaha¹⁶⁰⁶ y la británica Nicola Lacey¹⁶⁰⁷, si tiene algún sentido, una teoría del Derecho que con su esencialismo y logicismo suele alejarse de la práctica jurídica real y de su ser social. Dice exactamente que “quizá sea bueno subrayar que más allá del debate meta-teórico y metodológico centrado en torno a las virtudes científicas o esencialistas de un concepto parcial de Derecho y limitado a una justificación en términos de verdad, cabe preguntarse si la teoría del Derecho, concebida desde esos presupuestos, es útil o no. Dicho de otra manera, si cumple o no con los objetivos explicativos y de comprensión del Derecho que serían su razón de ser. Al respecto, Tamanaha ha apuntado que buena parte del discurso de la teoría del Derecho actual es irrelevante desde el punto de vista de la realidad cotidiana del Derecho, dado que aparentemente tendría poco que ver con la práctica del Derecho en uso. Y en el mismo sentido Lacey ha subrayado que el Derecho no puede comprenderse correctamente con una teoría desvinculada de la práctica jurídica y el contexto institucional en el que se desenvuelve”¹⁶⁰⁸.

Lo que está en juego, tanto en la descripción de Manuel Calvo, como en toda la obra de González Vicén es la necesidad de la perspectiva sociojurídica. Para el primero es necesario apuntar hacia la superación del mutuo desdén entre defensores de una perspectiva sociojurídica y defensores de la construcción de una teoría del Derecho centrada en la construcción de los conceptos esenciales explicativos de la naturaleza del Derecho¹⁶⁰⁹, el

reconstruirlo con mejores componentes”. Cfr. QUINE, W.V.O., *Palabra y objeto*, Traducción del inglés de Manuel Sacristán, Barcelona, Labor, 1968, p. 8.

¹⁶⁰⁵ En este sentido cfr. también la obra de Juan R. de Paramo, “H.L.A. Hart y la teoría analítica del Derecho”. Cfr. PARAMO, J. R., *H.L.A. Hart y la teoría analítica del Derecho*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, 470 pp.

¹⁶⁰⁶ Cfr. TAMANAHA, B.Z., *A realistic theory of law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, 202 pp.

¹⁶⁰⁷ Cfr. LACEY, N., *In search of criminal responsibility*, Oxford, Oxford University Press, 2016, 200 pp.

¹⁶⁰⁸ CALVO GARCÍA, M., “Positivism jurídico y Teoría sociológica del Derecho”, op. cit., p. 57.

¹⁶⁰⁹ Toda esta cuestión, el aporte de ciertos autores -próximos a la teoría analítica del Derecho- para la comprensión en nuestros días del Derecho como un fenómeno social, que paso a comentar a continuación se encuentra en el cuarto epígrafe del trabajo del profesor Manuel Calvo, “Hacia una teoría socio-jurídica del Derecho”. Cfr. CALVO GARCÍA, M., “Positivism jurídico y Teoría sociológica del Derecho”, op. cit., pp. 57-62.

segundo, si no lo explicita en estos términos, todas sus reflexiones sobre el positivismo jurídico llevaban aparejada esta problemática. La superación de esta confrontación ha tenido lugar entre algunos pensadores de la tradición analítica contemporánea a los que me voy a referir a continuación siguiendo al profesor Manuel Calvo. Comenzando por Roger Cotterel¹⁶¹⁰ dice Manuel Calvo que es uno de esos teóricos que lleva trabajando en esa línea desde hace mucho tiempo. Cotterel pretende superar el exiguo margen que han dejado algunas doctrinas positivistas a la teoría del Derecho limitando su desarrollo a sofisticaciones técnicas y aislándola de cualquier criterio de relevancia social o práctica. En este sentido es especialmente crítico con las tesis esencialistas y el rechazo de lo particular y contingente que un teórico de la talla Joseph Raz atribuye a la perspectiva sociojurídica¹⁶¹¹. En definitiva, para Cotterrel, cualquier teoría del Derecho, sea normativa o no, debe enfrentarse en algún momento a la tarea de dar sentido teórico a las nuevas realidades que en el Derecho se vayan dando, es decir, se debe concluir con Cotterrel que, las teorías normativa y empírica del Derecho deben confluir en una misma tarea, a través de una orientación sociojurídica. De esta manera no se produce una minusvaloración, piensa Cotterrel, del análisis conceptual del Derecho, sino que, supone insistir en que en un contexto de cambio vertiginoso la teoría del Derecho no puede permanecer estática. Dicho de otra manera, el análisis sociológico del Derecho no es -no puede ser- un mero complemento, sino un recurso, precisamente, para comprender mejor la naturaleza de los fenómenos jurídicos. Semejante perspectiva, como ya se ha podido intuir, no supone un análisis del Derecho desde fuera (de hecho, no quiere emplear el término “sociología jurídica”), sino un análisis transdisciplinar por lo que emplea para definir su propuesta algunos términos menos disciplinares tales como “perspectiva sociológica” y “comprensión o interpretación sociológica”. Además de Cotterrell, el profesor Manuel Calvo se refiere a Dennis Galligan, Brian Bix, William Twining, y a los ya mencionados, Nicola Lacey y Brian Z. Tamanaha.

En cuanto a Dennis Galligan, resulta especialmente interesante su insistencia en que la teoría del Derecho no debe asumir metodologías propias de la sociología u otras ciencias

¹⁶¹⁰ Cfr. COTTERRELL, R., *Sociological jurisprudence. Juristic thought and social inquiry*, London, Routledge, 2018. 256 pp.; COTTERREL, R., *Law in Social Theory, ed.*, London, Routledge, 2006, 527 pp.; COTERREL, R., *Law's community: Legal theory in sociological perspective (Oxford Socio-legal studies)*, Oxford, Clarendon Press, 1995, 381 pp.; COTTERRELL, R., *The Sociology of law: an introduction*, Oxford, Butterworth, 1984, 409 pp.

¹⁶¹¹ Dice Raz, por ejemplo, en *Ethics in the public domain*, que, la teoría del Derecho contribuye a una mejor comprensión de la sociedad, pero sería equivocado concluir que se deba juzgar el éxito del análisis del concepto del Derecho por su fecundidad sociológica a nivel teórico. Cfr. RAZ, J., *Ethics in the public domain*, Oxford, Clarendon, 1995, p. 237.

sociales sin perjuicio de la necesidad de apostar por un enfoque sociojurídico. Su punto de vista es concomitante con la perspectiva de Cotterrell. No obstante, para Galligan, la teoría del Derecho tiene sus propias limitaciones y, aunque incorpore esta perspectiva social, deberá también reflexionar (e incluso modificarse) a partir de estudios sociológicos externos a la propia teoría. Brian Bix, por su parte, frente a este mayor empirismo de la perspectiva sociojurídica, considera que la prioridad para la teoría del Derecho tiene que seguir siendo el análisis conceptual y se pregunta, ¿cómo podemos tener una teoría sociológica del Derecho si no tenemos antes una noción genérica de lo que es y no es Derecho? No obstante, si como él mismo afirma, el Derecho es una institución social, ¿no necesitamos de esa *empíria* social para poder aproximarnos a un concepto mínimamente real del Derecho? Algo similar reflexiona Tamanaha, para quien, si el análisis del Derecho no puede centrarse exclusivamente en cuestiones empíricas y sociológicas, tampoco puede aislarse en el campo del análisis conceptual sin hacer ninguna referencia a dichas cuestiones. La teoría general del Derecho y la sociedad de Tamanaha supone uno de los mayores intentos contemporáneos por producir una filosofía del Derecho positivista reconstruida desde una perspectiva sociojurídica, la cual, a su juicio, realizaría más estrechamente los objetivos de la doctrina del profesor Herbert Hart, quien, como ya decía, se encuentra en los cimientos de todos estos nuevos filósofos del Derecho anglosajones. Respecto a Nicola Lacey, se trata de una filósofa del Derecho muy comprometida también con la perspectiva sociojurídica, pues, para ella, es un error absoluto aislar la teoría del Derecho de los estudios sociojurídicos, es más, los conceptos jurídicos no se comprenden adecuadamente si se omite la consideración del contexto práctico e institucional del Derecho. Matiza, como hiciera Galligan, que la *jurisprudence* no necesita una metodología sociológica, sino teorizar el Derecho como lo que es, un fenómeno social. En cuanto a Twining, muy próximo a Tamanaha y Lacey, apuesta por un diálogo interdisciplinar que supere el recíproco desdén que ha existido tradicionalmente entre las teorías del Derecho de corte filosófico-conceptual y las investigaciones socio-jurídicas. Además, según Twining, la teoría analítica habría partido de la consideración del Derecho como un fenómeno social, pero luego ha operado metodológicamente totalmente de espaldas a la teoría social y las investigaciones socio-jurídicas. Los conceptos de la teoría del Derecho tienen que ser entendidos en el contexto práctico e institucional de su uso. En definitiva, la conclusión de Twining, y, en realidad, la de todos estos autores y autoras es que, cualquiera que desee comprender los fenómenos jurídicos necesita incorporar a su análisis la perspectiva social del Derecho. Esta es la misma línea, como sabemos, de González Vicén.

La conclusión en este sentido ha de ser optimista para la teoría y filosofía del Derecho, pues, si bien el formalismo jurídico supone una metodología que tienta al científico del Derecho, cada vez son más los teóricos conscientes de la necesidad de una perspectiva sociojurídica del análisis del Derecho y que además, tal consciencia, no supone un arrebatar terreno al análisis lógico del Derecho o el estudio propio de un análisis normativo, siempre que sea posible combinar ambas informaciones para extrapolar de manera cada vez más objetiva el conocimiento que nos permita responder qué es ese fenómeno o compendio de fenómenos que llamamos Derecho. Para el profesor Manuel Calvo gracias a todos los desarrollos explicitados parece estar abriéndose paso un camino hacia la superación de las hostilidades y desdenes del pasado entre la teoría del Derecho y los enfoques sociojurídicos. Todas estas propuestas coinciden en muchos puntos, si bien presentan divergencias y matices importantes. Una de las cuestiones fundamentales que a juicio del profesor Manuel Calvo queda pendiente es si la teoría del Derecho debe incorporar los métodos de las ciencias sociales. Al respecto, algunas propuestas dan un paso más y sugieren incorporar perspectivas y herramientas metodológicas de los dos campos para llegar a un conocimiento integrado: una teoría socio-jurídica del Derecho que profundice en la descripción y comprensión del Derecho como fenómeno social aunando herramientas metodológicas tanto del campo de las ciencias sociales como del campo jurídico¹⁶¹². González Vicén no considera necesario que la teoría o la filosofía del Derecho deba tomar prestado el conjunto de las herramientas de investigación social, aunque tampoco se opone a ello. La clave reside en comprender qué es propiamente el Derecho, qué es el Derecho como fenómeno social y cómo lo social afecta al Derecho, por lo que estaría muy en consonancia con la línea seguida por el profesor Manuel Calvo, para quien “hay que incorporar el enfoque socio-jurídico en la teoría del derecho, y ello tanto teóricamente como desde investigaciones empíricas”¹⁶¹³. Lo que quiere decir que descubrimos la verdadera esencia del Derecho no solo como una norma que se aplica a un caso determinado a través de un juego silogístico, sino, sobre todo, comprendiendo el Derecho desde toda la información que las demás ciencias humanas nos puedan aportar: sociología, economía, historia, psicología, antropología, criminología, política, etc.

¹⁶¹² CALVO GARCÍA, M., *Los fundamentos del método jurídico: una revisión crítica*, op. cit., p. 61.

¹⁶¹³ *Ibidem*, p. 62.

3.2. La perspectiva socio-jurídica en el pensamiento de González Vicén

Para analizar la perspectiva sociojurídica o el punto de vista sociológico del pensamiento viceniano hay, primero, que volver a apuntar sus fuentes: el objetivismo jurídico y la primera sociología del Derecho alemana, así como las concepciones del movimiento del Derecho libre. En segundo lugar, debemos acudir a su mismo interés por el estudio y reflexión sobre el Derecho como realidad social, el cual, ejemplifico con una serie de “conceptos sociojurídicos” como son su análisis de los usos sociales y su demarcación frente al Derecho como realidad social, su análisis soterrado del franquismo como época a caballo entre el iusnaturalismo y el formalismo jurídico, o los conceptos de “crisis” y “revolución”, en cuyas aproximaciones destacaba no sólo la dimensión jurídico-política de los mismos, sino también su dimensión social (no hay que olvidar que detrás de muchos de los estudios de González Vicén estaba la problemática relación individuo-Estado, que, a su vez, no deja de ser también la pregunta por las relaciones individuo-Derecho e individuo-sociedad). En tercer lugar, trato de explicitar que esta perspectiva sociojurídica no es otra cosa que su misma perspectiva historicista del Derecho, o, dicho de otro modo, que existe unidad entre sus concepciones histórica y social del Derecho. Estos tres aspectos serán suficientes para llegar, por fin, a la conclusión final del capítulo, a saber, que ambas líneas, la línea ético individualista y la línea sociohistórica, están perfectamente imbricadas.

3.2.1. Objetivismo jurídico, sociología jurídica y Escuela libre del Derecho

Antes de nada, debo advertir que, en la base de los autores que paso a analizar a continuación con González Vicén están Jhering y Gierke. Ambos son la fuente principal de la perspectiva sociojurídica para la práctica totalidad del pensamiento jurídico continental¹⁶¹⁴. Para González Vicén, el pensamiento de Jhering y Gierke marcan un antes y un después, no sólo en lo que respecta a la filosofía del Derecho en general, sino también en lo que se

¹⁶¹⁴ González Vicén, no obstante, encuentra diferencias en el acercamiento crítico del formalismo de uno y otro autor. La razón principal de las diferencias en la crítica a la jurisprudencia conceptual de Gierke y Jhering es, para González Vicén, de tipo personal, psicológico y biográfico, es decir, “Gierke no es un converso en el sentido en que lo es Jhering, y su polémica contra el conceptualismo no es, por eso, lucha contra su propio pasado”. GONZÁLEZ VICÉN, F., *La teoría del Derecho y el problema del método jurídico en Otto von Gierke*, op. cit. p. 316

refiere a la perspectiva sociojurídica subsiguiente. En el caso de Jhering, por ejemplo, las despiadadas luchas sociales que tuvieron lugar ante sus propios ojos lo impulsaron a formular la idea ingeniosa de la ley como elemento social, que sólo recibe fuerza y existencia en la búsqueda humana a través de los fines¹⁶¹⁵. En cuanto a Gierke, su concepto del Derecho como fenómeno social es el punto de partida de una crítica destructiva del formalismo jurídico¹⁶¹⁶, pero, además, pone los cimientos del objetivismo jurídico de Duguit, al concebir el Derecho como manifestación de la vida de las comunidades humanas a través de la convicción común¹⁶¹⁷, y de la sociología jurídica de Ehrlich, quien pretende llevar al “maestro” hasta sus últimas consecuencias.

Empezaré por la voz fundacional de la sociología jurídica alemana, Eugen Ehrlich para luego dedicar también un espacio a Leon Duguit y a Hermann Kantorowicz. Sobre estos autores ya se explicitó suficientemente la lectura viceniana de su obra¹⁶¹⁸, si bien ahora habrá que analizar la importancia de sus ideas en lo que respecta a la perspectiva sociojurídica de González Vicén.

Ehrlich afirma que el punto central del desarrollo del Derecho radica no en la legislación ni en la jurisprudencia ni en la ciencia jurídica, sino en la propia sociedad¹⁶¹⁹. Siguiendo al profesor Juan Antonio Gómez García¹⁶²⁰ quiero traer aquí algunas de las ideas fundamentales de Ehrlich que sustentan su concepción sociologista de la norma jurídica. En primer lugar, para Ehrlich, las normas jurídicas encuentran su igual en otros órdenes normativos, como las costumbres y los usos sociales, las normas morales o las religiosas, y comparten con el ordenamiento jurídico su intención de regular la vida social de los individuos; tal es así que el Derecho precisa de aquellos para sostenerse y reforzarse en su

¹⁶¹⁵ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Die Freirechtsbewegung: eine methodologische Betrachtung”, op. cit., p. 138.

¹⁶¹⁶ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., *La teoría del Derecho y el problema del método jurídico en Otto von Gierke*, op. cit. p. 316

¹⁶¹⁷ Ibidem, p. 302.

¹⁶¹⁸ Vid. *supra*, fundamentalmente, pp. 94 y ss., pp. 241 y ss. y p. 469.

¹⁶¹⁹ Cfr. EHRLICH, E., “Foreword”, EHRLICH, E., *Fundamental principles of philosophy of law*, Translated by Walter L. Moll, New York, Routledge, 2017, p. LIX.

¹⁶²⁰ Los profesores Juan Antonio Gómez García, José Luis Muñoz de Baena y Gregorio Robles Morchón, publicaron en 2005 una selección de trabajos de Ehrlich, traducidos por ellos mismos. Me voy a ir refiriendo a su vez a los estudios preliminares que también prepararon para aquella edición. Cfr. EHRLICH, E., *Escritos sobre sociología y jurisprudencia*, op. cit., 2005.

propósito regulador de la vida social y se diferencian exclusivamente entre sí por el sentimiento de reacción que su violación provoca en el sujeto: remordimiento, respecto a las normas morales, o sonrojo respecto a los usos sociales¹⁶²¹. En segundo lugar, para Ehrlich, los grupos humanos se van unificando en grupos cada vez más amplios y el Derecho se acaba instituyendo como la herramienta que constituye el procedimiento de ordenación de los mismos hasta conformar el grupo social más amplio que es el Estado, no obstante, el Estado, no va a poseer un rango socio-jurídico superior¹⁶²². En tercer lugar, si los grupos sociales son los agentes del Derecho, el objeto de estudio de la sociología jurídica no son las proposiciones jurídicas, sino el estudio del Derecho vivo¹⁶²³, es decir, la investigación se debe centrar, primeramente, no tanto en lo que los tribunales reconocen como obligatorio en una determinada controversia jurídica, sino en lo que los individuos observan como tal en la vida social; después, en torno a la proposición jurídica desde su consideración como hecho (así la sociología jurídica es una sociología descriptiva); y, por último, en diferentes fuerzas sociales que se hallan tras las proposiciones jurídicas, como la manera en que la situación geográfica o las condiciones ambientales de la vida social influyen en el Derecho de una comunidad concreta. Desde la conjunción de estos tres ámbitos de estudio, Ehrlich propone un nuevo modelo de ciencia jurídica que subvierta las deficiencias del modelo jurídico imperante, esto es, un modelo dogmático, formalista y no fundado empíricamente¹⁶²⁴. Como nos recuerda González Vicén, para Ehrlich la ciencia del Derecho de su tiempo era una ciencia encerrada en su propia conceptualización, ajena al movimiento histórico y para la que la teleología y lo real-social son, por definición, el límite del conocimiento¹⁶²⁵. Su pensamiento se incardina en contra totalmente de este planteamiento y González Vicén lo valora especialmente a la hora de construir sus propias críticas.

¹⁶²¹ Cfr. GÓMEZ GARCÍA, J. A., "Derecho, vida y Derecho vivo en el pensamiento iusfilosófico de Eugen Ehrlich", EHRLICH, E., *Escritos sobre sociología y jurisprudencia*, op. cit., pp. 12-13.

¹⁶²² Ibidem, p. 13.

¹⁶²³ Ver infra, p. 102 y p. 170.

¹⁶²⁴ Cfr. GÓMEZ GARCÍA, J. A., "Derecho, vida y Derecho vivo en el pensamiento iusfilosófico de Eugen Ehrlich", op. cit., p. 15.

¹⁶²⁵ GONZÁLEZ VICEN, F., "Sobre los orígenes y supuestos del formalismo en el pensamiento jurídico contemporáneo", op. cit., op. cit., 168.

Por lo demás, es también sustancial en Ehrlich el concepto de vida (*das Leben*) tan común a la tradición de la filosofía germánica del siglo XIX¹⁶²⁶. Escribía Ortega: “La nueva gran idea en que el hombre comienza a estar es la idea de la vida. Dilthey fue uno de los primeros en arribar a esta costa desconocida y caminar por ella”¹⁶²⁷. En efecto, Dilthey va a constituir el concepto de vida en el centro, a su alrededor pivota prácticamente su sistema entero y lo traslada a la base o fundamento ontológico de las ciencias sociales. Escribe Dilthey: “Si abarcamos el conjunto de todas las aportaciones del comprender veremos cómo surge en él la objetivación de la vida frente a la subjetividad de la vivencia. Junto a la vivencia, la visión de la objetividad de la vida, de su exteriorización en múltiples conexiones estructurales, se convierte en fundamento de las ciencias del espíritu”¹⁶²⁸. Para González Vicén, como ya sabemos, este concepto de vida, también es un punto de referencia para lograr la objetividad de las acciones y del conocimiento. El concepto diltheyano de vivencia (*Erleben*) es expresión de lo dado, lo concreto, lo que fundamenta la objetividad de lo histórico y en último término da sentido a las ciencias del espíritu. De este trasfondo existencial que para la persona representa la vida, Ehrlich deriva su concepto de “Derecho vivo”¹⁶²⁹. Es bajo estos conceptos de Derecho como realidad sociohistórica y el Derecho vivo que nace de la práctica jurídica de comunidades en devenir que, Eugen Ehrlich, tal y como considera González Vicén, se convierte en el continuador del pensamiento de Gierke. Escribe González Vicén: “El más fiel continuador del pensamiento de Gierke, el jurista y sociólogo E. Ehrlich, ha podido, por eso, trazarnos en su obra la imagen de un Derecho vivo, es decir, del Derecho que real y efectivamente regula la vida social diaria de los hombres”¹⁶³⁰. Este es el concepto y la realidad del único Derecho posible para González Vicén.

Pero vamos a explicitar porqué fue Ehrlich clave en el transcurso de la filosofía del Derecho para esta perspectiva sociojurídica en opinión de González Vicén, aclarando

¹⁶²⁶ Cfr. GÓMEZ GARCÍA, J. A., “Derecho, vida y Derecho vivo en el pensamiento iusfilosófico de Eugen Ehrlich”, op. cit., 16-20.

¹⁶²⁷ ORTEGA Y GASSET, J., “Dilthey y la idea de la vida”, ORTEGA Y GASSET, *Kant, Hegel, Dilthey*, op. cit., p. 127.

¹⁶²⁸ DILTHEY, W., *El mundo histórico*, op. cit., p. 170.

¹⁶²⁹ Cfr. GÓMEZ GARCÍA, J. A., “Derecho, vida y Derecho vivo en el pensamiento iusfilosófico de Eugen Ehrlich”, op. cit., p. 18.

¹⁶³⁰ GONZÁLEZ VICEN, F., “La teoría del Derecho y el problema del método jurídico en Otto von Gierke”, op. cit., p.280.

primero, no obstante, una cuestión terminológica. González Vicén denomina “sociologismo” a aquel conjunto de doctrinas iusfilosóficas que tienen a la sociedad como una realidad empírica de estructura constante, invariable e independiente de toda concreción histórica, o sea, el Derecho es para ella un producto social, un fenómeno de la convivencia humana, pero su relación con esta realidad es pensada abstractamente, con independencia de toda concreción histórica¹⁶³¹. Esta concepción sería, por tanto, totalmente opuesta a su concepto sociohistórico de Derecho y de su manera de comprender la perspectiva sociojurídica de la que venimos hablando. Dice González Vicén que los motivos principales de este sociologismo se hallan ya preformados en la teoría de la sociedad y del Derecho de la escuela histórica. En el lugar de la noción histórica de nación o pueblo como unidad natural, sitúa el sociologismo el concepto abstracto de sociedad¹⁶³². Como recordaremos del capítulo segundo del presente trabajo¹⁶³³, Eugen Ehrlich, en la misma trayectoria de Gierke, pretendía, según González Vicén, ante todo, dar una respuesta científico-empírica al problema del concepto del Derecho. El Derecho, lamentaba Ehrlich, es entendido solamente como instrumento técnico, esto es, como conjunto de normas de conducta emanadas del Estado y revestidas de coacción. A esta gnoseología técnica hay que oponer una gnoseología empírica. Solamente a través de una suerte de sociología del Derecho será posible comprender los hechos sociales que conforman el Derecho vivo. Inspirándose en Gierke, considera las sociedades como conjuntos de asociaciones más pequeñas que se van entrecruzando e interfiriendo entre sí. El Derecho surge, así como ordenación de conductas que surge de las relaciones entre individuos que conforman esas asociaciones. De esta manera las relaciones jurídicas existen antes que sus instituciones normativas estatales: la familia, antes que el Derecho familiar, los contratos antes que el Derecho contractual, etc. El Derecho es para Ehrlich antes que nada fenómeno social, y, en definitiva, radicaliza las posiciones de Gierke: la concepción estatal del Derecho es insostenible y superar este concepto unilateral del Derecho y comprender la infinita multiplicidad del fenómeno jurídico como hecho social es el verdadero objetivo. En este sentido, tal vez tenga razón Elías Díaz cuando afirmaba que, si bien los trabajos de Gény, Hauriou, Duguit, y, muy especialmente, Ehrlich, han favorecido la constitución y el desarrollo de la sociología del

¹⁶³¹ GONZÁLEZ VICÉN, F., “El positivismo en la filosofía del Derecho contemporánea”, op. cit., p. 94.

¹⁶³² Ibidem, p. 95.

¹⁶³³ Vid. *supra*, p. 97 y ss.

Derecho, su sociologismo, puede y debe ser sometido a crítica y, por lo demás, no hay que reducir lo que entendemos hoy por Sociología jurídica a estos primeros sociologismos¹⁶³⁴.

Pero también, en palabras del profesor Atienza, González Vicén se ocupa del pensamiento de Duguit, “porque su pensamiento guarda notables analogías con el de Ehrlich”¹⁶³⁵. Y es que Duguit, también sigue la estela de Gierke y su sintonía con Ehrlich es muy notable. Escribe al respecto González Vicén: “Gierke se convierte en el iniciador de ese redescubrimiento del Derecho no escrito, es decir, del Derecho en sí, independiente de toda voluntad autoritativa, que es quizá el rasgo más característico de nuestro pensamiento jurídico. Es la idea, para decirlo con (...) Leon Duguit, de que el Derecho no es una creación del Estado, que existe fuera del Estado, que la noción del Derecho es totalmente independiente de la noción del Estado; (y con Ehrlich) de que la concepción del Derecho como creación del Estado es científicamente insostenible”¹⁶³⁶. Duguit comenzaba su pensamiento jurídico aposentándolo sobre las bases de su epistemología positivista: la ciencia jurídica, como cualquier otra ciencia, sólo puede basarse en hechos empíricos. En el caso del Derecho, ha de basarse su ciencia en la pura observación de los hechos sociales¹⁶³⁷. En segundo lugar, Duguit pretendía derrocar ciertas ideas establecidas, siendo así la filosofía de Duguit un análisis crítico e incluso destructivo de la ciencia del Derecho tradicional. Duguit quería arrumbar toda metafísica inútil de la filosofía jurídica, y, sobre todo, la concepción subjetivista del Derecho y la sociedad. Duguit quiere destruir esa idea atomista del ser humano aislado, por estar desprovista de valor científico. El examen de la naturaleza humana y la observación de los hechos nos dicen lo contrario de esa idea: no existe el ser humano aislado; el individuo no puede vivir solo, nunca lo ha hecho y solamente puede vivir en sociedad. Aquí se encuentra indudablemente la influencia de Gierke. El individuo no puede ser pensado más que en comunidad, pues por su naturaleza tiene necesidades que solamente en sociedad pueden ser satisfechas, o lo que es lo mismo, la solidaridad representa la estructura misma de la sociedad, lo cual, no se trata de una ficción, como el contrato social, sino de un hecho¹⁶³⁸. Recordemos que todas estas cuestiones ya habían

¹⁶³⁴ Cfr. DÍAZ, E., *Sociología y filosofía del Derecho*, op. cit., pp. 148-149. Vid. *supra*, p. 99.

¹⁶³⁵ ATIENZA, M., “La filosofía del Derecho de Felipe González Vicén”, op. cit., p. 69.

¹⁶³⁶ GONZÁLEZ VICÉN, F., “La teoría del Derecho y el problema del método jurídico en Otto von Gierke”, op. cit., p. 307.

¹⁶³⁷ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “El positivismo en la filosofía del Derecho contemporánea”, op. cit., pp. 96-98.

¹⁶³⁸ *Ibidem*, pp. 98-99

sido puestas de manifiesto¹⁶³⁹. Lo más sustancial, lo que ahora más nos interesa respecto a la perspectiva sociojurídica del objetivismo de Duguit es que dicha solidaridad no puede mantenerse sin una norma social, o sea, sin una regla objetiva de la conducta. Las normas sociales se convierten en norma jurídica cuando se tiene la conciencia de que la sanción de esta regla puede ser asegurada permanentemente, pero, además, lo decisivo en el proceso de la conversión de una norma en norma jurídica es el hecho de que las personas la tengan por justa en un momento concreto. Y nos recordaba además González Vicén que la noción de lo justo e injusto es algo variable, pero el sentimiento de lo justo y de lo injusto es un elemento permanente de la naturaleza humana¹⁶⁴⁰. Todo esto, recordemos, nos llevaba a la importante conclusión de que -como sucedía con Gierke- la norma jurídica es previa a la norma legislada, pues “una norma adquiere el carácter de jurídica con el hecho de conciencia en que se refleja su importancia para la existencia de la sociedad, mientras que la intervención del legislador positivo es impotente para dar a una regla el carácter de jurídica, si ésta no lo tiene ya. (...) El legislador no crea, sino que constata”¹⁶⁴¹. Esta teoría de Duguit con bases gierkeanas nos lleva a la convicción de que el legislador, o sea el poder legislativo, no hace sino constatar lo que la propia sociedad ya ha decidido anteriormente. Esta cuestión tiene para Duguit implicaciones respecto a la eficacia de tales normas jurídicas, pues no se debe obediencia más que a la ley que expresa esa norma jurídica ya creada por la sociedad. Esta separación entre Derecho como hecho social y su concreción estatal hace del segundo una mera expresión del primero¹⁶⁴². Las consecuencias de esta concepción, como digo, son sustanciales a la hora de comprender de una manera muy particular la eficacia del Derecho, las razones de su obediencia y la relación entre Estado y sociedad. Aunque González Vicén no lo dijera explícitamente, la connivencia de su pensamiento con el de Ehrlich y Duguit es indudable. No obstante, la advertencia primera a la que me he referido no es baladí, esto es, la acusación de González Vicén a esta corriente sociologista de su falta de visión histórica¹⁶⁴³. La concepción viceniana del Derecho es, como sabemos de sobra,

¹⁶³⁹ Vid. *supra*, pp. 95 y ss.

¹⁶⁴⁰ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “El positivismo en la filosofía del Derecho contemporánea”, op. cit., pp. 100-102

¹⁶⁴¹ *Ibidem*, p. 102.

¹⁶⁴² *Ibidem*, p. 102-104.

¹⁶⁴³ Vid. *supra*, p. 469. En este sentido, también Elías Díaz explicita que estos primeros sociologismos, y su indudable relación con la escuela histórica del Derecho (que no hay que confundir con el historicismo tal y como lo he definido anteriormente), consideran los fenómenos sociales estáticamente. Cfr. DÍAZ, E., *Sociología y*

sociohistórica. La razón es que ambas, la visión sociojurídica y la historicista del Derecho, se coimplican. Así, si bien existe dicha connivencia, lo será solamente en algunos puntos. De los estudios sobre Jhering y Gierke y de su análisis sobre el sociologismo en *El positivismo en la filosofía del Derecho contemporánea* y sobre su particular visión del positivismo en *La filosofía del Derecho como concepto histórico*, pero también de *Sobre el positivismo jurídico*, podemos concluir que, para González Vicén, el positivismo sólo puede ser positivismo antiformalista, pues, el positivismo jurídico auténtico es el que toma en consideración el *ius positum*, esto es, el Derecho que se da en la historia y que está en clara dependencia con la sociedad que regula. A mi juicio se podría decir que se comprende así la necesidad de relacionar la validez con la eficacia del Derecho. Solamente es válido el Derecho formalmente constituido, si bien, este Derecho, nace directamente de la sociedad de la que depende no solo para su propia existencia sino para que se cumpla y surta efectos, es decir, para que sea eficaz. Salvando los excesos del sociologismo jurídico y en total oposición al formalismo, González Vicén afirma: “Con este concepto del Derecho como parte integrante de un *continuum* social, el positivismo jurídico supera el fantasma conceptual de una normatividad abstracta pensable desde sí misma”¹⁶⁴⁴. No tener en cuenta la sociedad para comprender la textura misma del Derecho es un error de base, como nos recuerda González Vicén a colación del proceso de conversión de Jhering. “¿Cómo puede subsistir el mundo sobre la base del egoísmo, que no quiere nada para el mundo, sino todo para sí mismo? La respuesta que Jhering da a esta pregunta va a abrir nuevos horizontes a la ciencia jurídica, ya que por ella va a ser posible extraer el sentido del Derecho de la misma textura de la dinámica social. Para Jhering esta respuesta puede condensarse en una sola palabra: sociedad”¹⁶⁴⁵.

En cuando al movimiento libre del Derecho, además de a Eugen Ehrlich, destaca González Vicén en muchas ocasiones la figura de Hermann Kantorowicz, de quien resalta, como de todos los demás pensadores de la escuela del Derecho libre, su frontal rechazo de la concepción jurídica que se queda sólo en la estructura formal y la imagen de un juez que automatiza en todo caso sus resoluciones. Extrae González Vicén de Kantorowicz tal vez ideas no muy novedosas, pero sí muy claras, como, por ejemplo, el rechazo del dogma de

Filosofía del Derecho, op. cit., p. 149. Aun así, a mi juicio, la crítica de Elías Díaz es más marcada. Vid. *supra*, p. 94.

¹⁶⁴⁴ GONZÁLEZ VICÉN, F., *Sobre el positivismo jurídico*, op. cit., p. 199.

¹⁶⁴⁵ GONZÁLEZ VICÉN, F., *Rudolf von Jhering y el problema del método jurídico*, op. cit., p. 240.

la plenitud objetiva del Derecho, es decir, que el Derecho posee vacíos legales o lagunas jurídicas. Recordemos que, en este punto, González Vicén explicitaba¹⁶⁴⁶ que, para Kantorowicz, tales vacíos legales había que rellenarlos mediante el examen atento de las circunstancias sociales y los hechos concretos del caso que se está sustanciando en cada proceso judicial, de modo que, a su vez, no es que el juez pueda disponer a su voluntad, sino que posee un margen de decisión, un margen de discrecionalidad. Advierte además González Vicén que el lema *contra legem* de dicha escuela, que tiene en Kantorowicz su más ilustre baluarte, no se entendió bien. Los jueces no se dirigen contra la ley, ni dirimen las disputas o resuelven los casos contra la ley, sino contra el resultado absurdo que podría surgir de la aplicación literal de la ley, proponiéndose así mecanismos de interpretación y aplicación diferentes del meramente gramatical, especialmente, el método sociológico, o sea, hacer valer las circunstancias sociales existentes a la hora de decidir. El mismo Kantorowicz se defiende de las acusaciones de sus enemigos en su último gran obra a la que ya nos hemos referido, *La definición del Derecho*. Sobre todo, y una vez definido el Derecho libre como aquel conjunto de normas que no constituyen el Derecho formal, critica a los realistas que, según él, exageran la tesis del Derecho libre y enseñan que el Derecho está integrado solamente por decisiones judiciales¹⁶⁴⁷.

Indudablemente y pese a las críticas que también hemos sumado a la tendencia sociologista, Ehrlich, Duguit y Kantorowicz -también los autores clave del realismo del ámbito anglosajón¹⁶⁴⁸. son pensadores esenciales para el desarrollo del pensamiento jurídico de González Vicén. Esa es la conclusión tras el desarrollo de lo hasta aquí expuesto. En el epígrafe subsiguiente me voy a centrar en tres temas que he considerado a bien resaltar, a saber, la cuestión de los usos sociales, la crítica desde un prisma sociohistórico del Derecho franquista y los conceptos de revolución y crisis.

¹⁶⁴⁶ Vid. *supra*, p. 243.

¹⁶⁴⁷ Cfr. KANTOROWICZ, H., *La definición del Derecho*, op. cit., p. 124. Cfr. GOODHART, A.L., "Introducción" en KANTOROWICZ, H., *La definición del Derecho*, op. cit., p. 20.

¹⁶⁴⁸ Tal vez el autor más reciente al que González Vicén hizo referencia del ámbito anglosajón fue Dworkin, y precisamente para explicitar que, al menos en su opinión, no hay Derecho natural en su modo de comprender el concepto del Derecho. Dice así: "Los «principios» de Dworkin no son reglas de validez absoluta extraídas por el raciocinio de un orden universal de las cosas, sino sólo «standards», motivaciones últimas de muy diversa índole, que el juez puede o no tomar en consideración. Y no es, por eso, extraño, ni mucho menos, que el mismo Dworkin se haya declarado recientemente ajeno a toda especulación iusnaturalista". ATIENZA, M., MANERO, R., "Entrevista con Felipe González Vicén", op. cit., p. 325.

No obstante, quiero antes referirme a una última cuestión relacionada con esta línea sociologista: el enorme peso que estos pensadores tuvieron en la manifestación del pluralismo jurídico, cuya realidad es una de las consecuencias más fructíferas de su pensamiento. Al pluralismo, de hecho, llegamos al transitar su idea común, entroncada en Gierke, de concebir el Estado como asociación entre asociaciones y que el Derecho se compone, inicialmente, de manera independiente al Estado. Esta idea la comparte también González Vicén, quien apuesta metodológicamente por la observación de los cambios sociales y en su efecto en las relaciones Estado-individuo, en las funciones del Derecho y en la necesidad de observar todos estos fenómenos para construir un verdadero concepto de Derecho y de positivismo jurídico.

Hace ya tiempo, no obstante, que el pluralismo jurídico se analiza desde otros presupuestos. Sobre todo, hoy en día, uno de los focos de mayor interés es toda esa realidad multivectorial que se vincula a los procesos de descolonización del siglo XX, es decir, al poscolonialismo: los derechos de los indígenas y de diversas minorías étnicas, la proyección de los fenómenos multiculturales y los flujos migratorios¹⁶⁴⁹. En la actualidad, como observan los profesores Manuel Calvo y Teresa Picontó, el fenómeno del pluralismo jurídico se vuelve global. Escriben así: “En las últimas décadas habría surgido un nuevo contexto de pluralidad jurídica, en el que se abren espacios a ordenamientos jurídicos supraestatales, transnacionales, que coexisten en el sistema mundial, tanto con el Estado como con los ordenamientos jurídicos infraestatales. Además, el fenómeno de la globalización también aboca al pluralismo jurídico. Por una parte, el orden normativo que resulta de la globalización supera, por razones obvias, el marco estatal y lleva a situaciones que de hecho se pueden calificar como pluralismo jurídico. Así han surgido espacios globales propios derivados de la misma transnacionalización del campo jurídico”¹⁶⁵⁰. No obstante, toda esta complejidad global del pluralismo jurídico, no podría haberse entendido igual sin aquellos análisis, ya un tanto lejanos, de todos aquellos pensadores de los fenómenos sociales y jurídicos que fueron Otto von Gierke, Eugen Ehrlich, Léon Duguit o Ernst Kantorowicz.

¹⁶⁴⁹ CALVO GARCÍA, M., PICONTO NOVALES, T., *Introducción y perspectivas actuales de la sociología jurídica*, Barcelona, UOC, 2017, pp. 212-218.

¹⁶⁵⁰ *Ibidem*, p. 218.

3.2.2. Algunos conceptos sociojurídicos

Muchos sociólogos y científicos de lo social, sobre los que ya se ha ido haciendo referencia, surcan muchas de las páginas de los estudios de filosofía del Derecho de González Vicén. Pero no se trata de citas aisladas, de una suerte de exposición esporádica de ideas y propuestas de autores, sino de una estricta perspectiva sociojurídica que cobra forma en el contenido de sus trabajos. No es posible para González Vicén considerar la filosofía del Derecho de otro modo. A este respecto, explicitó: “Es verdad que, en los últimos tiempos, se entiende como objetivo principal de la reflexión jurídica el análisis de la estructura del Derecho en tanto que ordenamiento de la vida en común, y de las normas en sí como parte integrante de dicho ordenamiento. Lo que yo niego es que este análisis sea filosofía del Derecho”¹⁶⁵¹. Ya hemos visto que esta perspectiva forma parte consustancial de lo que entiende por filosofía del Derecho, pero ¿es posible a su vez comprenderla desde algunos conceptos y actitudes?

Así como la sociología de Max Weber se podría calificar como una sociología historicista, el historicismo de González Vicén es profundamente sociológico. Lo que se da en la historia son las sociedades y sus individuos al servicio de los cuales está el Derecho, éste influye en aquellas y aquellas en este. También Weber fue más allá del positivismo sociológico, más allá de lo cuantificable insistió en la necesidad de analizar la subjetividad humana, aquella tendencia del ser humano consistente en valorar su propio mundo hacía necesario otro enfoque. Para ello, Weber implementa ciertos análisis históricos, pues la historia se esfuerza por alcanzar una interpretación racional del significado subjetivo de la acción humana para poder así explicar con objetividad. De la confluencia de la tradición epistemológica de la economía política y de la histórica surge la sociología weberiana, que se plasma en su teoría de la acción social¹⁶⁵². En el caso de González Vicén, sus conceptos sociojurídicos y sociopolíticos se engarzan para establecer una imagen del estudio del Derecho que tiende indudablemente hacia su comprensión histórico-social. Traigo aquí a colación algunos de ellos.

¹⁶⁵¹ ATIENZA, M., RUIZ MANERO, J., “Entrevista con Felipe González Vicén”, op. cit., p. 320.

¹⁶⁵² GINER, S., YVARS, J.F., “Max Weber y el método de las ciencias sociales”, WEBER, M., *La acción social: ensayos metodológicos*, op. cit., pp. 5-10.

Comenzando por el concepto de “uso social”, el trabajo de González Vicén titulado “Los usos sociales. Un ensayo de sociología descriptiva” resulta, como ya sabemos,¹⁶⁵³ un texto menor en su haber intelectual, pero no lo es si de lo que se trata ahora es estudiar ciertas convicciones metodológicas, a saber, la necesidad de deslindar los distintos órdenes normativos¹⁶⁵⁴ y la necesidad de comprender los fenómenos sociales en relación con el Derecho. Si recordamos lo que se dijo de aquel trabajo, lo fundamental era precisamente la labor de delimitación entre el orden normativo del uso social y el orden jurídico-normativo. Para empezar, es ya un lugar común aseverar la falta de análisis de los usos sociales. Ortega ya decía que los sociólogos no se habían detenido, ninguno de ellos, con suficiente atención a analizar los fenómenos de la sociedad más elementales¹⁶⁵⁵. Escribía Ortega: “Sobre el saludo no hay ninguna teoría correctamente formada. Ello es síntoma de cómo andan los estudios sociológicos”¹⁶⁵⁶. En efecto, en una serie de trabajos bajo el rótulo “El hombre y la gente” analiza Ortega cuestiones como el saludo, la moda, el uso social y la coercitividad del Estado. Son unos trabajos que, en realidad, quieren reflexionar sobre el problema del “se” social e indefinido -un problema de indudable conexión con la filosofía de *Ser y tiempo*-, el problema de la falta de determinación y concreción, la imposibilidad de individuación, de ciertas realidades un tanto etéreas, tales como el uso y el Estado, realidades bajo las cuales, al decir de Ortega, deshumanizan¹⁶⁵⁷. Dice Ortega: “En la medida que yo pienso y hablo, no por propia e individual evidencia, sino repitiendo esto que se dice y que se opina, mi vida deja de ser mía, dejo de ser el personaje individualísimo que soy, y actúo por cuenta de la sociedad: soy un autómatas social, estoy socializado”¹⁶⁵⁸. Explica Ortega que, el Estado es una cosa social, pero, no la vemos, se oculta tras los hombres, tras un policía que detiene el

¹⁶⁵³ Vid. *supra*, pp. 266 y ss.

¹⁶⁵⁴ Sobre la división en órdenes normativos es magistral el texto de Hermann Kantorowicz, *La definición del Derecho*. Cfr. KANTOROWICZ, H., *La definición del Derecho*, op. cit., pp. 83-96 para la distinción entre ética y Derecho, pp. 97 y ss. para la distinción entre Derecho y usos sociales.

¹⁶⁵⁵ Cfr. ORTEGA Y GASSET, A., “Meditación del saludo”, ORTEGA Y GASSET, A., *El hombre y la gente*, vol. II, Madrid, Revista de Occidente, 1967, p. 59. Él se refiere a los trabajos de Spencer y Jhering, pero también Ferdinand Tönnies o Max Ernst Meyer también se habían ocupado del tema. Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Los usos sociales. Un ensayo de sociología descriptiva”, op. cit., p. 485.

¹⁶⁵⁶ ORTEGA Y GASSET, A., “Meditación del saludo. El hombre, animal etimológico. ¿Qué es un uso?”, ORTEGA Y GASSET, A., *El hombre y la gente*, vol. II, op. cit., p. 86.

¹⁶⁵⁷ Cfr. ORTEGA Y GASSET, A., “De pronto, aparece la gente”, ORTEGA Y GASSET, A., *El hombre y la gente*, vol. II, op. cit., p. 55

¹⁶⁵⁸ *Ibidem*, p. 54.

tráfico¹⁶⁵⁹, resulta lo mismo del “se” impersonal, de esa colectividad etérea, que obliga a elegir un atuendo apropiado para cada situación, una vestimenta que no elegimos sino de forma restringida, nos vestimos como nos vestimos por uso; ¿y quién está tras el uso? La gente, todos y nadie determinado. Nos somos agentes de los usos. Ortega repara sobre todo en el caso del saludo, ese oprimir y sacudir las manos de los demás, que no deja de ser un acto que yo ejecuto, pero que no se me ha ocurrido a mí; ni la persona a la que saludo ni yo somos creadores del acto y, posiblemente, ninguno de los dos queremos hacerlo. Se parece a un movimiento mecánico, inhumano¹⁶⁶⁰. Más en concreto, escribe Ortega: “Los usos desde nuestro nacimiento nos envuelven y ciñen por todos lados; nos oprimen y comprimen, se nos inyectan e insuflan; nos penetran y nos llenan casi hasta los bordes, somos de por vida sus prisioneros y sus esclavos”¹⁶⁶¹. El uso, dice Ortega, se relaciona con las costumbres, formando tronco con ellas. El uso es un hábito social, que, a fuerza de repetirse no en un individuo, sino en una multiplicidad de sujetos, se sustancia. No obstante, la frecuencia no define tampoco el uso, pues hay actividades humanas frecuentes que no son usos, y viceversa, usos muy poco frecuentes como los *ludi saeculares*, a través de los cuales el pueblo de Roma celebraba una fiesta ceremonial cada centuria. La razón, dice Ortega, es más bien la inversa: lo usos no lo son por ser frecuentes, sino que si tienen cierta frecuencia es porque son usos. El uso se caracteriza más bien por ser una cierta imposición violenta de una determinada acción o gesto por parte de esa masa indefinida que componen siempre “los demás” o la gente. En efecto, son los demás los que nos imponen el saludo, y es una imposición ciertamente coercitiva, pues la imposición, por ejemplo, del saludo, se me aparece como amenaza de una eventual violencia que los demás van a ejecutar contra mí. No obstante, dice Ortega, lo más curioso es que los demás se encuentran en la misma situación que yo, porque también cada uno de ellos encuentra ante sí al uso como una amenaza representada por ese “los demás” al cual, esta vez, yo también pertenezco. Por último, los usos tienen la característica especial de no tener un sentido específico, si bien lo tuvieron. Los usos sociales son rudimentos, vestigios, de un sentido pretérito. Nos recuerda Ortega que Herbert Spencer escribió sobre esta cuestión. Para Spencer, el apretón de manos tiene que ver con un antiguo gesto de sumisión: primero, el hombre primitivo que vencía a su rival,

¹⁶⁵⁹ Cfr. ORTEGA Y GASSET, A., “Meditación del saludo”, op. cit., pp. 63-65.

¹⁶⁶⁰ Ibidem, pp. 66-71.

¹⁶⁶¹ ORTEGA Y GASSET, A., “Meditación del saludo. El hombre, animal etimológico. ¿Qué es un uso?”, op. cit., p. 79.

lo mataba, para que, tiempo después, se empiece a perdonar la vida de los rivales vencidos para convertirlos en esclavos. El vencido, el esclavo, el inferior acaba manifestando su sumisión a través del gesto del saludo: al principio se hacía el muerto, después, se fue incorporando progresivamente hasta ponerse de rodillas y juntar las manos en gesto de súplica, en clara manifestación de su propia entrega ante el vencedor. Con el tiempo, ya de pie, el hombre inferior coge la mano de su señor en señal de sumisión; se trata del besamanos. Cuando los tiempos se van democratizando, el señor no acepta la sumisión y baja la mano que quiere besar el sumiso, de ese forcejeo, dice Ortega a partir de Spencer, nace el apretón de manos entre los hombres. Este gesto de supervivencia es hoy una acción sin sentido, una acción inútil, un gesto que se sustituye por un movimiento corporal más sencillo. Vivimos, dice Ortega, en unos tiempos de menos ceremonia -y es posible que la actualidad le vaya dando más la razón-, unos tiempos en lo que rige una cierta ceremoniosidad menguante¹⁶⁶².

Pese a la extraña historia de Spencer¹⁶⁶³, es muy posible que sea cierto que los usos sociales tengan que ver con rudimentos de acciones que en el pasado tuvieron más sentido. No obstante, respecto al análisis que nos importa, esto es, la concepción del uso como orden normativo social, se podrían extraer de los textos de Ortega las siguientes notas: los usos se juzgan por su exterioridad, y en este sentido coinciden con el Derecho; además, se constituyen por, digamos, hábitos sociales que cristalizan, que se dan con una cierta frecuencia y que, además, no pueden diferenciarse del Derecho por la condición que tiene este de imponer conductas desde la violencia legítima amparada por las leyes (coercibilidad), pues los usos son también acciones coercibles, es decir, acciones u omisiones bajo la amenaza de una violencia poco definida, pero violencia al fin y al cabo. A todo esto, habría que añadir que, para Ortega, el uso y los demás fenómenos sociales no se constituyen como acuerdo -tal y como defenderían los pensadores del Siglo de las Luces-, no se constituyen como una suerte de contrato con o sin deliberación, sino que, muchas veces, es una simple minoría la que, gracias a un determinado comportamiento, logra, por un peculiar automatismo, que se convierta en la terrible e inexorable fuerza social que es el uso. No es

¹⁶⁶² Ibidem, op. cit., pp. 79-89.

¹⁶⁶³ Ortega reconoce que Spencer ha simplificado demasiado las cosas; el complejo saludo del tuareg, por ejemplo, no implica diferencia de rango. Ibidem, 92. En cualquier caso sí comprende la idea de que el origen del saludo tuvo que ver con la violenta aproximación de los hombres: por ser en su día una tragedia la aproximación hombre a hombre, fue preciso inventar una técnica de la aproximación como el saludo. Ibidem, p. 96.

cuestión, por tanto, de cifras. Es cuestión, dice Ortega, de una suerte de vigencia colectiva¹⁶⁶⁴.

Las explicaciones de Ortega desembocan en un concepto de Derecho que lo entronca directamente con el fenómeno social de los usos. Al diferenciar entre “usos fuertes y rígidos”, relacionados con un uso social belicoso, y “usos débiles y difusos”, a los cuales, dice, se han venido en llamar “usos y costumbres”; de los primeros surgiría el Derecho y el Estado¹⁶⁶⁵. Escribe Ortega: “Notemos que el saludo bélico no es propiamente saludo, porque ese saludo no promete salud al que saluda; no es saludo, sino que es una orden, un mandamiento, una ley, y aún una ley emana de un Derecho extremo que brota de un extremo Estado”¹⁶⁶⁶. Si pasamos por alto el estilo retórico y ampuloso de Ortega y algunas de sus precipitadas conclusiones, tiene cierto interés lo que dice, esto es, que los usos y el Derecho son ambas realidades sociales, que los usos tienen vigencia, como el Derecho, y fuerza o coerción. Más o menos desde aquí retoma González Vicén sus análisis sobre los usos.

González Vicén destacaba al respecto varios puntos. En primer lugar, que el uso social pertenece al reino de la apariencia, del engaño, pretendiendo una afabilidad que no tiene en verdad, es decir, los usos se sitúan entre el reino de la sinceridad, que es la ética, y el de la total exterioridad, que es el Derecho. También Ortega hace referencia a ese aspecto de la no necesidad de ser veraces para que el uso se aplique adecuadamente. Esta valoración del uso solamente por su exterioridad conduce a darnos cuenta de la complejidad en la distinción de usos y normas jurídicas, la cual, es mayor de lo que parece. Como decía Kantorowicz: “La principal dificultad radica en que tanto el Derecho como el uso social están integrados por normas que ordenan la conducta externa”¹⁶⁶⁷. Para González Vicén, los usos se definen sobre todo por su función, una función que consiste en amortiguar choques o limar asperezas, actuando “como si” se compartieran unas ciertas emociones que en el fondo no tienen por qué ser compartidas en una sociedad basada en el egoísmo. Así, esta apariencia de afabilidad entendida como función es fundamental para discernir entre un orden normativo y otro, entre el uso social y la norma jurídica. La función del Derecho es otra, no hay

¹⁶⁶⁴ Ibidem, pp. 98-99.

¹⁶⁶⁵ Ibidem, pp. 100-104.

¹⁶⁶⁶ Ibidem, p. 105.

¹⁶⁶⁷ KANTOROWICZ, H., La definición del Derecho, op. cit., p. 99.

necesidad de tal afabilidad y no se ordena la conducta desde la simulación del afecto, sino que el Derecho tiene una validez intrínseca. Así, González Vicén tiene clara la manera en la que se puede profundizar en ese deslindamiento normativo, a saber, a través de una herramienta hermenéutica infalible como es indagar en las raíces metódicas de los dos conceptos, esto es, fijarnos en el contenido y en la función. A través de su estructura y funciones podremos determinar las diferencias.

Pero, sobre todo, en segundo lugar, la reflexión que aquí nos importa es que González Vicén se preocupa de la realidad del uso social por consistir en un problema importante para la perspectiva sociojurídica en el análisis del Derecho. Él mismo lamentaba que, “durante más de un siglo, la ciencia del Derecho ha ignorado absolutamente todo el complejo de la normativa social”¹⁶⁶⁸; una queja que supone una crítica, de nuevo, contra el normativismo formalista, contra la concepción unilateral del Derecho que tiene en cuenta la estructura, pero no la función social. Así explicitaba la conciencia jurídica formalista que no tomaba en consideración este tipo de análisis sociales: “Se trata de un proceso de formalización y positivación radicales, por virtud del cual el Derecho es entendido como un conjunto de proposiciones abstractas unidas entre sí por conexiones lógico-formales y cuya validez última deriva de proceder directa o indirectamente de un centro superior de poder. Es una noción del Derecho como, desde los glosadores, no había arraigado en la conciencia europea: la noción de un Derecho en sí, reposando sobre sí mismo y desprovisto de toda teleología y de toda relación con la realidad social”¹⁶⁶⁹.

En tercer lugar, el interés de González Vicén respecto de los usos sociales está relacionado, como viene siendo habitual en él, con la delimitación respecto de otras figuras. Por ejemplo, de la costumbre. Diferencia, como es natural, la costumbre como fuente del Derecho y el uso social. También, marca las diferencias entre el uso y las modas. La moda, recordemos, se caracteriza por su fugacidad y su constante mutación¹⁶⁷⁰. Pero, entre la norma jurídica y el uso social, ¿dónde encontramos la frontera de su demarcación? Nos recuerda González Vicén que es Stammler quien subraya que la diferencia entre ambos órdenes normativos es la coerción¹⁶⁷¹. Este es un criterio que aún a día de hoy ha cobrado

¹⁶⁶⁸ GONZÁLEZ VICÉN, F., “Los usos sociales. Un ensayo de sociología descriptiva”, op. cit., p. 481.

¹⁶⁶⁹ Idem, p. 482.

¹⁶⁷⁰ Ibidem, pp. 486-487.

¹⁶⁷¹ Vid. *supra*, p. 269.

fortuna. Argumenta Stammler que mientras que los usos sociales revisten un carácter meramente invitatorio, el Derecho es esencialmente coercitivo. No obstante, para González Vicén hay en su argumento un error de principio, a saber, tener a los usos sociales por un orden normativo carente de sanción, y, por tanto, de coacción¹⁶⁷². González Vicén considera que los usos sociales son, a primera vista, un conjunto de normas de cumplimiento voluntario, pero su no aceptación o su infracción van acompañados por una sanción que puede ser más estricta y aún más eficaz que la sanción jurídica. Quien no respeta o quien infringe los usos sociales experimenta la reacción ancestral de los grupos primitivos, que expulsaban de su seno a aquéllos que no se atenían a sus formas de convivencia. Quien a día de hoy rechaza o incumple los usos sociales sufre inmediatamente las consecuencias, la misma sociedad - o grupo social de pertenencia- reacciona con vehemencia ¿Cómo? A través de la ruptura de relaciones sociales, o a través del menosprecio, el aislamiento, la degradación social, o incluso el enfrentamiento directo y la reprobación pública¹⁶⁷³. Toda esta reflexión coincide sin duda con la perspectiva sociológica de la que venimos hablando y se enfrenta al normativismo formalista que diferencia ambos ámbitos normativos no por su eficacia ni por su función, sino por la mera coercibilidad, concibiendo, además, como mera posibilidad coercitiva la violencia legítima del Estado. La conclusión aquí sería la misma que venimos extrayendo, que, para un correcto análisis del Derecho y una correcta demarcación de los demás órdenes normativos es necesario no atender sólo a la dimensión normativa y su estructura lógica, sino a la dimensión de la eficacia desde el estudio de las funciones sociales del Derecho y los usos sociales, en este caso.

Pero González Vicén aún explicita algo más que es de nuestro interés en este momento, a saber, que las dificultades que encontramos en la delimitación conceptual entre norma jurídica y uso social no es otra cosa que un problema de método. El problema metodológico de fondo es el empleo del método empírico-natural, dice González Vicén que tal metodología, calcada de las ciencias de la naturaleza, no sirve para los objetos de las ciencias del espíritu. También aquí reside otra de las críticas al formalismo. La perspectiva sociojurídica necesitaría el empleo de otras técnicas más cualitativas. Para González Vicén, si cambiamos la perspectiva metodológica, esto es, si empezamos a fijarnos en el contenido y funciones de los usos sociales y las normas jurídicas, nos damos cuenta de que se trata de dos mundos

¹⁶⁷² Ibidem, pp. 488-489.

¹⁶⁷³ Ibidem, p. 489.

muy diferentes. Se distinguen, dice González Vicén, primero por la manera de ejecutar el contenido de la norma, el uso social, como el saludo, no puede llevarse a cabo de forma hosca, sino que, como ya decíamos, tiene que haber una cierta apariencia de afabilidad. Para la norma jurídica, sin embargo, trae sin cuidado al Derecho el estado de ánimo con el que ejecutemos sus mandatos; y esto si tenemos bien claro que para que los usos sociales se cumplan no es necesario que el sentimiento sea cierto, sino que tenga solamente la apariencia del buen afecto. En segundo lugar, apunta González Vicén, la cuestión del ámbito de aplicación. El Derecho es aplicable para toda una comunidad, mientras que los usos sociales están muchas veces sectorizados por grupos o clases sociales.

Vemos así que, bajo el estudio viceniano del concepto de “uso social” nos sale al paso bien pronto la necesaria perspectiva sociológica o sociojurídica, así como la reflexión paralela sobre la metodología más apropiada para las ciencias sociales, rechazando el uso habitual de los formalistas de recabar instrumentación en las ciencias de la naturaleza. Crítica esta última, por cierto, muy vinculada a su historicismo filosófico.

El segundo objeto de análisis que sirve de muestra de la perspectiva sociojurídica de González Vicén es su crítica del iusnaturalismo y del formalismo, pero no como venimos diciendo hasta ahora, conceptual y metodológicamente, sino desde un prisma *stricto sensu* de práctica social, esto es, la crítica a la ideología jurídica en su mismo despliegue sociopolítico. Me estoy refiriendo a la crítica soterrada de González Vicén a las diversas ideologías del franquismo, velada tras los valores liberal-republicanos de Kant que González Vicén haría propios, que se harían explícitos en sus trabajos y desde su cátedra. Es el profesor Elías Díaz quien más ha puesto esta perspectiva de manifiesto. En efecto, para Elías Díaz, González Vicén suministró muchos recursos a profesores e intelectuales por entonces jóvenes y opuestos al régimen, como fue el caso del mismo Elías Díaz. Las ideologías a las que se enfrentaba, entonces, se pueden resumir en dos líneas muy concretas: la ideología iusnaturalista y la ideología formalista en sus respectivas “versiones franquistas”. Como el mismo Elías Díaz advierte, el adoctrinamiento, el fondo ideológico fundamental de 1939 a 1975, fue siempre el iusnaturalismo, pero no el iusnaturalismo racionalista, luterano, ilustrado, sino el iusnaturalismo católico-tradicional más intransigente. A finales de los años cincuenta, con la apertura y el crecimiento económicos de España, va surgiendo una nueva ideología jurídica, definida por Elías Díaz como formalista-tecnocrática. De este modo, el Derecho positivo y práctico era lo que prevalecía, con esa dimensión teórica formalista, y el Derecho natural se reservaba para grandes disquisiciones en conferencias o

celebraciones universitarias¹⁶⁷⁴. González Vicén se enfrentó a sendos enfoques, también en la práctica sociopolítica. El formalismo, al igual que el iusnaturalismo, no tiene en consideración ni la perspectiva histórica ni la sociojurídica a la hora de definir el Derecho o sus metodologías, mucho menos aquel Derecho de la dictadura. Toda la constante insistencia en criticar los valores jurídico-políticos y morales del Derecho natural o la metodología anquilosante del formalismo no era mera crítica teórica, sino pura *praxis* política. Sus dardos, van dirigidos no sólo contra el iusnaturalismo medieval y racionalista, sino contra los juristas teologizantes franquistas. Y, a su vez, no sólo contra formalistas alemanes decimonónicos, sino contra los tecnócratas de la España tardofranquista. La opción por un concepto histórico-social del Derecho no es un asunto meramente académico, sino un asunto político y una toma de posición filosófico-ideológica frente a la estructura de poder y frente a la justificación y la legitimación de la dictadura.

En tercer y último lugar, he seleccionado otro par de conceptos de enorme proyección en la obra viceniana y que ahondan en esta perspectiva sociojurídica: los conceptos de “crisis” y “revolución”, que han estado presentes, fáctica o virtualmente, desde los primeros trabajos de González Vicén. Reflexiona sobre la crisis, para empezar, conectando con las preocupaciones que ya estaban presentes en el modernismo, la generación del 98, y las obras de Ortega y Unamuno, pero, también, en Burckhardt, Nietzsche o Spengler. Dedicó, en particular, dos conferencias al concepto de “crisis”¹⁶⁷⁵, concepto que definía de la siguiente manera: “Es un sentimiento de inseguridad y de incertidumbre que se extiende a todos los campos y hace estremecer y crujir lo mismo las formas políticas que las artísticas, lo mismo las categorías científicas que los sistemas de la ética tradicional”¹⁶⁷⁶. Es un sentimiento, no obstante, claramente social o colectivo. La crisis es una realidad social que se va repitiendo en nuestra tradición occidental, que incluso, piensa González Vicén, ha servido para darle consistencia a esa misma tradición (la crisis del mundo antiguo hacia el siglo V o la crisis medieval). No obstante, la crisis de la modernidad, reflexiona González Vicén, es una crisis inmanente, resultado no de causas externas sino como producto y

¹⁶⁷⁴ Para consultar todas las referencias a Elías Díaz sobre esta cuestión, videos digitalizados del ciclo de conferencias durante el homenaje de 2001 en la Universidad de La Laguna con motivo de los diez años del fallecimiento de González Vicén. Cfr. Biblioteca ULL, Archivo personal de Felipe González Vicén. Es el mismo ciclo de conferencias al que ya me he referido *supra*, vid. p. 52.

¹⁶⁷⁵ Me estoy refiriendo a “Los orígenes del Estado moderno” y a “La cultura y su crisis”, ambas de 1947. Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., *Escritos (1931-1949)*, op. cit., pp. 114-122, 123-126.

¹⁶⁷⁶ GONZÁLEZ VICÉN, “La cultura y sus crisis”, op. cit., p. 123.

desarrollo de su propio ser¹⁶⁷⁷. En definitiva, el concepto de “crisis” es un concepto sociológico fundamental que lejos de servir como mera herramienta explicativa es consustancial a la misma modernidad. Escribe González Vicén: “Esta crisis en su radicalidad y su inmanencia es el fenómeno fundamental con el que tiene que enfrentarse el hombre moderno”¹⁶⁷⁸. Ya se dieron buena cuenta de ello, sobre todo, en los siglos XVIII y XIX. Una reflexión sobre la crisis, que se puede articular, piensa González Vicén, en dos posiciones, a saber, la de los críticos de la revolución francesa, como De Maistre, De Bonald, Burke, que ven las causas de las crisis de la cultura moderna en el hecho de que el hombre europeo ha seguido desde hace cinco siglos una ruta equivocada y, en oposición a esta postura, los que pretenden entender la crisis desde dentro de la historia. La primera es una postura antihistórica y pesimista, la segunda alienta lo que Burckhardt denominaba “malismo”, es decir, mientras el pesimismo ve los acontecimientos en dirección al mal y el optimismo los orienta hacia el bien, el malismo los toma como objetivos, como el objetivo devenir de la realidad histórica¹⁶⁷⁹. En este sentido González Vicén ve en Nietzsche a otro de los grandes espíritus que bien pronto se dieron cuenta de las crisis internas y contradicciones intrínsecas del mundo moderno¹⁶⁸⁰, pero es Burckhardt, según sus mismas palabras, el gran portavoz de las crisis históricas. Escribe González Vicén: “El lugar excepcional que ocupa el problema de las crisis históricas en el pensamiento de Burckhardt no es casual ni, menos aún, fruto de una preferencia subjetiva, sino consecuencia directa de su misma concepción de la historia y del sentido que él atribuía a la ocupación histórica”¹⁶⁸¹. Para Burckhardt el futuro que se contenía en el presente era la barbarie civilizada, una época que tendrá como fruto la constitución de un poder político que combinará la disciplina militar con la técnica industrial y que se incorporará a lo que hay de demoníaco en la naturaleza humana¹⁶⁸². Esta admonición no tiene que ver con ninguna previsión legiforme, sino con un perspicaz análisis del presente. El presente de su sociedad concreta y los condicionamientos históricos que lo

¹⁶⁷⁷ Ibidem, pp. 123-124.

¹⁶⁷⁸ Ibidem, p. 124.

¹⁶⁷⁹ Ibidem, pp. 124-125.

¹⁶⁸⁰ GONZÁLEZ VICÉN, F., “Introducción”, NIETZSCHE, F., *Correspondencia*, op. cit., p. 43.

¹⁶⁸¹ GONZÁLEZ VICÉN, F., “Apéndice: J. Burckhardt y el problema de las crisis históricas por F. González Vicén”, op. cit., p. 77.

¹⁶⁸² Ibidem, p. 82.

han posibilitado. La reflexión sobre la “crisis” en la modernidad y, principalmente, la crisis española que el mismo González Vicén vivió, una crisis que derivó en guerra y dictadura, siempre estará detrás de su perspectiva sociológica del Derecho. Pero, como en otras ocasiones, su humildad intelectual o la censura franquista, le llevaron a transmitir sus convicciones a través del análisis conceptual de otros pensadores, Burckhardt en este caso critica por él la barbarie, civilizada e incivilizada, de la España franquista. En este sentido, González Vicén, trayendo a colación a Burckhardt durante los años cuarenta nos viene a preguntar sin hacerlo directamente: ¿ha habido algo más demoniaco en la naturaleza humana que el fascismo?

Sobre al concepto de “revolución” no queda mucho más que decir,¹⁶⁸³ si bien ahora es necesario contemplarlo desde la perspectiva sociojurídica. En plena sintonía con la cosmovisión historicista de González Vicén, “revolución” es un concepto histórico, no formal, un concepto específicamente moderno, sólo comprensible desde una vivencia muy concreta de la realidad histórica y social de las posibilidades del obrar humano. “Revolución”, recordemos, no es *seditio* o *rebellio*, es decir, levantamiento contra el detentador de un poder tenido por legítimo, ni es tampoco resistencia, lucha por el restablecimiento de un orden válido. “Revolución” es, al contrario, intento de conformar por la violencia el futuro de la sociedad según modelos racionales, una ruptura con el pasado y el presente, que se alimenta de la fe en la capacidad del hombre para crear su propio mundo¹⁶⁸⁴, una “racionalidad” no solamente virtual, sino que ha desplegado sus efectos en la configuración actual de las modernas sociedades. Pero, además, el ejercicio que propongo, observar el concepto de revolución desde una perspectiva netamente sociológica o sociojurídica, nos conduce a una última reflexión, a saber, que esta perspectiva, al igual que el historicismo, necesitó desembarazarse del neokantismo filosófico y jurídico en el que González Vicén se educó. El concepto de “revolución” sirve, por tanto, de muestra en el análisis de la misma evolución de González Vicén hacia esta misma perspectiva, y es que, las opiniones mantenidas en *Teoría de la Revolución* son todavía muy formalistas¹⁶⁸⁵, nada que ver, desde luego, con la idea sociohistórica que irá fraguándose desde los años sesenta.

¹⁶⁸³ Vid. *supra*, pp. 140 y ss.

¹⁶⁸⁴ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., *La filosofía del Derecho como concepto histórico*, op. cit., p. 210.

¹⁶⁸⁵ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., *Teoría de la revolución. Sistema e historia*, op. cit., pp. 23-25.

En definitiva, lo que vengo a defender aquí es que conceptos como “revolución” o “crisis histórico-cultural”, no conforman simplemente conceptos históricos, que González Vicén ha procurado deslindar bien de los conceptos formales, sino que conformar también conceptos sociales, conceptos no sólo críticos o ideales, sino que su misma conexión inextricable con nuestra realidad nos permiten comprender mejor el Derecho en su íntima conexión con la sociedad en su conjunto. Todas estas reflexiones en torno a los usos sociales, las crisis históricas, la revolución y su propia vivencia del franquismo, denotan el interés de González Vicén en los análisis sociológicos, y, denotan también, la necesidad de introducir en el estudio del Derecho una perspectiva sociojurídica. Una necesidad que, tanto con González Vicén como con el profesor Manuel Calvo, podríamos concluir que es doble, pues, de un lado, los análisis del Derecho que sólo tengan en cuenta la dimensión lógico-estructural son estudios parciales, que no hacen justicia a la poliédrica realidad jurídica, y, de otro lado, esta perspectiva se hace también necesaria como herramienta para vencer, no sólo la falta de minuciosidad en el estudio de los fenómenos jurídicos, sino la todavía vigente y beligerante dominancia de la perspectiva formalista del Derecho en la práctica y en la reflexión jurídicas.

3.2.3. La perspectiva sociojurídica como conclusión del concepto histórico del Derecho

Derecho es producto de un grupo humano concreto en un momento histórico¹⁶⁸⁶.

La crítica de González Vicén al sociologismo como análisis social del Derecho, pero fuera de la historia, da la clave de su posición sociojurídica, a saber, que un análisis sociológico del Derecho no puede escamotear las coordenadas históricas de los fenómenos y hechos jurídicos. Esta idea conduce a una conclusión inmediata, con la que doy cierre a este epígrafe, a saber, que el historicismo de González Vicén y su positivismo jurídico son inseparables de su perspectiva sociojurídica. En esta conexión, y su firme oposición al iusnaturalismo y al positivismo formalista, se entienden los principales problemas que

¹⁶⁸⁶ ATIENZA, M., RUIZ MANERO, J., “Entrevista con Felipe González Vicén”, op. cit., p. 320.

González Vicén ha analizado entorno al positivismo jurídico y la filosofía del Derecho, es decir, el problema de la validez jurídica y el problema del conocimiento del Derecho¹⁶⁸⁷.

Respecto al primer problema, la pregunta fundamental era averiguar dónde se halla la razón absoluta del deber de obediencia al Derecho. El problema lo presenta González Vicén como irresoluble, pues el positivismo jurídico se centra en el ser del Derecho que acontece como hecho y el acontecer real no puede nunca constituir el fundamento ético o de deber de obediencia. Por ello, dice González Vicén, lo que las distintas respuestas del positivismo jurídico han dado al problema no explican por qué el Derecho debe cumplirse, sino por qué el Derecho es cumplido efectivamente¹⁶⁸⁸. Así, en definitiva, concluye González Vicén que, “el problema de la validez y el del valor ético del Derecho se convierten en pura tautología”¹⁶⁸⁹.

En cuanto al problema del conocimiento del Derecho. En primer lugar, critica los primeros intentos del positivismo de seguir un método inductivo para descubrir lo que es el Derecho, pues no hay leyes de la naturaleza que descubrir. El Derecho forma parte del mundo del espíritu humano, de su cultura. El método, dice González Vicén, es siempre el mismo, situar al Derecho en un sistema de conexiones fácticas y tratar de describirlo a través de ellas. El problema es que una filosofía jurídica que trata al concepto del Derecho por la observación de las leyes que presiden la vida jurídica en la historia o por el análisis de la fenomenología jurídica en la sociedad o de sus reflejos en la vida psicológica individual, presupone siempre el concepto del Derecho, hallándonos siempre así en un círculo vicioso¹⁶⁹⁰. No obstante, como sabemos, median diecisiete años entre sus conclusiones de 1950 en *El positivismo en la filosofía del Derecho contemporánea* y las de 1967 en *Sobre el positivismo jurídico*. En este segundo trabajo González Vicén ve más claro un cierto concepto de Derecho como “realidad individual histórico-social”¹⁶⁹¹ según el cual sólo existe el Derecho particular de un grupo humano concreto en un tiempo histórico determinado. En este trabajo retoma las

¹⁶⁸⁷ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “El positivismo en la filosofía del Derecho contemporánea”, op. cit., p. 131. Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “Sobre el positivismo jurídico”, op. cit., pp. 202-203.

¹⁶⁸⁸ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F., “El positivismo en la filosofía del Derecho contemporánea”, op. cit., pp. 131-133.

¹⁶⁸⁹ Ibidem, p. 133.

¹⁶⁹⁰ Ibidem, pp. 133-136.

¹⁶⁹¹ GONZÁLEZ VICÉN, F. “Sobre el positivismo jurídico”, op. cit., p. 198.

conclusiones del anterior y explicita que el problema de la validez jurídica como esfera de vinculatoriedad autónoma es la noción que más oposición ha provocado contra el positivismo jurídico. El cambio de actitud es notable de un trabajo a otro: González Vicén pasa de un indudable escepticismo metodológico-conceptual respecto al positivismo jurídico a una defensa poco velada de una concepción del positivismo jurídico como análisis histórico-social del Derecho. En este sentido, frente a los ataques de un iuspositivismo renacido tras la Segunda Guerra Mundial, considera González Vicén que no es cierto que el positivismo vea en el Derecho una forma indiferente a los contenidos jurídicos ni que niegue por principio todo valor social en relación con la obligatoriedad jurídica, o, más bien, con la eficacia en el cumplimiento del Derecho. El positivismo jurídico que González Vicén defiende, el que ha logrado *saltar sobre su propia sombra*, es el positivismo jurídico antiformalista, historicista y sociológico, el cual, se centra especialmente en las funciones y eficacia del Derecho, donde, por cierto, existen valores.

En definitiva, es concluyente para mi propósito aquí, mostrar la confluencia en el pensamiento de González Vicén de su historicismo con su perspectiva sociojurídica, poner de manifiesto la argumentación que realiza González Vicén respecto a estos dos extremos. Una confluencia que en realidad es algo más, se tratan de dos caras de la misma moneda. En primer lugar, en su defensa del positivismo jurídico como postura iusfilosófica para la cual sí importan los contenidos, apela a que, el positivismo jurídico si algo pretende es justamente la comprensión del Derecho como un fenómeno social, individual y concreto, en el que, por ello mismo, el contenido no es algo indiferente, sino su elemento esencial. Por lo tanto, comprender el Derecho, haciendo así una muy específica teoría del Derecho, desde una perspectiva sociojurídica, vincula al Derecho con su misma facticidad o determinación social, que presta sentido y razón de ser a los contenidos de regulación jurídica. Cuestión diferente es que, por esta vinculación del Derecho con su *factum*, o sea, con una sociedad determinada, haga que sea necesariamente variable y, así, conectado con el mismo devenir histórico. En segundo lugar, el positivismo jurídico no absolutiza la obligatoriedad jurídica con independencia de todo imperativo ético individual o colectivo. La teoría de la validez jurídica no implica nada parecido, dice González Vicén. Cuando el positivismo niega la posibilidad de una fundamentación ideal (iusnaturalista) de la obligatoriedad del Derecho no quiere decir ni que rechace la existencia de imperativos éticos ni la realidad de exigencias éticas frente al Derecho, es decir, que hay exigencias racionales frente al Derecho, lo que no hay es un

Derecho racional; idea esta última que toma de Friedrich Julius Stahl¹⁶⁹². Dicho todo esto, González Vicén, de nuevo, afirma que sus conclusiones están referidas a su concepción positivista del Derecho como orden histórico-social y cito explícitamente: “La teoría de la validez jurídica del positivismo (así concebida, o sea, en la contingencia de un orden histórico-social) no está dirigida a fundamentar de modo general la obligatoriedad del Derecho, su propósito es tan sólo describir la estructura de la pretensión de vinculatoriedad de un orden social de naturaleza histórica. Este planteamiento del problema está oscurecido y desfigurado por la tradición del iusnaturalismo, con su identificación de validez ética y concepto del Derecho”¹⁶⁹³. Pasamos de este modo, no sólo a la unidad de su pensamiento historicista y sociológico, sino a una unidad de su concepción ético-individualista con la histórico-social que hasta aquí se ha procurado esquematizar.

4. Unidad de las dos líneas de pensamiento: individualismo ético y concepción histórico-social del Derecho

Es más fácil vivir bajo un régimen despótico patriarcal que bajo el régimen de la propia responsabilidad”¹⁶⁹⁴.

Si fue el profesor Elías Díaz quien muy pronto supo ver en el pensamiento de González Vicén dos líneas bien definidas, fue el profesor Manuel Atienza quien vio su unidad. El profesor Elías Díaz decía no ser capaz de hallar un término o concepto que sintetizara bien todo el pensamiento de González Vicén, por lo que apuntó, solamente para avanzar algo en relación con la enorme variedad de influencias filosóficas que hay en el pensamiento viceniano, que tal vez la veta historicista-hegeliana estaba más presente en su visión del mundo jurídico, mientras que la de carácter kantiano-existencialista lo estaría en su concepción de la ética¹⁶⁹⁵. Pese a la humildad de su aproximación, el profesor Elías Díaz, no obstante, sí acaba por concebir dos términos sintéticos que han sido una guía a la hora de

¹⁶⁹² Ibidem, pp. 200-202.

¹⁶⁹³ Ibidem, pp. 202-203.

¹⁶⁹⁴ GONZÁLEZ VICÉN, F., La obediencia al Derecho, op. cit., p. 398.

¹⁶⁹⁵ DÍAZ, E., *Los viejos maestros. La reconstrucción de la razón*, op. cit., p. 107.

estipular que el pensamiento viceniano se bifurca en dos grandes líneas, a saber, “ética individualista” en lo que respecta a su postura ética, “historicismo jurídico” en lo que respecta a su concepción del Derecho¹⁶⁹⁶.

En cuanto al profesor Manuel Atienza, escribía: “Entreverada en la exposición de un buen número de autores y teorías, puede descubrirse, en la obra de González Vicén, toda una reflexión filosófico-jurídico original, que, evidentemente, no está expuesta sistemáticamente, pero que supone una contestación a los que él considera como los tres problemas centrales de la filosofía del Derecho: el concepto de Derecho, el conocimiento y método de descripción del Derecho y la legitimidad u obligatoriedad de obediencia al Derecho. Se trata además de tres problemáticas que aparecen interconectadas. Así, el concepto de Derecho como fenómeno histórico y variable supone que el método para su conocimiento no puede estar dirigido exclusivamente a los aspectos formales del Derecho, sino también, a los aspectos de contenido, a lo peculiar, histórico, del Derecho. Y dicho concepto (positivista e historicista) implica también un determinado planteamiento del problema de la legitimidad: un Derecho - afirma González Vicén en diversas ocasiones- puede ser válido, pero injusto, y en consecuencia debe ser desobedecido (sin necesidad de declararlo no-Derecho)”¹⁶⁹⁷.

De este modo, si los dos conceptos de Elías Díaz los rebautizamos como “individualismo ético” y “perspectiva sociojurídica del Derecho”, tenemos las dos líneas que hasta aquí han sido descritas¹⁶⁹⁸. Pero estas líneas solamente pueden separarse con fines académicos o, dicho de otro modo, analíticos, para comprender mejor, usando el bisturí, las diversas conexiones y ramificaciones. No obstante, como veía con claridad Manuel Atienza, hay una unidad total entre ambas líneas o perspectivas. De un lado, un Derecho positivo, el único Derecho posible, de naturaleza sociohistórica, de otro, la ética del individuo, de donde el ser humano puede extraer valores absolutos, pero una unidad en el objeto de sus investigaciones, esto es, la pregunta por el concepto del Derecho, así como por su validez y

¹⁶⁹⁶ Ibidem, pp. 96 y ss.

¹⁶⁹⁷ ATIENZA, M., “La filosofía del Derecho de Felipe González Vicén”, op. cit., pp. 69-70.

¹⁶⁹⁸ Este convencimiento tiene también la misma hija de González Vicén, Carmen Brunner, al afirmar que, “en particular, dos ideas fueron las que centraron su obra: 1) la defensa de la autonomía ética del individuo y 2) la idea del condicionamiento histórico del Derecho”. BRUNNER, C., “Zur Biografie von Felipe González Vicén”, GONZÁLEZ VICÉN, F., *Gehorsam und Ungehorsam gegenüber dem Recht: einige letzte Überlegungen*, Berlin, Edition Immanente, 2011, p. 10.

el fundamento de su obediencia, y por el método de la filosofía jurídica¹⁶⁹⁹; y una unidad también en lo que respecta a sus influencias intelectuales, unidad o síntesis total que se desempeña en la gran pregunta sociológica, jurídica y política subyacente a toda su obra, la relación entre los individuos y el Derecho, la relación entre los individuos y el Estado, la relación, en definitiva, entre los individuos y la sociedad en la que están insertos. Por lo demás, es fácil concluir cómo la síntesis de esta relación individuo-Estado la consigue González Vicén en *La obediencia al Derecho*, sobre todo, si ponemos este trabajo en conexión con *La filosofía del Derecho como concepto histórico*. Por ejemplo, en dicha interconexión, podemos comprobar cómo el “historicismo” de González Vicén no afecta solamente a su concepción del Derecho, sino también a su concepción de la ética. El Derecho como ordenamiento cierto, determinado y heterónimo de la conducta humana, está sujeto a su contingencia histórica y social, pero también el individuo que decide obedecer o desobedecer ese Derecho. Este historicismo -la veta existencialista es, solamente, un acento- es el que objetiva la decisión, la conciencia ética individual en su relación inextricable con su misma situación sociohistórica es la que arroja luz sobre la obligación moral.

Otro aspecto sintético-unitario de su pensamiento lo hallamos en su concepción histórica de la filosofía del Derecho (que va abandonando los problemas ontológicos, metafísicos y éticos, y se concentra exclusivamente en temas gnoseológicos, lógicos y sociológicos). Para González Vicén, la filosofía del Derecho no pretende hallar una fundamentación metafísica del Derecho, ni dar respuesta a los problemas de una ética jurídica material, ni hacer ontología jurídica: su tema es el concepto del Derecho¹⁷⁰⁰.

Es, a su juicio, la perspectiva del iusnaturalismo la que oscurece la naturaleza histórico-social del positivismo jurídico, por el que muestra una notable estimación una vez superado su escepticismo conceptual. El iusnaturalismo desfiguraba la imagen del positivismo jurídico con su identificación de validez ética y concepto del Derecho, pero el concepto de validez jurídica del positivismo carece de ese carácter absoluto, pues cada Derecho posee una validez propia expresada en la correlación de un modelo de conducta debido y su sanción, o

¹⁶⁹⁹ En este sentido de unidad metodológica, su marxismo y su positivismo antiformalista de consuno le llevarían a afirmar cosas como esta: “Una clase, como la clase burguesa dominante, carente de toda base ética para su dominación y falta de toda fe en sus destinos históricos, es incapaz de plantearse los grandes problemas de la existencia, de la convivencia, y, en lugar de ello, los da dogmáticamente por supuestos y sólo se pregunta por los modos de su entendimiento formal”. ARBONA, R., “Entrevista a González Vicén”, *Liminar*, n° 1, p. 20.

¹⁷⁰⁰ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F. “La filosofía del Derecho como concepto histórico”, op. cit., p. 255.

sea, una validez inmanente. Solamente el Derecho natural posee la certeza de una obligatoriedad jurídica absoluta. A partir de esta diametral oposición entre un positivismo jurídico histórico-social (antiformalista) y un ideal Derecho natural, la validez jurídica como predicado de la estructura de un orden social concreto queda deslindada de la validez ética. De aquí la posibilidad de un conflicto que el iusnaturalismo desconoce. Un conflicto entre la conciencia ética individual y un ordenamiento jurídico, al cual, no deja de considerar por ello Derecho válido. El concepto de validez jurídica y, por tanto, de obligatoriedad en la observación de las normas jurídicas son conceptos puramente formales, necesarios para entender el sentido del Derecho, pero independientes de la noción moral de una verdadera obligación de obediencia al mismo¹⁷⁰¹.

A través de este razonamiento, tomado principalmente de las últimas páginas de *Sobre el positivismo jurídico*, resulta fácil de ver también la íntima conexión entre las dos líneas de pensamiento de González Vicén. No debemos, por tanto, concebir la tesis viceniana, *mientras que no hay un fundamento ético para la obediencia al Derecho, sí hay un fundamento ético absoluto para su desobediencia*, la gran conclusión de su trabajo *La obediencia al Derecho*, sino, más bien, la síntesis final de su vida, de su obra y de su pensamiento. En esta síntesis final tiene la perspectiva liberal-republicana de Kant una vital relevancia, pero, a mi juicio, es Gierke quien resulta la clave final para la elaboración misma de dicha tesis-síntesis, pues es ya para el filósofo del Derecho alemán que la validez del Derecho debe permanecer siempre, por definición, dentro de los límites de la mera obligación jurídica. De este modo, si bien el Derecho conlleva una cierta dignidad moral, la validez jurídica no le presta al Derecho un fundamento ético incondicionado. El por qué, curiosamente, también es una aportación de Gierke -siendo que no aparece citado en *La obediencia al Derecho*-, a saber, las exigencias éticas incondicionadas se encuentran exclusivamente, según Gierke, en la conciencia individual¹⁷⁰². Para continuar, la idea de la lucha por los derechos, lo que podríamos denominar el binomio Jhering-Marx, es el segundo hito importante en el camino. Para González Vicén, la base de la crítica de la obligatoriedad del Derecho era concebir el Derecho como instrumento de ejecución del propio interés y de dominación de clase, pero, además, González Vicén medita con las palabras de Jhering,

¹⁷⁰¹ Cfr. GONZÁLEZ VICÉN, F. "Sobre el positivismo jurídico", op. cit., pp. 203-204.

¹⁷⁰² GONZÁLEZ VICÉN, F., "La teoría del Derecho y el problema del método jurídico en Otto von Gierke", p. 300

“solamente luchando alcanzarás tu derecho”¹⁷⁰³. En tercer y último lugar, la filosofía del historicismo, con o sin Hegel, con sus notas características, así como la perspectiva sociojurídica, se suman como ingredientes. El historicismo, como hemos visto, no es importante sólo para comprender el concepto positivista que tenía González Vicén del Derecho, sino que penetra de lleno en la línea del individualismo ético. En este sentido, nos recordaba el profesor Atienza que la validez de los imperativos morales para González Vicén no descansa en la validez de su generalización como sucede en el pensamiento de Kant, sino en la individualidad de la conciencia, lo que significa que sus imperativos están referidos a un momento histórico en el que un sujeto real y concreto y una situación real y concreta se dan en una conexión inseparable: el ser humano es un ser histórico que sólo puede actuar en la historia. Recordemos que esta facticidad e historicidad es lo que, para González Vicén, concede objetividad a la decisión moral¹⁷⁰⁴.

En definitiva, es en las concomitancias de ambos conceptos del Derecho, el concepto positivista antiformalista cuyo principal fundamento es Gierke, pero también el historicismo filosófico, y el concepto conflictualista (entre Marx y Jhering), poniéndose en relación con un concepto vitalista-existencialista de la autonomía de la conciencia moral kantiana, que el pensamiento filosófico-jurídico de González Vicén se sintetiza y cobra carta de naturaleza.

¹⁷⁰³ IHERING, R. von, *La lucha por el Derecho*, op. cit., p. 136.

¹⁷⁰⁴ Cfr. ATIENZA, M., “La filosofía del Derecho de Felipe González Vicén”, op. cit., pp.84-86.

CONCLUSIONES

Las reflexiones jurídicas, éticas, sociológicas, políticas y los análisis de historia de las ideas iusfilosóficas que componen la filosofía del Derecho de González Vicén se han mantenido siempre acordes a los tiempos que le fueron tocando vivir. Hemos considerado, así, en su misma necesidad, un primer nivel de análisis histórico-biográfico para comprender precisamente que la filosofía del Derecho de González Vicén se ha movido en circunstancias excepcionales. Es esencial, en este sentido, entender que el término “exilio interior” no es de ningún modo retórico, que fue bajo ese exilio que reflexionó y escribió una de las filosofías del Derecho más notables del país durante la dictadura franquista, totalmente alejada de los diferentes iusnaturalismos, todos ellos de tinte conservador. Una actitud que, tras la transición, durante los poco más de diez años de democracia que pudo vivir, tampoco cesó, sino que, más bien, se acentuó su espíritu crítico. Nos damos cuenta de todo esto al recorrer el segundo nivel, una semblanza de sus muy dispersos y variados trabajos en revistas científicas y publicaciones en castellano y en alemán, que versan fundamentalmente sobre la historia del pensamiento jurídico, pero del que podemos aquilatar sus principales ideas que también se quieren referir a sus propias vivencias, y, de este modo, hemos llegado hasta un tercer nivel que pretendía sintetizar su pensamiento filosófico-jurídico a través de dos grandes líneas que acaban confluyendo intelectual y personalmente.

Como en el caso de otros muchos pensadores existe en la reflexión de González Vicén una cierta progresión, una serie de cambios, pero, al mismo tiempo, estos no dejan de ser sino variaciones sobre sus mismos temas. Desde su primera formación en la filosofía de Kant y Hegel y sus primeros análisis de la relación individuo-Estado (acotando términos como revolución, desobediencia, golpe de Estado, etc.), sus profusos y profundos estudios sobre la situación histórica del positivismo jurídico y del pensamiento jurídico contemporáneo en general -muy particularmente el escrito en lengua alemana-, la evolución de su pensamiento nunca abandonó el suelo donde comenzaba a dar todos estos pasos. Sus reflexiones sobre el concepto de “revolución” son, en este sentido, muy paradigmáticas, pues suponen aproximaciones de la misma idea, dándonos a su vez pistas sobre su evolución filosófica: primero, analiza el concepto formalmente, si bien resalta la necesidad del estudio histórico, segundo, abandona todo análisis formal para centrarse en su dimensión histórico-existencial, para llegar, en tercer lugar, a los fundamentos marxianos del mismo.

La filosofía jurídica y ética que incluye la metafísica de las costumbres de Kant, resultó, pese a su formalismo -que González Vicén rechaza sin paliativos- una herramienta sustantiva durante las primeras décadas del franquismo en su lucha soterrada frente al nacional-catolicismo imperante, pero también, su creciente historicismo -muy pronto independizado de Hegel-, que será su baluarte frente al formalismo jurídico de la burocracia y la oficialidad del régimen y frente al iusnaturalismo tomista que sirviera de fundamento ideológico para la teoría del Derecho de la época. Después, durante los años sesenta, cuando su pensamiento va aproximándose cada vez al “joven” Marx y su historicismo filosófico se va acentuando, escribe sobre el origen mismo de la filosofía del Derecho para mostrar que el régimen no es sólo execrable por su autoritarismo, sino una rémora, un sistema político bajo una ideología jurídica que no casa con los nuevos tiempos. Una teoría jurídica oficial en la España de mitad del siglo XX que ya había sido superada un siglo antes.

Con la transición a la democracia, su pensamiento, teniendo tal vez muy próximas las advertencias de *La Ideología alemana*, potencia su vehemencia y pretende explicitar que, bajo una democracia liberal, los intereses de unos se presentan como los intereses de todos. De ahí sus críticas a la conciencia sociojurídica y sociopolítica, sus críticas al *ethos* comunitario dominante, tanto en “La obediencia al Derecho” como en “Darwinismo social, espectro de una ideología”, y, de forma menos explícita, en otros estudios de la década de los ochenta. Este apasionamiento de sus textos es el que le lleva a polemizar abiertamente con otros compañeros acerca del fundamento ético de la obediencia al Derecho, o acerca de la misma naturaleza de la ética. No obstante, lo que pudiera parecer simplemente las ganas de polemizar de un profesor jubilado con espíritu rebelde es, en realidad, algo muy diferente: se trata de las conclusiones éticas, jurídicas y políticas de un experimentado y brillante académico después de cincuenta años de estudio bibliográfico y de traumáticas vivencias en un mundo que nos llena de perplejidades, un mundo dominado por autoritarismos de diverso cuño, intereses económicos y la más cruel de las vesanias humanas, la guerra.

Así, transitados estos tres niveles, y a la luz de sus dos trabajos más importantes, “La filosofía del Derecho como concepto histórico” y “La obediencia al Derecho”, estamos en disposición de extraer las siguientes conclusiones y tesis finales:

1.- Los principales intereses científicos de González Vicén se centran en el concepto y en el método de estudio del Derecho y en el problema de su fundamentación y legitimación, de donde proviene, muy especialmente, el problema de las razones de obediencia al mismo. González Vicén evoluciona, en este sentido, de un indudable escepticismo metodológico-

conceptual respecto del positivismo jurídico en los años cincuenta a aceptar hacia los años sesenta un concepto histórico-social del Derecho y un método iuspositivista antiformalista. Además, niega toda posibilidad de fundamentar éticamente la obediencia al Derecho, no sólo por razones jurídico-políticas, sino por ser una contradicción en los términos. En este sentido, considera que una teoría de la validez jurídica -propia de un positivismo jurídico sociohistórico- no puede estar dirigida a fundamentar la obligatoriedad del Derecho de modo general. Lo único que pretende una teoría así es describir la pretensión de vinculatoriedad de un orden social de naturaleza histórica como es el Derecho.

2.- Para González Vicén solamente es posible un positivismo jurídico que sea antiformalista. El Derecho dado, el *ius positum*, es el único Derecho existente, pero por la razón de que el único Derecho que propiamente se da en la realidad es el Derecho histórico, concreto, determinado en una época y que, a su vez, tiene lugar dentro de una comunidad, dentro de una sociedad a la que conforma y que, al mismo tiempo, se deja conformar por ella. Este concepto histórico-social del Derecho no es compatible ni con la idea de un Derecho eterno y definitivamente conformado, como en el caso del Derecho natural, ni con la idea de un método jurídico lógico-formal que deduzca unas proposiciones de otras sin tener en cuenta las determinaciones sociales en el que ese mismo Derecho se va dando históricamente. Este positivismo jurídico antiformalista, historicista y sociológico es el que consigue *saltar sobre la propia sombra* de las desviaciones metodológicas del positivismo formalista. Y lo consigue sin necesidad de disolver la teoría del Derecho en una sociología jurídica, equilibrando los excesos de los sociologismos que no tenían en cuenta la dimensión histórica del Derecho y orientando el análisis de la teoría desde una perspectiva sociojurídica e historicista. Por lo demás, la crítica del Derecho natural y del formalismo es también una crítica política, la crítica ideológico-jurídica del franquismo y del formalismo de los tecnócratas durante el tardofranquismo.

3.- La perspectiva historicista y la perspectiva sociojurídica anteriores se complementan con una crítica al contractualismo desde una posición agonista o conflictualista del Derecho, herencia sobre todo del “joven” Marx, pero también de Jhering, según la cual los Derechos históricos se conforman por confluencia de intereses, o, más bien, por intereses en lucha que acaban predominando unos sobre otros. Así, podríamos construir mejor su concepto definitivo del Derecho del siguiente modo: orden jurídico de naturaleza histórico-social condicionado por factores ideológicos y económicos de una clase dominante.

4.- El concepto “historicismo” ha sido muy problemático. El historicismo de González Vicén pasa más por ser un historicismo filosófico desde el que filtra toda reflexión sobre el Derecho. Por un lado, compartiendo las opiniones de Marx al respecto, es muy crítico con autores tradicionalmente considerados historicistas: Hugo, Savigny o Hegel, explicita González Vicén, hipostasian la actualidad (lo que hay es lo que debía llegar a ser) y consideran que la historia se detiene en las formas políticas, culturales o institucionales del presente. Por otro lado, el historicismo de González Vicén está imbricado en la misma tradición de Dilthey, Troeltsch, Meinecke, Mannheim, Weber, Rothacker o Simmel y no en la filosofía de la historia propia del positivismo cientifista y sus obsesiones pronosticadoras. Para González Vicén el conocimiento del futuro nos está vedado. Por lo demás, su historicismo tendría las siguiente cuatro notas características: Primero, que el ser humano es un ser histórico y todos los productos de la cultura humana son individuales e irrepetibles. Segundo, que dicha irrepetibilidad les brinda objetividad en sí, como en el caso del particular producto cultural que es el Derecho: lo que se estudia es un Derecho histórico, individual y concreto, de una comunidad dada en un tiempo determinado. Tercero, critica al Derecho natural por su pretensión de eternidad y al método logicista del formalismo jurídico por su ceguera sociohistórica. Cuarto, que la objetividad de las obligaciones absolutas, esto es, de las obligaciones éticas tomadas en la soledad interior de la conciencia, se produce en su misma conexión con el momento histórico.

5.- Derivado de su historicismo filosófico la distinción entre concepto formal y concepto histórico es fundamental en su pensamiento. Los conceptos formales son aquellos que sirven para cualquier tiempo y los conceptos históricos son aquellos que dependen de las circunstancias históricas en las que se elaboraron y que se refieren a ciertas realidades que se dan en un contexto histórico determinado. “Estado”, “Derecho”, “sociedad civil” o “filosofía del Derecho” son distintos de conceptos formales como “sociedad”, “clase” o “comunidad”.

6.- Su “individualismo ético” viene a subrayar simplemente que la ética es individual. No sería ético un individualismo que desvinculase los deberes morales para con los demás, pues en modo alguno una determinación así podría llamarse “ética”, por lo que hacer hincapié en lo individual de la conciencia ética, como hace González Vicén, no tendría nada que ver con ninguna clase de emotivismo ni “egoísmo ético”. El concepto de ética que González Vicén maneja es, en primer lugar, de raigambre kantiana, por resaltar su cualidad de orden normativo autónomo que nace de la conciencia individual, si bien, en segundo lugar, por su historicismo, niega el universalismo y el formalismo de Kant y considera que la acción moral

está inextricablemente unida al momento histórico, lo que le brinda objetividad en su cualidad de irrepetible. Este individualismo ético viceniano está, además, unido a la idea de la necesidad de separar los órdenes normativos. La defensa de una obediencia al Derecho por razones morales supone, entre otras cosas, el riesgo de que el Estado llegue a normativizar la conciencia de los individuos, que imponga a sus ciudadanos cómo deben comportarse en los ámbitos y esferas más personales. González Vicén asume una cierta dignificación ética del Derecho, al favorecer el comportamiento moral de los sujetos, pero nada más. De la dignidad ética del Derecho no podemos colegir necesariamente que se le deba obediencia desde razones éticas.

7.- Además de la separación de los órdenes normativos, el pensamiento de González Vicén incide en la necesidad de considerar la obligación ética como la única obligación incondicionada. Esta idea proviene de toda una tradición de la filosofía del Derecho alemana (que pasa por Althusio y Kant) y González Vicén la toma en su forma más acabada de Gierke. Las exigencias éticas incondicionadas se encuentran para Gierke exclusivamente en la conciencia individual, del mismo modo que considera que la validez del Derecho permanece siempre y por definición dentro de los límites de la obligatoriedad específicamente jurídica.

8.- En sus trabajos sobre la historia de las ideas jurídicas, González Vicén analiza los márgenes de esa misma historia. El ejemplo paradigmático es el caso de su análisis de la obra de Knapp. Pero, también, el concepto *sui generis* del Derecho natural de Bloch o la particular visión histórica antiiusnaturalista de Bachofen. Además, su atención de los márgenes no supone siempre considerar autores marginales, sino, como buen filósofo, descubrir necesidades. Este fue el caso de sus estudios profundos sobre la filosofía del Derecho y del Estado en Kant, en un momento (los años cincuenta en España) en el que era necesario cubrir ese vacío y que sería de gran ayuda para otros jóvenes estudiosos de nuestra disciplina. También es, de algún modo, un analizador de los márgenes cuando, al investigar el pensamiento social y revolucionario, considera necesario reflexionar a partir de los contrarrevolucionarios, como es el caso de Donoso Cortés o de von Stein.

9.- Políticamente la filosofía del Derecho de González Vicén se posiciona entre Kant y su sentido antidogmático, antidespótico y antiautoritario y el pensamiento del “joven” Marx. Se sitúa entre el republicanismo liberal del primero y el socialismo contestatario de corte libertario del segundo. En este sentido, no es baladí que, ejemplificando el tipo de contractualismo que Kant postula, introduzca la diferencia que Kant establecía entre

“posesión”, que puede darse en un estado de naturaleza previo al orden social, y el de “propiedad”, concepto exclusivo de una sociedad organizada, pero que no existe de forma natural. Se ha solido hallar en esta observación un encuentro entre Kant y el pensamiento marxista. Por lo tanto, si bien González Vicén nos advertía que no tuvo ninguna intención de construir teóricamente interdependencia alguna entre ambos pensadores, sí podemos concluir, que, pese a lo inclasificable de su punto de vista político, éste se mueve entre esos dos extremos. Tras su crítica de que es más fácil vivir bajo la hipótesis de un orden que nos dice siempre lo que hay que hacer en cada momento y bajo cada situación (o bajo un régimen despótico patriarcal) que bajo el régimen de la propia responsabilidad es fácil de ver esta conclusión. Un “marxo-kantismo” el suyo que trata, en definitiva, de una resistencia activa contra la deshumanización a la que el modelo económico y el mantenimiento del poder por sí mismo nos tienen abocados.

10.- Todas las conclusiones anteriores desembocan en la tesis más famosa de la obra viceniana, la posibilidad (y el deber moral) de desobedecer al Derecho por razones éticas y la imposibilidad de obediencia al Derecho por las mismas razones. Esta tesis sustancia y da unidad a sus dos líneas de pensamiento: la línea ético-individual y la línea histórico-social. Los Derechos y los Estados históricos no pueden pretender un fundamento absoluto de obediencia, esto es, no pueden ser obedecidos por razones éticas. No solamente en el sentido de que los Estados a través del Derecho no pueden pedir de los individuos el mayor acto ético de obediencia, que sería dar su propia vida, sino porque solamente encontramos en la ética (como orden autónomo, personal e interno) obligaciones absolutas. Al Estado y al Derecho se les puede obedecer por otras razones: por razones de *fair play*, por cuestiones de utilidad, por temor al castigo, etc., pero no por razones éticas. La mera coincidencia entre el contenido de una máxima de conducta que la conciencia se da a sí misma y el contenido de una norma jurídica no hace a la segunda más ética, igual que, en caso de coincidir con una norma religiosa, no la haría religiosa en modo alguno. La religión, los usos sociales, la ética, el Derecho, etc. son órdenes normativos separados con criterios inherentes a su misma dinámica de validez. Esta independencia y hegemonía de la ética, precisamente, es lo que permite que la desobediencia al Derecho, o, dicho con otro término afín, la disidencia, sean posibles.

11.- Su “individualismo ético” y su historicismo confluyen, muy especialmente, en el fundamento de la obligación moral de la conciencia ética individual. Si el historicismo determina todo lo humano en su concreción vivencial histórico-social, para el individualismo

ético viceniano, la obligación de la decisión moral es fruto de la conciencia ética individual, por lo que, ambos alcanzan su nexo en la conexión inextricable entre sujeto y realidad histórica. Es gracias a esta correlación que la obligación ética adquiere objetividad sin recaer en ningún subjetivismo. Bajo estos conceptos de ética y obligación, contruidos como presupuesto antecedente, la imposibilidad de obedecer el Derecho por razones éticas y la obligación moral de desobedecer el Derecho, en algunas circunstancias, se dan como su relación de consecuente lógico.

12.- Las acciones u omisiones fruto de la decisión tomada en la soledad de la conciencia ética individual frente a las normas jurídicas no tienen que ver con otros mecanismos de desobediencia más organizados y colectivos como es el caso de la desobediencia civil. Con la primera se reconoce al Derecho como tal y se asumen todas las consecuencias (sobre todo, la pena) que la disposición normativa contenga, sin pretender, por tanto -al menos de manera directa-, ninguna política jurídica ni cambio normativo alguno. La desobediencia civil, por lo general, tiene cobertura legal y sí que pretende ciertos cambios en la legislación.

13.- Tras la filosofía del Derecho de González Vicén actúa también su actitud socrática. La acción moral del individuo que desobedece no lo hace frente a un Derecho que no es válido, sino ante un Derecho que cumple todas las condiciones de validez formal, teniendo en cuenta, así, que se puede sufrir todas las consecuencias.

14.- Existe una unidad de todo su pensamiento. La perspectiva sociojurídica, su defensa de un positivismo jurídico histórico-social, su marxismo heterodoxo, el historicismo filosófico, su defensa del imperativo de la conciencia ética (individualismo ético) confluyen conformando uno de los pensamientos iusfilosóficos más sugerentes del siglo XX.

ANEXO: Entrevista con Fernando González Dörner

De una entrevista en Madrid durante el 2019 con el hijo menor de Felipe González Vicén, Fernando González Dörner.

1.- La primera pregunta que quiero hacerte tendría que ver con los orígenes, con la familia de tu padre. Tu abuelo era militar, por lo que Don Felipe nace en Santoña casi por casualidad. ¿En qué medida su primera educación y sus primeras experiencias han podido influir en su trayectoria posterior? ¿Cuáles pueden ser sus primeras inquietudes literarias, intelectuales, políticas...?

FERNANDO: Efectivamente él nace en Santoña. Como curiosidad añadida, siempre contaba que había sido compañero de colegio de Carrero Blanco. Su padre, como bien dices, había sido oficial, capitán de infantería. Se llamaba Juan González Costales. Se había casado con Prudencia Vicén, que vive hasta el año 1969. El matrimonio tuvo cinco hijos: mi padre, Felipe Eduardo, y, después, Ascensión, Pilar, Luis y Rosario. Sus estudios los realiza en función de los destinos de mi abuelo, que son, primero Burgos y después Valladolid. En esta ciudad es donde viven más tiempo. Hay muchas anécdotas con mi tío Luis, típicas de jóvenes. Por lo demás, respecto a sus posibles gustos tempranos por la literatura, debo destacar la influencia de mi abuelo Juan, gran enamorado de la cultura alemana. Una de las mayores alegrías que le dio mi padre a mi abuelo fue casarse con una alemana. En cuanto a las inquietudes políticas de mi padre, se podría decir, en términos generales, que fue un hombre de izquierdas y gran simpatizante de la República. No hay nada que ponga en entredicho su simpatía más absoluta por ella. Y lo que sucede es que su pensamiento político e intelectual varía sustancialmente, a mi juicio, de vivir bajo la II República a cuando vive durante el franquismo. Sobre todo, en lo que respecta al papel del Estado y del individuo. Para él son situaciones totalmente distintas y lo que puede justificarse en un caso no puede justificarse en el otro. Durante la época del franquismo es el individuo quien tiene que, de alguna manera, adaptar su conciencia frente a un Estado corrupto e ilegítimo.

2.- *Sabemos poco acerca de los motivos que le llevaron a interesarse por el campo del Derecho, pero lo que sí que sabemos, tanto por las personas que lo habéis conocido, como por las personas que lo hemos leído y estudiado su enorme interés por la filosofía e incluso por la filosofía “pura”. ¿Qué sabes al respecto de esta dedicación intelectual y sus motivaciones?*

FERNANDO: Sí, yo creo que el amor a la filosofía nace por la herencia de su padre respecto a la pasión que sentía por Alemania, cuna de la filosofía contemporánea, y también se puso en tiempo récord a aprender un idioma tan complejo como es el alemán. Proceso que se aceleró al conocer a mi madre (Ruth) en una estancia de investigación en Alemania. Mi madre se había ido a estudiar a Estados Unidos en 1932 y a la vuelta ella va a Marburgo y allí en la pensión es donde conoce a mi padre. Se comprenden perfectamente desde el primer momento. Werner Krauss y su mujer son precisamente los que regentan la pensión. Su influencia en mi padre es muy notable. A través de él conoce a otros romanistas importantes -Krauss también era un estudioso del español y del francés- y se queda “enganchado” con Alemania. Krauss es además activista antinazi que simpatizaba con el grupo de la *Rote Kapelle*. De hecho, gracias a él tuvo también mi padre amistad, mucho tiempo después, ya hacia los años cuarenta en Berlín, con Rittmeister, activista de esta organización, a quien mi padre siempre mostró gran cariño y respeto. Pero sí, podemos decir, que fue clave su vinculación con Alemania para explicar de algún modo su enorme pasión por la filosofía.

3.- *En esos años conoce también a personalidades de la filosofía alemana, que, por entonces, eran aún muy jóvenes; es el caso de Hans-Georg Gadamer y Karl Löwith. ¿Qué sabes del vínculo que pudo tener con ellos?*

FERNANDO: Sí. La amistad con Gadamer fue desde luego muy notable. Se conocieron en los años treinta, en una de aquellas estancias que realizó mi padre en Alemania. Cartas posteriores atestiguan su profunda amistad, aunque se tratasen de usted. De hecho, mi padre, incluso a sus mejores amigos les llamaba de “don”, no solía tutear. Por ejemplo, con José María Hernández Rubio. Se conocieron en Sevilla, en cuya Universidad, Hernández Rubio fue ayudante de cátedra de mi padre. Después volvieron a coincidir en La Laguna y siempre, incluso después de cincuenta años de profunda amistad, se trataron de usted... A Karl Löwith también lo conoció por aquellos años treinta. Y a Max Kommerell y a Karl Vossler...

4.- *Durante su última estancia de investigación, esta vez en Berlín en 1936, y ya siendo catedrático de Filosofía del Derecho en Sevilla, le coge por sorpresa el golpe de Estado y la Guerra Civil. González Vicén vuelve a España y será depurado de su puesto de catedrático... ¿cómo vivió esos meses?*

FERNANDO: Fue una tragedia. Estaba feliz en la Universidad de Sevilla, e incluso mi abuela había ido por entonces a visitarles y vivió una temporada con ellos. Mi tío, hermano de mi madre, también les visitaba. Mi hermana Carmen había nacido en Sevilla en 1935. Y en medio de todo eso se encuentran con la guerra y el proceso de depuración. Lo vivió con gran tristeza y, según relataba él mismo tiempo después, con el pesar añadido de que hubiese caído un proyecto tan ilusionante como fue la II República española. Tiene que salir muy deprisa porque no sabe lo que puede venir. De hecho, quien lo denuncia, fue un colega suyo, un ayudante (no nos estamos refiriendo a Hernández Rubio, ni mucho menos), lo denuncia por una conferencia que había dado mi padre previamente y con la que ya se ganó la enemistad del régimen. Salen hacia Valladolid, donde nace mi hermano Juan Luis. Se esconden en el pueblo de Mojados por sugerencia de mi tío Luis. Allí permanecen un tiempo y después van dirección a Francia, donde tiene que sortear de alguna manera las medidas que estaba tomando el gobierno francés con los miles de refugiados que estaban entrando de España, que era, básicamente, introducirlos en campos. De allí consigue llegar a París, donde trabajó en unos grandes almacenes. Los almacenes Lafayette. Desde París prosiguen el viaje hacia Berlín ya en el año 1937. Se alojan en la Holbeinstrasse, nº8, domicilio habitual de mi abuela. Una casa que, por cierto, permanece ahora exactamente igual y escapó, por suerte, de todos los bombardeos. Allí realiza inicialmente su labor de traducción, pues, de entrada, no podía hacer mucho más. Tradujo textos sin descanso. Poco después comenzó a publicar trabajos en alemán para la revista *Sein und Zeit*. Este tipo de trabajos los pudo publicar gracias a sus amigos romanistas alemanes que le ayudaron. También traduce textos del italiano y del inglés y realiza reseñas de obras de varios hispanistas.

5.- *Echando un poco hacia atrás, teniendo en cuenta que González Vicén conoció personalmente a José Gaos, Ortega y Gasset, etc., ¿cómo fue su relación con estas grandes personalidades de la filosofía española de la época?*

FERNANDO: De Ortega mi padre contaba que su relación no es que fuese de amor-odio, pero no todo Ortega lo aceptaba. Si además tenemos en cuenta que Ortega, Unamuno, mi padre mismo y tantos otros, en esa época, caerían en contradicciones, es lógico y normal,

más aún en un intelectual. Pueden asegurar algo hoy, creer firmemente en algo, y mañana verlo de otra manera. La relación con Ortega entonces era de admiración, pero, eso sí, con muchas reservas. Como le pasaría también por cierto con José Luis López Aranguren, Enrique Tierno Galván o Joaquín Ruiz Giménez: se querían, se estimaban mucho y se respetaban muchísimo. En definitiva, buenas relaciones, pero como es lógico entre intelectuales tenían sus desavenencias.

6.- Si bien hemos comentado que González Vicén se consideraba a sí mismo una persona de izquierdas, él tampoco se quiso casar con nada ni nadie. ¿Qué podríamos decir de sus influencias políticas y de sus más firmes convicciones?

Como testigo directo, puedo decir que mi padre siempre se declaró, incluso en la más absoluta de las intimidades, un marxista, aceptando todo tipo de análisis y de críticas dentro del marxismo. No obstante, al mismo tiempo y de una manera transversal, era persona muy abierta, menos, naturalmente, a la reacción y a la derecha, que detestaba profundamente. En esa derecha abarcaba todo lo que no fuera más propio de izquierda. Yo he vivido incluso reproches de mi padre hacia al PSOE de Felipe González (Márquez). Si quieres una anécdota ejemplificadora de su pensamiento político, durante los últimos años del franquismo, lo que se ha denominado el tardofranquismo, que fueron años de dura represión, y más aún en La Laguna, cuando hablaba con estudiantes que llevaban un ideal de cambiar la sociedad, les recomendaba siempre una máxima de Lenin que rezaba así: “La burguesía crea sus propios sepultureros”. Venía a decirles con ello, que, la manera de cambiar el sistema era desde el mismo sistema, no desde fuera. Pocas revoluciones habían prosperado desde fuera hacia adentro. Sin embargo, era, con sus peros, un gran admirador de la revolución de octubre, pues había cambiado de cierta manera, el rumbo del mundo. Esto se veía como una contradicción en él, cuando no lo era.

7.- Pero, además, él era un firme defensor del individuo, véase en esa línea transversal tan suya que podemos aglutinar bajo el rótulo de “individualismo ético”, aunque, desde luego, no va en la línea del liberalismo más burdo y egocéntrico.

FERNANDO: Efectivamente, y aquí vuelvo a reiterar que esa constante de su pensamiento, que es la relación individuo-Estado, varía notablemente respecto de lo que pensaba durante la II República y durante los cuarenta años de franquismo. En este segundo caso, el Estado no está legitimado y el individuo, por su parte, sí lo está para desobedecer a un Estado corrupto. Aquí aterrizamos además en algo esencial, y es que yo resumiría su pensamiento

con sus escritos sobre la desobediencia al Derecho. A mi juicio, sus posiciones respecto a la preeminencia de la ética individual frente a un Estado corrupto son tan relevantes como pudieron ser unos años antes las conclusiones de Hannah Arendt a colación de su libro *Eichmann en Jerusalén*. De hecho, a partir de *La obediencia al Derecho*, está convencido de que la conciencia ética individual prevalece incluso frente al Derecho de cualquier Estado, lo que no quiere decir, pensaba mi padre, que no estemos considerando a ese Derecho como tal.

Sí, su texto La obediencia al Derecho posiblemente es su trabajo más innovador...

FERNANDO: Resulta curioso además que sea un texto nada largo y a la vez un texto que resulta muy claro... no creo que pierda vigencia en mucho tiempo o puede ser que nunca... Creo sobre todo que es un texto-resumen de lo que es su pensamiento.

Es un texto bien diferente a los demás que haya escrito, tal vez más enfocados a la historia de las ideas y del pensamiento jurídico.

FERNANDO: Así es, que, por cierto, pese a ser un gran conocedor de la historia de los dos últimos siglos, así como un gran admirador de la cultura alemana, del Romanticismo y de la República de Weimar, también es consciente de todos los abusos y oscuridades de esa época...

8.- Retomando el hilo biográfico... ¿cómo fue el regreso a España en esos años del final de la Segunda Guerra Mundial?

FERNANDO: Consigue volver a España con la ayuda de su hermano Luis, y se instalan en casa de mi tío en Alicante, para después trasladarse a Madrid, en la zona de Cuatro Caminos, ya en 1945. No se le devuelve a mi padre su cátedra y tiene que vivir de nuevo de traducciones, que las realiza sobre todo para Espasa y la colección Austral. Finalmente, se le reintegrará en su cátedra, pero con la condición de que fuera a La Laguna, que, por entonces, era un verdadero erial. A mi padre se le cae el alma a los pies, pero lo acepta e incluso se ilusiona con el proyecto. Piensa que puede darle vida a la Universidad y a la Facultad de Derecho. Por entonces estaban Eulogio Villaverde, como catedrático de Derecho mercantil, José Peraza de Ayala, que era de Derecho fiscal, Antonio González, catedrático de químicas... y el rector José Ignacio Alcorta, que era sacerdote. Con este se llevó mal desde el comienzo. No obstante, no perdió nunca la ilusión. Como digo se ilusionó con el

proyecto de levantar la Facultad de Derecho. Introdujo mucho texto en alemán y de aquella época datan estudiantes que siempre le recordaron, debido a su formación humanista.

¿José María Hernández Rubio también estaba por entonces?

FERNANDO: Es posible que estuviera por entonces aún en Sevilla, pero es cierto que muy pronto volvieron a coincidir en La Laguna. Ocupaba la cátedra de Derecho político. Y hubo otros muchos profesores con los que se relacionó. No obstante, a mi padre le gustaba, sobre todo, tener relación con profesores de otras facultades. Con los compañeros de Derecho tenía un trato cordial con todos, pero no tuvo excesivos amigos. Tuvo especial relación con Antonio González, que fue rector y químico eminente. También con Agustín Arévalo. Él vivió con entusiasmo los cuarenta años que estuvo allí. Tuvo propuestas de trasladarse a la Autónoma de Madrid, pero las rechazó. A través de Elías Díaz se le insistió varias veces, pero él decía que no. Esto debió de ser hacia el año 1970. Es más, tuvo una oferta previa de Berlín oriental, pero tampoco la aceptó. Las condiciones debían de ser muy buenas, pero posiblemente no la aceptó por mí. Yo debía tener por entonces unos dieciséis años. Seguramente en la oferta de la RDA tuviera que ver algo Ernst Bloch, a quien conoció personalmente. Las fechas además coinciden con la preparación de mi padre de la traducción de *El principio esperanza*. Por otra parte, en los años setenta también aterrizó por allí Javier Muguerza, catedrático joven que, literalmente, revolucionó la Facultad de Filosofía. Mi padre y él se cayeron muy bien. La amistad que inician en esa década de los setenta es muy estrecha y proseguirá cuando Javier Muguerza se fuera a Madrid. En Madrid también tenía amistad con Elías Díaz y con Gregorio Peces-Barba. Con Hernández Rubio su amistad también duró siempre. Murieron con un mes de diferencia el uno del otro. Y sobre todo a don Felipe le encantaba la vena ácrata de Hernández Rubio y sus constantes enfrentamientos con el gobernador Manuel Ballesteros Gaibrois y el orden establecido en general.

Me viene a la cabeza también el eminente filósofo del Derecho de Argentina, Carlos Cossío, quien tuvo sus más y sus menos con Kelsen. Tengo constancia de que se enviaban mutuamente publicaciones, pero ya hacia los años treinta o cuarenta.

FERNANDO: Sí, efectivamente con Carlos Cossío también hubo trato y amistad. Desgraciadamente gran parte de la correspondencia con él y con otros ilustres, como Gadamer, por ejemplo, se perdieron en nuestra vivienda en La Laguna a causa de una inundación.

9.- ¿Alguna puntualización que quieras dar sobre el carácter de tu padre por aquellos años?
¿Sus costumbres...?

FERNANDO: Era una persona dialogante y siempre trataba a la gente con respeto. Las formas eran muy importantes para él. Mi padre además se supo encerrar. Podía estar hasta tres meses encerrado, sabiendo que en ese momento esa era su obligación. Además de preparar sus clases concienzudamente, cada día. Renovaba el programa todos los años, pues comprendía el peligro que suponía el abandono de uno mismo y de las materias. No soportaba el abandono de algunos profesores y catedráticos de otras materias, que no volvían a coger un libro en años. Luego, además, era un profesor que no pasaba desapercibido. Acudían en tropel alumnos de otras facultades, sobre todo, una clase que él daba todos los años que era “el día de la muerte de Sócrates”. Ese día, la muerte de Sócrates, la escenificaba. Y no de cualquier manera, sino con un dramatismo tal que él acababa llorando y se tiraba al suelo. Eso debía de ser algo impresionante. De ahí nació la leyenda de que sus clases eran dignas de ser escuchadas. Además, él era capaz de algo. Algo como lo es ahora en La Laguna, por ejemplo, Carlos Marzán, quien puede estar dando una clase de filosofía y te la relaciona de repente con Miles Davis. Mi padre podía hablar de Derecho, de filosofía, de los socráticos y al final hablar de *El cuadro de las lanzas*. Buscaba siempre relacionar las cosas. Volvemos de nuevo a su transversalidad, también cultural e intelectualmente. ¿Por qué ceñirnos a lo árido de una materia? ¿Por qué repetir siempre lo mismo? ¿Por qué no introducimos algo que remueva? Algo que a la gente le dé que pensar. De hecho, hay alumnos que recuerdan literalmente sus clases. La leyenda habrá hecho lo que quiera, pero hay cosas absolutamente ciertas. Luego, además, él fue muy exigente. Y sobre todo los primeros años, se refería a los alumnos como “los cachorros de la burguesía”. Hay que tener en cuenta que por entonces muchos que accedían a la Universidad de La Laguna eran hijos de comerciantes adinerados en un setenta por ciento y un treinta por ciento podían venir de estratos más modestos. A él le indignaba que los señoritos aparcasen los deportivos en la puerta de la Facultad y que entrasen a sus clases sin corbata. De hecho, los bedeles, en la puerta de su aula, alquilaban corbatas de goma. En los años setenta le llegó una comisión de alumnos exponiendo que se negaban a entrar en clase con corbata, que eso era discriminación. Entonces él esgrimió su teoría, a saber, que estos “cachorros de la burguesía”, como los llamaba, en la capital -Santa Cruz-, tanto para entrar al Casino como al Club náutico, se les exigía corbata y que la Universidad no era una institución menor. Con este argumento quedó zanjado el asunto. Por lo demás, en los primeros años también daba

conferencias por radio. En Radio Juventud. También daba conferencias en el Casino de Santa Cruz. Trataba temas muy diferentes y era un gran orador. Conferencias muy bien preparadas. Días caminando por el pasillo. Conferencias además salpicadas de anécdotas. Lamentablemente muchas se han perdido.

10.- Cambiando totalmente de hilo... hay una foto en la que aparece el despacho de tu padre y en la pared, están colgadas dos imágenes que me resultan muy representativas de lo que podrían ser las dos grandes vertientes del pensamiento de don Felipe, a saber, el individualismo ético y el sentido histórico del Derecho. Las imágenes a las que me refiero son una de Immanuel Kant y la otra de G.W.F. Hegel.

FERNANDO: Cabría contestar con otras preguntas: ¿Por qué tenía una postal de Durero, que siempre le acompañó encima de la mesa? ¿Por qué una figurita de Mahatma Gandhi? Incluso, ¿por qué un grabado de Heidelberg...? No sé si todo esto sería por fetichismo. No obstante, es cierto, que en el caso de Kant y Hegel la cuestión es distinta, pues son los filósofos que marcaron toda su vida intelectual. Podría haber tenido otros muchos retratos, pero Kant y Hegel eran los que presidían. Su altar, digamos.

Además de la veta ética de don Felipe -el individualismo ético-, ¿Kant podría simbolizar ese interés que tenía de mantenerse en la retaguardia? De sobra es conocido el enorme interés de Kant por la Revolución francesa, si bien, luego veía inviable deducir teóricamente la revolución de una filosofía del Derecho coherente. A González Vicén le pasaba diferente, él sí analizó teóricamente la revolución, aunque como venías diciendo, tomó siempre un posicionamiento un tanto distanciado...

FERNANDO: Sí, mi padre fue también un gran admirador de la Comuna de París de 1871. Aunque nunca sabremos si era simplemente un admirador, un estudioso... o incluso, si era el suyo un mero posicionamiento estético. Se mantuvo en la retaguardia en ocasiones, sí. Yo creo que, aunque no sufrió nunca torturas, ni estuvo encarcelado ni maltratado, el gato escaldado ya sabemos de dónde huye y posiblemente vio demasiadas barbaridades, sobre todo en Alemania, aunque también en España. Sabía a dónde podía llegar el bestialismo de los regímenes totalitarios. Y quizás por un afán de protección en lo que respecta a sus hijos, aquello de lo que hablábamos antes, esa máxima según la cual más vale que ocupes un lugar dentro de la sociedad y dentro de la sociedad luches contra el sistema para destruirlo...

11.- Entrando en una cuestión más de estilo... fue un escritor que maduraba, que maceraba, sus textos y tardaba en publicarlos. Hacía mucha labor de meditación, de recabar citas, etc....

FERNANDO: Él no es coyuntural, no es un filósofo del momento, como pudieron ser Sartre o Marcuse... Don Felipe trabaja a años vista. Sus trabajos así no pierden vigencia, resultan actuales aún a día de hoy. Sin embargo, podemos leer determinados textos de Marcuse que están ya algo trasnochados, siempre a mi juicio, naturalmente.

12.- Totalmente de acuerdo. Pero, volviendo a Hegel y Kant, es curioso que, del primero, pese al influjo recibido, nunca escribiera una monografía, o un trabajo completo sobre su filosofía del Derecho, como sí hizo con Kant. Si bien es cierto que Hegel aparece citado en casi todos sus trabajos... En definitiva, ¿por qué no colgó un retrato de Gierke o de Jhering, a los que también admiró mucho y sobre los que sí escribió sendas monografías y bien completas?

FERNANDO: Yo diría, más bien... ¿por qué no estaba Marx? Y yo creo que no estaba Marx porque si estaba más de acuerdo con los fundamentos, tal vez no lo estuviera tanto con las aplicaciones. Luego, además, respecto a la falta de monografías sobre Hegel, puede ser también, a mi juicio, porque don Felipe era un personaje modesto. Te he contado *off the record*, que, con lo que le gustaban a mi padre las novelas policiacas y la enorme imaginación que tenía, podría haber sido un buen novelista, y yo le preguntaba ¿y por qué no escribes? A lo que él me contestaba que los maestros ya lo habían escrito todo. Los maestros eran Graham Green, George Simenon y Somerset Maugham. En el fondo yo creo eso, que era muy modesto.

13.- Respecto a Marx, hemos comentado también off the record, que a González Vicén le interesaba más el “joven” Marx, más rebelde, más filósofo, menos “cientifista” ...

FERNANDO: Sí, el Marx rebelde. Siempre le interesó más, pero mi impresión por nuestras charlas era que para él Marx era un referente al que no se podía tocar. Fue una persona que se reconoció marxista siempre. Sobre todo, en privado. Algo que recuerdo vivamente fue el disgusto que se llevó cuando el PSOE anunció que renunciaba al marxismo. Me consta que tuvo conversaciones con amigos próximos al PSOE y que se mostró dolido.

14.- Ahora que recuerdas esa etapa, recuperando el hilo temporal, durante esos primeros años, y entrando ya en la década de los cincuenta, ¿qué más puedes comentar de esa labor de tu padre en la construcción o reconstrucción de la Universidad en general y de la Facultad de Derecho en particular? ¿Cómo se desempeñaron los años subsiguientes hasta su jubilación?

FERNANDO: Debería revisar una orla de catedráticos del momento que además me la hizo llegar la mujer del profesor Hernández Rubio. Eran muy pocos. No sé si tan solo cinco catedráticos en total. En general la vuelta a Alemania, esa primera década, fue la peor, pero al mismo tiempo la mejor. Me decía mi padre... "He conocido la felicidad". A lo que yo le contestaba, "¿y qué es la felicidad?" Y me respondía: "La felicidad, a veces, para algunos, puede ser un ruido, un olor, un tacto... para mí, la felicidad consistía en que cuando llegaba a casa, abría la cancela del jardín y detrás de mí hacía un ruido especial al cerrarse. Entonces me decía, estás en casa, eres feliz, nunca más serás tan feliz como ahora". Obviando todas las penurias que pasaron en la Alemania bombardeada, haciendo bizcochos con cáscaras de patatas recogidas en la calle, etc., etc., mis padres tuvieron una relación de pareja magnífica, que no se quebró en ningún momento. Fue un momento que tuvieron de plenitud en la pareja. Con mi abuela materna también hubo una relación magnífica, que aparece siempre en segundo plano, pero fue determinante, tanto para ellos como pareja, como en su influencia sobre nosotros, los hijos... fue una figura importantísima. Mi padre tuvo que buscarse la vida, tanto los últimos años en Berlín, como los primeros años aquí en España. En el piso de Madrid no entraba mucho dinero y me consta que mi abuela algo ayudaba. Durante ese tiempo mi padre no tiene la tranquilidad espiritual como para dedicarse a la investigación. Las traducciones son lo único que les da de comer, además, como digo, de lo que mi abuela pudiera aportar. Traducía para Espasa Calpe, colección Austral, y, más adelante, no sé si hacia los años cincuenta, para Guadarrama. En el curso 1947/1948 da el discurso inaugural. Los años cincuenta vuelven a ser años felices... con penurias, pues el sueldo de catedrático no era ninguna maravilla... mi madre también trabajaba en la Universidad. Son años que, con esfuerzo y gran dedicación, con otros compañeros, consiguió levantar la Universidad de La Laguna. Es algo que ahora no se le reconoce. Se le reconoce como un gran profesor, pero lo cierto es que movió donde pudo para conseguir un presupuesto para esto o lo otro, siendo simple catedrático, no era ni decano ni rector. Y ya en los años sesenta tiene un nombre. En los cincuenta también es la época de conferencias y programas de radio. Él sentía que el papel del intelectual era revolucionario de por sí, y que el intelectual tiene que trabajar para la sociedad. Tenerife era un erial. No había casi ni librerías. En una época sin internet tenía que hacer un enorme esfuerzo de trabajo bibliográfico para conformar su propia biblioteca, contactaba con librerías de Alemania, de Francia, de Italia... y paralelamente también para la Universidad. También en los años cincuenta, hasta prácticamente los setenta, viaja como profesor invitado a la Universidad de Heidelberg todos los veranos. Estoy seguro de que Gadamer tuvo algo que ver, al menos de

entrada, los primeros años. Luego ya se convertiría en tradición. La gente esperaba cada verano con entusiasmo la participación de mi padre en aquellos cursos. Hubo otro profesor de filosofía en Heidelberg, Berthold Beinert, con quien tuvo una excelente relación. En agosto de 1972 fallece mi madre, lo que supuso un durísimo golpe para mi padre. Pero los años siguientes nuestra relación se ve fortalecida. Sigue con su docencia hasta 1978. Y en eso tuvo mala suerte, pues en 1978 no había aún catedráticos eméritos y, sin embargo, en 1979 cambiaron las cosas. En 1979 tuvo su homenaje, en el que pronunció un hermoso discurso, el cual, lamentablemente, me perdí. Por entonces recibe la Gran Cruz de la Orden Alfonso X el Sabio. La década de los ochenta fue muy fructífera a nivel de publicaciones, seguramente la más fructífera de su vida...

El profesor González Vicén siguió escribiendo y pensando hasta el final de su vida. Estuvo enfrascado dos años antes de su muerte en reflexiones sobre Pierre Bayle, un solitario y revolucionario pensador con el que parecía sentirse identificado... después la enfermedad, la cual no pudo ser óbice para este genial pensador español, hasta que le llegó la muerte en 1991. Continúo la conversación con Fernando en su casa de Madrid. Las anécdotas de "don Felipe" y sobre "don Felipe" son muchas y muy variadas, pero hasta aquí la transcripción de lo que a efectos de su vida intelectual pudiera interesarnos...

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA: Relación de obras de González Vicén

Libros y artículos publicados:

“Ante las constituyentes”, *El Norte de Castilla: Diario Independiente de Valladolid*, 12 de julio, 1931, p. 1.

“Extremismos”, *El Norte de Castilla: Diario Independiente de Valladolid*, 19 de noviembre, 1931, p. 1.

“Lo más anarquizante”, *El Norte de Castilla: Diario Independiente de Valladolid*, 25 de diciembre, 1931, p. 1.

“Sendas de las revoluciones: el triunfo del individuo”, *El Norte de Castilla: Diario Independiente de Valladolid*, 24 de agosto, 1932, p. 1.

Teoría de la revolución. Sistema e historia, Valladolid, Allén, 1932 (Segunda edición y primera edición en Plaza y Valdés/CSIC en *Teoría de la revolución. Sistema e historia*, CSIC, Madrid, 2010).

“Advertencia preliminar”, HEGEL, G. W. F., *Líneas fundamentales de la filosofía del Derecho*, Madrid, Revista de Occidente, 1935.

Deutsche und spanische Rechtsphilosophie der Gegenwart. Ein Beitrag zur Geschichte des spanischen Geistes, Tübingen, J. C. B Mohr, 1937.

“Unamuno und das Problem Spaniens”, *Geist der Zeit*, 1938, pp. 1-8.

“Donoso Cortés als Deuter seiner Zeit”, *Geist der Zeit*, 1940, pp. 1-9.

“Das Dekadenzproblem im nationalen Denken Spaniens um die Jahrhundertwende”, *Geist der Zeit*, 1941, pp. 661-682.

“La figura de Don Quijote y el donquijotismo en el pensamiento de Miguel de Unamuno”, *Romanische Forschungen*, bd. 57, 2/3, 1943, pp. 192-227.

“J. Burckhardt y el problema de las crisis históricas”, BURCKHARDT, J., *Sobre las crisis en la historia*, Madrid, Nueva Época, 1946, pp. 77-91.

“Introducción”, BERKELEY, G., *Ensayo sobre una nueva Teoría de la visión y Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1948, pp. 5-22.

El positivismo en la filosofía del Derecho contemporánea, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1950.

“Estudio preliminar”, AUSTIN, J., *Sobre la utilidad del estudio de la jurisprudencia*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1951.

“Introducción”, NIETZSCHE, F., *Correspondencia*, Madrid, Aguilar, 1951, pp. 11-59.

La filosofía del Estado en Kant, Santa Cruz de Tenerife, Universidad de La Laguna, 1952.

“Introducción”, KANT, I., *Introducción a la teoría del Derecho*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1954, pp. 7-33.

“Introducción”, BACHOFEN, J. J., *El Derecho natural y el Derecho histórico*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1955, pp. 9-36.

“Sobre los orígenes y supuestos del formalismo en el pensamiento jurídico contemporáneo”, *Anuario de filosofía del Derecho*, nº 8, 1961, pp. 47-75.

“Sobre el positivismo jurídico”, *Homenaje al profesor Giménez Fernández*, Sevilla, Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad de Sevilla, vol. II, pp. 1-35.

“La filosofía del Derecho como concepto histórico”, *Anuario de filosofía del Derecho*, nº 14, 1969, pp. 15-65.

“La teoría del Derecho y el problema del método jurídico en Otto von Gierke”, *Anuario de filosofía del Derecho*, nº 16, 1971, pp. 3-78.

“La filosofía del Derecho de Ludwig Knapp”, *Estudios en honor del profesor José Corts Grau*, Valencia, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valencia, 1977, pp. 677-693.

“La Escuela histórica del Derecho”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, nº 18-19, 1978-1979, pp. 1-48.

“Ernst Bloch y el Derecho natural”, *Sistema*, nº 27, 1978, pp. 45-55.

Estudios de filosofía del Derecho [recopilación de textos], Santa Cruz de Tenerife, *Universidad de La Laguna*, 1979. El volumen incluye:

“Estudio preliminar” a *Sobre la utilidad del estudio de la jurisprudencia* de J. Austin, pp. 17-24.

“Introducción” a *Introducción a la teoría del Derecho* de I. Kant, pp. 25-33.

“Introducción” a *El Derecho natural y el Derecho histórico* de J. J. Bachofen, pp. 35-45.

“El positivismo en la filosofía del Derecho contemporánea”, pp. 47-140.

“Sobre los orígenes y supuestos del formalismo en el pensamiento jurídico contemporáneo”, pp. 141-169.

“Sobre el positivismo jurídico”, pp. 171-205.

“La filosofía del Derecho como concepto histórico”, pp. 207-257.

“La teoría del Derecho y el problema del método jurídico en Otto von Gierke”, pp. 259-334.

“La filosofía del Derecho de Ludwig Knapp”, pp. 335-351.

“Ernst Bloch y el Derecho natural”, pp. 353-363.

“La obediencia al Derecho” (inédito en esta publicación), pp. 365-398.

“Del Derecho natural al positivismo jurídico”, *Anales de la Universidad de La Laguna*, Facultad de Derecho de la Universidad de La Laguna, nº 9, 1981-1982, pp. 7-28.

“Karl Marx sobre el divorcio”, *El País*, 23 de noviembre, 1980, p. 24.

- “Filosofía y revolución en los primeros escritos de Marx”, *Sistema*, nº 40, 1981, pp. 3-24.
- “La crítica de Marx a la Escuela histórica”, *Sistema*, nº 43-44, 1981, pp. 3-23.
- “El darwinismo social: espectro de una ideología”, *Anuario de filosofía del Derecho*, nº 1, 1984, pp. 163-176.
- “Lorenz von Stein: una teoría reaccionaria de la revolución”, *Sistema*, nº 63, 1984, pp. 37-57.
- De Kant a Marx (Estudios de historia de las ideas)* [recopilación de textos], Valencia, Fernando Torres Editor, 1984. El volumen incluye:
- “La filosofía del Estado en Kant”, pp. 11-97.
 - “La Escuela histórica del Derecho”, pp. 99-146.
 - “Filosofía y revolución en los primeros escritos de Marx”, pp. 147-174
 - “La crítica de Marx a la Escuela histórica”, pp. 175-201.
 - “Del Derecho natural al positivismo jurídico”, pp. 203-229.
- “La obediencia al Derecho: una anticrítica”, *Sistema*, nº 65, 1985, pp. 101-105.
- “Sobre el neokantismo lógico-jurídico”, *Doxa*, nº 2, 1985, pp. 27-54.
- “El neokantismo jurídico axiológico”, *Anuario de filosofía del Derecho*, nº 3, 1986, pp. 249-280.
- “Rudolf von Jhering y el problema del método jurídico”, *Anuario de filosofía del Derecho*, nº4, 1987, pp. 223-248.
- “Ludwig Feuerbach y los orígenes filosóficos del marxismo”, *Sistema*, nº 76, 1987, pp. 33-47.
- “Obediencia y desobediencia al Derecho: unas últimas reflexiones”, *Sistema*, nº 88, 1989, pp. 105-109.
- “Pierre Bayle y la ideología de la Revolución”, *Anuario de filosofía del Derecho*, nº 6, 1989, pp. 15-22.
- “El derecho de resistencia en Kant”, MUGUERZA, J., RODRÍGUEZ ARAMAYO, R. (eds.), *Kant después de Kant*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 13-20.
- “Die Freirechtsbewegung: eine methodologische Betrachtung”, GARZÓN VALDÉS, E., (Hrsg.), *Spanische Studien zur Rechtstheorie und Rechtsphilosophie*, Berlin, Duncker & Humblot, 1990, pp. 137-143.
- “Los usos sociales. Un ensayo de sociología descriptiva”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, nº 8, 1991, pp. 481-496.
- “El jurista y la ciencia del Derecho” (Conferencia pronunciada el día de San Raimundo de Peñafort de 1947) [separata], *Decanato de la Facultad de Derecho de la Universidad de La Laguna*, 2002, 12 pp.
- Escritos (1931-1949)*, [recopilación de textos], Edición, traducción y notas de Carlos Marzán Trujillo y José M. García Gómez del Valle, Santa Cruz de Tenerife, Universidad de La Laguna, 2009. El volumen incluye estudios, artículos, conferencias, artículos de prensa, recensiones y un apéndice documental. Respecto a los cuatro primeros contiene la recopilación los siguientes trabajos:

- “La experiencia en la universidad alemana a principios de los años 30” (inédito), pp. 9-12.
- “Kant y la filosofía del Estado”, pp. 15-27.
- “J. Burckhardt y el problema de las crisis históricas”, pp. 28-34.
- “Berkeley y el problema de la realidad”, pp. 35-47.
- “Unamuno y el problema de España” (traducción del trabajo publicado en *Geist der Zeit* en 1938), pp. 51-59.
- “La figura de Don Quijote y el donquijotismo en el pensamiento de Miguel de Unamuno”, pp. 60-90.
- “Don Quijote y la literatura universal” (inédito), pp. 93-102.
- “Fausto y el mito de Occidente” (inédito), pp. 103-107.
- “Rainer María Rilke” (inédito), pp. 108-113.
- “Los orígenes del Estado moderno” (inédito), pp. 114-122.
- “La cultura y su crisis” (inédito), pp. 123-126.
- “Max Kommerell. Obituario” (inédito), pp. 127-129.
- “Lo más anarquizante”, pp. 151-152.
- “Sendas de las revoluciones: el triunfo del individuo”, pp. 153-154.

Recensiones:

- “KRAUS, W., *Corneille als politischer Dichter* (Marburger Beiträge zur Romanischen Philologie, Heft 18), Marburg, Adolf Ebel, 1936”, *Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie juridique*, nº 3-4, 1937, pp. 240-241. Disponible también en *Escritos (1931-1949)*, pp. 133-134.
- “SCHWINGE, E., ZIMMERL, L., *Wessensschau und konkretes Ordnungsdenken im Strafrecht*, Bonn, Ludwig Röhrscheid, 1937”, *Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie juridique*, nº 3-4, 1937, pp. 241-243.
- “HELLWEG, M., *Der Begriff des Gewissens bei Jean-Jacques Rousseau. Beitrag zur einer Kritik der politischen Demokratie* (Marburger Beiträge zur Romanischen Philologie, Heft 20), Marburg, Adolf Ebel, 1936”, *Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie juridique*, nº 3-4, 1937, 243-244. Disponible también en *Escritos (1931-1949)*, pp. 135-136.
- “KLEINHAPPL, J., *Der Staat bei Ludwig Molina* (Philosophie und Grenzwissenschaften), Innsbruck, Rauch, 1935”, *Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie juridique*, nº 3-4, 1937, pp. 244-245.
- “CABRAL DE MONCADA, L., *Subsidios para uma historia da Filosofia do Direito em Portugal (1772-1911)*, Coimbra, Coimbra Editora, 1938”, *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, Berlin, Bd. XXXIV, 1940, pp. 179-181.

“REA SPELL, J., *Rousseau in the Spanish World before 1833: a study in Franco-Spanish literary relations*, Austin, University of Texas Press, 1938”, *Deutsche Literaturzeitung*, Berlin, nº 62, 17. /18. Jahrgang, 27. April, 1941, pp. 396-400.

“VOSSLER, K., *Aus der romanischen Welt*, Leipzig, Koheler & Amelang, 1940-1942, 4 vol”, *Revista de Filología Española*, t. XXVI, 1942, pp. 545-547. Disponible también en *Escritos (1931-1949)*, pp. 137-140.

“STOYE, J., BERGER, W., *El genio hispánico. Neuzeitliches Spanisches Lesebuch*, Leipzig, Otto Holtzes Nachf., 1941”, *Literaturblatt für germanische und romanische Philologie*, Leipzig, nº 1-2, 1943, pp. 54-57.

“WESTERMEYER, D., *Donoso Cortés, Staatsmann und Theologe. Eine Untersuchung seines Einsatzes der Theologie in die Politik*, Münster, Regenbergsche Verlagsbuchhandlung, 1940”, *Literaturblatt für germanische und romanische Philologie*, Leipzig, nº 1-2, 1943, pp. 57-60. Disponible también en *Escritos (1931-1949)*, pp.141-145.

“PASTOR, J. F., GEERS, G. J., *Una antología de la poesía moderna española desde Rubén Darío hasta Rafael Alberti con ejemplos de explicación literaria*, Amsterdam, J. M. Meulenhoff”, *Literaturblatt für germanische und romanische Philologie*, Leipzig, nº 1-2, 1943, art. 693. Disponible también en *Escritos (1931-1949)*, pp. 146-148.

“SAVIGNY, KIRCHMANN, ZITELMANN, KANTOROWICZ., *La ciencia del Derecho*, Buenos Aires, Losada, 1949”, *Revista de Estudios Políticos*, vol. XXXII, 1950, pp. 294-295.

“AUSTIN, J., *The province of jurisprudence determined and the uses of the study of jurisprudence*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1954”, *Revista de Estudios Políticos*, nº 89, 1956, pp. 195-196.

“MUGUERZA, J., RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, Madrid, Tecnos, 1989”, *Sistema*, nº 97, 1990, pp. 143-144.

Traducciones:

HEGEL, G. W. F., *Líneas fundamentales de la filosofía del Derecho*, Madrid, Revista de Occidente, 1935.

VOSSLER, K., “La ilustración medieval en España y su trascendencia europea”, *Investigación y Progreso*, t. XV, 1944, pp. 321-333.

VOSSLER, K., *Introducción a la literatura española del Siglo de Oro: seis lecciones*”, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1945.

GUARDINI, R., *La esencia del cristianismo*, Madrid, Nueva Época, 1945.

FREYER, H., *Introducción a la sociología*, Madrid, Nueva Época, 1945.

RASSOW, P., *El mundo político de Carlos V*, Madrid, Afrodísio Aguado, 1945.

VOSSLER, K., *Estampas del mundo románico*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1946.

VOSSLER, K., *Jean Racine*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1946.

KONETZKE, R., *El imperio español: orígenes y fundamentos*, Madrid, Nueva Época, 1946.

BURCKHARDT, J., *Sobre la crisis en la historia*, Madrid, Nueva Época, 1946.

VOSSLER, K., *La Fontaine y sus fábulas*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1947.

GUICCIARDINI, F., *De la vida política y civil*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1947.

NAEF, W., *La idea del Estado en la Edad Moderna*, Madrid, Nueva Época, 1947.

HAWTHORNE, N., *Cuentos de la Nueva Holanda*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1948.

BERKELEY, G., *Ensayo sobre una nueva Teoría de la visión y Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1948.

VICO, G. B., *Autobiografía*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1948.

KLEIST, H. von, *Michael Kolhaas*, Traducción de Felipe González Vicén, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1948.

AUSTIN, J., *Sobre la utilidad del estudio de la jurisprudencia*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1951.

NIETZSCHE, F., *Correspondencia*, Madrid, Aguilar, 1951.

KANT, I., *Introducción a la teoría del Derecho*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1954.

NIETZSCHE, F., *La cultura de los griegos*, Madrid, Aguilar, 1955.

BACHOFEN, J. J., *El Derecho natural y el Derecho histórico*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1955.

WELZEL, H., *Derecho natural y justicia material: preliminares para una filosofía del Derecho*, Madrid, Aguilar, 1957.

MEINECKE, F., *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1959.

HAUSER, A., *Introducción a la historia del arte*, Madrid, Guadarrama, 1961.

ASTER, E. von, *Introducción a la filosofía contemporánea*, Madrid, Guadarrama, 1961.

GUARDINI, R., *Mundo y persona: ensayos para una teoría cristiana del hombre*, Madrid, Guadarrama, 1963.

HAUSER, A., *El Manierismo: la crisis del Renacimiento y los orígenes del arte moderno*; Madrid, Guadarrama, 1965.

NIETZSCHE, F., *Estudios sobre Grecia* (traducción conjunta con Eduardo Ovejero y Maury), Madrid, Aguilar, 1965.

CUBILIER, A., *Indira Gandhi*, Madrid, Guadarrama, 1970.

BLOCH, E., *El Principio Esperanza*, 3 volúmenes, Madrid, Aguilar, 1977, 1979, 1980.

BLOCH, E., *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid, Aguilar, 1979.

KNAUSS, B., *La polis: individuo y Estado en la Grecia antigua*, Madrid, Aguilar, 1979.

LIEBER, H. J., *Saber y sociedad: los problemas de la sociología del saber*, Madrid, Aguilar, 1981.

Inéditos citados:

De unas palabras como Decano de la facultad de Derecho en una conferencia de Recasens (conferencia inédita, 2.12.1966), Biblioteca ULL. Archivo personal de Felipe González Vicén. B56.22.

“Minutas de los ejercicios 1º, 2º y 3º de las oposiciones a las cátedras de Filosofía del Derecho de las Universidades de Sevilla y Granada”, Biblioteca ULL. Archivo personal de Felipe González Vicén

“Memoria a cátedra”, Biblioteca ULL, Archivo personal de Felipe González Vicén, FGV 1935.

“Correspondencia con Hans Welzel”, Biblioteca ULL. Archivo personal de González Vicén, 80.75.

Dedicatorias en libros autografiados de filólogos, juristas y filósofos en la biblioteca personal de Felipe González Vicén. Biblioteca ULL. Archivo personal de González Vicén.

Material documental publicado:

Todo este material ha sido publicado en *Escritos (1931-1949)*:

“Hans-Georg Gadamer. Una tarjeta postal de abril de 1942. Una carta de enero de 1945”, pp. 157-161.

“Max Kommerell. Una tarjeta postal de septiembre de 1942”, p. 162.

“Karl Vossler. Una tarjeta postal de octubre de 1942. Una carta de enero de 1943. Una carta de noviembre de 1948”, pp. 163-166.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA: Relación de textos sobre González Vicén

ACINAS, J.C., “Decir no”, *Disenso*, nº 5, octubre 1993, pp. 9-11.

—, “Desobediencia”, *Disenso*, nº 17, octubre 1996, pp. 32-33.

—, “A través del Derecho”, *Disenso*, nº 30, julio 2000, p. 20.

ÁLVAREZ, I., “Felipe González Vicén”, *Isegoría*, nº 4, 1991, pp. 230-232.

ARBONA, R., “Entrevista a González Vicén”, *Liminar*, nº 1, pp. 17-23.

ARJONA HERRAIZ, M., “González Vicén y su análisis del concepto de revolución en la década de los 80: Marx, Stein, Bayle, Kant”, *Revista Diálogos de Saberes*, nº 45, julio-diciembre, 2016, pp. 179-193.

ATIENZA, M., “La Filosofía del Derecho de Felipe González Vicén”, *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense*, nº 62, 1981, pp. 67-87.

ATIENZA, M., RUIZ MANERO, J., “Entrevista con Felipe González Vicén”, *Doxa*, nº3, 1986, pp. 317-325.

BAYÓN MOHINO, C., *Alternativas al Derecho natural escolástico en la filosofía jurídica española del primer tercio del siglo XX* (tesis doctoral), Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1980.

BETANCOR CURBELO, D., “F. González Vicén y el Darwinismo social”, PUY MUÑOZ, F., ROVIRA FLÓREZ DE QUIÑONES, M.C., OTERO PARGA, M.M., (Coord.) *XIV Jornadas de Filosofía jurídica y social*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1994, vol.2.

BRUNNER, C., “Zur Biografie von Felipe González Vicén”, GONZÁLEZ VICÉN, F., *Gehorsam und Ungehorsam gegenüber dem Recht: einige letzte Überlegungen*, Berlin, Edition Immanente, 2011.

CALVO GARCÍA, M., *Los fundamentos del método jurídico: una revisión crítica*, Madrid, Tecnos, 1994.

CALVO GONZÁLEZ, J., “Guerra Civil, Universidad y censura: sobre las sanciones y depuración al profesor Felipe González Vicén”, *Sistema*, nº 109, 1992, pp. 45-72.

—, “Algo más sobre Guerra Civil, Universidad y censura. De las sanciones y depuraciones a González Vicén. (En ocasión de contar historias)”, *Sistema*, nº 116, 1993, pp. 85-100.

COLOMER MARTÍN-CALERO, J. L., “De Kant a Marx: Ilustración, Praxis y Derecho”, *Sistema*, nº 70, 1986, pp. 125-134.

CORTINA, A. “La calidad moral del principio ético de universalización”, *Sistema: revista de ciencias sociales*, nº 77, 1987, pp. 111-120.

DE PÁRAMO, J. R., "Obediencia al Derecho: revisión de una polémica", *Isegoría*, nº 2, 1990, pp. 153-161.

DÍAZ, E., "Crítica jurídica del franquismo", *El País*, 6 de julio de 1980.

—, *De la maldad estatal y la soberanía popular*, Madrid, Debate, 1984.

—, "*Felipe González Vicén (1908-1991)*", *Doxa*, nº 9, 1991, pp. 22-38.

—, *Los viejos maestros. La reconstrucción de la razón*, Madrid, Alianza, 1994.

—, *Autobiografía en fragmentos. Conversación jurídico-política con Benjamín Rivaya*, Madrid, Trotta, 2018.

FERNÁNDEZ GARCÍA, E., *La obediencia al Derecho*, Madrid, Civitas, 1987.

—, "El punto de vista moral y la obediencia al Derecho", *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, nº 6, 1990, pp. 45-55.

—, "Prólogo", GONZÁLEZ VICÉN, F., *Teoría de la revolución. Sistema e historia*, CSIC, Madrid, 2010, pp. 13-18

—, "La obediencia al Derecho", *Cultura de la legalidad*, nº1, 2011, 114-118.

—, "Felipe González Vicén: la soledad de la conciencia ética individual y la obediencia al Derecho", *Cultura de la legalidad*, nº 11, 2016, pp. 30-43.

GARCÍA AMADO, J. A., "A vueltas con la desobediencia. Notas sobre las tesis de González Vicén y sobre algunas críticas", *Anuario de Filosofía del Derecho*, nº 10, 1993, pp. 349-374.

GARCÍA RAMOS, J. M., "De nostalgias y maestros", *La opinión de Tenerife*, 30 de agosto de 2009.

GASCÓN ABELLÁN, M., *Obediencia al Derecho y objeción de conciencia*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990.

—, "Felipe González Vicén y la negación del deber de obediencia al Derecho", *Volubilis: Revista de pensamiento*, nº 6, 1997, pp. 151-159.

GIL CREMADES, J.J., "Una correspondencia y un artículo inédito", *Anuario de filosofía del Derecho*, nº 8, 1991, pp. 475-479.

—, "Un expediente sancionador. Sobre un capítulo de la biografía intelectual de González Vicén", *Sistema*, nº 113, 1993.

GÓMEZ DEL VALLE, J. M.^a, "Felipe González Vicén en Alemania", *Diario El Perseguidor*, número 22, 4 de diciembre de 2010.

GÓMEZ SÁNCHEZ, C., "Disidencia ética y desobediencia civil", *Endoxa*, nº10, 1998, pp. 387-409.

GUISÁN, E., "Razones morales para obedecer al Derecho", *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, nº 28, 1988, pp. 131-154.

KRAUSS, W., *Briefe 1922 bis 1976*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002.

LACASTA ZABALZA, J. I., "Camino de terciopelo en la filosofía jurídica española", *CEFD*, nº 20, 2010, pp. 171-178.

LÓPEZ CALERA, N., "La filosofía del Derecho del profesor González Vicén", *Sistema*, nº 45, 1981, pp. 103-110.

LLOREDO ALIX, "Recensión de Felipe GONZÁLEZ VICÉN, *Escritos (1931-1949)*. Con ocasión de su centenario", *Derechos y libertades*, nº 23, junio 2010, pp. 331-340.

MARTIN CABRERA, A., "Felipe González Vicén", en *Anales de la Facultad de Derecho*, nº 24, 2007, pp. 173-178.

MARZÁN TRUJILLO, C., GARCÍA GÓMEZ DEL VALLE, J. M.^a, "Noticias de la correspondencia entre Carl Schmitt y Felipe González Vicén", *Empresas políticas*, nº 14-15, 2010, pp. 143-150.

MERCADO PACHECHO, P., "Nicolás María López Calera, una semblanza intelectual", *Doxa*, nº 35, 2012, pp. 179-184.

MUGUERZA, J., "Un solitario «don» de La Laguna", *El País*, 6 de julio de 1980.

—, "La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia", GÓMEZ, C. (ed.), *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, Madrid, Alianza, 2011, pp. 283-307.

—, "Sobre el exceso de obediencia y otros excesos (un anticipo)", *Doxa*, nº 4, 1987, pp. 343-348.

PECES-BARBA, G., "Homenaje al profesor González Vicén", *El País*, 7 de junio de 1980.

—, "Desobediencia civil y objeción de conciencia", *Anuario de Derechos Humanos*, nº 5, 1988-89, pp. 159-176.

—, *La España civil*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2005.

PELÁEZ, M.J., *Infrahistorias e intrahistorias del Derecho español del siglo XX*, Barcelona, Cátedra de Historia del Derecho y de las Instituciones de la Facultad de Derecho de Málaga, 2ª edición, 1995.

RIDRUEJO, D., *Casi unas memorias*, Barcelona, Planeta, 1976.

RIVAYA, B., "En torno a la universidad y la guerra: el caso González Vicén (¿últimas noticias?)", *Sistema*, nº 121, 1994, pp. 97-112.

RIVAYA, B., *Una historia de la filosofía del Derecho española del siglo XX*, Madrid, Iustel, 2010.

RÓDENAS UTRAY, P., "Entrevista a Javier Muguerza", *La opinión de Tenerife*, 31 de mayo de 2001.

RODILLA, M. A., “José Delgado Pinto”, RAMOS PASCUA. J. A., RODILLA, M. A., *El positivismo jurídico a examen. Estudios en homenaje a José Delgado Pinto*, Salamanca, Ediciones Universidad, 2006, pp. 1279-1302.

RODRÍGUEZ MOLINERO, M., “Rechtstheoretische Grundlagenforschung und historisches Bewusstsein. Betrachtungen zu F. González Vicens rechtsphilosophischen Studien”, *Actas del congreso mundial de Filosofía del Derecho (Weltkongress für Rechts und Sozialphilosophie)*, Basilea, nº4, 1979.

SANZ, D., “La Universidad recupera la memoria de González Vicén”, *Diario de Avisos*, miércoles, 28 de noviembre de 2001.

S/A., “Felipe González Vicén (1908-1991). Un maestro del pensamiento en el exilio interior. Exposición bio-bibliográfica, 23 de abril-4 de mayo de 2001”, Biblioteca ULL. Archivo personal de González Vicén. EST.2001

OTRAS FUENTES BIBLIOGRÁFICAS (I): Relación de obras filosóficas y filosófico-jurídicas hasta el siglo XX

AUSTIN, J., *Sobre la utilidad del estudio de la jurisprudencia*, Prólogo y versión castellana de Felipe González Vicén, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1951.

BACHOFEN, J. J., *El Derecho natural y el Derecho histórico*, Introducción y traducción de Felipe González Vicén, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1978.

BAYLE, P., *Escritos sobre Spinoza y el spinonizismo*, Edición, introducción y traducción de Pedro Lomba, Madrid, Trotta, 2010.

BECCARIA, C., *De los delitos y de las penas*, Traducción de Juan Antonio de las Casas, México, FCE, 2011.

BENTHAM, J., *Tratados de legislación civil y penal*, Edición preparada por Magdalena Rodríguez Gil, Madrid, Editora Nacional, 1981.

BIERLING, E. R., *Juristische Prinzipienlehre*, Bd.1, Leipzig, J.C.B. Mohr, 1894.

BODINO, J., *Los seis libros de la República*, Selección, traducción e introducción de Pedro Bravo, Madrid, Aguilar, 1973, p. 46.

BÖRNE, L., “El arte de convertirse en un escritor original en tres días”, VV.AA., *La eternidad de un día. Clásicos del periodismo literario alemán (1823-1934)*, Prólogo, selección, notas y traducción del alemán de Francisco Uzcanga Meinecke, Barcelona, Acantilado, 2016, pp. 17-20.

—, *Briefe aus París*, Urheberrechtsfreie Ausgabe, 2011.

BURCKHARDT, J., *Sobre las crisis en la historia*, Edición y versión del alemán por Felipe González Vicén, Madrid, Ediciones Nueva Época, 1946.

CIESZKOWSKI, A. von, *Prolegómenos a la historiosofía*, Estudio preliminar, traducción y notas de Jaime Franco Barrio, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2002.

- COMTE, A., *Catecismo positivista*, Traducción de Andrés Bilbao, Madrid, Editora Nacional, 1982.
- COSTA, J., *Oligarquía y caciquismo, Colectivismo agrario y otros escritos*, Madrid, Alianza, 1967.
- DANTE, A., *Monarquía*, Estudio, traducción y notas de Laureano Robles Carcedo y Luis Frayle Delgado, Madrid, Tecnos, 2009.
- DARWIN, C., *The Descent of man and selection in relation to sex*, Princeton, Princeton University Press, 1981.
- DILTHEY, W., *Introducción a las ciencias del espíritu*, Versión y prólogo de Eugenio Imaz, México, FCE, 1944.
- , *El mundo histórico*, Versión, prólogo y notas de Eugenio Imaz, México, FCE, 1944.
- , *Teoría de las concepciones del mundo*, Versión y comentarios de J. Marías, Madrid, Revista de Occidente, 1944.
- , *Historia de la filosofía*, Traducción de Eugenio Imaz, México, FCE, 1951.
- , *Hegel y el idealismo*, Traducción de Eugenio Imaz, México, FCE, 2014.
- DONOSO CORTÉS, J., “Discurso sobre la dictadura”, DONOSO CORTÉS, J., *Obras completas, tomo II*, Madrid, BAC, 1970.
- , “Cartas al conde de Montalembert, Berlín, 26 de mayo de 1849”, DONOSO CORTÉS, J., *Obras completas, tomo II*, Madrid, BAC, 1970.
- DUGUIT, L., *El pragmatismo jurídico*, Conferencias pronunciadas en la Universidad de Madrid, recogidas y traducidas por Agustín de Lázaro Álvarez, Santiago Magariños Torres, Tomás Díaz García y Miguel López-Roberts y de Chávarri, Estudio preliminar de Quintiliano Saldaña, Madrid, Francisco Beltrán, 1924.
- ENGELS, F., *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Moscú, Editorial Progreso, 1974.
- EHRlich, E., *Grundlegung der Soziologie des Rechts*, München und Leipzig, Duncker & Humblot, 1913.
- , *Escritos sobre Sociología y Jurisprudencia*, Traducción de Juan Antonio Gómez García, José Luis Muñoz de Baena, Gregorio Robles Morchón, Madrid, Marcial Pons, 2005.
- , “Foreword”, EHRlich, E., *Fundamental principles of philosophy of law*, Translated by Walter L. Moll, New York, Routledge, 2017, p. LIX.
- FEUERBACH, L., “Principios de la filosofía del futuro”, FEUERBACH, L., *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía. Principios de la filosofía del futuro*, Traducción de Eduardo Subirats Rüggeberg, Barcelona, Orbis, 1984.
- FICHTE, J.G., *Fundamento del Derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, Traducción de José L. Villacañas Berlanga, Manuel Ramos Valera y Faustino Oncina Coves, Estudio introductorio de José L. Villacañas Berlanga, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.
- GIERKE, O., *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, 4 Bd., Berlín, Weidmann, 1868-1913.

- , *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Aalen, Scientia Verlag Aalen, 1968.
- , “*Recht und Sittlichkeit*”, Logos, Bd. VI (1916-17), pp. 211-264.
- , *La función social del Derecho privado*, Traducción de José M. Navarro de Palencia, Madrid, Sociedad editorial española, 1904.
- , *Teorías políticas de la Edad Media*, Traducción de Piedad García-Escudero y estudio introductorio de Benigno Pendás, Madrid, Centro de estudios constitucionales, 1995.
- HOBBS, Th., *Leviatán*, Traducción de Antonio Escotado, Madrid, Editora Nacional, 1983.
- , *The Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance, clearly stated and debated between Dr. Bramhall and Th. Hobbes*, English Works, Collected and edited by Sir William Molesworth, vol. V, London, John Bohn, 1841.
- HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Traducción de Joaquín Chamorro Mielke, Estudio introductorio de Volker Rühle, Gredos, Barcelona, 2014.
- , *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Estudio introductorio y análisis de la obra por Francisco Larroyo, México, Porrúa, 1980.
- , *Líneas fundamentales de la filosofía del Derecho*, Traducción del alemán por F. E. G. Vicent (sic), Madrid, Revista de Occidente, 1935.
- , *Principios de la Filosofía del Derecho*, Traducción y Prólogo de Juan Luis Vermal, Barcelona, Edhasa, 1999.
- HIPONA, A. de., “Comentario literal al Génesis”, HIPONA, A. de., *Obras completas, tomo XV*, Madrid, BAC, 1957.
- HOLMES, O. W., *The Common Law*, Boston, Little, Brown and Company, 1923.
- JELLINEK, G., *Reforma y mutación de la constitución*, Traducción de Christian Förster, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991.
- JHERING, R. von, *Bromas y veras en la ciencia jurídica. Ridendo dicere verum*, Traducción de Tomás A. Banzhaf, Madrid, Civitas, 1987.
- , *El espíritu del Derecho romano en las diversas fases de su desarrollo*, Traducción de Enrique Príncipe y Satorres, Granada, Comares, 2011.
- , *La lucha por el Derecho*, Traducción de Adolfo Posada, Madrid, Civitas, 1985.
- , *El fin en el Derecho*, Traducción de Leonardo Rodríguez, Madrid, B. Rodríguez Serra Editor, 1900.
- KANT, I., *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime*, Introducción, traducción y notas de Luis Jiménez Moreno, Madrid, Alianza, 1990
- , *Crítica de la razón pura*, Traducción y notas de Pedro Ribas, Barcelona, Gredos, 2014.
- , *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Traducción, comentarios y notas de Mario Caimi, Madrid, Istmo, 1999.
- , “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita (1784)”, KANT, I., *Filosofía de la historia*, Prólogo y traducción de Eugenio Imaz, Madrid, FCE, 1981.

- , “¿Qué es la Ilustración? (1784)”, KANT, I., *Filosofía de la historia*, Prólogo y traducción de Eugenio Imaz, Madrid, FCE, 1981.
- , “Comienzo presunto de la historia humana (1786)”, KANT, I., *Filosofía de la historia*, Prólogo y traducción de Eugenio Imaz, Madrid, FCE, 1981.
- , *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Traducción y estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza, 2002.
- , *Crítica de la razón práctica*, Traducción y estudio preliminar de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza, 2013.
- , *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Traducción de Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 2009.
- , *Teoría y práctica*, Traducción de Juan Miguel Palacios, M. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 2011.
- , *Sobre la paz perpetua*, Traducción de Joaquín Abellán, Madrid, Alianza, 2009.
- , *La metafísica de las costumbres*, Traducción de Adela Cortina y Jesús Conill Sancho, Madrid, Tecnos, 1989.
- , *Introducción a la teoría del Derecho*, Introducción y traducción de Felipe González Vicén, Madrid, Instituto de Estudios políticos, 1954.
- , *El conflicto de las facultades*, Traducción de Elsa Tabernig, Buenos Aires, Losada, 1963.
- , *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus postumum)*, Introducción, traducción y notas de Félix Duque, Madrid, Editora Nacional, 1983.
- KLEIST, H. von, *Michael Kolhaas*, Traducción de Felipe González Vicén, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1948.
- KROPOTKIN, P., *El apoyo mutuo. Un factor de evolución*, Traducción de Luis Orsetti, Logroño, Pepitas, 2016.
- KRUG, W.T., *Aphorismen zur Philosophie des Rechts*, Leipzig, bei Roche und Compagnie, 1800.
- LOCKE, J. *Two treatises of Government*, Introduction by W.S. Carpenter, London, Everyman, 1991.
- , *Carta sobre la tolerancia*, Traducción de Marta Gálvez Parra, Madrid, Tecnos, 2008.
- , *Ensayo sobre la tolerancia” y otros escritos sobre ética y obediencia civil*, Traducción de Blanca Rodríguez y Diego A. Fernández, Madrid, Biblioteca Nueva/Minerva, 2011.
- LUTERO, M., *Obras*, Edición preparada por Teófanos Egido, Salamanca, Sígueme, 1977.
- MARX, K., “El manifiesto filosófico de la Escuela histórica del Derecho”, Traducción castellana y notas de J.C. Gavara, CASANOVAS, P., MORESO, J.J., (eds.), *El ámbito de lo jurídico*, Barcelona, Crítica, 1994.
- , *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Traducción de José María Ripalda, Valencia, Pre-textos, 2014.
- , *Manuscritos: economía y filosofía*, Traducción, introducción y notas de Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza, 1984.

- , “Tesis sobre Feuerbach”, MARX, K., ENGELS, F., *Obras escogidas, tomo I*, Traducción de Editorial Progreso, Moscú, Progreso, 1973.
- , *La ideología alemana*, Traducción de Wenceslao Roces, La Habana, Edición Revolucionaria, 1966.
- , “Sobre la cuestión judía”, VV.AA., Traducción de Plus Ultra, *El marxismo y la cuestión judía*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1965, pp. 17-44.
- , *Sobre la religión*, Edición y estudio introductorio de Reyes Mate y José A. Zamora, Madrid, Trotta, 2018.
- , *El capital*, 3 tomos, Traducido por Wenceslao Roces, La Habana, Ediciones Venceremos, 1965.
- , “Estatutos generales de la Asociación Internacional de los Trabajadores”, MARX, K., ENGELS, F., *Obras Escogidas*, tomo II, Traducción de Editorial Progreso, Moscú, Progreso, 1973.
- MARX, K. ENGELS, F., *El manifiesto comunista*, Traducción de Lara Cortés, Barcelona, Península, 2016.
- MENGER, C., *Die Irrtümer des Historismus in der deutschen Nationalökonomie*, Bremen, Salzwasser Verlag, 2011.
- MONTAIGNE, M., *Ensayos completos*, Traducción de Almudena Montojo, Madrid, Cátedra, 2013.
- MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*, Traducción de Mercedes Blázquez y Pedro de Vega, Madrid, Tecnos, 2017.
- NIETZSCHE, F., *Correspondencia*, Presentación de Fernando Savater, Introducción, selección, traducción y notas de Felipe González Vicén, Madrid, Aguilar, 1989.
- PASCAL, B., *Ensayos, correspondencia, pensamientos*, Traducción de Jacinto León, Barcelona, Ediciones 29, 2003.
- PLATÓN, “Apología de Sócrates”, PLATÓN, *Diálogos, tomo I*, Traducción y notas de Julio Calonge Ruiz, Madrid, Gredos, 2018, pp. 1-30.
- SAVIGNY, F.C., *De la vocación de nuestra época para la legislación y la ciencia del Derecho*, Traducción de José Díez García, Madrid, Universidad Carlos III, 2015.
- , *Sistema del Derecho romano actual, vol. I*, Versión castellana de Jacinto Mesía y Manuel Poley, Madrid, F. Góngora editores, 1878.
- SMITH, A., *La riqueza de las naciones*, 2 volúmenes, Traducción de José Alonso Ortiz, Barcelona, Orbis, 1983.
- SPENCER, H., *La justicia*, Valencia, Prometeo: Biblioteca filosófica y social, 1913.
- STEIN, L. von, *Movimientos sociales y monarquía*, Traducción de Enrique Tierno Galván, Madrid, Instituto de estudios políticos, 1957.
- STUART MILL, J., TAYLOR MILL, H., *La igualdad de los sexos*, Madrid, Guadarrama, 1973.
- SUMNER, W. G., *Lo que las clases sociales se deben unas a otras*, Traducción de Isabel Palomo, Madrid, Unión Editorial, 2014.

THIBAUT, A.F.J., *Sobre la necesidad de un Derecho civil para Alemania*, Traducción de José Díez García, Madrid, Universidad Carlos III, 2015.

THOREAU, H. D. “La esclavitud en Massachussets”, THOREAU, H.D., *Desobediencia civil y otros escritos*, Estudio de Juan José Coy, Traducción de María Eugenia Díaz, Madrid, Tecnos, 2008, pp. 58-78.

—, “Desobediencia civil”, THOREAU, H.D., *Desobediencia civil y otros escritos*, Estudio de Juan José Coy, Traducción de María Eugenia Díaz, Madrid, Tecnos, 2008, pp. 29-57.

VANNI, I., *Filosofía del Derecho*, Traducción y prólogo de Rafael Urbano, Madrid, Francisco Beltrán, 1922.

OTRAS FUENTES BIBLIOGRÁFICAS (II): Relación de obras y estudios de los siglos XX y XXI

Obras y estudios de autores españoles e hispanoamericanos

ABAD DE SANTILLÁN, D., *Contribución a la historia del movimiento obrero español*, 3 tomos, Puebla, Editorial Cajica, 1962.

ABELLÁN, J. “Sobre el concepto de República”, KANT, I., *Sobre la paz perpetua*, Traducción de Joaquín Abellán, Alianza, Madrid, 2009, pp. 25-34.

ABELLÁN, J.L., *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*, Madrid, Espasa, 2005.

ÁLVAREZ, F., “El libro de los animales de al-Jahiz, un esbozo evolucionista del siglo IX”, *Evolución*, nº2, 2006, pp. 25-29.

ÁLVAREZ, F. J. “El individualismo ético como defensa de la igualdad”, *Isegoría*, nº 50, enero-junio, 2014, pp. 225-243.

AMORÓS, C., DE MIGUEL, A., *Teoría Feminista de la Ilustración a la globalización. De la Ilustración al Segundo Sexo*, 3 volúmenes, Madrid, Minerva, 2005.

ARAGÜÉS, J. M., “Introducción”, MARX, K., *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Traducción de José María Ripalda, Valencia, Pre-textos, 2014, pp. 7-38.

—, *El dispositivo Karl Marx. Potencia política y lógica materialista*, Zaragoza, Prensas Universitarias, 2018.

ATIENZA, M. “Nota preliminar”, TREVES, R. *Introducción a la Sociología del Derecho*, Traducción de Manuel Atienza, Madrid, Taurus, 1978.

—, “Cómo desenmascarar a un formalista”, *Isonomía*, nº34, abril, 2011, pp. 199-201.

ATIENZA, M. GARZÓN VALDÉS, E., “Entrevista a Ulrich Klug”, *Doxa*, nº6, 1989, pp. 508-519.

BERNUZ BENEITEZ, M.^a J., *François Géný y el Derecho. La lucha contra el método exegético*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2006, pp. 17-103.

—, “Tras los textos no traducidos de François Géný”, GÉNY, F., *La libertad en el Derecho. Entre certeza e incertidumbre*, Edición y traducción de María José Bernuz Beneitez, Epílogo de José Ignacio Lacasta Zabalza, Granada, Comares, 2007, pp. 1-25.

- BILBAO, A., "Introducción", COMTE, A., *Catecismo positivista*, Traducción de Andrés Bilbao, Madrid, Editora Nacional, 1982.
- BLÁZQUEZ PANIAGUA, F., "A Dios por la ciencia. Teología natural en el Franquismo", *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, nº2, vol. LXIII, julio-diciembre, 2011, pp. 453-476.
- CALVO GARCÍA, M., *Los fundamentos del método jurídico: una revisión crítica*, Madrid, Tecnos, 1994.
- , *Teoría del Derecho*, Madrid, Tecnos, 2000.
- , "Positivism jurídico y Teoría sociológica del Derecho", *Sortuz. Oñati Journal of Emergent Socio-legal Studies*, vol. 6, issue 1, 2014, pp. 46-66.
- CALVO GARCÍA, M., PICONTO NOVALES, T., *Introducción y perspectivas actuales de la sociología jurídica*, Barcelona, UOC, 2017.
- CAPELLA, J. R. *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política*, Madrid, Trotta, 2005.
- CASANOVA, J., GIL ANDRÉS, C., *Breve historia de España en el siglo XX*, Barcelona, Ariel, 2012.
- CASTILLEJO DUARTE, J., "Third appendix. Kohler's Philosophical Position", KOHLER, J., *Philosophy of law*, Translated from the german by Adalbert Albrecht, New York, McMillan, 1921, pp. 335-384.
- CONTRERAS PELÁEZ, F.J., *Savigny y el historicismo jurídico*, Madrid, Tecnos, 2005.
- COROMINES, J., *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos, 2008.
- CORTINA, A., "La justificación ética del Derecho como tarea prioritaria de la filosofía política. Una discusión desde John Rawls", *Doxa; cuadernos de filosofía del Derecho*, nº 2, 1985, pp. 129-146.
- , "Estudio preliminar", KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, Traducción de Adela Cortina y Jesús Conill Sancho, Madrid, Tecnos, 1989, pp. XV-XCI.
- CRUZ, M. *El historicismo*, Barcelona, Montesinos, 1981.
- DE LA CUEVA MERINO, J., "Movilización política e identidad anticlerical, 1898-1910", *Ayer*, nº 27, 1997, pp. 101-126.
- DEL ESTAL SÁNCHEZ, H., "La filosofía del derecho de Schopenhauer en el debate de Carl Schmitt con Erich Jung (1912-1913)", *Res publica*, vol. 23, nº2, 2020, pp. 175-188.
- DE LUCAS, J., (coord.), *Introducción a la teoría del Derecho*, Valencia, Tirant lo Blanch, 1997.
- , *Decir No. El imperativo de la desobediencia*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2020.
- DE PABLO LOBO, C., "La depuración de la educación española durante el franquismo (1936-1975). Institucionalización de una represión", *Foro de Educación*, nº 9, 2007.
- DÍAZ, E., "Sociología jurídica y concepción normativa del Derecho", *Revista de estudios políticos*, nº 143, septiembre-octubre, 1965, pp. 75-103.
- , *La filosofía social del krausismo español*, Valencia, Fernando Torres Editor, 1983.
- , *Sociología y filosofía del Derecho*, Madrid, Taurus, 1984.

- DÍAZ REGADERA, M.^a D., “José del Perojo y Figueras (1850-1908). Neokantismo y reformismo”, *El Basilisco*, nº 21, 1996, pp. 39-40.
- DÍEZ DE VELASCO VALLEJO, M., “El profesor Miaja de la Muela”, *Estudios de Derecho internacional*, Madrid, s/n, 1979, pp. 17-29.
- EGIDO LEÓN, A., “La Segunda República: la caída de la monarquía y el proceso constituyente. El bienio republicano-socialista”, AVILÉS FARRÉ, J., EGIDO LEÓN, A., MATEOS LÓPEZ, A., *Historia contemporánea de España desde 1923. Dictadura y democracia*, Madrid, Editorial Universitaria Ramón Areces, 2011, pp. 27-55.
- ESTIÚ, E., “Introducción”, HARTMANN, N., *La nueva ontología*, Traducción de Emilio Estiú, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1954, pp. 7-70.
- FARIÑAS DULCE, M.J., “Sociología del Derecho versus Análisis sociológico del Derecho”, *Doxa*, nº 15-16, fasc. 2, 1994, pp. 1013-1024.
- FERNÁNDEZ BUEY, F. *Marx (sin ismos)*, Barcelona, El viejo topo, 1998.
- , *Sobre Manuel Sacristán*, Barcelona, El viejo topo, 2015.
- FERNÁNDEZ-CREHUET, F., *Hegel bajo la esvástica. La filosofía del Derecho de Karl Larenz y Julius Binder*, Granada, Comares, 2017.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, E., “Sociología y darwinismo”, *Sistema*, nº3, 1979, pp. 59-72.
- FERNÁNDEZ LIRIA, C., *Marx 1857. El problema del método y la dialéctica*, Madrid, Akal, 2019.
- FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía*, 4 volúmenes, Madrid, Alianza, 1981.
- FERRER GUARDIA, F., *La Escuela Moderna*, Barcelona, Tusquets, 2009.
- FIX-FIERRO, H., “Presentación”, FERRARI, V., *Primera lección de Sociología del Derecho*, Presentación, traducción e índice de Héctor Fix-Hierro, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2015, pp. XI-XVI.
- FRANCO BARRIO, J., “Estudio preliminar”, CIESZKOWSKI, A. von, *Prolegómenos a la historiosofía*, Estudio preliminar, traducción y notas de Jaime Franco Barrio, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2002, pp. 11-64.
- GARCÍA AMADO, J. A., “Ernst Fuchs y la doctrina del Derecho Libre”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, nº XIV, 1997, pp. 803-825.
- GARZÓN VALDES, E., “Observación preliminar”, VIEHWEG, Th., *Tópica y filosofía del Derecho*, Traducción de Jorge M. Seña y revisado por E. Garzón Valdés y Ruth Zimmerling, Barcelona, Gedisa, 1997, pp. 9-13.
- GASCÓN ABELLÁN, M., “La tesis kantiana acerca de la obediencia al Derecho”, CARVAJAL CORDÓN, J. (coord.), *Moral, Derecho y política en Immanuel Kant*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1999, 227-240.
- , “La actividad judicial: problemas interpretativos”, GASCÓN ABELLÁN, M., GARCÍA FIGUEROA, A.J., *La argumentación en el Derecho. Algunas cuestiones fundamentales*, Lima, Palestra Editores, 2003, pp. 93-126.
- GIL CREMADES, J.J., *Krausistas y liberales*, Madrid, Dossat, 1981.

GINER, S., YVARS, J.F., “Max Weber y el método de las ciencias sociales”, *La acción social: Ensayos metodológicos*, Traducción de Michael Faber-Kaiser y Salvador Giner, Barcelona, Península, 1984, pp. 5-10.

GÓMEZ ARANGO, G., “La teología política según J. B. Metz”, *Theologica Xaveriana*, nº 30, 1973, pp. 68-115.

GÓMEZ GARCÍA, J. A., “Derecho, vida y Derecho vivo en el pensamiento iusfilosófico de Eugen Ehrlich”, EHRlich, E., *Escritos sobre sociología y jurisprudencia*, Traducción de Juan Antonio Gómez García, José Luis Muñoz de Baena, Gregorio Robles Morchón, Madrid, Marcial Pons, 2005, pp. 11-25.

GÓMEZ CAFFARENA, J., *Diez lecciones sobre Kant*, Madrid, Trotta, 2010.

GÓMEZ LLORENTE, L., *Aproximación a la historia del socialismo español (hasta 1921)*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1972.

HERNÁNDEZ ACOSTA, J., “Recordando a Hernández-Rubio”, *Diario de Avisos*, sábado, 6 de marzo de 2004.

HERNÁNDEZ-RUBIO CISNEROS, J. M.^a, *La ciencia política. Interpretaciones históricas y situación actual*, Santa Cruz de Tenerife, Facultad de Derecho de la Universidad de La Laguna, 1970.

HERRERA, M., PEREDA, C. “Entrevista con Javier Muguerza”, *Theoria*, nº 2, 1995, pp. 93-103.

ITURBIDE LUQUIN, L., SÁNCHEZ DE MIGUEL, M., La década trágica del Psicoanálisis (1935-1945), *Revista de Historia de la Psicología*, nº 2-3, vol. 31, junio-septiembre, Publicacions de la Universitat de València, 2010, pp. 89-102.

LACASTA ZABALZA, J. I., *Revolución social e idealismo en Gramsci*, Madrid, Editorial Revolución, 1981.

—, *Hegel en España*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984.

—, “Cuatro tesis sobre la justicia transicional”, *YachaQ: Revista de Derecho*, nº 12, 2021, pp. 23-37.

LARRAIN, J., *El concepto de ideología*, 4 volúmenes, Santiago de Chile, LOM, 2007.

LEGAZ LACAMBRA, L., “Nota del traductor”, MAYER, M. E., *Filosofía del Derecho*, Traducción de Luis Legaz Lacambra, Barcelona, Labor, 1937, pp. 5-6.

—, *Filosofía del Derecho*, Barcelona, Bosch, 1979.

LÓPEZ ARANGUREN, J. L., *Ética y política*, Madrid, Orbis, 1985.

—, “La ética y la tarea de la moralización”, GÓMEZ, C. (ed.), *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, Madrid, Alianza, 2011, pp. 267-282.

LÓPEZ CASTILLO, A., “Reseña de GASCÓN ABELLÁN, M., *Obediencia al Derecho y objeción de conciencia*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990”, *Revista española de Derecho Constitucional*, nº34, enero-abril 1992, pp. 290-292

LLOREDO ALIX, L.M., *Ideología y filosofía en el positivismo jurídico de Rudolf von Jhering* (tesis doctoral), Getafe, Universidad Carlos III, 2010.

- , “La lucha por el Derecho como imperativo ético y político. Glosas a Rudolf von Jhering”, *Revista telemática de filosofía del Derecho*, nº 15, 2012, pp. 231-258.
- LUCAS VERDÚ, P., “Estudio preliminar”, JELLINEK, G., *Reforma y mutación de la constitución*, Traducción de Christian Förster, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991.
- MADARIAGA DE LA CAMPA, B., “Introducción biográfica”, MENÉNDEZ PELAYO, E., *Memorias de uno a quien no sucedió nada*, Santander, Librería Estudio, 1983, pp. 15-117.
- MARCOS DEL CANO, A. M.^a, “Derecho y Sociedad”, GÓMEZ ADANERO, M. (coord.), *Introducción a la teoría del Derecho*, Madrid, UNED, 2017, pp. 63-74.
- MARÍAS, J., *Historia de la Filosofía*, Madrid, Editorial Revista de Occidente, 1947.
- MARZÁN, C., *Walter Benjamin. Es necesario recuperar la historia de los vencidos para redimir su sufrimiento y transformar el presente*, Barcelona, RBA, 2015.
- MAS TORRES, S., *Historia de la filosofía antigua. Grecia y el helenismo*, Madrid, UNED, 2008.
- MATE, R., “Presentación”, COHEN, H., *La religión de la razón en las fuentes del judaísmo*, Traducción de José Andrés Ancona Quiroz, Barcelona, Anthropos, 2004.
- MATE, R., ZAMORA, J.A., “Estudio introductorio. Sentido y actualidad de la crítica marxiana”, MARX, K., *Sobre la religión*, Edición y estudio introductorio de Reyes Mate y José A. Zamora, Madrid, Trotta, 2018.
- MATEOS LÓPEZ, A., “Establecimiento y consolidación del régimen franquista”, AVILÉS FARRÉ, J., EGIDO LEÓN, A., MATEOS LÓPEZ, A., *Historia contemporánea de España desde 1923. Dictadura y democracia*, op. cit., pp. 103-124.
- MOLERO PINTADO, A., *La Institución Libre de Enseñanza. Un proyecto de reforma pedagógica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- MOLINER PRADA, A., “Algunos aspectos del anticlericalismo español en la Revolución de 1868”, *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea*, nº 14, 1994, pp. 137-158.
- MANZANERO, D., “Francisco Giner y Adolfo Posada, precursores de la Sociedad de Naciones”, *Pensamiento: revista de investigación e información filosófica*, nº 265, vol.71, 2015, pp. 53-71.
- , *El legado jurídico y social de Giner*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2016.
- , “El proyecto europeísta de la filosofía krausista”, *Daimon. Revista internacional de filosofía*, nº 71, 2017, pp. 31-45.
- MUGUERZA, J. “Ética pública, Derechos Humanos y cosmopolitismo”, GÓMEZ, C., MUGUERZA, J. (eds.), *La aventura de la moralidad (paradigmas, fronteras y problemas de la Ética)*, Madrid, Alianza, 2009, pp. 510-549.
- MUÑOZ, J. *Filosofía de la historia. Origen y desarrollo de la conciencia histórica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.
- NUÑEZ LEIVA, J. I., “El movimiento del derecho libre: una fuente de ideas que perviven hasta hoy en distintas teorías del derecho, incluso en el constitucionalismo contemporáneo”, *Revista de Derecho*, nº 42, 2014, pp. 145-185.

- OLLERO TASSARA, A., “Un realismo a medias: el empirismo escandinavo”, SQUELLA, A., VERNENGO, R.J., “Alf Ross: estudios en su homenaje”, vol. 1, Valparaíso, Edeval, 1984, pp. 27-62.
- ORENSANZ, A., “Ernst Troeltsch: historia y comprensión del hombre”, TROELTSCH, E., *El carácter absoluto del cristianismo*, Traducción de Emilio Saura, Salamanca, Sígueme, 1977.
- ORTEGA Y GASSET, J., “¿Qué son los valores?: iniciación en la Estimativa”, en *Revista de Occidente*, nº4, 1923, pp. 39-70.
- , “Kant: reflexiones de centenario. 1724-1924”, ORTEGA Y GASSET, J. *Kant, Hegel, Dilthey*, Madrid, Revista de Occidente, Colección El Arquero, 1965, pp. 3-38.
- , “Dilthey y la idea de la vida”, ORTEGA Y GASSET, *Kant, Hegel, Dilthey*, Madrid, Revista de Occidente, Colección El Arquero, 1965, pp.125-203.
- , “Filosofía pura. Anejo a mi folleto «Kant»”, ORTEGA Y GASSET, J., *Kant, Hegel, Dilthey*, Madrid, Revista de Occidente, Colección El Arquero, 1965, pp. 39-57.
- , “Meditaciones del Quijote”, ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, tomo I, Madrid, Revista de Occidente, 1966, pp. 309-400.
- , “De pronto, aparece la gente”, ORTEGA Y GASSET, A., *El hombre y la gente*, vol. II, Madrid, Revista de Occidente, 1967, pp. 49-56.
- , “Meditación del saludo”, ORTEGA Y GASSET, A., *El hombre y la gente*, vol. II, Madrid, Revista de Occidente, 1967, pp. 57-76.
- , “Meditación del saludo. El hombre, animal etimológico. ¿Qué es un uso?”, ORTEGA Y GASSET, A., *El hombre y la gente*, vol. II, Madrid, Revista de Occidente, 1967, pp. 77-112.
- PARAMO, J. R., *H.L.A. Hart y la teoría analítica del Derecho*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984.
- PENDÁS, B., “Estudio preliminar”, GIERKE, O., *Teorías políticas de la Edad Media*, Traducción de Piedad García-Escudero y estudio introductorio de Benigno Pendás, Madrid, Centro de estudios constitucionales, 1995, pp. IX-LXXII.
- PÉREZ GRUESO, M.D.E., “La crisis de fin de siglo, 1895-1902”, BULDAIN JACA, B. (coord.), *Historia contemporánea de España 1808-1923*, Madrid, Akal, 2011, pp. 467-506.
- , “El gobierno conservador, 1875-1880”, BULDAIN JACA, B. (coord.), *Historia contemporánea de España 1808-1923*, op. cit., pp. 391-423.
- PÉREZ-LUÑO, A. E., “Aproximación a la Escuela Histórica del Derecho”, *Boletín de la Facultad de Derecho de la Uned*, nº 14, 1999, pp. 15-44.
- PRIETO SANCHÍS, L., *Ideología e interpretación jurídica*, Madrid, Tecnos, 1993.
- QUISBERT, E., *Historia del Derecho penal a través de las escuelas penales y sus representantes*, La Paz, CED, 2008.
- RAMA, C. M. *Teoría de la historia (Introducción a los estudios históricos)*, Madrid, Tecnos, 1968.
- RECASENS SICHES, L., “Extensas adiciones”, DEL VECCHIO, G., *Filosofía del Derecho*, Traducción de Luis Recaséns Siches, Barcelona, Bosch, 1935.

ROBLES, L., CHUECA, A. "Estudio preliminar", AQUINO, Sto. Tomás, *La monarquía*, Estudio preliminar, traducción y notas de Laureano Robles y Ángel Chueca, Madrid, Tecnos, pp. XI-LXV.

RODRÍGUEZ, J. L., *Introducciones a Fichte*, Zaragoza, Pórtico, 1982.

RODRÍGUEZ, T., LAPORTA, F., RUIZ MIGUEL, A., "La Institución Libre de Enseñanza", *Cuadernos de Historia* 16, nº 168, 1985.

RODRÍGUEZ ARANDA, L., "Prólogo", BERKELEY, G. *Principios del conocimiento humano*, Traducción de Pablo Masa y A.P. Masegosa, Barcelona, Folio, 2002, pp. 4-9.

RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., "Estudio preliminar", KANT, I., *Teoría y práctica*, Traducción de Juan Miguel Palacios, M. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 2011, pp. IX-XXXV.

—, *La quimera del Rey filósofo*, Madrid, Taurus, 1997.

S/A., *Formación política. Principios fundamentales del Nacionalindicalismo. Quinto Curso*, Madrid, Delegación Nacional de la Sección Femenina, 1971.

SACRISTÁN LUZÓN, M. *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona, Crítica, 1995.

SÁNCHEZ ARTEAGA, J., *La razón salvaje. La lógica del dominio: tecnociencia, racismo y racionalidad*, Madrid, Lengua de trapo, 2007.

SÁNCHEZ CALERA, N., *Mensajes hegelianos. La Filosofía del Derecho de G.W.F. Hegel*, Madrid, Iustel, 2012.

SEVILLA, J. M., "El concepto de filosofía de la historia en la modernidad", REYES MATE, M., (coord.), *Filosofía de la historia*, Madrid, Trotta, 2005.

SOBEJANO, G., *Nietzsche en España*, Madrid, Gredos, 2009.

SUANCES MARCOS, M., "El krausismo: Julián Sanz del Río", SUANCES MARCOS, M., *Historia de la filosofía española contemporánea*, Madrid, Síntesis, 2006, pp.

TAIBO, C. *Ante el colapso. Por la autogestión y por el apoyo mutuo*, Madrid, Catarata, 2019.

TUÑÓN DE LARA, M., *Medio siglo de cultura española (1885-1936)*, Madrid, Tecnos, 1970.

UNAMUNO, M., *En torno al casticismo*, Madrid, Espasa-Calpe, 1968.

URQUIJO ANGARITA, M.J. "La teoría de las capacidades en Amartya Sen", *Edetania: estudios y propuestas socio-educativas*, nº46, 2014, pp. 63-80.

VALVERDE, C., "Introducción general", DONOSO CORTÉS, J., *Obras completas*, 2 tomos, Madrid, BAC, 1970, pp. 2-166.

VALLESPÍN, F., *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Madrid, Alianza, 1985.

VÁZQUEZ-ROMERO, J. M., MANZANERO, D., "El krausismo español: Derecho, educación y política", MENÉNDEZ ALZAMORA, M., ROBLES EGEA, A., (coord.), *Pensamiento político en la España contemporánea*, Madrid, Trotta, 2013, pp. 163-198.

VICENTE Y GUERRERO, G. "Nacimiento y primeros pasos de la Sociología del Derecho en Noruega. Vilhelm Aubert y el Grupo de Oslo", en *CEDFD*, nº 32, 2015, pp. 111-132.

VIGO, R.L., *Perspectivas iusfilosóficas contemporáneas*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 2006.
VV.AA., *Una poderosa fuerza secreta. La institución Libre de Enseñanza*, San Sebastián, Editorial Española S.A., 1940.

Obras y estudios de autores no hispánicos

ABBAGNANO, N., *Historia de la filosofía, vol. 3*, Traducción de Juan Estelrich y J. Pérez Ballestar, Barcelona, Montaner y Simón, 1973.

ALEXY, R., *Teoría de la argumentación jurídica*, Traducción de Manuel Atienza e Isabel Espejo, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008.

ALTHUSSER, L., *La revolución teórica de Marx*, Traducción e introducción de Marta Harnecker, México, Siglo XXI, 1968.

ARENDT, H., *Eichmann en Jerusalén*, Traducción de Carlos Ribalta, Barcelona, Debolsillo, 2014.

BALL, H., *Crítica de la inteligencia alemana*, Madrid, Edhasa, 1971.

BARNES, B., *Sobre ciencia*, Traducción de Juan Faci Lacasta, Barcelona, Labor, 1987.

BENJAMIN, W., “Tesis sobre el concepto de la historia”, BENJAMIN, W., *Iluminaciones*, Traducción de Jesús Aguirre y Roberto Blatt, Madrid, Taurus, 2018.

BERLIN, I., *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Traducción y notas de Ángel Rivero, Madrid, Alianza, 2018.

—, *Against the current: Essays in the history of the ideas*, New York, Viking Press, 1981.

—, *Vico and Herder. Two studies in the History of Ideas*, London, Chatto & Windus, 1980.

BINDER, J., *Rechtsnorm und Rechtspflicht*, Leipzig, Deichertsche Verlagsbuchhandlung, 1912.

BLAIR BRYSAK, S., *Resisting Hitler: Mildred Harnack and the Red Orchestra*, New York, Oxford University Press, 2000.

BLOCH, E., *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*, Traducción de Jorge Deike, Madrid, La Balsa de Medusa, 2002.

—, “¿Puede frustrarse la esperanza?”, GÓMEZ, C. (ed.), *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, Madrid, Alianza, 2011, pp. 165-173.

—, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, Traducción de Wenceslao Roces, José María Ripalda, Guillermo Hirata y Justo Pérez del Corral, México, FCE, 1983.

—, *Derecho natural y dignidad humana*, Traducción de Felipe González Vicén, Madrid, Dykinson, 2011.

—, *El Principio Esperanza*, 3 volúmenes, Versión del alemán por Felipe González Vicén, Madrid, Aguilar, 1977, 1979, 1980.

BODENHEIMER, E., *Teoría del Derecho*, Traducción de Vicente Herrero, México, FCE, 1946.

- BOBBIO, N., "La funzione promozionale del diritto rivisitata", *Sociologia del Diritto*, Milano, 1984, vol. 11, n° 3, pp. 7-27.
- , *Estudios de Historia de la filosofía: de Hobbes a Gramsci*, Madrid, Debate, 1985.
- , *Perfil ideológico del siglo XX en Italia*, Traducción de Stella Mastrangelo, México, FCE, 1989.
- BONHOEFFER, D., *Ética*, Traducción de Víctor Bazterrica, Barcelona, Estela, 1968.
- CARR, E.H., *¿Qué es la historia?*, Traducción de Joaquín Romero Maura, Barcelona, Seix Barral, 1972.
- CASSIRER, E., *Kant, vida y doctrina*, Traducción de Wenceslao Roces, México, FCE, 1948.
- CESARINI SFORZA, W., "Noticia sobre la vida y escritos de Icilio Vanni", VANNI, I., *Filosofía del Derecho*, Traducción y prólogo de Rafael Urbano, Madrid, Francisco Beltrán, 1922, pp. 9-12.
- COHEN, H., *La religión de la razón en las fuentes del judaísmo*, Traducción de José Andrés Ancona Quiroz, Barcelona, Anthropos, 2004.
- COLLINGWOOD, R. G., *Idea de la historia*, Traducción de Edmundo O'Gorman y Jorge Hernández Campos, México, FCE, 1965.
- , *Ensayos sobre filosofía de la historia*, Traducción de José Luis Cano Tembleque, Barcelona, Barral Editores, 1970.
- COTTERRELL, R., *The Sociology of law: an introduction*, Oxford, Butterworth, 1984.
- , *Law in Social Theory*, ed., London, Routledge, 2006, 527 pp.; COTERREL, R., *Law's community: Legal theory in sociological perspective (Oxford Socio-legal studies)*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- , *Sociological jurisprudence. Juristic thought and social inquiry*, London, Routledge, 2018.
- CROCE, B., *Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel*, Traducción de Francisco González Ríos, Buenos Aires, Imán, 1943.
- , "El concepto de la filosofía como historicismo absoluto", CROCE, B., *El Carácter de la filosofía moderna*, Traducción de Luis F. Rosso, Buenos Aires, Imán, 1959, pp. 9-27.
- , "Falsas lecciones atribuidas a la historia", CROCE, B., *El carácter de la filosofía moderna*, Traducción de Luis F. Rosso, Buenos Aires, Imán, 1959, pp. 203-204.
- , *La historia como hazaña de la libertad*, Traducción de Enrique Díez-Canedo, México, FCE, 2005.
- CURTIUS, E. R., *Diario de lecturas*, Traducción de Jorge Deike Robles, Madrid, Taurus, 1969.
- DEL VECCHIO, G., *Filosofía del Derecho*, Traducción de Luis Recaséns Siches, Barcelona, Bosch, 1935.
- DOSSE, F., *La historia: conceptos y escrituras*, Traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2003.
- EAGLETON, T., *Ideología. Una introducción*, Traducción de Jorge Vigil Rubio, Barcelona, Paidós, 1997.

- ELDREDGE, N., *Darwin. El descubrimiento del árbol de la vida*, Traducido por Julieta Barba y Silvia Jawerbaum, Madrid, Katz, 2009.
- FASSÒ, G., *Historia de la filosofía del Derecho, vol. 3*, Traducción de José F. Lorca Navarrete, Madrid, Pirámide, 1985.
- FERRARI, V., *Funciones del Derecho*, Traducción de María José Añón y Javier de Lucas Martín, Madrid, Debate, 1989.
- , “Cincuenta años de sociología del Derecho. Un balance”, *Boletín mexicano de Derecho comparado*, vol. XLIII, nº 129, 2010, pp. 1459-1471.
- FERRARIS, M., *Historia de la hermenéutica*, Traducción de Jorge Pérez de Tudela, Madrid, Akal, 2000.
- FOUCAULT, M., “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, GÓMEZ, C. (ed.), *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, Madrid, Alianza, 2011, pp. 256-264.
- GAUPP, O., *Spencer*, Traducción del alemán por J. González, Madrid, Revista de Occidente, 1930.
- GIDDENS, A., “Georg Simmel (1858-1918)”, RAISON, T., *Los padres fundadores de la ciencia social*, Barcelona, Anagrama, 1970, pp. 139-146.
- GOODHART, A. L., “Introducción”, KANTOROWICZ, H., *La definición del Derecho*, Traducción del inglés por J.M. de la Vega, Madrid, Revista de Occidente, 1964.
- GRAMSCI, A., *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Traducción de Isidoro Flambaun, Buenos Aires, Nueva Visión, 1973.
- GRONDIN, J., *Hans-Georg Gadamer: una biografía*, Traducción de Angela Ackermann Pilári, Roberto Bernet y Eva Martín-Mora, Barcelona, Herder, 2000.
- GURVITCH, G., *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*, Traducción de Francisco Almela y Vives, Madrid, Aguilar, 1931.
- , *La idea del Derecho social*, Edición, traducción y estudio preliminar de José Luis Monereo Pérez y Antonio Márquez Prieto, Granada, Comares, 2005.
- HABERMAS, J., *Ciencia y técnica como “ideología”*, Traducción de Manuel Jiménez Redondo y Manuel Garrido, Madrid, Tecnos, 2009.
- HART, H., *El concepto de Derecho*, Traducción de G. Carrió, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 2004.
- HARTMANN, N., *La nueva ontología*, Traducción de Emilio Estiú, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1954.
- HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Traducción de José Gaos, Barcelona, RBA, 2002,
- , *Kant y el problema de la metafísica*, Traducción de Gred Ibscher Roth, México, FCE, 1954.
- , *¿Qué es metafísica?*, Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2003.
- HOBSBAWM, E., *Las revoluciones burguesas*, Traducción de F. Ximénez de Sandoval, Madrid, Guadarrama, 1964.
- JAEGER, F., RÜSEN, J. *Gesichte des Historismus*, München, C.H. Beck, 1992.

- JAHNKE, K.H., *Ermordet und ausgelöscht. Zwölf deutsche Antifaschisten*, Freiburg, Ahriman Verlag, 1995.
- JASPERS, K. *La filosofía*, Traducción de José Gaos, Madrid, FCE, 1993.
- JEFFRIES, S., *Gran Hotel Abismo. Biografía coral de la Escuela de Frankfurt*, Traducción de José Adrián Vitier, Madrid, Turner, 2018.
- JORDAN, B. *Freedom and the Welfare State*, London, Law book Co. of Australasia, 1976.
- KANTOROWICZ, H., *La definición del Derecho*, Traducción del inglés por J.M. de la Vega, Madrid, Revista de Occidente, 1964.
- KELSEN, H., *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, Tübingen, J.C. B Mohr, 1923.
- , *Teoría pura del Derecho*, Traducción de Gregorio Robles y Félix F. Sánchez, Madrid, Trotta, 2011.
- , *¿Qué es la justicia?*, Traducción de Albert Calsamiglia, Barcelona, Planeta, 1993.
- KLEIN, C., *De los espartaquistas al nazismo: la República de Weimar*, Traducción de María Luísa Feliu, Barcelona, Península, 1970.
- KOEHN, B., *La resistencia alemana contra Hitler. 1933-1945*, Traducción de Florencia Peyrou, Madrid, Alianza, 2005.
- KOHLBERG, L., *Psicología del desarrollo moral*, Versión castellana de Asun Zubiaur Zárata, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1992.
- KOHLER, J., *Philosophy of law*, Translated from the german by Adalbert Albrecht, New York, McMillan, 1921.
- KÖHNKE, K. C., *Surgimiento y auge del neokantismo. La filosofía universitaria alemana entre el idealismo y el positivismo*, Traducción de José Andrés Ancona Quiroz, México, FCE, 2011.
- KOSELLECK, R., *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pre-Textos, 2003.
- LACEY, N., *In search of criminal responsibility*, Oxford, Oxford University Press, 2016.
- LADAVAC, N., “Entrevista a Vincenzo Ferrari”, *Doxa*, nº 44, 2021, pp. 589-609.
- LARENZ, K., *Metodología de la ciencia del Derecho*, Traducción y revisión de Marcelino Rodríguez Molinero, Barcelona, Ariel, 1994.
- LASK, E., *Filosofía jurídica*, Traducción de Roberto Goldschmidt, Buenos Aires, De Palma, 1946.
- LEFEBVRE, H., *Síntesis del pensamiento de Marx*, Barcelona, Síntesis, 1971.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Raza y cultura*, Traducción de Sofía Bengoa y Alicia Duprat, Madrid, Cátedra, 2009.
- LICHTHEIM, G., *Lukács*, Traducción de Jacobo Muñoz, Barcelona, Grijalbo, 1972.
- LÖWITH, K., *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, Traducción de Ruth Zauner, Madrid, Visor, 1992.
- , *El sentido de la historia*, Traducción de Justo Fernández Buján, Madrid, Aguilar, 1958.
- LUKÀCS, G. *Historia y consciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1975.

- LUKES, S., *El individualismo*, Barcelona, Península, 1975.
- MACPHERSON, C. B., *La democracia liberal y su época*, Traducción de Fernando Santos Fontela, Madrid, Alianza, 1997.
- MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Traducción a cargo de la editorial Crítica, Barcelona, Crítica, 2004.
- MANN, H., *El pensamiento vivo de Nietzsche*, Traducción de Vicente Mendivil, Buenos Aires, Losada, 1942.
- MANNHEIM, K., *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, Traducción de Eloy Terrón, Madrid, Aguilar, 1966.
- MARSHALL, J., "William Graham Sumner: Critic of Progressive Liberalism." *Journal of Libertarian Studies*, 1979, pp. 261-277.
- MAYER, M. E., *Filosofía del Derecho*, Traducción de Luis Legaz Lacambra, Barcelona, Labor, 1937.
- MAYR, E., *Por qué es única la biología. Consideraciones sobre la autonomía de una disciplina científica*, Buenos Aires, Katz, 2006.
- MEINECKE, F., *El historicismo y su génesis*, Versión española de José Mingarro y San Martín y Tomás Muñoz Molina, Madrid, FCE, 1983.
- MOCEK, R., *Socialismo revolucionario y darwinismo social*, Traducido por Rafael Orden, Madrid, Akal, 2014.
- MORIN, E., *Introducción al pensamiento complejo*, Traducción de Marcelo Pakman, Barcelona, Gedisa, 2005.
- NEGRI, A. *Saggi sullo storicismo tedesco: Dilthey e Meinecke*, Milano, Feltrinelli Editore, 1952.
- OAKLEY, A., *Sex, Gender and Society*, London, Gower, 1985.
- PASSERIN D'ENTREVES, A., *The notion of the State. An introduction to political theory*, Oxford, Clarendon Press, 1967.
- PINKARD, T., *Hegel. Una biografía*, Traducción de Carmen García-Trevijano Forte, Madrid, Acento, 2002.
- POPPER, K. R., *La miseria del historicismo*, Traducción de Pedro Schwartz, Madrid, Alianza, 2014.
- , *La sociedad abierta y sus enemigos*, Traducción de Eduardo Loedel Rodríguez, Barcelona, Paidós, 2006.
- PRESTON, P., *La Guerra Civil Española. 1936-1939*, Traducción de Francisco Rodríguez de Lecea, Barcelona, Plaza & Janes, 1987.
- QUINE, W.V.O., *Palabra y objeto*, Traducción del inglés de Manuel Sacristán, Barcelona, Labor, 1968.
- RADBRUCH, G., *Introducción a la Filosofía del Derecho*, Traducción de Wenceslao Roces, México, FCE, 1951.
- RAWLS, J., *A theory of justice*, Boston, The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.

RAZ, J., *Ethics in the public domain*, Oxford, Clarendon, 1995.

REALE, G. ANTISERI, D. *Historia de la filosofía III. Del romanticismo a nuestros días. 2. De Nietzsche a la Escuela de Frankfurt*, Traducción de Juan Andrés Iglesias, María Pons Irazábal y Antoni Martínez Riu, Barcelona, Herder, 2018.

REILL, P. H., “Aufklärung und Historismus: Bruch oder Kontinuität?”, OEXLE, O. G., RÜSEN, J., *Historismus in der Kulturwissenschaften. Gesichtskonzepte, historische Einschätzungen, Grundlagenprobleme*, Köln, Böhlau, 1996, pp. 45-68.

—, *The german Enlightenment and the rise of Historicism*, Berkeley, University of California Press, 2018.

RICKERT, H., *Ciencia cultural y ciencia natural*, Traducción de Manuel G. Morente, Madrid, Calpe, 1922.

ROGERS, J.A., “Darwinism and Social Darwinism”, *Journal of the History of Ideas*, 33, nº2, april-june, 1972, 265-280.

ROMANELL, P., *La polémica entre Croce y Gentile: un diálogo filosófico*, México, Colegio de México, Colección Jornadas, nº 56, 1946.

ROSS, A., *On Law and Justice*, London, Stevens, 1958.

—, “El concepto de validez y el conflicto entre el positivismo jurídico y el Derecho natural”, Traducción de G. Carrió y Osvaldo Paschero, ROSS, A., *El concepto de validez y otros ensayos*, Buenos Aires, Fontamara, 2006 (selección de estudios de A. Ross con diferentes traductores).

ROSSI, P., *Lo storicismo tedesco*, Classici della Filosofia, Torino, UTET, 1977.

ROTHACKER, E., “Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus”, *Akademie der Wissenschaften und der Literatur (Abhandlungen der Geistes und Sozialwissenschaftlichen Klasse)*, nº 6, Wiesbaden, 1954, pp. 243-298.

—, *Problemas de antropología cultural*, Traducción de J. Rovira Armengol, México, FCE, 1957.

ROTHBARD, M., *For a new liberty: the libertarian manifesto*, San Francisco, Fox & Wilkes, 1996.

RUSSELL, B., *Los problemas de la filosofía*, Traducción de Joaquín Xirau, Prólogo de Emilio Lledó, Barcelona, Labor, 1970.

SAMMONS, J. L., “Introduction”, HEINE, H., *Ludwig Börne. A memorial*, Translated with commentary and an introduction by Jeffrey L. Sammons, New York, Camden House, 2006.

SCHELER, M. *Idealismo-Realismo*, Traducción de Agustina Schroeder De Castelli, Buenos Aires, Editorial Nova, 1962.

SCHMITT, C., *Interpretación europea de Donoso Cortés*, Traducción de Francisco de Asís Caballero, Madrid, Rialp, 1952.

—, *El Leviathan en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*, Traducción de Javier Conde, México, Fontamara, 2008.

—, *Teología política*, Traducciones de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez, Madrid, Trotta, 2009.

- SELDON, A., PENNANCE, F.G., *Diccionario de economía. Una exposición alfabética de conceptos económicos y su aplicación*, Barcelona, Orbis, 1983.
- SEN, A. *The idea of Justice*, Cambridge, Belknap of Harvard up, 2009.
- , *Sobre ética y economía*, Traducción de Ángeles Conde, Madrid, Alianza, 1989.
- SIMMEL, G., *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, 2 volúmenes, Traducción de Revista de Occidente, Madrid, Revista de Occidente, 1977.
- , *Problemas fundamentales de la filosofía*, Traducción de Susana Molinari y Eduardo Schulzen, Salamanca, Ediciones Espuela de Plata, 2006.
- SINGER, P., *Democracy and Disobedience*, Oxford, Clarendon Press, 1973.
- , *Una izquierda darwiniana. Política, evolución y cooperación*, Traducción de A. J. Desmots, Barcelona, Crítica, 2000.
- SLATER, L., *Cuerdos entre locos. Grandes experimentos psicológicos del siglo XX*, Traducción de Concha Cardeñoso Sáenz de Miera, Barcelona, Alba, 2006.
- SMITH, E. N., “William Graham Sumner as an Anti-Social Darwinist”, *Pacific Sociological Review*, 22, nº3, 1979, pp. 332-347.
- SOMLÓ, F., *Schriften zur rechtsphilosophie*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1999.
- SPENGLER, O., *La decadencia de occidente*, 2 volúmenes, Traducción de García Morente, Barcelona, Austral, 2011.
- SOROKIN, P., *Las filosofías sociales de nuestra época de crisis*, Traducción por Eloy Terrón, Madrid, Aguilar, 1954.
- SZABADFALVI, J., “Bódog Somló”, SOMLÓ, F., *Schriften zur rechtsphilosophie*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1999, pp. xi-xii.
- TAMANAH, B.Z., *A realistic theory of law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.
- TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Traducción de Ana Lizón, Barcelona, Paidós, 2006.
- TREVES, R., *Benedetto Croce, filósofo de la libertad*, Buenos Aires, Ediciones Imán, 1944.
- , *Introducción a la Sociología del Derecho*, Traducción de Manuel Atienza, Madrid, Taurus, 1978.
- TROELTSCH, E., *Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Gesichtsphilosophie*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1922.
- , *El carácter absoluto del cristianismo*, Traducción de Emilio Saura, Salamanca, Sígueme, 1977.
- VAIHINGER, H., *Die Philosophie des Als Ob. System der teoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit*, Leipzig, Verlag von Felix Meiner, 1922.
- VIEHWEG, Th., *Tópica y filosofía del Derecho*, Traducción de Jorge M. Seña y revisado por E. Garzón Valdés y Ruth Zimmerling, Barcelona, Gedisa, 1997.
- VOLLMER, G., *Teoría evolucionista del conocimiento*, Traducción de Xabier Insausti, Granada, Comares, 2005.

WEBER, M., *La política como profesión*, Edición de Joaquín Abellán, Madrid, Biblioteca Nueva, 2018.

—, “La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y la política social (1904)”, WEBER, M., *La acción social: Ensayos metodológicos*, Traducción de Michael Faber-Kaiser y Salvador Giner, Barcelona, Península, 1984, pp. 112-190.

—, “Los juicios de valor en ciencia social”, WEBER, M., *La acción social: Ensayos metodológicos*, Traducción de Michael Faber-Kaiser y Salvador Giner, Barcelona, Península, 1984, pp. 49-111.

WELZEL, H., *Introducción a la filosofía del Derecho*, Traducción de Felipe González Vicén, Madrid, Aguilar, 1974.

WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Traducción de Luis M. Valdés Villanueva, Madrid, Tecnos, 2008.

WITTKAU-HORGBY, A., *Historismus zur Gesichte des Begriffs und des Problems*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

ZIZEK, S., *La vigencia de El manifiesto comunista*, Barcelona, Anagrama, 2018.

OTROS RECURSOS

Recursos en la web

“Deutsche Biographie: Falck, Nikolaus”, disponible en <https://www.deutsche-biographie.de/sfz15500.html>. Última visita, 17-8-2021.

“Deutsche Biographie: Warnkönig, Leopold August”, disponible en <https://www.deutsche-biographie.de/sfz69111.html>. Última visita, 17-08-2021.

Encyclopaedia Britannica, biographies, Erich Frank. Disponible en la página web: <https://www.britannica.com/biography/Erich-Frank>). También en Rutgers School of Arts and Science, Database of Classical Scholars. Disponible en la página web: <https://dbcs.rutgers.edu/all-scholars/8709-frank-erich>. Últimas visitas 13/8/21.

Entrada “Estado” en etimologias.dechile.net. Revisado por última vez el 22 de agosto de 2020.

Landesarchiv Baden-Württemberg. Hauptstaatsarchiv Stuttgart, en <http://www.landesarchiv-bw.de/plink/?f=1-935687>.

MARTÍNEZ CHAVEZ, E.E., “Recaséns Siches, Luis (1903-1977)”, Diccionario de catedráticos españoles de derecho (1847-1943), Universidad Carlos III de Madrid, Instituto de Historia y Ciencias Sociales, 2011, disponible en la página Figuerola web, https://portal.uc3m.es/portal/page/portal/instituto_figuerola/programas/phu/diccionariodecatedraticos/lcatedraticos/rsiches. Última visita: 13/08/2021.

MARX, K. “Al director de *Otiechéstvennie Zapiski (El Memorial de la Patria)*”, hacia fines de 1877, en www.marxist.org/espanol/m-e/cartas/m1877.htm. Consultado por última vez el 2/11/2021.

PLOETZ, A., *Grundlinien einer Rassenhygiene. Band I, Die Tuechtigkeit unserer Rasse und der Schutz der Schwachen*, 1895. Cfr. www.eugenicsarchive.ca. Visitado por última vez en 26-08-2021.

PRESENCIO REVILLA, V., “Adolfo Miaja de la Muela”, *El Norte de Castilla* (versión digital), martes, 17 enero de 2006.

Material audiovisual

Vídeos digitalizados del ciclo de conferencias durante el homenaje que tuvo lugar en el 2001 en la Universidad de La Laguna con motivo de los diez años del fallecimiento de González Vicén. En el ciclo de conferencias participaron, entre otros, Elías Díaz, Javier Muguerza, Ignacio Ara Pinilla, Juan Ramón Acinas o Nicolás López Calera. Biblioteca ULL, Archivo personal de Felipe González Vicén.