

Elogio de la resurrección

Miguel Fernández

Profesor. Universidad de La Habana.

Durante casi treinta años las universidades cubanas prescindieron de la Filosofía del Derecho. El retorno debe mucho al vigor intelectual del Doctor en Ciencias Jurídicas, Julio Fernández Bulté, quien además de abogar por la disciplina, se propuso escribir sobre ella y en 1993 dio sus manuscritos a la imprenta. El texto¹ acabó por ver la luz en la Feria del Libro «Habana 98» y poco después llegó a la Facultad de Derecho, donde los estudiantes de nuevo ingreso reciben ahora las lecciones que antes correspondían al cuarto año.

Fernández Bulté afirma que su libro «es, en buena medida, un curso de Historia de la Filosofía del Derecho». No obstante, la obra incita a filosofar, ya que adopta la misma estrategia concebida por Martí, hacia 1877, para sus clases en la Universidad Nacional de Guatemala: «Historia de la Filosofía no querrá decir exposición de los diversos sistemas [sino] estudio de los orígenes, desarrollo [y] estado actual [...] de los conocimientos filosóficos».²

A tal efecto, Fernández Bulté tuvo que precisar algunos términos y relaciones en el primer capítulo, empaquetar en otros nueve la evolución histórica del

pensamiento jusfilosófico y dejar para el cierre la discusión analítica sobre el Estado de derecho. Por supuesto que siguió sus propias reglas de composición, y afronta entonces las consecuencias de todo el que desatiende un sano consejo atribuido a Clemente de Alejandría: «Lo más prudente es no escribir, sino aprender y enseñar de viva voz, porque lo escrito queda...».³

Miseria de la Filosofía

Fernández Bulté adelanta: «Quizás el pensar jusfilosófico sea el terreno en el cual puedan empezar a encontrarse las nuevas avenidas del marxismo». Y, en línea con Marx, intenta derivar lo nuevo de la dinámica de lo viejo. Ante todo, reconoce que la filosofía jurídica, desde sus comienzos hasta principios del siglo XIX, ha sido derecho natural.⁴ Después de examinarlo en tres tiempos (Antigüedad, Medioevo y Edad Moderna), recalca que no puede soslayarse la clave jusnaturalista: defender el ideal de justicia, incluso frente a las leyes

vigentes. Luego analiza la concurrencia en el mercado de ideas de los siglos XIX y XX, antes de enjuiciar la filosofía marxista del Derecho y bosquejar sus apremios.

La claridad expositiva se mantiene salvo en este pasaje: «Fichte negó a Kant y fue negado por Schelling: Hegel resulta de esa dialéctica y es su síntesis natural...» No hay margen para entender «síntesis» fuera del recto sentido hegeliano, es decir, como el momento resolutivo de una tríada dialéctica, por lo cual se torna confusa la sucesión de negaciones entre estos cuatro gurús de la ideología alemana.

La propuesta básica de Fernández Bulté es recomponer la filosofía marxista del Derecho: el tendel de la reconstrucción sería la libertad, sostenida desde Emmanuel Kant, y los materiales no provendrían ya solo del marxismo. Aunque se adhiere al criterio de que la obra de Antonio Gramsci «puede ayudar mucho a la urgente necesidad de creación de nuevos proyectos y de nuevas realidades»,⁵ Fernández Bulté sabe que hay algo mucho más absurdo y menos práctico que la costumbre medieval de quemar vivo a otro por sus concepciones filosóficas: pensar que estas carecen de importancia.

Aparte de notar en Kant cierto destello, que autoriza para «hacerlo de hoy», acoge la teoría egológica del Derecho elaborada por el pensador argentino Carlos Cossio, y se remite a fuentes tan alemanas como la fenomenología jurídica de Adolfo Reinach y la jusfilosofía neokantiana de Rodolfo Stammler.⁶ Semejante eclecticismo tiene su vórtice en la necesidad de que el Derecho socialista constituya el mejor depósito de los valores universales; ser ecléctico resulta, además, consustancial con los orígenes mismos del pensamiento filosófico en Cuba. José Agustín Caballero postuló en *Filosofía electiva* (1797) que las nociones de distintas escuelas pueden y deben escogerse sobre la base del libre ejercicio del criterio. Así lo hace Fernández Bulté, sin ceder un ápice en su defensa del socialismo ni en su ataque contra las apologías del mundo burgués.

Y lo hace bien anclado en la concepción materialista de la historia, porque el género humano se reproduce no solo mediante el trabajo, sino también por medio de la interacción, esto es, el intercambio sociocultural de conocimientos, valores y normas, que tiene su propia lógica de desarrollo.⁷ Fernández Bulté sustenta que el Derecho dista mucho de ser la simple voluntad de la clase dominante y el reflejo directo de sus intereses económicos. Más bien resulta de la lucha de clases y expresa, por entre múltiples ligaduras, las condiciones materiales y espirituales de la vida social, que se traducen tanto en voluntad política como valores.

La reflexión jusfilosófica se dirige contra la conciencia positivista del Derecho, que reduce su ejercicio a la artesanía de manejar normas jurídicas sin adentrarse en la justicia. Tras la desunión post-soviética, el socialismo no puede

cifrar sus esperanzas en el progreso tecnocientífico, sino en otra dimensión cultural: la conducción racional de la vida. Quizás hacer filosofía hoy equivale a ocuparse de los ocultamientos y malentendidos bajo los cuales han tomado cuerpo las nociones de lo bueno y lo justo.

El pensamiento jusfilosófico marxista tiene que vérselas con ellas y ahondar en la teoría de los valores, pero en su meditación acerca de «un derecho pletórico de humanismo y de una ética superior» Fernández Bulté fija como punto de arranque «los postulados, las conclusiones y elucidaciones de la filosofía materialista dialéctica», sin abundar en que esta sucumbió primero a una tentación de rancio abolengo hegeliano: aprehender el todo (naturaleza y sociedad) de un solo golpe dialéctico⁸, y luego se difundió preferentemente según la codificación stalinista (*Diamat*).⁹ Al desvanecerse la ilusión leninista de que la doctrina de Marx era todopoderosa,¹⁰ se requiere dilucidar qué piezas teóricas han agotado su capacidad de estímulo y cuáles no: el materialismo dialéctico e histórico también necesitan reconstrucción.¹¹

Tal parece que las concepciones filosóficas no pueden justificar ya pretensiones teóricas englobantes, sino que deben promover, en pie de igualdad con las demás ciencias e incluso con el arte,¹² los contenidos esenciales de la vida buena y justa. La Filosofía del Derecho gozaría de especial competencia, a lo sumo, para dar precisión al debate público sobre las condiciones que permiten reconocerse y respetarse mutuamente, así como intervenir de manera eficaz en los procesos de formación de la voluntad política y de la identidad colectiva.

El Estado y la revolución

Al respecto conviene detenerse en la tesis hegeliana de que las sociedades modernas configuran racionalmente su identidad en el plano estatal, porque la nación cubana cristalizó con el inicio de la revolución (10 de octubre de 1868) y de inmediato (10 de abril de 1869) se orientó hacia el Estado constitucional, bajo la forma de República en armas. Para Hegel, la sociedad moderna desarrolla su identidad racional cuando el Estado manifiesta y realiza los intereses generalizables de toda la población. «En la medida que no se integra esta unidad, el Estado no es real [...] Un mal Estado existe meramente; un cuerpo enfermo también existe, pero no tiene verdadera realidad».¹³ La crítica de Marx develó que el Estado burgués «no es real», porque todas sus concreciones históricas se erigen sobre estructuras de clases en conflicto y consagran, junto a la desigual distribución de la riqueza, el predominio de intereses clasistas particulares frente a los intereses generales.¹⁴

De acuerdo con la tradición marxista, Fernández Bulté asevera que Hegel «traicionó su propio método

La filosofía del Derecho gozaría de especial competencia, a lo sumo, para dar precisión al debate público sobre las condiciones que permiten reconocerse y respetarse mutuamente, así como intervenir de manera eficaz en los procesos de formación de la voluntad política y de la identidad colectiva.

dialéctico al [...] inferir que la evolución de la sociedad política concluye con el Estado liberal prusiano». Fernando Savater y otros filósofos españoles aducen que Hegel nunca hizo tamaña inferencia. «Por el contrario, lo que vio es que, con su filosofía, el Estado había llegado a tomar conciencia plena de su necesidad tanto histórica como racional, dejando de verse como regalo divino, fruto del azar o de lo arbitrario...». Únicamente en tal sentido —aclaran— historia y filosofía «no irían más allá del punto racional en que las dejó Hegel, de igual modo que ningún Estado, por diverso que fuese en su forma al estilo prusiano-monárquico, [...] supondrá en absoluto un real avance al primer Estado consciente de sí mismo».¹⁵

Otras formas de identidad colectiva, el pueblo y la nación, convergen en el plano estatal y concitan el debate alrededor del Estado de derecho. A este dedica Fernández Bulté las últimas páginas del libro, que deparan tachas al discurso teórico de moda en Occidente. No solo indaga las vertientes teóricas (historia interna) y los avatares políticos (historia externa) del Estado de derecho en Francia, Inglaterra y Alemania, sino que distingue dos variantes sociopolíticas primordiales y opuestas en el proyecto de la Ilustración: la línea de Montesquieu (soberanía de la nación y democracia representativa) y la línea de Rousseau (soberanía del pueblo y democracia directa). Aquella se plasmó en la Constitución girondina (1791) y esta sirvió de guía a la jacobina (1793), que acabó malográndose. Así sobrevino la «pérdida de derroteros racionales» en el pensamiento jusfilosófico burgués.

Precisamente, Rousseau estableció el nivel moderno de legitimación del Estado con la idea del contrato social, que se realiza entre todas las personas libres e iguales. Por legitimidad suele entenderse que el orden político merece reconocimiento como justo y correcto;¹⁶ las razones legitimatorias se sustentan en la voluntad general, que a su vez designa el asiento de la soberanía. Esta connotación ha complicado, hasta la fecha, el debate sobre la democracia: el apotegma de Lincoln (gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo) no hace más que plantear los problemas de quién es el pueblo y cómo debe actuar el gobierno.

En las primeras sociedades de clases, las figuras dominantes se justificaron por su estrecha conexión con los poderes míticos: los faraones, por ejemplo, se presentaban como divinidades. A medida que se desarrollaron las civilizaciones, las necesidades legitimatorias crecieron, y para satisfacerlas los mitos fueron remplazados con argumentos de la religión y de la filosofía, que proporcionaban imágenes dogmatizables del mundo. Al filo de la modernidad, el Estado no pudo legitimarse ya por cosmovisiones: el jusnaturalismo empezó a tomar distancia frente a ellas para ceñirse a la razón.

Rousseau y luego Kant subrayaron que la legitimidad no descansa tan solo en argumentos más o menos sustanciales, sino que depende ante todo de las condiciones bajo las cuales se expresa el interés común de los implicados, es decir, la voluntad general. A este nivel de legitimación corresponde una tesitura desprejuiciada de los individuos. Los mitos pasan por verdaderos en medio de actitudes ramplonas, mientras que los dogmas se afinan en la tradición de padres fundadores y profetas, pero quienes bajo determinadas circunstancias acuerdan algo, asumen por cuenta propia la interpretación y la transformación del mundo. Esgrimir razones últimas para justificar un orden político cualquiera, vale tanto como descender al nivel premoderno: en la actualidad ya solo poseen fuerza legitimante las premisas y reglas que distinguen un acuerdo entre participantes libres e iguales, de otro forzado o contingente.

Fernández Bulté razona: «Todo Estado de derecho debe ser democrático», y puntualiza que «verdadera democracia» implica «Estado de derecho». Una tesis parecida sostiene el filósofo alemán Jürgen Habermas, quien escribió *Facticidad y validez* (1992) para «dejar bien claro [...] que sin democracia radical no puede construirse ni mantenerse el Estado constitucional de derecho».¹⁷

Pero el acento enérgico del cubano recae sobre la impertinencia de los patrones occidentales de medida, que suelen utilizarse para impugnar la legitimidad y el carácter democrático de la Revolución socialista en Cuba. Los grupos de presión más reaccionarios propugnan una Babel pluripartidista en la Isla, con la misma intención que movió a Jehová contra los artífices

de la Babel bíblica: para que no se entendieran entre sí y dejaran de construir la obra común (*Gn.* 11.7,8). La prótesis del sentido sociocientífico sería que el proyecto democrático-liberal constituye «la tarea política central [...] de la modernidad».¹⁸ Desde luego que ninguna teoría sociopolítica queda exenta de prueba mediante el consenso de quienes deben ser ilustrados por ella, mas lo paradójico estriba en que Occidente no dispone de tesis unitarias sobre la democracia ni de mecanismos ejemplares para realizarla, tal y como demuestra Fernández Bulté al cierre de su obra.

Frente al empuje de la civilización occidental, que pretende expandir dictatorialmente su forma específica de vida por todo el planeta, el filósofo senegalés Cheikh Anta Diop exhortó a preservar con celo los pilares de la identidad cultural: conciencia histórica, lengua natal y psicología social.¹⁹ Quizás los politólogos burgueses no presten atención a este reclamo tercermundista porque tampoco han reparado en los suplementos a *El contrato social* (1762), que Rousseau adjuntó para contestar la misma pregunta a los representantes de Córcega y Polonia: la soberanía popular, ¿y luego qué?

El filósofo ginebrino enfatizó que la historia y la base económica de cada pueblo, junto a sus tradiciones culturales, deben tenerse en cuenta para ensamblar las respectivas maquinarias de gobierno. Así lo confirmaría el magistrado francés Alexis de Tocqueville, quien publicó dos volúmenes de observaciones sobre la vida política en los Estados Unidos (*De la démocratie en l'Amérique*, 1835 y 1840) y concluyó que los mecanismos gubernamentales deben atenerse a «los hábitos más entrañables» de cada nación. Legitimidad y democracia están ligadas de tal modo a la identidad colectiva, que no se puede edificar un Estado de derecho sino como proceso autocontrolado de aprendizaje.²⁰

Dialéctica de la naturaleza

Este proceso se atribuye a la sociedad solo en sentido metafórico: quienes realmente aprenden son los individuos en interacción. Bajo este lente conceptual, la obra de Fernández Bulté revela sus tonos más íntimos, porque se trata en definitiva de un libro para la enseñanza superior. El autor llevó a cabo la difícil misión académica de seleccionar entre los contenidos posibles, y proceder al montaje didáctico, de acuerdo con los objetivos de la asignatura. Su versión «comprometida y partidista» sigue el pendón benjaminesco: «Articular históricamente [...] significa adueñarse del recuerdo tal y como este relampaguea en un instante de peligro».²¹ Pero ello no impide dar buena cuenta de los lugares comunes de la filosofía jurídica y abrirse paso hacia la crítica.

Además del conato de eurocentrismo (Carlos Cossío sería la excepción que confirma la regla), podría discutirse el abordaje solo del marxismo soviético, porque el derecho y la justicia fueron ángulos salientes de la reflexión filosófica heterodoxa de Leszek Kolakowski (Polonia), Pedrag Vranicki (Yugoslavia), Agnes Heller (Hungría), Robert Havemann (RDA), Karel Kosik (Checoslovaquia)... Según este último, la relación entre el individuo y el engranaje político-estatal socialista constituye uno de los problemas principales de la filosofía marxista contemporánea.²²

Algunos echarán de menos en este libro el pensamiento jusfilosófico en Cuba e incluso algunas doctrinas originales de Occidente, como la Teoría de la justicia esbozada por John Rawls siguiendo los pasos del derecho natural racionalista.²³ Mas en el ejercicio del criterio, y bajo los imperativos de la escasez bibliográfica, Fernández Bulté se atiene consecuentemente a «los tramos y las proyecciones principales» de la Filosofía del Derecho. Hubiera podido recurrir al método de los problemas históricos para organizar hechos y conceptos, pero decidió encadenar por orden más o menos cronológico a las figuras, escuelas y direcciones de pensamiento seleccionadas. Esta opción parece tan legítima como viable, y su mejor aval es la autoridad científica de quien ha dado antes obras capitales de historia política y jurídica.²⁴ El punto de fuga de su perspectiva teórica es descombrar (a la manera de Unamuno) con vistas a reconstruir la Filosofía marxista del Derecho; anticipar el contexto de utilización fue justamente la clave de que se valió el filósofo alemán Max Horkheimer para discernir entre la teoría crítica estrenada por Marx y la tradicional.²⁵

En sus conferencias, Fernández Bulté promueve olas de simpatía, porque instruye con rigor sin perder los sentidos del humor y de la improvisación inteligentes; en el libro, algunos giros que enaltecen su oratoria entrañan a veces peligros adicionales para la concisión. El tren lógico vuelve superfluas las reiteradas expresiones del tipo «sin dudas» o «sin duda», las advertencias al estilo de «es casi imposible [...] intentar siquiera un esbozo del monumental edificio filosófico hegeliano...», así como otras frases. Pero nada de esto priva de fuerza a la reflexión jusfilosófica, que para Fernández Bulté sobrevivía en la academia «de modo tal vez un poco vergonzante», por detrás de «la débil llanita del pensar doctrinal». Hasta que llegaron los años noventa, bajo la divisa de «enseñar Derecho y no legislación». La Filosofía del Derecho resucitó entonces como asignatura, y el libro puede servir ahora de útil recordatorio. No tanto porque en el recinto universitario la influencia educativa directa²⁷ se apega más a la escritura que al método predilecto de San Clemente Alejandrino. Lo decisivo estriba en que se

venía haciendo jusfilosofía de manera casi bochornosa; eso fue duro, y quizás amargo, pero ya no tiene que hacerse así: eso es reconfortante.

Notas

1. Julio Fernández Bulté, *Filosofía del Derecho*, Editorial Félix Varela, La Habana, 1997.
2. José Martí, «Filosofía», *Obras completas*, Editora Nacional de Cuba, La Habana, 1964, t. XIX, p. 365.
3. Jorge Luis Borges, «Del culto a los libros», *Páginas escogidas*, Casa de las Américas, La Habana, 1988, p. 207.
4. Véase Gustavo Radbruch, *Filosofía del Derecho*, Editorial de la Revista de Derecho Privado, Madrid, 1944, p. 23.
5. Fernando Martínez Heredia, «Vida y propuesta de Antonio Gramsci», *Filosofar con el martillo*, Centro Juan Marinello, La Habana, 1997, p. 23.
6. Aunque prácticamente desconocidos en Cuba, pueden consultarse: Carlos Cossio, *La teoría egológica del derecho y el concepto jurídico de la libertad*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1964; Adolfo Reinach, «Los fundamentos apriorísticos del derecho civil», *Revista de Derecho Privado*, Madrid, 1934; Rodolfo Stammler, «Tratado de filosofía del derecho», *Revista de Derecho Privado*, Madrid, 1930.
7. Véase Jürgen Habermas, *Ciencia y técnica como «ideología»*, Tecnos, Madrid, 1984, p. 60 y ss.
8. Véase Teodoro Adorno, «Die idee der Naturgeschichte» [La idea de la historia natural], *Gesammelte Schriften* [Obras escogidas], Suhrkamp, Francfort del Meno, 1973, pp. 325 y 353.
9. José Stalin, «Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico», *Cuestiones del leninismo*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1946, p. 527-53.
10. Vladimir Ilich Lenin, *Las tres fuentes y las tres partes integrantes del marxismo*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1978, p. 4.
11. Véase Jürgen Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981, pp. 131-80.
12. Véase Herbert Marcuse, «Über den affirmativen Charakter der Kultur» [Sobre el carácter afirmativo de la cultura], *Gesammelte Schriften* [Obras escogidas], Suhrkamp, Francfort del Meno, 1979, p. 186 y ss.
13. Jorge Guillermo Federico Hegel, *Filosofía del Derecho*, Juan Pablos, México, 1980, p. 270.
14. Carlos Marx, *Crítica del derecho político hegeliano*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1976, pp. 21, 31 y ss.
15. Fernando Savater, Angel González y Francisco Calvo, «La revocación de la historia», en *XIII Convivencia de filósofos jóvenes*, Cádiz, 1976 (manuscrito).
16. Jürgen Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* [Problemas de legitimación en el capitalismo tardío], Suhrkamp, Francfort del Meno, 1973, p. 131 y ss.
17. Marcus Schwing, «Entrevista con Jürgen Habermas», *Humboldt*, n. 113, 1994, p. 33.
18. Véase Ghia Nodia, «How different are postcommunist transitions?», [¿Cuán diferentes son las transiciones postcomunistas?], *Journal of Democracy*, n. 7, octubre de 1996, p. 18.
19. Cheikh Anta Diop, «Los tres pilares de la identidad cultural», *El Correo*, París, mayo-junio de 1986, p. 58.
20. Para el caso cubano véase: Haroldo Dilla y Rafael Hernández, «Cultura política y participación popular en Cuba», *Cuadernos de Nuestra América*, n. 15, La Habana, 1990, pp. 101-21.
21. Walter Benjamin, «Tesis de la filosofía de la historia», *Ensayos escogidos*, Sur, Buenos Aires, 1967, p. 45.
22. Karel Kosik, «Die Dialektik der Moral und die Moral der Dialektik» [La dialéctica de la moral y la moral de la dialéctica], *Moral und Gesellschaft* [Moral y sociedad], Suhrkamp, Francfort del Meno, 1968, p. 13 y ss.
23. John Rawls, «Justice as Fairness» [Justicia como imparcialidad], *Philosophical and Public Affairs* [Problemas Filosóficos y Públicos], n. 14, 1985, p. 231 y ss.
24. Entre otras, *Historia de las ideas políticas y jurídicas*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1978; *Historia del Estado y del Derecho en la Antigüedad*, Ediciones Revolucionarias, La Habana, 1971.
25. Max Horkheimer, «Traditionelle und kritische Theorie» [Teoría tradicional y crítica], *Kritische Theorie. Eine Dokumentation* [Teoría crítica. Una exposición documentada], Fischer Verlag, Francfort del Meno, 1968, pp. 137-91.
26. Véase Martín Alonso, *Ciencia del lenguaje y arte del estilo*, cuarta edición, Alianza, Madrid, 1955, p. 511 y ss.
27. Véase Ernesto Guevara, *El hombre y el socialismo en Cuba*, Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1967, pp. 20, 24 y ss.