



Revista **Europea**

DE HISTORIA de las

IDEAS POLÍTICAS
y de las
Instituciones Públicas

REVISTA EUROPEA DE HISTORIA DE LAS IDEAS
POLÍTICAS Y DE LAS INSTITUCIONES PÚBLICAS

NÚMERO 4 - MONOGRÁFICO

*HOMENAJE A ALFREDO RODRÍGUEZ GARCÍA, FILÓSOFO DEL
DERECHO Y DE LA POLÍTICA, PROFESOR UNIVERSITARIO Y
CIUDADANO DE LA REPÚBLICA DE LAS LETRAS Y DE LAS
CIENCIAS SOCIALES*

DICIEMBRE-2012

UNIVERSIDAD DE MÁLAGA

La «Revista europea de Historia de las ideas políticas y de las instituciones públicas» es una publicación electrónica de periodicidad semestral, que incorpora el sistema de referees por pares para la edición de los artículos. Dicho criterio no se aplica a la sección de recensiones, bajo el control del director y de la vicesecretaria de redacción. Las lenguas de publicación son el español, francés, inglés, italiano, alemán, polaco, portugués, holandés, catalán, húngaro, croata, búlgaro y sueco. Asimismo, se acompañarán resúmenes y palabras clave en dos lenguas de las anteriormente indicadas. Esperamos que el surgimiento de este medio sea el inicio de una larga cadena de encuentros con ustedes amigos lectores y que, a la postre, la información que difundamos se convierta en una aportación en bien de la comunidad.

CÓMO PUBLICAR EN LA «REVISTA EUROPEA DE HISTORIA DE LAS IDEAS POLÍTICAS Y DE LAS INSTITUCIONES PÚBLICAS»

Los autores interesados deben enviar sus textos en formato .RTF o .DOC a: seghiri@uma.es acompañado de un resumen de su curriculum vitae. Para el envío de las recensiones, pueden dirigirse a mjpelaez@uma.es o mag@uma.es. Para recensiones pueden remitirse los libros y revistas a Manuel J. Peláez. Historia del Derecho. Facultad de Derecho. Universidad de Málaga. Boulevard Louis Pasteur, 24. 29071 Málaga (España) o a Miriam Seghiri. Depto. de Traducción e Interpretación. Facultad de Filosofía y Letras. Campus de Teatinos s/n. 29071 Málaga (España).

Los artículos y las recensiones habrán de versar sobre las materias específicas de la revista siempre con una matriz jurídica o política, no metafísica, ni teológica, ni filosófica, pero sí iusfilosófica (Historia de las Ideas Políticas, Instituciones Públicas de la Antigüedad, Derecho Público Romano, Derecho Público Germánico, Derecho Público Musulmán, Historia del Derecho Internacional Público y de los Tratados, Historia de las Administraciones Públicas, Historia del Derecho Administrativo, Historia del Constitucionalismo, Historia del Estado, Historia de las ideologías y de los movimientos nacionalistas y secesionistas, Historia de la Ciencia de la Administración, Historia de los modelos republicanos como racionalización democrática, Historia de la lucha de clases, Historia de los Partidos Políticos, Historia de las declaraciones de derechos humanos), entendiéndose que el marco cronológico abarca desde la Grecia clásica hasta la caída del Muro de Berlín. Respecto a las ideas políticas no se hace eco del neomarxismo, del neocontractualismo, del neocorporativismo y del neoliberalismo, ni de aquellas otras ideologías políticas de los últimos 35 años.

La Revista europea de historia de las ideas políticas y de las instituciones públicas es una revista académica, electrónica, editada y mantenida por el Grupo eumed●net de la Universidad de Málaga.

EQUIPO TÉCNICO DE EDICIÓN

EDICIÓN EJECUTIVA

Juan Carlos Martínez Coll

RESPONSABLE DE EDICIÓN

Miriam Seghiri

MAQUETACIÓN EDICIÓN ELECTRÓNICA

Miriam Seghiri

ISSN 2174-0135

© Los autores de los artículos y las reseñas son responsables de los contenidos expresados en los mismos. La redacción de la revista, por la amplitud de procedencias geográficas, diversidad de temáticas cultivadas y diferencias lingüísticas de sus miembros, no se identifica con los juicios puestos de manifiesto por los colaboradores de la misma.

© eumed.net

© Maquetación y responsable de edición: Miriam Seghiri (seghiri@uma.es)

© Diseño de portada y secciones: María del Mar España García-Hidalgo (mmar_espana@yahoo.es)

CONSEJO DE REDACCIÓN

ANTONIO ORTEGA CARRILLO DE ALBORNOZ

Catedrático de Derecho Romano de la Universidad de Málaga (España). Presidente del Consejo de redacción de la Revista.

GÉRARD D. GUYON

Catedrático emérito de Historia del Derecho, de las Instituciones y de los hechos sociales y económicos. Universidad Montesquieu. Burdeos IV (Francia). Vicepresidente del Consejo de Redacción.

JOSÉ MARÍA PÉREZ COLLADOS

Catedrático de Historia del Derecho y de las Instituciones. Universidad de Gerona (Cataluña). Responsable deontológico y árbitro único de conflictos de la Revista.

LEONARD ŁUKASZUK

Catedrático de Derecho Internacional Público. Fue Vicepresidente del Tribunal Constitucional de la República de Polonia. Universidad de Varsovia (Polonia).

TOMÀS DE MONTAGUT ESTRAGUÉS

Catedrático de Historia del Derecho y de las Instituciones. Universidad Pompeu Fabra (Cataluña).

SYLVIO NORMAND

Catedrático de Derecho de bienes y de Historia del Derecho del Québec. Universidad Laval, Québec (Québec).

ANTONIO FERNÁNDEZ DE BUJÁN

Catedrático de Derecho Romano. Universidad Autónoma de Madrid (España).

MARIE SANDSTRÖM

Catedrática de Historia del Derecho. Universidad de Estocolmo (Suecia).

BJARNE MELKEVIK

Catedrático de Metodología Jurídica y Filosofía del Derecho. Universidad Laval, Québec (Québec).

THOMAS GERGEN

Profesor de Derecho internacional privado, Derecho comparado e Historia del Derecho de la Universidad de Saarlandes, Saarbrücken (Alemania).

TADEUSZ WASILEWSKI

Catedrático de Derecho Internacional Público de la Facultad de Derecho y Administración. Universidad Nicolás Copérnico. Toruń (Polonia).

GLORIA CORPAS PASTOR

Catedrática de Traducción e Interpretación de la Universidad de Málaga (España) y de Tecnologías de la Traducción de la Universidad de Wolverhampton (Inglaterra).

GÁBOR HAMZA

Catedrático de Derecho Constitucional y de Derecho Romano de la Universidad Eötvös Loránd. Budapest (Hungría).

HORST DIPPEL

Catedrático de Historia de Inglaterra y de los Estados Unidos de América. Universidad de Kassel (Alemania).

STAMATIOS TZITZIS

Director de Investigaciones del Centro Nacional de la Investigación Científica. Instituto de Criminología. Universidad Panthéon Assas. París II (Francia).

JEAN-LOUIS CLÉMENT

Profesor del Instituto de Estudios Políticos. Universidad de Estrasburgo (Francia).

GEORGE PENCHEV

*Catedrático de Derecho administrativo y del medio ambiente. Facultad de Derecho.
Universidad de Plovdiv (Bulgaria).*

JEAN-LUC CHABOT

Catedrático emérito de Ciencia Política. Universidad Pierre-Mendes-France de Grenoble (Francia).

HARRY E. VANDEN

*Catedrático de Ciencia Política y Relaciones Internacionales. Universidad del Sur de Florida,
Tampa (Estados Unidos).*

HENRI R. PALLARD

Catedrático de Filosofía y Teoría del Derecho. Universidad Laurentiana. Sudbury, Ontario (Canadá).

ANTONIO JORDÀ FERNÁNDEZ

*Catedrático de Historia del Derecho y de las Instituciones. Universidad Rovira i Virgili.
Tarragona (Cataluña).*

MARÍA SALAZAR REVUELTA

Catedrática de Derecho Romano. Universidad de Jaén (España).

HELENA CARVALHÃO BUESCU

Catedrática de Literatura comparada. Universidad de Lisboa (Portugal).

MARIA PAOLA MITTICA

Profesora de Filosofía del Derecho. Universidad Carlo Bo' de Urbino (Italia).

MANUEL J. PELÁEZ

*Catedrático de Historia del Derecho y de las Instituciones. Universidad de Málaga (España).
Director de la Revista.*

JOSÉ CALVO GONZÁLEZ

*Catedrático de Filosofía del Derecho. Universidad de Málaga (España).
Director adjunto de la Revista.*

MARÍA BELÉN MALAVÉ OSUNA

*Profesora Titular de Derecho Romano. Universidad de Málaga (España).
Jefa de redacción de la Revista.*

MARÍA ENCARNACIÓN GÓMEZ ROJO

*Profesora Titular de Historia del Derecho y de las Instituciones. Universidad de Málaga (España).
Subdirectora de la Revista.*

MARÍA DEL CARMEN AMAYA GALVÁN

*Profesora Colaboradora de Traducción e Interpretación. Universidad de Málaga (España).
Subdirectora adjunta de la Revista.*

JORGE JESÚS LEIVA ROJO

*Profesor Titular de Traducción e Interpretación. Universidad de Málaga (España).
Supervisor de redacción de la Revista.*

MIRIAM SEGHIRI

*Profesora Titular de Traducción e Interpretación. Universidad de Málaga (España).
Vicesecretaria de la Revista.*

ÍNDICE DE CONTENIDOS

HOMENAJE A ALFREDO RODRÍGUEZ GARCÍA, FILÓSOFO DEL DERECHO Y DE LA POLÍTICA, PROFESOR UNIVERSITARIO Y CIUDADANO DE LA REPÚBLICA DE LAS LETRAS Y DE LAS CIENCIAS SOCIALES

ARTÍCULOS

El Homenaje al jurista, profesor universitario y ciudadano de la República de las Letras y de las Ciencias Sociales Alfredo Rodríguez García, con el añadido de las particulares consideraciones y reflexiones de Guillermina Martín Reyes, Antonio García Lizana, María Encarnación Gómez Rojo y Stamatios Tzitzis

Manuel J. Peláez

[*Guillermina Martín Reyes*]

[*Antonio García Lizana*]

[*María Encarnación Gómez Rojo*]

[*Stamatios Tzitzis*] 1

Le juge dans la cité à travers la philosophie politique d'Aristote

Stamatios Tzitzis 15

Ética y filosofía moral en el pensamiento de Alfredo Rodríguez García

Patricia Zambrana Moral 31

Derecho y justicia. Notas sobre el pensamiento filosófico-jurídico de Alfredo Rodríguez García

Manuel Cabra Apalategui 53

Un poema convertido en el símbolo del combate contra el nazismo y la indiferencia

Bjarne Melkevik 75

Az állam és az egyház(ak) kapcsolatának alakulása történeti áttekintésben

Gábor Hamza 87

International law and human rights: New developments in research from the European and general perspective (Selected issues)

Marek Jan Łukaszuk 93

Un diagnóstico fugaz e incompleto del jurista Alfredo Rodríguez García y de su pensamiento ético, social y político

Manuel J. Peláez 101



EL HOMENAJE AL JURISTA, PROFESOR UNIVERSITARIO Y CIUDADANO DE LA REPÚBLICA DE LAS LETRAS Y DE LAS CIENCIAS SOCIALES ALFREDO RODRÍGUEZ GARCÍA, CON EL AÑADIDO DE LAS PARTICULARES CONSIDERACIONES Y REFLEXIONES DE GUILLERMINA MARTÍN REYES, ANTONIO GARCÍA LIZANA, MARÍA ENCARNACIÓN GÓMEZ ROJO Y STAMATIOS TZITZIS

Manuel J. PELÁEZ*

Para citar este artículo puede utilizarse el siguiente formato:

Manuel J. Peláez (2012): “El Homenaje al jurista, profesor universitario y ciudadano de la República de las Letras y de las Ciencias Sociales Alfredo Rodríguez García, con el añadido de las particulares consideraciones y reflexiones de Guillermina Martín Reyes, Antonio García Lizana, María Encarnación Gómez Rojo y Stamatios Tzitzis”, en *Revista europea de historia de las ideas políticas y de las instituciones públicas*, n.º 4 (diciembre 2012), pp. 1-14. Puede verse en: <http://www.eumed.net/rev/rehipip/04/mjp.pdf>.

RESUMEN: Presentación del homenaje al profesor Alfredo Rodríguez García, titular de Filosofía del Derecho, Moral y Política de la Universidad de Málaga, fallecido en agosto de 2012 en La Cala del Moral (Málaga). Hubo un acto de una extensión inferior a una hora en el que, con una muy nutrida asistencia de profesores universitarios de las Facultades de Derecho, Filosofía y Letras, Ciencias Económicas y Empresariales y Estudios Sociales y del Trabajo de la citada Universidad, intervinieron Carlos Rodríguez, hijo del finado, Juan Pérez Iruela, José Calvo González, Juan José Hinojosa (insigne e ilustre Decano de la Facultad de acogida del homenaje) y la rectora de la Universidad malacitana y presidenta de la Conferencia de Rectores de Universidades Españolas Adelaida de la Calle. Se resume el contenido y el sentido de los respectivos parlamentos. Además se hace referencia al homenaje in scriptis, en su doble versión on line y pasando por los tórculos de las nuevas imprentas, con colaboraciones de Bjarne Melkevik (catedrático de Filosofía del derecho y Metodología jurídica de la Universidad Laval, Québec), Stamatios Tzitzis (director adjunto del Instituto de Criminología de la Universidad de París II Panthéon-Assas, Francia, particularmente vinculado al homenajeado), Gábor Hamza (catedrático de Derecho constitucional y Derecho romano de la Universidad Eötvös Loránd y miembro de la Academia Húngara de las Ciencias, Budapest, Hungría), Marek Jan Łukaszuk (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, Polonia), José Manuel Cabra Apalategui, Guillermina Martín Reyes, Antonio García Lizana, Patricia Zambrana Moral, María Encarnación Gómez Rojo y Manuel J. Peláez, todos estos últimos de la Universidad de Málaga.

KEY WORDS: Alfredo Rodríguez García, Adelaida de la Calle, Guillermina Martín Reyes, Antonio García Lizana, Juan José Hinojosa Torralvo, José Calvo González, Stamatios Tzitzis, Bjarne Melkevik, Patricia Zambrana

* Catedrático de Historia del derecho y de las instituciones. Universidad de Málaga.

Moral, Gábor Hamza, José Manuel Cabra Apalategui, Marek Jan Łukaszuk, María Encarnación Gómez Rojo, Enrique Tierno Galván, Carlos Rodríguez, Juan Pérez Iruela, Manuel J. Peláez, Filosofía política, Filosofía moral, Filosofía jurídica, Psicología infantil.

En el mes de agosto de 2012 fallecía en su domicilio de La Cala del Moral (provincia de Málaga, ayuntamiento de El Rincón de la Victoria), quien fuera estudiante valiosísimo de la Facultad de Derecho de la Universidad de Málaga, profesor agregado de Filosofía en Institutos Nacionales de Bachillerato, licenciado en Filosofía, licenciado en Psicología, licenciado en Teología y más tarde doctor en Derecho y profesor titular de Universidad por concurso oposición de la Facultad de Derecho de la Universidad de Málaga, en el área de conocimiento de Filosofía del Derecho, Moral y Política, reconvertida luego en área de Filosofía del Derecho¹. Además fue secretario general de la Universidad de Málaga, siendo rector Antonio Díez de los Ríos, que substituyó a otro gran rector José María Martín Delgado, que fue quien constitucionalizó la Academia malacitana.

El viernes 21 de diciembre de 2012 tuvo lugar, en el salón de grados de la Facultad de Derecho de la Universidad de Málaga, un pequeño acto de una hora escasa de duración, con una asistencia nutridísima de público, procedente en buena parte del profesorado de dicho centro docente, pero también de la Facultad de Filosofía y Letras y de la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales de la mencionada Universidad.

El protocolo de dicho acto fue marcado por la Rectora de la Universidad malacitana, Adelaida de la Calle, que es actualmente también presidenta de la Conferencia de Rectores de Universidades Españolas, lo que daba especial realce a su intervención y al tono de su parlamento, que esta vez lo hizo cuasi maternal², cariñoso, sembrando flores, lo que los franceses llaman una acción

¹ Este cambio en la denominación del área de conocimiento se produjo por los buenos oficios de Gregorio Peces-Barba, cuando era rector de la Universidad Carlos III, pero no en época de gobiernos socialistas, sino del Partido Popular. El área de Filosofía del Derecho, Moral y Política fue suprimida el 10 de diciembre de 1996, dando lugar a otras dos áreas, una la de Filosofía del Derecho y otra la de Filosofía Moral (heredera de las antiguas cátedras de Ética). La Filosofía Política desapareció del mundo de los saberes oficiales.

² Se recuerdan otros discursos suyos combativos en defensa de una mejor financiación de las Universidades públicas, contrastándolo además con la financiación de las Universidades en Brasil, país emergente en las encuestas internacionales de calidad científica, donde a diferencia de España que ha caído, en la más reconocida de las baremaciones, de 16 universidades en 2003 a 10 en 2012, Brasil sin embargo despegó con una fuerza inusitada. Solo en el ranking de Webometrics, España aventaja notablemente a Brasil, colocando 43 universidades entre las 1000 primeras del mundo, mientras que Brasil solo cuenta con 29. Pero no es del todo de fiar, porque esa medición está hecha en España por el CSIC, y favorece de modo descarado a los centros docentes superiores de nuestro país. Lo que sí es cierto es que las Universidades privadas y concordatarias españolas (excluida la de Navarra) son considerablemente peores que las públicas. Se le ha ocurrido a dos universidades privadas intentar aterrizar en la provincia de Málaga y hacen gestiones con la Junta de Andalucía. Pero no viene precisamente ni Yale, ni Oxford, tratando de instalar un campus, sino la Universidad Católica San Antonio de Murcia, que ha degradado al santo (no sabemos que estará pensando en el paraíso de estos tejemanajes y, si antes era de los santos con mejor imagen del santoral católico, ahora desde Murcia, habrá mucha gente que a la vista de lo que ve dejará de encomendarse a su poderosa intercesión), pues dentro del índice mundial Webometrics la San Antonio es la 61 de España y la 2.528 del mundo. Animados también no se sabe por quién hacen igualmente sus gestiones desde la Universidad Europea de Madrid para establecerse en

de *herborisation*. Dio entrada al hijo de Rodríguez García, Carlos Rodríguez, quien, emocionado desde el principio, resaltó las cualidades de buen padre y buen esposo, que adornaron a su progenitor. Precisó que pertenecía a la primera promoción de la Facultad de Derecho de la Universidad de Málaga. La docencia, tanto en el Bachillerato como en la Universidad, fue el motor de su vida, «la droga que corría por sus venas», día a día como profesor, con la dignidad de quien no quiere ser tenido en cuenta.



Málaga; ésta es la 57 de España y 2.090 del mundo. Casualmente la tradicional y pública de Málaga ocupa el nº 426 del mundo (no obstante, ha retrocedido bastantes puestos respecto a la medición anterior). Cualquiera sabe que toda Universidad que no esté dentro de las mil primeras del mundo es poco de fiar, máxime en un continente como el europeo, y a partir del número dos mil ya la desconfianza científica sobre esa institución universitaria alcanza un notable grado de alarma entre gente medianamente entendida de qué van las cosas. Encima, a un alcalde inteligente, de sólida formación y de largo recorrido en la política, no se le ocurre otra cosa que no documentarse previamente y dice tonterías y una política, paradigma de la desilustración, incurre en torpezas profiriendo afirmaciones propias de una colegiala de primero de secundaria. Pero lo más sorprendente es que semejante carencia de lo más elemental de latines y biología, no le impidió acceder al Ministerio de Sanidad, siendo la peor titular desde que se creó la cartera en la segunda República, aunque no le ande a la zaga Leire Pajín Iraola, que además fue diputada en el Congreso con veinticuatro años. Salvadas las ideologías, ¡qué diferencias entre la primera del Partido Popular y la segunda del Partido Socialista Obrero Español, en comparación con Federica Montseny Mané, ministra de Sanidad y Asistencia Social desde el 4 de noviembre de 1936 al 17 de mayo de 1937!.

En el ámbito familiar, Alfredo Rodríguez García manifestó con hechos que su mujer, sus hijos, la felicidad de estos y su bienestar familiar, estaban antes que él. En los últimos meses de vida lo patentizó de una forma encomiable. No dio trabajo, no fue el enfermo quejoso y malhumorado que todo lo rechaza, y que responde con un insulto a quien le ofrece una rosa.

Humilde, sencillo, respetuoso, no quiso sin embargo que los demás percibieran que, en su fragilidad, había virtud, y su sonrisa se deslizaba como bálsamo reparador ante los sinsabores y tristezas que en los últimos momentos acumulaban su mujer, sus dos hijos, su nieta, sus amigos más íntimos³.

Alfredo Rodríguez hablaba poco, escuchaba más, consciente de que es mejor escuchar que hablar más de la cuenta, o como decía el clásico *Keine Antwort ist auch eine Antwort*.

El antiguo delegado de Educación en Málaga Juan Pérez Iruela conoció a Alfredo Rodríguez García cuando ambos eran profesores numerarios de Institutos de Bachillerato. En aquella época Andalucía atravesaba por momentos durísimos. Había una tasa de analfabetismo que casi alcanzaba el 15%. Alfredo Rodríguez, que fue profesor por oposición de los Institutos de Carretera de Cádiz y de El Palo, pasó a ser secretario de la Delegación de Educación. Los problemas eran muchos. España no se había democratizado todavía en sus esquemas mentales y sobrevolaba un maloliente franquismo sociológico, que aniquilaba las estructuras e impedía los cambios necesarios. La delegación antes de la llegada de Alfredo Rodríguez era una *boule-de-neige très particulière et bruyante*. Ya no se podían aguantar más Españas imperiales, ni el sonido de la trompetita de la O.J.E., ni de gente que había malgastado su juventud indoctrinándose en los campamentos que promovía la Falange Española Tradicionalista y de las Juntas de Ofensiva Nacional Sindicalista.

Rodríguez García, desde la delegación, se ocupó de la racionalización escolar, que entonces acumulaba turnos de mañana, tarde y noche, de los comedores escolares, de la integración de deficientes, de la sanidad, etc. Para Juan Pérez Iruela, «Alfredo Rodríguez fue un hombre justo». Presuponemos que el conferenciante lo entiende en el sentido veterotestamentario del término (que es uno de los máximos calificativos que pueden aplicarse al ser humano), *yashar*, no exactamente aunque coincidente con el *δίκαιος* griego. Además, Alfredo Rodríguez tuvo «la curiosidad de acercarse a nuevos retos, admiración por lo nuevo, con la empatía que le hacía ponerse en lugar de otro».

Prosiguió luego una disertación del catedrático de Filosofía del Derecho, director adjunto de la presente publicación donde recogemos este pequeño homenaje. Literariamente perfecta, con los recursos italianos del Trecento, que con tanta agilidad mental maneja José Calvo González, su perorata académica subía y bajaba, hablando de acabamiento, olvido y más olvido, y de la ingeniería de la fantasía del «vivere post mortem». Para Calvo, «recordar es vivir hacia atrás», «pensar es olvidar las diferencias», pues «cada cosa ocupa su lugar».

Según J. Calvo González, «Alfredo [Rodríguez García] tuvo fidelidades en empeños académicos». Bien que lo sabemos algunos. Sin embargo, «no

³ Cfr. *Prov*, III, 33, IV, 18, IX, 9, X, 6 y 7, XI, 9, XII, 13, XVI, 11, XX, 7, XXIV, 16 y XXXI, 27; *Gen*, VI, 9; *Deut*, XVI, 18 y 20, XXV, 15 y XXXII, 4; *Job*, XII, 4; *Ecc*, VII, 15; *Isa*, XXVI, 7; *Eze*, XVIII, 5 y 9; *Amos*, V, 12; *Lev*, XIX, 36; *Hab*, II, 4; *Zeph*, III, 5.

recibió gratitudes». Enseñó y escribió sobre «una Filosofía del Derecho de los filósofos, y no de los juristas». Para Calvo no era un filósofo del Derecho, sino un científico de la Ética y de la Filosofía política. De ello nos atrevemos a afirmar, yendo más allá de lo que especificó J. Calvo, que Rodríguez García dejó huella con su selecta pero sólida obra escrita en esas dos ramas del conocimiento que apunta Calvo González.

Tras doctorarse y luego superar con cinco votos el concurso de profesor titular de Universidad, Alfredo Rodríguez, como hemos precisado al principio, pasó a desempeñar tiempo después el altísimo cargo de secretario general de la Universidad y, tras abandonarlo por cuestiones de salud (un infarto terrible, que él sospechaba cual era el origen de su mal, tal como tuvo oportunidad de comunicarnos a algunos y, en particular, a Francisco de Paula Vera, que no dejó de ir a visitarle ni un solo día mientras estuvo internado en el Hospital Clínico Universitario), recondujo sus expectativas científicas en la dirección de tesis doctorales de Pedagogía y de Psicología.

Su generosidad en este campo fue grande. Aún recuerdo a aquel doctorando brasileño, a quien una norma desacertada le impidió defender su tesis doctoral en la segunda quincena del mes de julio. Hubo de permanecer en Málaga, sin recursos económicos. Alfredo lo hospedó, alimentó y animó hasta la defensa de su memoria y vuelta a su país. Recuerdo al citado doctorando, ya talludito, encorbatado, junto a dos profesoras brasileñas más que habían venido a defender en España sus tesis doctorales. Varios lo hicieron con Rodríguez García y Ángeles Gervilla.

Pero regresando al discurso, como dirían los italianos *marmellato* y *turbinoso* al mismo tiempo, de José Calvo, allí oímos como «su falta de envanecimiento era palpable». Pasó por ser «hombre discreto, raro, sin destemplanzas, sin artificios», que con el presente homenaje trata el autor de esta crónica de sacarlo de lo que José Calvo González calificó como «desmemoria cotidiana». Intuimos, pero no sabemos si es así, que el modelo de hombre justo en el que Calvo González ubica a Alfredo Rodríguez García es más alegórico y próximo a la diosa *Θέμις* que a los parámetros de la Biblia.

Por otro lado, Alfredo Rodríguez era consciente de que el águila no caza moscas, pero eso no le impedía atender a todo el mundo, a los avaros y ambiciosos del insustancial poder universitario y al alumno repetidor y revoltoso, y lo hacía sin dobleces en su comportamiento. Rodríguez García no era de los que se sentaba en dos sillas, pero su perspicacia y sentido común alcanzaban a distinguir la perfidia púnica que adornaba a algunos y a algunas.

Siguió luego la intervención del Decano de la Facultad de Derecho de la Universidad de Málaga Juan José Hinojosa Torralvo, catedrático de Derecho financiero y tributario y doctor en Derecho⁴ por la primigenia Universidad de

⁴ El título de la memoria doctoral de Juan José Hinojosa, nacido el 14 de octubre de 1959, fue *Aspetti fiscali e finanziari della trasformazione del territorio*, Facoltà di Giurisprudenza, Università degli Studi di Bologna, anno accademico 1984-1985. La Universidad boloñesa, aparte de ser la más antigua del mundo, y donde se han doctorado varios profesores (entre los que son, los que lo han sido y los que ya han fallecido, y otro que se doctorará en breve, dicho sea de paso con una memoria mucho más extensa que la de todos los anteriores) de la Facultad de Derecho de la Universidad de Málaga, en las encuestas de calidad suele aparecer como la primera de Italia y entre las cien mejores del mundo, por encima de todas las Universidades públicas españolas y no digamos ya muy por encima de las privadas, las concordatarias y las eclesiásticas de nuestro país. No obstante, nos parece exagerada la ubicación que le da la citada Webometrics, como, igualmente e incluso mucho peor, está falta

Bolonia, quien en un tono pausado, sin estridencias y sin leer lo que tenía escrito, que lo apartó por razones que entendimos los que allí estábamos, recordó al docente y al amigo, siempre dispuesto a escuchar a la gente que fuera a verle por el rectorado y solucionar las dificultades que se le presentaran, naturalmente cuando fueran justas, legales y entraran dentro de sus competencias, no prevaricando como hacen un selecto pelotón de políticos, de hombres dedicados a la *res publica*. «Ayudó a la gente –dijo J. J. Hinojosa– sin pedir nada a cambio». Como secretario de la Delegación de Educación también hizo favores a tirios y troyanos, siendo una persona sincera y extraordinaria.

Juan J. Hinojosa puso de relieve en su disertación el buen talante conciliador no sólo de Alfredo Rodríguez, sino también suyo, sin estridencias, ni salidas de tono, y sin el espíritu disgregador de las camarillas, lo que es objeto de casi general reconocimiento dentro del universo jurídico malagueño, quizás en contraste con los dos decanos que precedieron al bolonio, dentro de las bondades que estos últimos estuvieron ornados, que también las hubo y las demostraron.

Sin embargo, el Dr. Hinojosa es todo lo contrario de un hombre que practique el pirobolismo (tampoco lo practicó, salvo ocasionalmente, Alfredo Rodríguez) y está desprovisto de empaques cesarianos o dogmáticos, pero al mismo tiempo eso es compatible con que sí sea sanamente pirandón.

de lógica científica la contestada encuesta promovida en su momento por la antigua ministra Mariastella Gelmini, de uno de los gobiernos de Silvio Berlusconi, que situaba la citada Alma Mater studiorum italiana por detrás de centros de enseñanza superior insignificantes del citado país trasalpino, favoreciendo además descaradamente a los del norte de Italia y perjudicando a los del sur, en particular a las Universidades sicilianas, alguna de las cuales, la de Palermo, sí aparecía como universidad de calidad en la encuesta de las 500 mejores del mundo del Ranking de Shanghai. La Gelmini fue ministra de educación, investigación y universidades desde el 8 de mayo de 2008 al 16 de noviembre de 2011. Con el Decreto m. 17/2010 trató de clausurar algunas de las enseñanzas impartidas en las universidades italianas; particularmente peligroso iba a serlo para la de Bolonia, como pone de relieve el artículo “Decreto Gelmini: all’Alma Mater a rischio un centinaio di corsi”, en *Il Resto del Carlino*, Bolonia, 18 de enero de 2011. Afortunadamente Gelmini cesó en su cargo con la caída de Berlusconi. Dicho sea de paso, Mariastella Gelmini usufructuaba un sillón ministerial que estaba muy por encima de su preparación y de sus méritos académicos. Así lo constataba Alessandra Arachi, “La sfida ministro-Bersani sul curriculum di laurea”, en *Corriere della sera*, 26 de noviembre de 2010, donde se recogen las declaraciones de Antonio d’Andrea, profesor de Derecho constitucional de la Universidad de Brescia, que fue el director de la tesis de laurea de Mariastella Gelmini, señalando al respecto: «Mariastella Gelmini había elegido una tesis con un título fascinante: “Referendum de iniciativa regional”. La temática era buena, pero ella la ha desarrollado de una forma verdaderamente descuidada y negligente... Por aquella tesis no quise darle ni siquiera un punto de más a la media de su expediente. No sólo por como estaba escrita la tesis, sino sobre todo por la forma en que Gelmini la defendió ante el tribunal» (p. 3). Pero, peor sin duda es el caso de la ministra alemana de Educación y Universidades, Annette Schavan, que ha tenido que dimitir del cargo por plagios en su tesis doctoral en Filosofía, que versó sobre la conciencia, defendida hace 32 años. También tuvo que dimitir de su puesto de Vicepresidenta del Parlamento europeo, Silvana Koch-Mehrin, desprovista igualmente de su doctorado, tras habersele descubierto plagios. Su tesis en historia económica había sido defendida en la Universidad de Heidelberg en 2000 y se había publicado como libro en 2001. El barón zu Guttenberg, tras una encendida polémica mediática, dimitió de su puesto de ministro de Defensa, igualmente por plagios en su tesis doctoral y se quedó sin borla, birrete y muceta doctorales.

Cerró el acto la Rectora de la Universidad de Málaga, con un discurso bien medido, pero a la vez tierno y afectuoso, dirigido a los presentes, pero en particular a la familia y a los más íntimos y cercanos del finado. Resaltó una idea que es más un desiderátum que una realidad en el mundo universitario, tan lleno a veces, otras no, de celotipias que con frecuencia parten de los ágrafos de la *turpis mediocritas*. Con bondadoso acogimiento, Adelaida de la Calle precisó que «las familias, las comunidades, los amigos se reúnen. Los que aprendemos e investigamos juntos, también».

A veces evidentemente se producen vacíos, «huecos que generan los que ya no están». No quiso entrar en la urdimbre del pensamiento de Rodríguez García y si concebía el Derecho como médium o como institución, si era partidario de Hans Kelsen o de Jürgen Habermas, si era un filósofo del Derecho o lo fue de la Moral.

De la Calle puso de relieve además que Alfredo Rodríguez no solo fue bueno como profesor y gran docente, sino que fue «amigo de sus amigos», «el amigo que escucha, comenta, habla y quiere». De esta forma, «todos los que le conocíamos le respetábamos». Fue «silencioso en su forma de hacer las cosas», pues Alfredo Rodríguez no era de los que entraba bajo palio en la Universidad, ni le gustaba que utilizaran con él el botafumeiro. Aborrecía la lisonja y no combatía de manera lisofórmica a los que le desagradaban, contradecían o criticaban decisiones del equipo rectoral.

Coincidiendo con lo que dijo algún otro en aquel memorable acto, Adelaida de la Calle incidió en su condición de «hombre justo en el sentido más alto». Ella lo conoció como compañero de su equipo de gobierno: Adelaida de la Calle era vicerrectora de Investigación y antes había sido adjunta al Vicerrector de Investigación, cuando ocupaba el rectorado José María Martín Delgado.

Alfredo era el secretario general cuando lucía la birreta negra Antonio Díez de los Ríos, al que hemos mencionado líneas atrás, quien incentivó la creación de infinitas plazas de profesores titulares de Escuela y de Universidad y de catedráticos de Universidad en Málaga, y a quien –como ya he repetido en, al menos tres lugares, por escrito– pocos ¡poquísimos! fueron los que, asentados sus reales en sus poltronas, supieron agradecerse ni entonces, ni luego.

La Rectora hizo una confidencia al público que guardaba en su corazón, la entrañable sonrisa con que le miraba Alfredo, la forma con que se dirigía a ella: «¿Qué tal, la niña?». Para Doña Adelaida ese es el mejor recuerdo del hombre sencillo, tenaz y cumplidor de sus deberes que fue Alfredo Rodríguez García.

El acto fue seguido de un aperitivo con el que el decanato de la Facultad de Derecho de Málaga obsequió a los asistentes, lo que propició las felicitaciones a unos y otros, y también alguna reprimenda caritativa, sin ironías, a alguno de los participantes activos.

Paralelamente y antes del acto de los 58 minutos, algunos profesores ajenos a la Facultad de Derecho de Málaga quisieron dejar constancia por escrito de su aprecio y reconocimiento a Alfredo Rodríguez García. Tal es el caso de los catedráticos de la Universidad de Málaga. Guillermina Martín Reyes y Antonio García Lizana, que ahora están bajo la férula del área de Economía Aplicada, pero que en realidad son de Estadística y Econometría la primera, y de Política Económica (y de Economía Política, de lo que ahora me entero) el segundo. Guillermina Martín estuvo en el mismo equipo de gobierno de la Universidad malacitana que Alfredo Rodríguez, Adelaida de la Calle y Pedro Rodríguez Oliva (también presente en el homenaje), y Antonio García Lizana era amigo de

Alfredo Rodríguez, con el que tuvo oportunidad de discutir y parlamentar sobre muchos asuntos. La mitad la han mantenido, y tal vez incrementado, con el paso del tiempo, tras haber cesado D. Alfredo y D.^a Guillermina en sus competencias académicas en el rectorado en las que desmotraron, a juicio de no pocos, un notable acierto, que lógicamente no compartirán todos, pues el reconocimiento nada tiene que ver con la gratitud ni con la ingratitud, pero lamentablemente es así. El contenido del escrito de Guillermina Martín Reyes y de Antonio García Lizana (han profundizado en el pensamiento y la trayectoria académica, ideológica y vital de Alfredo Rodríguez García) es el siguiente:

[I]. Profesor del Área de Filosofía del Derecho, Moral y Política, encarnó en su vida personal los conocimientos que a lo largo de su vida docente transmitió a sus alumnos. Hizo de su propia trayectoria vital la mejor muestra de sus enseñanzas. Su actitud ante la enfermedad final fue todo un ejemplo de sabiduría, en el pleno sentido de la palabra. De paciencia, serenidad, comprensión, cercanía y amistad, de lo cual podemos dar testimonio.

[II]. Su rectitud y fidelidad a los principios del derecho los conjugaba con una particular sensibilidad hacia los problemas humanos, nacida de su profunda concepción ética, hasta el punto de sufragar de su propio bolsillo los gastos de matrícula de algún alumno con dificultades para continuar sus estudios, cuando ocupaba el puesto de Secretario General de la Universidad.

[III]. Ambos criterios le impulsaban a adoptar una posición tal ante las cuestiones concretas que pasaban por sus manos, cuando ocupó puestos de responsabilidad, que llegaron a echarle en cara que «parecía abogado de la parte contraria», tan ecuánime, autocrítico y objetivo pretendía ser.

[IV]. Sus principios éticos y sus convicciones le llevaron a adoptar posiciones profundamente críticas que no le beneficiaron; e, incluso, cuando ya sentía próximo su final, a romper su militancia política, por entenderla incompatible con la línea de conducta que siempre encarnó, al contemplar la deriva que había tomado en los últimos tiempos, y no querer morir sin adoptar una posición firme en este sentido.

[V]. Tal forma de ser, el calor humano que desprendía, su actitud de servicio y su cercanía personal con quienes le rodeaban, despertó el cariño y la admiración de profesores, alumnos y personal de administración y servicios, así como de los amigos que fue conquistando a lo largo de su existencia. A todos transmitió, comenzando por su propia familia, tal sentido de la vida, estilo de relaciones y preocupación por los problemas de la sociedad.

[VI]. No es de extrañar que todo ello se reflejara en su trabajo como investigador, ocupándose de cuestiones vinculadas estrechamente con la visión ética de la política (como su propia tesis doctoral, sobre la figura de quien consideró su maestro, Enrique Tierno Galván), la docencia o los derechos de la infancia, reconociendo en este último caso la importancia de pasar de la concepción de una infancia de las necesidades a una infancia de los derechos; hermanando, así, derecho, educación, virtudes cívicas, compromiso político y preocupación por los más vulnerables desde un punto de vista social.

GUILLERMINA MARTÍN REYES
ANTONIO GARCÍA LIZANA
Catedráticos de Economía Aplicada de la Universidad de Málaga

Samuel Pufendorf, junto a Huig de Groot, fue objeto de gran admiración y estudio por parte de Alfredo Rodríguez



María Encarnación Gómez Rojo, profesora titular de Historia del derecho y de las instituciones de la Universidad de Málaga, tuvo oportunidad de tratarlo y ha deseado dejar constancia de su recuerdo y admiración a esa noble alma y buen compañero universitario que fue Alfredo Rodríguez, un hombre que no era propicio a las camarillas, ni dado al vilipendio:

[I]. No quisiera dejar pasar la oportunidad de participar, siquiera en una breve nota, en el homenaje al Dr. Rodríguez García al que conocí, una vez que ingresé como ayudante en el área de Historia del derecho y de las instituciones de la Universidad de Málaga, allá por el curso académico 1991-1992, a través de las palabras del que a la postre y por aquel entonces ejercía las funciones de director de mi memoria de licenciatura, Dr. D. Manuel J. Peláez.

[II]. Poco años más tarde, no en aquel momento, Alfredo Rodríguez García entró a formar parte del organigrama directivo de la Universidad de Málaga

como Secretario General y en ocasiones en las que sus funciones como tal le dejaban hueco acudía a su despacho de la Facultad de Derecho y a otras dependencias comunes donde era frecuente encontrarlo, con su habitual discreción, y yo me atrevería a decir que hasta timidez, compartiendo unas palabras con éste o aquel miembro del profesorado o del personal de administración y servicios.

[III]. Mi relación con él siempre fue cordial y distendida, antes, cuando y después de que asumiera sus responsabilidades en el rectorado; todavía recuerdo cómo me preguntaba habitualmente por D. Manuel, al que apreciaba y respetaba bastante, especialmente cuando estaba pendiente de la publicación de algún que otro resultado de sus investigaciones o esperaba ser científicamente contestado en los *Cuadernos informativos de Derecho histórico público, procesal y de la navegación*, revista que en sus veinte números llegó a contar con doscientos cuarenta y cinco colaboradores de dieciséis países en siete lenguas distintas, de periodicidad semestral, que funcionó como plataforma de comunicación de resultados científicos relevantes en las materias histórico-jurídicas recogidas en su título y que, a partir de diciembre de 1996, desgraciadamente desapareció del panorama intelectual por razones presupuestarias, aunque muchos aún la recuerdan y otros la sigamos citando en nuestros artículos.

[IV]. El afecto y sincero reconocimiento que el Dr. Rodríguez López profesaba al director de los citados *Cuadernos*, queda reflejado en la dedicatoria que estampó con su letra en el ejemplar que le entregó de su monografía titulada *Enrique Tierno Galván: la actualidad de su pensamiento. legado ético y político del viejo profesor*, que recoge los principales resultados de su tesis doctoral leída y defendida ante los catedráticos Elías Díaz y Raúl Morodo (ahora prologuista del libro), entre otros. Voces más autorizadas que la mía han incidido científicamente sobre los diferentes aspectos, unos más meritorios que otros, de la citada memoria. A la que suscribe únicamente le corresponde, si cabe, hacer notar, desde el punto de vista iushistórico, el intento, del ya doctor Rodríguez López, de rescatar de la memoria para hacerlas muy presentes, las principales líneas intelectuales, filosóficas y éticas de unos años muy marcados políticamente en España, a través del hilo conductor excepcional de la figura compleja y carismática de Enrique Tierno Galván, hombre de apariencia afable y tranquila, como la de Alfredo Rodríguez García, que supo llevar con encomiable dignidad, prudencia y sensatez los avatares derivados de la enfermedad. Vaya para él mi sincero recuerdo. Descanse en paz Alfredo Rodríguez García.

MARÍA ENCARNACIÓN GÓMEZ ROJO

Desde la capital de Francia, Stamatios Tzitzis, actual director adjunto del Instituto de Criminología de la Universidad de París, ha querido colaborar en este homenaje con un artículo en su memoria, precisamente sobre el argumento en torno al que debatió científicamente con Alfredo Rodríguez en su momento⁵.

⁵ Ver "Alfredo Rodríguez García vs Stamatios Tzitzis (A propósito de eros y justicia en Platón)", en *Annals of the Archive of "Ferran Valls i Taberner's Library": Studies in the History of Political Thought, Political & Moral Philosophy, Business & Medical Ethics, Public Health and Juridical*



Hugo Grotius o Huig de Groot, referente primigenio máximo del Derecho internacional y del iusnaturalismo racionalista

Tzitizis nombró a Alfredo Rodríguez García miembro del consejo internacional, en representación de España, de la *Revue Internationale de Philosophie Pénale et de Criminologie de l'Acte*, que con el tiempo fue cambiada por otra publicación editada por la Dalloz de París titulada *Essais de philosophie pénale et de criminologie*.

Cuando Alfredo Rodríguez accedió al consejo científico en representación de la ciencia criminológica española, otros profesores europeos y americanos compartían con él dicho comité; eran todos extranjeros reconocidísimos en sus respectivos ámbitos. Se pudo recurrir a otros, pero en España se eligió a Alfredo Rodríguez, no a ningún catedrático, ni profesor titular de Derecho penal. El resto son los siguientes: Virginia Black (Nueva York, Estados Unidos de América), Yvonne Bongert (París, Francia), George C. Christie (Durham, Estados Unidos de América), Paulo Ferreira da Cunha (Oporto, Portugal), Thomas Gil (Stuttgart, Alemania), Alessandro Giuliani (Perusa, Italia), Joseph Melèze-Modrjewski (París, Francia, director de la revista jurídica en estos momentos más antigua de Francia), André Normandeau (Montréal, Québec), Henri Pallard (Sudbury, Canadá), Renato Rabbi-Baldi Cabanillas (Buenos Aires, Argentina) y Jean-Marc Trigeaud (Burdeos, Francia).

Literature, Barcelona, n.º 11-12 (1991), pp. 691-699 y también de Alfredo Rodríguez García, "ΕΥΔΙΚΙΑ ΤΕΥΧΟΣ Ι ΑΘΗΝΑΙ 1991 (Επιθεώρηση του Διεθνούς Κέντρου Φιλοσοφίας και Θεορίας του Δικαίου)", en *Cuadernos informativos de Derecho histórico público, procesal y de la navegación*, Barcelona, 15-16 (febrero-1993), pp. 3699-3709.

Esta publicación se editaba en Chlorofeuilles éditions de Nanterre. Aparte de su colaboración escrita, he aquí dos recuerdos de Tzitzis hacia Alfredo Rodríguez García al enterarse de su deceso:

[I]. Mon très cher Manuel,
Quelle triste nouvelle ; J'en suis vraiment désolé. Veuillez presenter à sa famille mes plus sincères condoléances ;
Bien sûr que j'écrirai un article que je vais consacrer à la mémoire du Professeur Rodríguez-García.
Il portera sur la philosophie morale et juridique de la Grèce classique. Dis-moi s'il te plaît la date limite.
Avec tout mon amicale affection.
Stamatios [Tzitzis] [Institut de criminologie, Paris, 14 décembre 2012]

[II]. Très cher Manuel,
D'abord mes meilleurs vœux pour le nouvelle année. Santé et prospérité pour toi et pour la famille !
Comme promis je t'envoie ci-joint l'article pour la mémoire du professeur Rodríguez-García. J'espère que cela te conviendra.
Avec ma fidèle amitié.
Je t'embrasse
Stamatios [Tzitzis] [Institut de criminologie, Paris, 7 janvier 2013]

STAMATIOS TZITZIS

Patricia Zambrana Moral ha escrito la colaboración más larga de este homenaje, lo que no era de extrañar pues sin duda había dedicado la valoración más extensa puesta por escrito dedicada a las teorías de Alfredo Rodríguez García⁶, contrastándola con las contribuciones a la Ética del catedrático de la Universidad Complutense de Madrid y miembro de número de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas Antonio Millán Puelles y al libro *Ética* de Leonardo Polo Barrena, catedrático jubilado que lo fue de las Universidades de Granada y de Navarra.

Allí ponía de relieve Zambrana las carencias bibliográficas de estos tres autores en un momento, en 1996, donde no existía ese surtidor relevante de citas científicas que ahora nos facilita hasta cierto punto la red. El artículo de Alfredo Rodríguez precedía en esa misma sede al de Zenon Bankowski, sobre

⁶ Ver Patricia Zambrana Moral, "Antonio Millán-Puelles, Alfredo Rodríguez García y Leonardo Polo Barrena (*Derecho, Ética y Moral*)", en *Cuadernos informativos de Derecho histórico público, procesal y de la navegación*, 19-20 (diciembre 1996) [1997], pp. 5603-5668, con 323 notas a pie de página y más de seiscientos trabajos consultados. Allí Zambrana comentaba el denso artículo de A. Rodríguez, "Derecho y Moral", en *Cuadernos informativos de Derecho histórico público, procesal y de la navegación*, 19-20 (diciembre 1996) [1997], pp. 5191-5252, en el que el profesor de la Universidad de Málaga resaltaba que «la moral penetra en el mundo del derecho pero no, al modo que lo entendían los positivistas y el propio Kelsen, a través de los operadores jurídicos que transforman pautas morales en deberes jurídicos, sino mediante un procedimiento en que principios y normas aparecen yuxtapuestos y parecen constituir un sistema coherente» (p. 5250).

“¿Positivismo jurídico internacional?”⁷, traducido por José Calvo y Felipe Navarro Martínez y complementado con un añadido del propio Calvo González. Lo que nadie explica de dicho artículo es quiénes son las dos mujeres que aparecen fotografiadas en la p. 5271, y de dónde son profesoras –¿acaso de la Facultad de Derecho de la Universidad de Edimburgo?– y cuál es su aportación al positivismo jurídico, al iusnaturalismo de estricta observancia o al iusnaturalismo racionalista.

La Facultad de Derecho de la Universidad canadiense de Laval (Québec) ha querido estar presente en este recuerdo en forma de pequeño homenaje, con un artículo elaborado por el catedrático de Filosofía del derecho y de Metodología Jurídica, el noruego formado en París con Michel Villey, Bjarne Melkevik, director de la muy reconocida colección de libros *Dikè*, de la Universidad Laval, financiada por el Conseil des Arts du Canada y por la Société d'aide au développement des entreprises culturelles du Québec.

Gábor Hamza no se ha resistido a no participar en el homenaje a Alfredo Rodríguez García. Hamza es catedrático de la Universidad Eötvös Loránd y miembro de la Academia Húngara de las Ciencias, cuenta con centenares de publicaciones aparecidas hasta en un total de catorce lenguas, lo que constituye sin duda una llamada de atención a aquellos juristas españoles que solo han publicado en castellano, y además algunos de ellos cuando utilizan latinismos con frecuencia yerran en su expresión, sin darse cuenta de que no expresan aquello que se proponen postular.



De notable envergadura es el estudio del pensamiento de Rodríguez García que ha escrito José Manuel Cabra Apalategui, tutelado por Don Alfredo, tras su entrada en la Universidad. Hombre correoso y con una sólida formación adquirida en diversas Facultades de Derecho españolas, y formado en distintas escuelas iusfilosóficas y sociológico-jurídicas, Cabra Apalategui ha querido igualmente estar presente en el homenaje a un hombre bueno, para contribuir entre otras cosas a que no se pierda el recuerdo de su paso por la Filosofía

⁷ Zenon Bankowski, “¿Positivismo jurídico internacional?”, en *Cuadernos informativos de Derecho histórico público, procesal y de la navegación*, 19-20 (diciembre 1996) [1997], pp. 5253-5276.

política y moral, porque si ya estuvo apartado y ausente por su grave enfermedad, ahora con su muerte no se cumpla el adagio del clásico «absentia longa et mors aequiparantur». Ya nos ocuparemos algunos amigos suyos, entre los que siempre me encontré desde el primer momento, de que esto no suceda.

Recibido el 17 de enero de 2013 y aceptado el 25 de enero de 2013.



LE JUGE DANS LA CITÉ À TRAVERS LA PHILOSOPHIE POLITIQUE D'ARISTOTE

Stamatios TZITZIS

Para citar este artículo puede utilizarse el siguiente formato:

Stamatios Tzitzis (2012): "Le juge dans la cité à travers la philosophie politique d'Aristote", en *Revista europea de historia de las ideas políticas y de las instituciones públicas*, n.º 4 (diciembre 2012), pp. 15-30. En línea: <http://www.eumed.net/rev/rehipip/04/st.pdf>.

RESUMEN: He querido estar presente en este homenaje al profesor Alfredo Rodríguez-García. Partiendo de conceptos platónicos y aristotélicos, este trabajo se centra en el juez en la πόλις. Platón concebía la República como una καλλίπολις. Aristóteles, tomando una serie de conceptos de su maestro Platón y tratando de conservar al mismo tiempo principios ancestrales, resulta innovador en lo que se refiere al papel del juez dentro de la πόλις, que busca el derecho justo. Aristóteles atribuye una particular importancia a la justicia política en cuanto ésta viene a reflejar la organización de la vida social de la πόλις. El juez no es un simple servidor de las leyes, ni está esclavizado a la letra de la ley. El juez no pronuncia un discurso sobre la ontología de la ley.

PALABRAS CLAVE: Aristóteles, Platón, Tucídides, Esquilo, Sófocles, Eurípides, Cicerón, Séneca y Alfredo Rodríguez García.

Chez Platon, la sacralité divine¹ marque non seulement sa conception des lois (*nomoi*) mais se trouve aussi enracinée dans l'idée de droit (*dikaion*)² et influe grandement sur le juge lors de sa prise de décision. Ainsi, la piété fait-elle partie intégrante de la justice qui doit régner dans la cité. Ce qui est beau (*kalon*) et surtout la beauté morale qui traverse le juste³, comporte une connotation hautement religieuse⁴. Celle-ci présente les métiers du législateur et du juge comme un sacerdoce. Chez Platon, les Gardiens des lois qui assurent le respect de la vertu et de la piété collaborent étroitement avec le tribunal qui juge selon la justice et la vérité⁵.

En effet, Platon conçoit sa *République*⁶ comme une belle cité (*kalipolis*)⁶ qui représente une cité de vertu. Elle constitue de ce fait le foyer où la piété accompagne indissociablement la justice dans chacune de ses manifestations. Ici, le juge devient l'auxiliaire de la piété qui souligne le caractère religieux du droit et des lois platoniciens. La conception de la justice et de son administration par le juge, renvoyant à une cité marquée par la présence de la

* Directeur de recherche CNRS (UMR 7184) et Directeur adjoint à l'Institut de Criminologie (Université-Panthéon-Assas). Professeur associé à l'Université Laurentienne (Canada).

¹ Cf. Il s'agit de l'idée de l'*hosion*, cf. Platon, *Euthyphron* 12 c-e.

² J.-M. Bertrand, *De l'écriture à l'oralité. Lectures des Lois de Platon*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1999, p. 41.

³ Platon, *Les Lois*, 854 c.

⁴ Platon, *Le Politique*, 301 d.

⁵ *Les Lois.*, 856 a.

⁶ Platon, *La République*, 473 a.

Divinité⁷, fait particulièrement du juge le *prêtre* de la morale métaphysique platonicienne. Le jugement humain cherche à rétablir l'ordre dans l'âme troublée par l'*hybris*, faute qui contrarie les desseins de la volonté divine. Cette conception est d'ailleurs à la base de la culture juridique des Hellènes⁸.

Aristote, sans rompre avec les idées fondamentales de son maître et les usages ancestraux qui ont forgé une telle considération du juste, innove sur plusieurs chapitres, dont l'un des plus importants concerne la fonction du juge dans la cité.

Alors que Platon fonde le droit et la justice avec un regard tourné vers ce qui dépasse la finitude humaine, Aristote présente un droit dépouillé de tonalités religieuses. Il centre sa vision sur la réalité de la cité régie par une justice déployant plusieurs formes de droit.

Ce qui intéresse avant tout le Stagirite, ce sont les mouvements de l'ordre naturel des choses qui, dans leur mobilité, créent l'histoire et la culture, engendrent l'ordre et subissent le désordre. Celui-ci nécessite, en matière de morale sociale, un rétablissement selon les lois et le droit. Le *dikaion* (droit-juste) traduit une exigence objective, la mise en ordre des relations entre citoyens, qui ont dérégulé les échanges sociaux (ceux qui ont lieu au sein de la cité). Ce qui préoccupe Aristote n'est pas la forme que revêt la justice à l'intérieur de l'homme -donc celui de l'homme juste- comme le fait son maître⁹, mais ce juste qui qualifie le *comportement* de l'homme, et cela en relation avec l'*attribution* du juste par le juge qui vise plus l'acte et non que les vertus de son auteur.

Dès lors, Aristote centre son intérêt moins sur les rapports entre justice et vérités transcendantes¹⁰ que sur la polymorphie du droit en tant que régulateur des choses de la nature dont celles qui se réalisent au sein de la cité¹¹. Car la cité existe par nature. Cela n'implique pas que le Philosophe s'éloigne de la justice ontologique, en optant pour une phénoménologie (avant la lettre) du juste. Il cherche plutôt le juste comme droit vivant dans la nature qui fonde à la fois la culture traditionnelle et l'actualité sociale¹². De même que l'Être se dit de plusieurs façons¹³ dont l'une ne contredit pas l'autre mais l'une complète l'autre ; de même la justice et le juste se disent de plusieurs façons¹⁴. Pour le Stagirite, les manifestations du *dikaion* (le droit-juste) concernent surtout les formes extérieures à la subjectivité humaine et apparaissent comme phénomènes fondamentaux de la cité.

⁷ Cf. Platon, *Les Lois*, 709 b : « Que la Dignité et, avec le concours de la Divinité, Hasard et Occasion Favorable gouvernent la totalité entière des affaires humaines », traduction de la Pléïade.

⁸ Platon, *Les Lois*, 853 c.

⁹ A titre d'exemple, cf. *La République*, 350 c ; 352 d. En ce qui concerne la vie juste, cf. *Les Lois* 663 b.

¹⁰ Cf. *Les Lois*, 966 b.

¹¹ Pour un avis différent, à savoir au lieu d'un droit polymorphe, il y a des droits individuels, voir F.-D. Miller, *Nature, justice, and rights in Aristotle's Politics*, Clarendon Press, 24 août 1995.

¹² Car la nature comme l'observe très pertinemment L. Strauss, *Droit naturelle et Histoire*, Paris, Champs/Flammarion, p. 92, « est l'ancêtre de tous les ancêtre, la mère de toutes les mères ; la nature est antérieure à toute tradition et par suite plus vénérable que toute tradition ».

¹³ Aristote, *La Métaphysique*, Z, 1028 a.

¹⁴ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1129 a 24-28.

De plus, ce n'est point à la manière des Modernes¹⁵ que le Stagirite est en quête du juste¹⁶. Il développe ses thèses à partir de l'examen des ensembles sociaux qui sont à la base de la cité. Donc, il commence très souvent par le général pour cerner l'individuel¹⁷; je m'en explique. La modernité inaugure une philosophie politico-juridique à partir d'hypothèses effleurant la fiction (*i.e* l'état de nature). Je fais allusion aux partisans des différentes conceptions du contrat social, tels Hobbes, Locke, Rousseau... Par contre, Aristote ancre sa philosophie politique dans le réel, ce qui vit et se meut : l'ordre de la cité comme faisant partie de l'ordre de la nature. Et la cité n'est pas une construction artificielle réalisée par les individus, comme le soutiennent les philosophies contractualistes, mais en tant que phénomène naturel elle précède le citoyen¹⁸.

Dès lors, le Stagirite laisse de côté l'étude du juste comme inhérent à la nature de l'homme. Certes, il ne néglige pas la justice conçue *in abstracto*, mais il accorde une attention particulière à la justice *politique* (*politikè*)¹⁹ en tant qu'elle reflète l'organisation de la vie sociale de la cité. Au lieu de s'occuper d'un état de nature comme le font les partisans du contrat social, Aristote parle d'un état de justice –*dikaïosynè*– qui dispose de l'ordre d'une société historique et d'un juste recherché surtout dans les échanges entre citoyens. Ce juste détermine le droit dans l'histoire de la cité²⁰.

La méthode aristotélicienne de la recherche du juste renvoie inévitablement au rôle important que joue le juge (*dikastès*) dans la détermination du juste, de ce droit qui se présente très souvent comme solution juste, ou *juste partage* dans la philosophie politique du Stagirite.

1. La décision du juge n'est que l'expression de la justice²¹

Comprendre le rôle du juge dans les affaires politiques nécessite l'étude de l'architecture juridique de la cité. En l'occurrence nous examinerons la place de la justice comme vertu envers autrui et celle du droit qui en découle ; en deuxième lieu, nous procéderons à une analyse des lois, outil précieux pour le juge dans l'exercice de son métier. L'étude de la place et de la fonction du juge dans la cité implique toute une philosophie à propos des lois et du droit qui sont tributaires des régimes politiques ainsi qu'une philosophie qui se rapporte à la structure onto-phénoménologique de la cité (*polis*). La culture juridique de la cité tourne autour d'une esthétique juridique qui combine la justice comme vertu, le bon et le bien.

¹⁵ Je fais allusion aux théories contractualistes (Hobbes, Locke... qui commencent leur philosophie juridique à partir de l'individu dans un prétendu état de nature.

¹⁶ Pour l'actualité de l'idée de la justice aristotélicienne, B. Jackson, « The Conceptual History of Social Justice », *Political Studies Review*, v. 3/2005, p. 356-373 et notamment p. 360-362.

¹⁷ Aristote privilégie l'idée d'une méthode déductive dans ses recherches. Toutefois, il ne néglige pas l'importance de l'induction : cf. « Ce qui ne veut pas dire que par l'observation répétée de cet événement, nous ne puissions, en poursuivant l'universel, arriver à une démonstration, car c'est d'une pluralité de cas particuliers que se dégage l'universel », *Seconds Analytiques* I, 31, 88 a 4.

¹⁸ Aristote, *La Politique*, 1253 a 19-20.

¹⁹ Dans notre étude, il faut entendre l'adjectif politique, au sens grec du terme : ce qui relève des affaires ou de l'ordre de la *polis* (cité), donc ce qui concerne l'administration de la cité et les citoyens.

²⁰ *La Politique*, 1253 a 19-20.

²¹ *La Politique*, 1253 a 35-40.

A. L'esthétique juridique de la cité

Aristote définit la cité (*polis*) comme une communauté d'individus politiquement semblables en vue de mener une vie meilleure²². Mais il ne s'agit pas d'une quelconque société d'hommes. La *polis* est une collectivité de citoyens, conçue selon une structure architectonique et implique une culture juridique et des institutions qui garantissent l'ordre. Quant à l'idée de *politeia*²³ (la constitution, ou la condition des citoyens, l'ensemble des citoyens), elle représente une certaine organisation des habitants de la cité²⁴. Au cœur de l'activité politique trône la vertu qui implique la vertu de justice comme *teleia*²⁵ : celle qui comprend les autres vertus cardinales ayant pour fin de régir l'ordre des citoyens²⁶. Plus encore, la justice est une vertu qui s'exerce dans un milieu social ; elle est donc une vertu sociale (*koinônîkè aretè*) et, en tant que telle, se pratique envers autrui²⁷. En effet, la cité reflète une communauté polyvalente où s'accomplissent les échanges entre citoyens. Elle garantit la solidarité entre ses membres en tant que membres de la même famille en vue de bien vivre ensemble. Les citoyens (*poilitai*) doivent promouvoir l'intérêt commun qui les inclinent à se révéler comme de bons citoyens (*kaloî kagathoi politai*)²⁸. Le politique et le droit sont traversés par une dimension esthétique qui constitue un facteur non-négligeable de la morale politico-juridique. La structure sociale de la cité porte donc à assurer et à garantir une coexistence harmonieuse pour tous ceux qui l'habitent (citoyens ou pas). La justice qui doit régner partout assigne une couleur hautement morale à la vie de la cité. Dès lors, la vie de la cité doit être régie par une bonne législation (*eunomia*), qui contribue décisivement au bien vivre (*eu zein*). Celui-ci est considéré tout particulièrement comme l'accomplissement de la fin naturelle de la cité. Le bien vivre équivaut à vivre *kalôs* : selon la beauté morale²⁹.

Ainsi la justice dans la cité est associée à l'esthétique du bien car le bien, en tant qu'objet de la vertu, est aussi beau (*kalon*). Or le bon ordre (*eutaxia*) qui suppose le bien, le bon et le juste, témoigne d'une législation qui vise l'harmonie des choses publiques et la paix entre citoyens. La législation incarne le bon ordre même ; chaque loi (*nomos*) représente un certain ordre³⁰. Il s'ensuit que vivre selon la vertu politique équivaut à vivre selon la justice qui atteste le règne de l'harmonie dans la cité et l'équilibre entre ses différentes parties. La meilleure façon de vivre est alors de mener une vie vertueuse³¹. Car

²² Aristote, *La Politique*, 1328 a 37-40.

²³ Elle désigne en général la constitution d'une cité grecque ou bien son régime politique; cf. Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, 2, 37 ; Platon, *La République*, 562 a.

²⁴ *La Politique*, III, 1274 d 35-1275 a 5.

²⁵ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1129 b 30-33.

²⁶ *EN*, 1129 b 30.

²⁷ Ici Aristote se fait l'écho de la conception traditionnelle de la justice ; cf. Platon, *La République*, 363 a.

²⁸ *La Politique*, III, 1280 b 4-8.

²⁹ *Ibid.*, 1281 a 3-5.

³⁰ *Ibid.*, 1236 a 30-32.

³¹ *Ibid.*, 1324 1-3. Pour les rapports entre la vertu et le bonheur, voir C. Louis-Comblet, « Ascétisme et Eudémonisme chez Platon », *Annales Littéraires de l'Université de Franche-Comté*, v. 79, 1997, p. 82-83.

c'est la vie selon la vertu qui fait naître le bonheur (*eudaimonia*)³². Autrement dit, le bonheur est engendrée par la pratique de la vertu.

Pour Aristote, l'idée de vertu³³ se conçoit et se réalise dans l'action³⁴ poursuivant un bel exploit. Elle relève de la praxéologie. Elle certifie une réussite en incitant le citoyen à accomplir une chose belle et difficile qui, de cette manière, le fait se distinguer des autres citoyens. Elle est donc animée par la noblesse d'âme. La vertu n'a pas un caractère *intellectualiste*. Elle contribue à l'accomplissement de la nature, rendant le citoyen *kalon kagathon politèn*. Dès lors, elle est étroitement associée à la loi. Le chef de la cité doit posséder la vertu pour encourager les citoyens à pratiquer l'art politique³⁵ qui vise à rendre le citoyen bon. Il ne serait pas inexact de soutenir que la vertu, en tant que vertu politique, tient tout un premier rôle dans la philosophie politique du Stagirite. Soulignons que l'idée de vertu est adaptée au régime politique qui règne dans chaque cité particulière comme le font les lois qui soutiennent cette dernière³⁶. C'est pourquoi, il y a plusieurs types de lois auxquelles le juge se rapporte pour prononcer sa décision, c'est-à-dire pour chercher la solution juste en cas de litige. Aristote attache une attention particulière à l'analyse des lois qui aident le juge à prononcer sa sentence. Le droit (*dikaion*), décrit comme une acte ou un comportement juste dont disposent les lois, est prononcé par le juge comme faisant partie de la solution juste. Car les lois ne sont pas dépositaires exclusives du droit mais en représentent une partie.

B. Une typologie des lois. Les juges et les lois

Aristote présente une typologie significative des lois dans *La Rhétorique*. Il se rapporte également à des différentes sortes de lois dans ses *Ethiques*³⁷ (*L'Éthique à Eudème*, *La Grande Morale* et surtout *l'Éthique à Nicomaque* qui constitue un texte essentiel pour le développement de notre étude) ainsi que dans *La Politique*. Car la notion de loi est assez complexe. Il est important de retenir que la loi exprime une idée de droit générale, morale et traditionnelle, qui s'adresse à la raison (*logos*) du juge lors de sa prise de décision. Même si, chez Aristote, la conception de la loi n'est pas toujours identique dans ses

³² *La Politique*, 1328 b 35-36.

³³ Pour Aristote, il y a trois facteurs qui concourent à la vertu : la *physis* (nature), l'*éthos* (habitude), et le *logos* (savoir), *La Politique*, 1332 a 39-40.

³⁴ La justice comme vertu morale (*EN.1103 a 15 et suiv.*) renvoie à l'activité de l'âme *kata logon* (conforme à la règle), cf. *EN.1098 a 7-8*. G. Romeyer-Dherbey insiste sur le côté praxéologique (la prudence exercée dans le champ pratique) de la vertu-prudence chez Aristote dans son étude «La prudence chez Platon », *Philosophia*, Annales de l'Académie d'Athènes, n°39/2009, p.158-169. Pour plus de détails sur le rôle de la prudence et son importance pour le juge voir P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, Puf/ Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1963.

³⁵ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1099 b 30. Platon, *Les Lois*, 636 d.

³⁶ Aristote, *La Politique*, 1289 a 15-20.

³⁷ Nous ne rapporterons pas à la *Grande Éthique* car il n'est pas certain que son auteur soit Aristote. Dès lors, il ne s'agit pas d'une source certaine. Quant à *l'Éthique à Eudème*, une grande partie en est corrompue. D'ailleurs, plusieurs critiques considèrent que l'auteur n'est point Aristote. Cette *Éthique* constitue un traité qui contient plusieurs livres de *l'Éthique à Nicomaque* et notamment le livre V. Cf. Sir D. Ross, *Aristotle. With a new introduction of J.-L. Ackrill*, Routledge, London, 1923, édition de 1995, p. IX V. Ni les scholiastes grecs, ni les commentateurs latins, ni Thomas d'Aquin n'ont voulu travailler sur ce traité, contrairement à *l'Éthique à Nicomaque* qui fut abondamment commenté. La *Grande morale* a subi le même sort.

différents traités, elle représente certainement un outil précieux pour le juge en vue d'appréhender une idée globale du juste qu'il cherche à déterminer. Car la loi, contrairement aux positions entretenues par le légalisme moderne, se révèle comme un identifiant de la justice qui doit régner en tant que vertu parfaite dans l'ordre de la cité. Concernant l'importance qu'a l'examen du juste par rapport à autrui (*l'altérité citoyenne*), cette altérité révèle l'intention du Stagirite d'associer ses développements sur le droit à la réalité sociale de la cité, tout en conservant la conception traditionnelle de la vertu de justice. Ainsi, sans tomber dans une ontologie juridique semblable à celle de Platon et sans confondre morale et droit, Aristote conserve dans sa philosophie du droit le fondement éthique de la justice traditionnelle.

Or, le Stagirite propose une typologie des lois qui lie le comportement des citoyens aux vertus et aux valeurs de la cité. Ici, Aristote examine plus spécialement *les habitus* de l'agent qui commet les actes injustes envers autrui³⁸. Il étudie dès lors le juste et l'injuste de deux manières, relativement tant aux lois qu'aux hommes³⁹.

Aristote opère une différence fondamentale entre la loi particulière (*idion*) et la loi commune (*koinon*)⁴⁰. La première est une loi écrite dont se sert chaque peuple (*hekastoís*) et notamment les membres de la cité pour organiser leur vie dans l'ordre de la cité et participer, de ce fait, aux affaires publiques (*politeuvondai*)⁴¹, alors que la loi commune (le *koinos nomos*) s'intéresse de façons générale aux actions justes et injustes⁴². Cette dernière est pour les Hellènes une loi qui comprend les principes de droit que tous les Grecs semblent adopter ; loi admise par tous, elle dépasse même les frontières de la cité comme étant une loi conforme à la nature⁴³. Ces sortes de lois servent de point de repère du droit, de ce qui est juste et injuste et que le juge doit identifier pour prendre sa décision. Ce qui révèle d'ailleurs la place importante qu'occupe la prudence judiciaire dans la philosophie du droit chez le Stagirite.

La loi particulière est tributaire de la constitution d'une *polis*. La loi particulière écrite reflète les vertus qu'un gouvernement (*politeuvma*) promeut et les valeurs politiques qui aident le juge à clarifier le juste demandé par cette loi. Le terme *politeuvontai* confirme notre interprétation : la loi est exercée dans le cadre de la cité pour l'administration du droit politique⁴⁴. En revanche, le *koinos nomos* dépasse l'ordre d'une cité particulière et de ses idéaux, renvoyant notamment aux *nomima*, principes de droit, qui sont communs aux Hellènes, consacrés par la culture traditionnelle de l'Hellade tout entière.

Il s'agit par exemple des lois dont parle Antigone⁴⁵ dans la tragédie homonyme de Sophocle, au nom desquelles l'héroïne a désobéi aux décrets-

³⁸ *La Rhétorique*, 1372 a et suiv.

³⁹ *Ibid.*, 1373 b 2-3.

⁴⁰ *Ibid.*, 1373 b 4-5. Pour la valeur sémantique des différents types de lois, voir l'étude de M. Talamanca, « Politica, equità e diritto nella pratica giudiziaria attica », *Mnèmè, Mélanges offerts à Georges A. Petropoulos*, Athènes, Sakkoulas, v. 2, 1984, p. 332-356.

⁴¹ *La Rhétorique*, 1368 b 6-9. Cf. Thucydide, *La guerre de Péloponnèse*, 6, 92; 2, 15. Platon, *Les Lois*, 376 a.

⁴² Il est donc légitime que celui qui viole toutes ces sortes de lois doit être conduit devant le juge. Cf. L. Sancho Rocher, « Justice et égalité chez Aristote », *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, 2007, p.143-181 et notamment p. 149.

⁴³ *La Rhétorique*, 1368 b 11 6-9.

⁴⁴ Par droit politique, j'entends le droit qui s'exerce au sein de la cité grecque.

⁴⁵ *Ibid.*, 1373 b 8-10.

lois de Créon⁴⁶. Aristote, citant le cas d'Antigone, fait entendre que ces *nomima* concernent fondamentalement le monde hellénique, beaucoup moins le monde des Barbares. En effet, les *koinoi nomoi* désignent très souvent les *patrôa*⁴⁷, lois des ancêtres⁴⁸, réceptacles de sagesse des temps anciens et servent d'indicateurs précieux aux Hellènes de ce qui est juste. Toutefois, la loi commune qualifiée par Aristote de naturelle concerne l'humanité tout entière⁴⁹.

Comme lois panhelléniques, les *koinoi nomoi* sont celles qui ont survécues par leur transmission souvent orale, grâce à l'importance de leur poids juridique. Bien qu'elles représentent des indices de droit adressés à tous les Hellènes mêmes de régimes politiques différents, ces lois communes forment des vecteurs stables de droit, constituant ainsi l'ossature de la culture juridique panhellénique. Ce sont des principes de justice qui s'adressent aux citoyens grecs en leur rappelant les obligations à accomplir selon leurs coutumes ancestrales et possèdent une véritable force de loi. Tel est le cas de la loi qui prescrit l'enterrement des morts⁵⁰, le droit d'hospitalité ou bien la loi qui commande le respect des parents⁵¹. Il est important de noter que ces lois prescrivent un juste qui s'adresse à chaque homme juste ou injuste. Donc, elles ne visent pas l'intention d'agir, mais prescrivent un comportement conforme à la justice traditionnelle. En l'occurrence, le juge doit vérifier, lors de sa prise de décision, si la conduite de chaque citoyen est objectivement conforme aux prescriptions de ces lois.

Ensuite, le Stagirite se centre davantage sur les actes justes et injustes (dont les uns sont inscrits dans la loi, les autres non)⁵². Etudiant ceux dont les lois ne donnent pas les détails, le Stagirite les divise en deux catégories. La première concerne les actes qui se démarquent par rapport à la conception traditionnelle de la vertu et du vice. Il *juridicise* ainsi le « trop » d'un comportement, ce trop dont les formes ne sont précisées mais qui dépasse le convenable (ce qui doit être fait sans par excès de vertu ni de vice *kath'hyperbolên*⁵³). Ici la loi se rapporte à tout ce qui est démesuré. Or ses idées font appel à une esthétique de droit qui situe le juste dans l'univers des proportions et des symétries impliquées par l'idée de mesure, si chère aux Hellènes.

Cette sorte de lois manifeste un ordre général de justice. La justice dit Aristote est là où se trouvent les lois et on ne saurait concevoir un ordre de droit sans liens avec la loi⁵⁴. La loi incarne le droit mais le droit dépasse la loi. Aristote affirme que tout ce qui est légal constitue une forme de droit⁵⁵.

La loi est dès lors au service de la justice. Celle-là représente un moment de la réalité sociale, justice figée dans la parole orale (comme loi non-écrite) ou dans la parole posée (comme loi écrite). La réalité sociale est changeante, donc

⁴⁶ Sophocle, *Antigone*, v. 450-460.

⁴⁷ Thucydide, *La guerre de Péloponnèse*, L. II, 34.

⁴⁸ Cf. Euripide, *Les Suppliants*, v. 313 ; 526 ; 563 ; 671.

⁴⁹ *La Rhétorique*, 1373 b 5-8.

⁵⁰ Cf. Euripide, *Les Suppliants*, v. 537-541.

⁵¹ Cf. Eschyle, *Les Suppliants*, v.706-708 : « Aussi bien le respect des pères est-il la troisième loi inscrite au livre de la Justice ».

⁵² *La Rhétorique*, 1374 a 17-19.

⁵³ *Ibid.*, 1374 21. Ce *trop* dont il s'agit en l'occurrence traduit une *hybris*, une faute objective qui revêt plusieurs formes. Dans l'œuvre des dramaturges grecs, le tragique renvoie toujours à une *hybris* qui fait l'objet d'une punition et de la part des dieux et de la part de l'homme.

⁵⁴ *EN*, 1134 a 30-31.

⁵⁵ *EN*, 1129 b 10-15.

variable et suit la mobilité des choses de la nature, cette nature où tout s'écoule comme en témoigne Héraclite⁵⁶. La loi devient normalement un point de référence pour le juge dans sa quête du droit, point de référence, il faut le souligner, qui n'est pas exclusif pour déterminer le *dikaion*.

Il s'ensuit que le rapport à la loi comme référent de juste, révèle un droit qui, au-delà de sa polymorphie, et contrairement au caractère stable de la loi, est fluide et variable car il fait partie de la nature des choses, ce qui devient un objet de recherche détaillée dans *l'Éthique à Nicomaque*. Le droit se trouve dans les choses mêmes ; donc son application dépend des différentes constitutions qui régissent chaque cité. Si les lois forment le lit de la justice d'où celle-ci tire ses modes d'être et sa mesure, le droit est formulé par le juge selon les valeurs et les idéaux que mettent en exergue les différents régimes politiques. Le droit reflète donc la réalité sociale, droit dont le juge est un des principaux acteurs. Le juge est alors invité à éclairer le juste contenu dans les lois lorsque l'obscurité s'y installe. Sa décision doit constituer un discours argumentatif autour de la pertinence et de l'effectivité du droit qu'il recherche dans les lois pour préciser le droit dans chaque cas qui lui est confié. Autrement dit, le juge ne cherche pas tellement dans les lois les relations morales qui unissent les citoyens entre eux et la répercussion de leurs effets sur les affaires de la cité, mais il examine, à leur lumière, le comportement des citoyens vis-à-vis de leurs revendications. Mais si ce droit, grâce à l'art du juge, peut déborder les limites des lois, pour actualiser juridiquement la réalité sociale, les lois assignent un sens juridico-éthique aux faits. En effet, la justice légale s'adresse aux citoyens qui se manifestent dans le champ éthique d'un juste circonscrit par les lois. En d'autres termes, dans *La Rhétorique*, le Stagirite s'efforce de décrire la polymorphie des lois et de préciser le droit comme action ou comportement juste que ces lois préconisent⁵⁷.

La deuxième espèce d'actes justes et injustes répond à une lacune de la loi particulière, écrite⁵⁸. Il se peut en effet que la loi ait des lacunes et ne puisse pas prévoir les mutations des affaires politiques qu'elle doit régler ainsi que les nouvelles formes que revêtent les biens qui intéressent juridiquement la cité. Car la loi, même si elle suit les finalités du régime politique en place, étant figée, ne saurait s'adapter continuellement aux évolutions sociales de la cité. Les lacunes des lois ne sont guère envisageables dans la culture juridique des Hellènes. Car, chez eux, le droit est, répétons-le, de tradition orale. La loi sert alors de critère à la prudence du juge pour la fixation du droit dans les cas particuliers.

Dans ce contexte, le juge grec (*dikastès*) n'est pas tenu au formalisme juridique comme doit le faire le juge d'aujourd'hui. Sa fonction consiste à repérer le champ éthique de la loi pour rendre une sentence juste. Il représente l'agent légitime qui dit le juste ; car, lorsque ce juste n'est pas évident à déterminer, il incombe au juge, comme le tiers impartial, de le faire. Le droit a son lit dans la loi mais il est formulé par la parole d'un homme désintéressé.

Le *dikastès* doit plus spécialement se comporter en *artiste*. Il doit dépasser, par des considérations particulières, les écueils du strict légalisme, en formant,

⁵⁶ Platon témoigne de cette mobilité des choses de l'ordre nature chez Héraclite dans *Cratyle*, 402 a.

⁵⁷ *La Rhétorique*, 1373 b 8-10.

⁵⁸ *Ibid.*, 374 b 25.

pour prendre sa décision, une opinion, la meilleure (*gnome te ariste*)⁵⁹. Ici Aristote apporte des nuances afin d'éclairer le contenu de cette formule. L'opinion la meilleure renvoie à une loi commune. Le juge ressemble à « un essayeur d'argent, qu'il a pour mission de discerner le juste de mauvais aloi du juste véritable »⁶⁰. Il faut donc qu'il s'attache moins aux lois écrites qu'aux lois non écrites. Car le juste est vrai et utile; ce que la loi commune représente⁶¹. Et ce juste dépasse la lettre de la loi. C'est pourquoi l'opinion la meilleure (la plus juste) signifie que le juge ne doit pas s'en tenir à la rigueur des lois écrites⁶². Aristote associe ainsi l'opinion la meilleure non seulement à la loi commune mais aussi à l'équitable⁶³ (dont nous parlerons dans la suite). Enfin, le juge peut appliquer également l'opinion la meilleure en cas de loi écrite, car le but de cette dernière n'est pas de rendre la sentence du juge contraire à la loi mais « de justifier le juge du parjure, s'il ignore ce que veut dire la loi »⁶⁴.

L'opinion la meilleure n'est pas sans affinités avec l'opinion la plus juste (*gnome dikaiotate*) selon laquelle les héliastes à Athènes devraient juger; peu importait qu'il y ait des lois écrites ou non car ils étaient tenus de juger selon les lois de leur cité⁶⁵. Le jugement selon l'opinion la plus juste (qui implique la meilleure) traduit à notre avis la *technè* (l'art) du juge dans sa tâche de réaliser un juste partage ou de trouver la solution juridiquement la plus convenable, d'après les données qui assurent l'harmonie politique.

2. Aller devant le juge, c'est se rendre à ce qui est juste⁶⁶

La métier du juge comme artiste apparaît avec plus de netteté dans *l'Éthique à Nicomaque* lorsqu'il doit, avec l'aide de la méthode dialectique et l'application de sa prudence dans les cas précis, déterminer un droit qui est légal et égal lors des échanges entre citoyens (*synallagmata*).

A. Le juge comme artiste d'équilibre du droit

Dans le cinquième livre de *l'Éthique à Nicomaque*, Aristote se donne pour tâche de circonscrire le champ de la justice et du droit, deux piliers qui fondent l'architecture juridique des institutions politiques. Leur conception relève de l'esthétique du droit car tous les deux sont traversés par la dimension du *kalon* (le beau qui est également le moralement beau). En effet, le beau implique une certaine harmonie et des proportions qui le situent au juste milieu de deux extrêmes⁶⁷. Or ce qui fait l'objet de ce cinquième livre est la justice en tant que *mésotès* (moyen à respecter), les actions qu'elle met en jeu ainsi que le rôle du juste comme facteur d'équilibre entre un trop et un trop peu⁶⁸.

Dans cette entreprise, Aristote ne dévie pas de la conception traditionnelle de la justice considérée comme vertu parfaite. Ainsi, il commence par analyser

⁵⁹ *La Rhétorique*, 1375 a 27.

⁶⁰ *Ibid.*, 1375 b 5-6.

⁶¹ *Ibid.*, 1375 b 3-5.

⁶² *Ibid.*, 1375 b 7-8.

⁶³ *Ibid.*, 1375 a 3-32.

⁶⁴ *Ibid.*, 135 b 18.

⁶⁵ Demosthène, *Contre Leptine*, 96-97; 47, 63. Eschine, 3, 6-7.

⁶⁶ *EN*, 1132 a 20-21.

⁶⁷ Comme l'a fort bien formulé Platon : *to... kalon ou ametrion* (le beau ne saurait être sans mesure), *Timée* 87 c.

⁶⁸ Cf. *EN*, 1129 a 1-5.

et approfondir la justice et le droit qui en découle, dans leur dimension générale et absolue. Mais il présente des aspects originaux lorsqu'il procède à l'analyse du droit *politique*, le droit qui se déploie au sein de la cité (*polis*), c'est à dire celui qui concerne les individus politiquement semblables⁶⁹. N'oublions pas que la justice est une vertu politique car elle est étudiée par le Stagirite en connexion avec les rapports entretenus entre citoyens (*synallagmata*). Elle puise par conséquent sa force et son effectivité dans les relations de l'un envers l'autre des citoyens. Aristote précise que l'idée de droit ne saurait être entièrement indépendante de l'idée de loi (*nomos*), car les *synallagmata* sont régulées par les lois qui règlent les rapports entre citoyens⁷⁰. Or, le juge pour faire bonne œuvre, doit se pencher sur la rectification juridique des échanges (*synallagmata*), sans s'écarter pour autant de la consultation des lois. Car la loi est une règle dotée de force contraignante pour les parties en litige ; elle atteste une intelligence (*noûs*) et une sagesse (*prudence*) certaines⁷¹, utiles aux différends litigieux.

Ce qui intéresse plus spécialement Aristote dans la justice comme vertu, c'est son dynamique qui crée un cadre juridique où se réalisent les échanges politiques. Or les échanges ne requièrent pas seulement le recours aux lois (la justice légale) mais aussi à l'égalité comme fin recherchée de la part du juge pour dire le droit. La justice se révèle par là comme la vertu qui concerne tant les hommes justes que les actes justes. Car le droit est, répétons-le, à la fois le légal et l'égal⁷².

Une des originalités d'Aristote consiste à faire du juge le contrôleur des rapports politiques et l'artiste du droit-juste (*dikaion*) qui structurent la vie de la cité. Ce *dikaion* se rapporte tant aux citoyens qu'aux choses (*pragmata*) qui font l'objet des échanges sociaux (*synallagmata*). Aristote actualise donc l'idée de justice et du droit qui en est issu dans toutes leurs manifestations au sein de la cité. Car le juste, se disant de plusieurs façons, revêt plusieurs formes⁷³. Contrairement à Platon qui cherche à établir une métaphysique du juste comme inhérente aux trois parties de l'âme humaine et aux trois ordres de la cité⁷⁴, Aristote s'évertue à *politiser* toute sorte de loi comme faisant partie du droit qui régit l'ordre de la cité (*dikaion politikon*). Or sans dévier de la ligne traditionnelle, il juridicise, sans la déformer, la conception morale de la justice.

Concrètement : le juge pourrait prendre sa décision en se rapportant d'abord à la justice légale, la loi, tout en la dépassant, sans pour autant la trahir, à l'aide de la méthode dialectique. Car le droit n'est pas créé par la loi mais existe dans l'ordre politique des choses, en tant qu' égal (*ison*). Les lois et surtout les lois communes qui renvoient à des principes juridiques d'égalité (*isonomia*⁷⁵, *isègoria*⁷⁶, *isopoliteia*⁷⁷) composent la pierre angulaire de la cité grecque. Car l'égalité (*ison*) est un élément d'équilibre pour le bon déroulement des affaires

⁶⁹ EN, 1134 a. 25-32.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ EN, 1180 a 20-25.

⁷² *Ibid.* 1129 a 30-35.

⁷³ *Ibid.*, 1129 a 23-26.

⁷⁴ Cf. Le livre IV de la *République* et notamment 435 a-c.

⁷⁵ Il s'agit de l'égalité devant la loi ; cf. Herodote, *L'Enquête*, 3, 80. Platon, *La République*, 563b.

⁷⁶ L'*isègoria* dénote la liberté de parler égale pour tous ; cf. Herodote, *L'Enquête*, 5, 78.

⁷⁷ L'*isopoliteia* assure l'égalité des droits civils ; cf. Aristote, fr. 537.

politiques⁷⁸. Aristote valorise dès lors l'*ison* en l'assimilant notamment à ce droit recherché par le juge dans la distribution des biens au sein de la cité⁷⁹.

B. Le droit dans la mobilité de l'ordre des choses

Dans l'*Ethique à Nicomaque*, Aristote vise fondamentalement un droit –juste qui ne renvoie ni à une métaphysique transcendante à la manière de Platon, ni à une nature divinisée comme ce sera le cas, à l'époque hellénistique, chez les Stoïciens. Il s'intéresse à un droit régissant les échanges entre citoyens : les *synalagmata*. Il s'agit de la détermination du droit dans les affaires de la cité qui évoluent sans relâche. Le *dikaion*, pour être actuel et valide, doit toujours s'adapter au cours politique des choses. Il est l'un dans le multiple, en devenant, grâce à ses manifestations variées, multiple dans l'un : le tout politique, la cité. Or celui qui dit le droit le juge en tant que *dikaion animé (emphychon dikaion)*⁸⁰. Car le *dikaion* est dégagé de l'ordre naturel des choses grâce à la prudence judiciaire. Les *synallagmata* se rapportent directement au statut politique de l'individu et peuvent être rectifiés, une fois vérifiés par le *dikastès*. Le citoyen grec ne représente pas une existence *ontique* (individualité biologique, morale et psychologique) mais un individu en relation avec ses politiquement semblables, citoyen dynamique puisqu'il exerce des mouvements vitaux dans les relations politiques.

En effet, le droit *synallagmatique* ne saurait être défini sans ses liens avec la dynamique de la cité considérée comme une réalité historique et culturelle dont le juge ne pourrait pas faire abstraction. La *polis* représente le lieu de cette entreprise juridique, car c'est au sein de la *polis* que le droit prend sa pleine signification et accomplit ses finalités. Le *dikaion*, se réalisant dans le cadre de la *polis*, est avant tout un *dikaion politikon*⁸¹ ; la justice à laquelle il appartient concerne l'altérité citoyenne⁸². Or la parole du juge ne saurait se situer en dehors de la cité.

Dans cette perspective, le droit fait l'objet de la distribution et de la correction comme un juste-justesse, donc comme un juste qui est à la fois légal et égal. Le juste-justesse atteste dès lors le juste milieu dans les échanges (*synalagmata*). Dans ce cas, la tâche du juge revêt tout spécialement la fonction d'un juste partage.

Aristote envisage d'approfondir les enjeux politiques du droit que la prudence du juge, grâce à l'art dialectique, doit dégager de la nature des choses. Le juge doit donc procéder à un juste partage dans la distribution des biens *politiques*⁸³ lors des échanges entre citoyens ; il est à la recherche d'un juste (*dikaion*) envisagé comme chose (*pragma*) à savoir comme élément objectif d'un acte de vertu et en l'occurrence comme la chose de la justice en tant que vertu. A cette

⁷⁸ Cf. Euripide, *Les Suppliantes*, v. 430-435.

⁷⁹ Cf. W. von Leyden, *Aristote on Equality and Justice. His Political Arguments*, London, Macmillan, 1985. Cet auteur présente toute une argumentation intéressante autour des rapports entre justice et égalité.

⁸⁰ EN, 1132 a 23.

⁸¹ EN, 1134 a 25-26.

⁸² La justice politique ne peut pas concerner un maître et un esclave, ni un enfant et son père ; cf. EN, 1134 b 13-14.

⁸³ Par biens politiques, nous entendons les choses publiques, donc celles de la cité (cf. Herodote, *L'Enquête*, 7, 236) et les biens dont disposent les autorités légitimes de la cité, choses qui font l'objet de distribution.

fin, le juge se sert de la *symbolique des figures géométriques*⁸⁴ : l'égalisation, à l'aide des proportions géométrique et arithmétique, de ce qui doit revenir à chacun lorsque l'égalité en matière de justice politique fait défaut, ou lorsqu'elle doit être rétablie une fois dérangée, par la recherche du juste milieu entre un *trop* et un *trop peu*. Dans cette entreprise, le juge doit procéder à un juste partage. Il y va de la *géométrisation* du droit.

En effet, nous sommes dans le champ de la justice particulière dont le droit est édifié sur l'égalité et l'inégalité. Ici le droit se concrétise fondamentalement dans le rapport à autrui ; il est conforme à ce qui est juste aux exigences de l'égalité. Celle-ci représente une *mésotès*⁸⁵, le juste milieu entre un trop et un trop peu, objet principal de la justice particulière. Ce juste milieu atteste un droit objectif, car dans un cas donné et dans des conditions précises, le droit indique un milieu déterminé par la prudence du juge. Ce *dikaion* n'est pas relatif à deux personnes, ou à une chose par rapport à une autre, mais il exprime la réalisation d'un juste milieu (*mésón*) que le juge doit déterminer, en égalisant les parts illégitimement inégales, entre une personne par rapport à une autre et en même temps entre une chose par rapport à une autre. Ce *dikaion* implique dès lors quatre termes, c'est-à-dire un rapport entre ce qui est donné à un citoyen par comparaison à ce qui est donné à un autre⁸⁶.

Pour le Stagirite, le rapport à autrui renvoie à une proportion (*analogia*) grâce à laquelle le droit peut réaliser l'égalisation entre le trop et le trop peu que nous avons déjà mentionnée. Ce droit concerne tant les charges et les honneurs que les citoyens doivent recevoir de la part de la cité que les dommages subis. De cette manière, à des citoyens égaux reviennent des parts égales alors qu'à des citoyens inégaux reviennent des parts inégales, selon une égalité proportionnelle. Celle-ci implique une attribution à chacun selon son mérite (*axia*)⁸⁷. Pour les penseurs grecs en général, l'*axia* est très étroitement liée à l'idée de mesure⁸⁸. Plus spécialement, le droit qui se rapporte à l'attribution des biens est qualifié de distributif (*dianémitikon*). Le Stagirite lui assigne comme proportion la plus appropriée pour ses distributions, la proportion géométrique ; c'est elle qui renvoie au mérite (*axia*) de chaque citoyen; ce mérite doit être reconnu et estimé par le juge. Le *dikaion* doit aussi lui servir de fil directeur pour réaliser un juste partage entre citoyens⁸⁹. C'est un *dikaion* extérieur à l'être de l'homme.

⁸⁴ La *symbolique des figures géométriques* est l'étude des figures géométriques (point, lignes, surfaces, volumes) en tant que symboles ayant capacité à désigner, ou à signifier. Il s'agit donc de symboles (il faut insister) et pas de notions strictement mathématiques.

⁸⁵ Par l'adoption de la *mésotès* en matière de droit, Aristote souscrit à la morale grecque qui fait de l'*hybris* (démensure) une faute objective. Les paroles qu'Euripide fait prononcer par le chœur, dans sa pièce *Les Suppliantes*, en sont très significatives internationales : « 'Rien de trop', même avec les dieux », cf. v. 1062. Cf. également, Eschyle, *Agamemnon*, v. 378-380 : « La mesure est le bien suprême; souhaitons fortune sans péril qui suffise à une âme sage ».

⁸⁶ EN, 1131 a 18-20.

⁸⁷ Par mérite, il faut considérer l'importance de l'individu en tant que citoyen. Il n'y a pas d'intériorité éthique chez les Grecs.

⁸⁸ C. Levy, « La notion de mesure dans les textes stoïciens latins (Cicéron, Sénèque) », *Philosophia*, Annales de l'académie d'Athènes, v. 41/2011, p. 186-202 et notamment p. 186, parle ainsi de l'importance qu'a l'*axia* pour la mesure chez les Stoïciens : « Comment penser la valeur (*axia*) sans penser à la mesure. Telle est l'une des questions que l'on peut se poser à propos du stoïcisme ».

⁸⁹ Cf. EN, 1131 a 25.

Certes ce juste-justesse traduit le convenable⁹⁰ dans les rapports que le juge doit rechercher. Il se révèle alors comme un droit non-normatif ; d'où la distance qui sépare la philosophie du droit d'Aristote des théories positivistes modernes. Ce convenable consiste dans l'évaluation précise de ce qui est mesuré ; le juste milieu⁹¹. A la différence des lois (que nous avons déjà mentionnées dans *La Rhétorique*) qui énoncent surtout des principes de droit visant le comportement humain et notamment celui des citoyens, ce *dikaion* implique un solution juste et demande tout un processus dialectique de la part du juge pour égaliser la disproportion illégitime des échanges entre les parties. Dès lors, le droit concerne moins l'intention de l'acte qui qualifie l'homme juste (*dikaios*) que la part juste (*dikaion*) qui doit revenir à chacun selon son mérite (*axia*). Car, la tâche du juge consiste à rechercher le juste-justesse dans le rapport à autrui à partir de l'*axia* de chacun.

Il importe de noter que l'*axia* (le mérite) qui sera traduit par *dignitas* chez les Romains⁹², n'a point le même poids juridique que comporte l'idée moderne de dignité. L'*axia* est extérieure à l'être de l'individu et n'implique par conséquent aucune qualité inhérente à l'homme comme personne, telle la dignité postmoderne. L'*axia* se rapporte au statut politique de l'individu donc au citoyen. C'est pourquoi tout en énonçant un principe général de droit, l'*axia* diffère selon le régime politique qui règne dans la cité. Elle se rattache dès lors à la réalité politique et éclaire l'actualité des échanges dans un contexte historique et culturel précis. Elle fait l'objet d'une attention particulière de la part du juge qui doit la cerner à la lumière de la forme de gouvernement (*politeuma*) dont est doté chaque *polis*. Elle se distancie alors de la dignité moderne qui possède un caractère universel et atemporel car elle qualifie l'humanité de la personne humaine *in abstracto* et est admise comme un axiome intouchable.

Comme critère de base, le mérite grec acquiert tout particulièrement son importance de la coloration politique des constitutions grecques (*politeiai*) : ce qui prime pour déterminer le mérite, c'est l'*arété* (la vertu grecque) pour l'aristocratie, la noblesse du sang et la richesse pour les oligarques, la liberté pour la démocratie⁹³.

Dans le domaine de la justice particulière, Aristote fait entrer également un autre droit, le droit correctif (*dikaion diorthotikon*) qui diffère du droit distributif. Le premier concerne les individus de statut égal (les membre de la cité) mais d'un mérite inégal. Au contraire le droit correctif, tenu de respecter l'égalité arithmétique, se montre indifférent par principe au rang ou à l'office des citoyens. Il ne concerne que le *kardon* (le gain) où la *zemia* (la perte) qui reviennent à chacun d'eux. Pour la rectification des rapports, le juge traite les parties à égalité, la perte de chaque partie constitue un moyen terme entre le « trop » (le gain injustifié) et le « trop peu » (la perte subie). Les qualités individuelles sont écartées au profit du tort causé. Prenons comme exemple l'adultère. Le juge ne doit pas examiner si le coupable est un homme honnête ou malhonnête, de grand renom ou non, mais doit se centrer sur le préjudice qu'il a causé ou subi. Toutefois, Aristote n'est point strict sur ce principe. Il y a

⁹⁰ Cf. *EN*, 11099 b 26.

⁹¹ Cf. *EN*, 1106 b 27.

⁹² Cicéron parle de la *dignitas*, lorsque il donne la définition de la justice et du droit dans *De inventione*, 2, 53, 160. Pour plus de détails voir l'étude, déjà classique, de F. Senn, *De la Justice et du Droit*, Paris, Sirey, 1927.

⁹³ *EN*, 1131 a 2-30.

des cas où il se voit obligé de faire une inflexion pour réintroduire en droit correctif, comme exception, la proportion géométrique. Certes, il doit égaliser la part de chacun en fonction du dommage, mais malgré tout, il peut se voir contraint de violer ce principe en raison de la répercussion qu'a le tort subi par la victime sur l'ordre social de la cité. Tel est le cas du magistrat (archonte) qui a été frappé. Ici le droit correctif qui appelle par principe à l'application de la proportion arithmétique, demande une égalisation de la part du juge qui ne doit pas prendre pas en considération le préjudice seul mais aussi les qualités propres d'un citoyen qui le distinguent des autres⁹⁴. Il y va d'un glissement vers la proportion géométrique.

Faut-il voir dans cette exception la violation d'un principe? Je ne le crois pas. Je pense qu'Aristote sous-tend une tout autre chose qui relève de sa conception esthétique du droit. Dans le cas du droit correctif dont relève notamment le droit pénal, la sanction vise moins le coupable que l'inégalité entraînant un dérèglement injustifié dans les relations synallagmatiques. Cette sanction qui cherche à remédier à cette inégalité ne traduit pas un aspect sacré ou moral de la sanction. Elle témoigne d'une exigence juste qui vient de l'ordre objectif des choses ; elle porte à penser que le *dikaion* se trouve dans la nature des choses, susceptible d'être dérogé par le juge⁹⁵.

En l'occurrence, il ne faut pas confondre ce droit synallagmatique avec l'équitable. Ce dernier constitue aussi un véritable droit et reflète l'actualité d'une condition sociale. Toutefois, l'équitable est loin de représenter un droit qui a directement trait à l'*ison*, l'égalité proportionnelle. Par contre, il se rapporte à la loi; il constitue une rectification⁹⁶ de la loi donc du droit légal⁹⁷. Car il vise à adapter la loi aux circonstances du cas judiciaire à examiner⁹⁸. De plus, ce qui distingue l'équitable du droit particulier du point de vue procédural, c'est qu'il incombe plus à l'arbitre de s'en servir qu'au juge, comme en fait mention le Stagirite dans *La Rhétorique*⁹⁹.

Enfin, il ne serait pas erroné d'affirmer que l'équitable n'est pas une sorte de droit naturel qui relève de la dialectique de la nature des choses.

C. Mobilité et immobilité du droit naturel

Dans *La Rhétorique* Aristote, tout en mettant l'accent sur les lois, fait mention d'un droit naturel (*physei*) prévu par le *koinos nomos*¹⁰⁰. Cela ne fait aucune ambiguïté lorsqu'il remarque que « ...par loi commune j'entends la loi naturelle »¹⁰¹. Il nous donne l'impression que par le terme *pantes* (tous), il

⁹⁴ Cf. *EN*, 1132 a 25-35.

⁹⁵ Nous ne partageons pas l'avis de R. Kraut, « Are there Natural Rights in Aristotle ? », *The Review of Metaphysics*, n.° 49/1996, p. 755-74, qui semble accepter que le droit naturel chez Aristote est un droit individuel que l'individu peut posséder aussi bien dans le cadre de la cité que dans un état qui n'est pas politique (au sens grec du terme).

⁹⁶ Nous ne sommes pas donc d'accord avec I. Gorby qui soutient que la loi non écrite « est le fondement de l'équité », cf. *La philosophie pratique d'Aristote*, Presses Universitaires de Lyon, 1995, p.125.

⁹⁷ *EN*, 1137 b 13-14.

⁹⁸ *EN*, 1137 b 32-33. Dans cette perspective, cf. A. Beever, « Aristotle on equity, law and justice », *Legal theory*, v. 10/2004, p. 33-50. Cf. également D. Shanske, « Revitalizing Aristotle's Doctrine of Equity », *Journal of Law, Culture and the Humanities*, v. 4/2008, p. 352.

⁹⁹ *La Rhétorique*, 1374 b 20-21 : « ... l'arbitre voit l'équité ; le juge n voit que la loi ».

¹⁰⁰ *La Rhétorique*, 1373 b 4-8.

¹⁰¹ *Ibid.*, 1373 b 6.

entend la loi non écrite comme une loi qui est partout valable et stable dans le temps et qui peut être devinée par tous¹⁰². Cette loi doit donc concerner tout le monde. A ce sujet, il cite Empédocle : « Mais la loi universelle s'étend en tout sens, à travers l'éther qui règne au loin et aussi la terre immense ». Il est certain que ce droit naturel (*physei koinon dikaion*) se rapporte à l'espèce humaine¹⁰³. Toutefois, un autre exemple qui concerne le même cas s'applique aux *nomima* au nom desquels Antigone a enterré son frère. Il s'ensuit qu'Aristote met dans la catégorie du droit naturel prévue par la loi, ces principes de droit qui traduisent la sagesse juridique commune à tous les Hellènes. En revanche, dans l'*Éthique à Nicomaque*, le Stagirite, se centrant sur le droit dans la nature de choses, précise que le droit naturel fait partie du droit de la cité (*politikon dikaion*). En l'occurrence, il divise le droit politique en droit naturel et en droit légal, la validité de ce dernier dépendant de chaque cité particulière¹⁰⁴. A propos du droit naturel, il remarque que sa puissance du débordement des frontières de la cité. Et à cette fin, il donne comme exemple le feu qui brûle aussi bien en Perse qu'en Grèce. Cet exemple renvoie plus précisément donc à un droit naturel qui a la même validité partout. Il rejoint par là le droit naturel dont il parle dans *La Rhétorique*. Toutefois, dans l'*Éthique à Nicomaque* il souligne que cette idée (l'immobilité et l'universalité du droit naturel) n'est partagée que par certains peuples (*eniois*). Juste après, il soutient, sans pour autant avoir l'intention de contredire la conception de ces peuples, que les tous les droits (*dikaia*) sont variables (mobiles) car cette règle n'est pas absolue mais comporte des nuances.

Il y a plusieurs remarques à faire concernant le caractère du droit naturel.

Lorsque Aristote qualifie les *nomima* d'Antigone, de droit naturel et laisse entendre qu'il est stable et général, il se rapporte à la validité de ces principes de droit dans la culture et l'histoire telles qu'elles sont conçues par les Hellènes. Il s'agit surtout des principes qui sont à la base de la *paideia*¹⁰⁵ juridique panhellénique et qui priment sur les décrets-lois. Ce sont des *nomima politika* (les principes de droit qui règnent dans la cité); en tant que politiques et historiques il font partie de la nature des choses. Car culture et histoire participent des choses de la nature.

Aristote classe dans la catégorie du droit naturel, la loi universelle dont parle Empédocle, car elle dépasse les frontières de la cité, relevant d'un sentiment commun à tout homme, ainsi que les *nomima* d'Antigone. Toutefois, ces derniers sont précis¹⁰⁶ puisque ils sont transmis oralement comme héritage juridique de la culture hellénique.

Lorsque le Stagirite parle dans l'*EN* de l'universalité du feu, il se rapporte à une loi empirique (scientifique) qui traduit le mécanisme qui régit l'ordre de l'univers. En ce sens, de telles lois sont universelles. En revanche, lorsque il se rapporte au droit situé dans l'ordre naturel (et, par là, dans l'ordre politique), il fait allusion aux droits-choses justes qui font principalement appel à la prudence du juge pour être déterminés dans la nature des choses et surtout dans les

¹⁰² *La Rhétorique*, 1937 b 4-8 ; 1368 b 9.

¹⁰³ *Ibid.*, 1373 b 16-17.

¹⁰⁴ *EN*, 1134 b 15 et suiv.

¹⁰⁵ *Paideia* entendue au sens de la formation d'un idéal d'humanité que les sages, les nomothètes et les philosophes grecs, entre autres, ont eu le souci de développer.

¹⁰⁶ A titre d'exemple, nous citons le respect des parents, le droit d'hospitalité, le droit à la sépulture.

échanges entre citoyens. De ce dernier point de vue, le droit politique est un droit selon la nature car, répétons-le, l'histoire et la culture font partie de l'ordre naturel. Or une telle conception de l'ordre des choses n'est pas compatible avec la considération d'un droit naturel figé, immobile, éternel et atemporel. Comme toute ce qui fait partie de la nature des choses se meut (*koiniton mentoi pan*¹⁰⁷), le droit naturel est mouvant chez Aristote (*dikaion kinoumenon*)¹⁰⁸.

Epilégomènes

Il y a plus d'une leçon significative à tirer de la culture juridique d'Aristote concernant tout spécialement le rôle du juge dans la cité grecque. A) Le juge n'est pas un simple serviteur des lois, ni l'esclave de leur lettre. Il fait fonction de démiurge juridique : artisan de droit à partir de la notion du juste, il signale le *bon*¹⁰⁹ partage. B) Le dire du juge ne constitue pas un discours sur l'ontologie du droit. Il s'agit plutôt d'une parole (*logos*) argumentative sur le juste sans l'aborder de manière exhaustive. C) Cette parole représente un miroir où se reflètent les valeurs culturelles (de la *paideia*) qui règnent dans un moment historique de la cité. D) Les valeurs politiques qui prévalent dans la cité et qui déterminent le mérite de chaque citoyen inclinent le juge à se servir pour déterminer le juste, de la proportion géométrique comme la plus adaptée à l'actualité du droit de la cité. Il n'est donc pas étonnant de voir que Platon et les Pythagoriciens soutiennent, vu son importance, que la proportion géométrique règle non seulement les affaires de la cité mais aussi celles des dieux¹¹⁰.

<i>Recibido el 7 de enero de 2013 y aceptado el 14 de enero de 2013.</i>
--

¹⁰⁷ EN, 1134 b 30.

¹⁰⁸ EN, 1134 b 26-25. A ce sujet, G. Romeyer-Dherbey, « La question du droit naturel en *Ethique à Nicomaque* E 10, 1134b 19-1135 a 6 », p. 163-174 et notamment p. 170, *Philosophia*, Annales de l'Académie d'Athènes, v. 34/2004, remarque : « Aristote ne rejoint pas par là le platonisme, qui pensait trouver l'être et le rationnel au-delà du muable »... Le mouvement naturel... « est celui de la génération et de la corruption, c'est-à-dire des mouvements qui ont en eux mêmes... leur logique, et qui exprime une évolution normée ».

¹⁰⁹ Au sens grec du terme : *kalon*, ce qui implique inexorablement l'idée d'un juste comprenant des proportions.

¹¹⁰ Platon, *Gorgias*, 508 a.



ÉTICA Y FILOSOFÍA MORAL EN EL PENSAMIENTO DE ALFREDO RODRÍGUEZ GARCÍA

Patricia ZAMBRANA MORAL*

Para citar este artículo puede utilizarse el siguiente formato:

Patricia Zambrana Moral (2012): “Ética y filosofía moral en el pensamiento de Alfredo Rodríguez García”, en *Revista europea de historia de las ideas políticas y de las instituciones públicas*, n.º 4 (diciembre 2012), pp. 31-52. Se puede consultar en línea: <http://www.eumed.net/rev/rehipip/04/pzm/pdf>.

RESUMEN: Gran parte de las reflexiones del profesor Alfredo Rodríguez García, desarrolladas a lo largo de su trayectoria investigadora, han girado en torno a la Moral y a la Ética y a su interconexión con el Derecho. Pretendemos, como homenaje, repasar su pensamiento en relación a la Filosofía moral, partiendo de las ideas reflejadas en algunos de sus trabajos más importantes como su discusión con Stamatios Tzitzis en relación al sentido de la justicia en Platón; su tesis doctoral sobre Tierno Galván, de la que presentaba una síntesis en su artículo de 1991, “Ética y Política. Un estudio sobre el pensamiento del profesor Tierno Galván” y que luego actualizó en su libro *Tierno Galván: La actualidad de su pensamiento. Legado ético y político del viejo profesor*, publicado en 1993 y, especialmente, su extenso artículo dedicado de forma específica a esta temática, “Derecho y Moral”, contenido en *Cuadernos informativos de Derecho histórico público, procesal y de la navegación* de 1996, donde revelaba una gran densidad filosófica al analizar la moral kantiana, la figura de Ronald Dworkin o las ideas de John Rawls, entre otros, sin obviar la moralidad de Maquiavelo que nunca puso en duda, desde sus consideraciones sobre el tacitismo.

PALABRAS CLAVE: Derecho, Ética, Moral, Filosofía, Alfredo Rodríguez García, I. Kant, Ronald Dworkin, John Rawls, Enrique Tierno Galván.

La Moral y la Ética y su relación con el Derecho han sido una constante en el pensamiento del profesor Alfredo Rodríguez García. Hace ya algunos años, analizamos un extenso artículo suyo titulado “Derecho y Moral” publicado en los *Cuadernos informativos de Derecho histórico público, procesal y de la navegación*, 19-20 (1996), junto a dos libros sobre Ética de los profesores Antonio Millán-Puelles (Académico de Ciencias Morales y Políticas y entonces catedrático jubilado de la Universidad Complutense de Madrid) y Leonardo Polo Barrena (recientemente fallecido en Pamplona), aparecidos en 1994 y 1996, respectivamente¹. Consideramos aquellos trabajos como expresivos de la profesión de unas ideas claramente conservadoras, lo que nos sorprendió bastante en el caso del doctor Rodríguez García, aunque su artículo, en el que

*Profesora Titular de Historia del Derecho y las Instituciones. Facultad de Derecho. Universidad de Málaga.

¹ Patricia Zambrana, “Antonio Millán-Puelles, Alfredo Rodríguez García, y Leonardo Polo Barrena (Derecho, Ética y Moral)”, en *Cuadernos informativos de Derecho histórico público, procesal y de la navegación*, 19-20 (1996), pp. 5629-5669.

nos detendremos seguidamente, revelaba una gran densidad filosófica y de contenido, demostrando que había sido objeto de una elaboración preconcebida y pensada, a pesar de tener algunas carencias bibliográficas que no desmerecían su investigación². Nos consta que el profesor Rodríguez conocía la obra de Guariglia pero no tuvo en cuenta su trabajo sobre la Filosofía ética de uno de los neokantianos más renombrados de este siglo, L. Nelson (1882-1927)³. Al estudiar las relaciones entre Derecho y Moral en Kant había entonces importantes publicaciones como las de F. L. Peccorini⁴, A. Davidson⁵ (para quien una teoría moral kantiana no es formalista, a diferencia de lo que señalaba el doctor Rodríguez García, que se apuntaba a la teoría clásica y tradicional del formalismo kantiano), Michéle Crampe-Casnabet⁶, A. Vladimirovitch Goulyga⁷, G. Geismann⁸, C. M. Korsgaard⁹, J. Howard¹⁰, A. Brodie y E. M. Pybus¹¹, Alice Ramos¹², N. Klatt¹³ (que reflexionaba sobre los

² En primer término, las teorías de J. Derrida en las relaciones entre Ley y Moral no tuvieron acogida dentro de la bibliografía del doctor Rodríguez. Cfr. "Devant la loi", en *Philosophy*, 16 (1983), pp. 173-188, aunque partiese del caótico universo conceptual de Kafka. Desde otra óptica, el cardenal Poupard había escrito sobre las conexiones entre Derecho, Moral y consentimiento social y en torno al distorsionamiento que se producía en este sentido en relación a una teoría de los valores, facultándole para señalar la existencia de absolutos morales que diesen fundamento al Derecho positivo y le sirvieran de referencia para el consentimiento social en los modelos de sociedades democráticas occidentales ["Droit, morale, consentement social: l'Eglise et la crise de la société démocratique", en *Communio*, XII, n.º 5 (1987), especialmente pp. 51-55].

³ "El lugar de L. Nelson en la filosofía moral contemporánea", en *Revista Latino-Americana de Filosofía*, 13 (1987), pp. 161-193. Hay quien afirmaba que la filosofía neokantiana era conocida en profundidad en España por Fernando de los Ríos (1879-1949). Cfr. Virgilio Zapatero, *Fernando de los Ríos: Los problemas del socialismo democrático*, Madrid, 1974 y Elías Díaz, *Fernando de los Ríos: la vigencia del socialismo humanista*, Madrid, 1993. Sobre la teoría neokantiana de la norma en W. Windelband, véase M. Laclau, "Windelband's Notion of Normativity", en *Rechtstheorie, Zeitschrift für Logik, Methodenlehre, Kybernetik und Soziologie des Rechts*, 18, n.º 3 (1987), pp. 335-343.

⁴ "Henry of Ghent and the Categorical Imperative: His Ethics' Ultimate Reality and Meaning", en *Franziskanische Studien*, LXX, n.º 2-4 (1988), pp. 196-213.

⁵ "Is Rawls a Kantian?", en *Pacific Philosophical Quarterly*, LXVI, n.º 1-2 (1985), pp. 48-77.

⁶ *Kant: une révolution philosophique*, Paris, Bordas, 1989, 191 pp.

⁷ *Emmanuel Kant, une vie*, trad. franc. de Jean Marie Vaysse, Paris, Aubier, 1985, 349 pp.

⁸ "Libertà e diritto in Hobbes, Rousseau e Kant", en *Filosofía política*, VIII (1994), pp. 181-188.

⁹ "Kant's Formula of Universal Law", en *Pacific Philosophical Quarterly*, LXVI, n.º 1-2 (1985), pp. 24-47.

¹⁰ "Kant's Moral Idealism", en *Philosophical Studies*, LII, n.º 2 (1987), pp. 277-287.

¹¹ "Kant and Weakness of Will", en *Kant-Studien*, LXXIII, n.º 4 (1982), pp. 406-412. Ponen en duda la limitación del conocimiento moral de sí mismo. La concepción de Alfredo Rodríguez García se planteaba en otros términos sin tener en cuenta la determinación subjetiva de la voluntad y la limitación del conocimiento de la justicia partiendo de las inclinaciones morales.

¹² "Ethical theology and its dissolution in Kant", en *Acta Philosophica. Rivista internazionale di filosofia*, I, n.º 2 (1992), pp. 325-339. Ramos, profesora de la St. John's University, precisaba con claridad: «Given the irreconcilability of man as a free moral being and man as a creature of nature, it is not surprising then that Kant's insistence on the autonomy of the subject should lead to the immanentization of the transcendent. The moral predisposition which exists in man, that is, the predisposition to personality, to man as rational and accountable being, raises man above the desires of nature, above the empirical incentives as determinants of the will, making him thus capable of respect for the moral law "as in itself a sufficient incentive of the will". To have personality is, in effect, to have an idea of the moral law and respect for it... The moral law thus makes man conscious of his autonomy and of his legislative capacity» (pp. 336-337). Ver, con una posición netamente contraria a la de Alice Ramos, el artículo de J. F. Malhere, "La autonomie de l'homme et la question de Dieu", en *Réseaux*, 53-54 (1987-1988), pp. 35-50 y el

ataques de Kant a Jacobi, Schlosser y Stolberg incidiendo en los símbolos estéticos y contra la religión del sentimiento, lo que abría una perspectiva de consideración clasicista), J. Young¹⁴, J. Kalin¹⁵, P. Thibaud¹⁶ (quien encontraba, mejor sería decir, trataba de encontrar, las conexiones entre la fenomenología y el criticismo kantiano, partiendo de lo que en páginas anteriores de la misma revista habían publicado L. Ferry y A. Renaut¹⁷), G. Cavallar¹⁸, G. Pascal¹⁹, A. Gilead²⁰, la tesis doctoral de H. Aviau de Ternay²¹ (que describía los contenidos bíblicos de la concepción kantiana de la Ley moral), J. Scheuermann²² y G. Cacciatore²³, por poner algunos ejemplos. Para estudiar a Kant siempre es un buen punto de partida, el libro del antiguo profesor de la Universidad de Jena, Bruno Bauch²⁴. Por otra parte, Alfredo Rodríguez no llegó a establecer la relación entre Kant y el neokantismo y la escuela de Marburgo —con H. Cohen o P. Natorp— sobre el tema que, siguiendo los trabajos de K. C. Köhnke, H. Holzhey, G. Arlt y B. Tucker, había estudiado Carl von Wolzogen²⁵. Otras interesantes aportaciones, en aquel momento²⁶, sobre el pensamiento kantiano

confuso trabajo de F. Leduc, “L’enjeu de l’accompagnement spirituel: une laborieuse croissance dans l’amour”, en *Christus*, XXXIV, n.º 134 (1987), pp. 145-157, que señalaba las contradicciones —para él— entre la ley y la moral de la Iglesia y el progreso del amor hacia el Señor. Algo más centradas y coherentes son las páginas de T. Goffi, “L’etica di Gesù di Nazareth”, en *Rivista di teologia morale*, XVII, n.º 6 (1985), pp. 33-42. Otra forma de ver las cosas nos la ofrece C. M. Korsgaard, “The right to Lie: Kant on Dealing with Evil”, en *Philosophy and Public Affairs*, XV, n.º 4 (1986), pp. 325-349.

¹³ “Kant Kniefall vor der verschleierte Isis”, en *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*, XXXVII, n.º 2 (1985), pp. 97-113.

¹⁴ “Schopenhauer’s Critique of Kantian Ethics”, en *Kant-Studien*, LXXV, n.º 2 (1984), pp. 191-212.

¹⁵ “The Intent of Romanticism: Kant, Wordsworth, and Two Films”, en *Philosophy and Literature*, IX, n.º 2 (1985), pp. 121-138.

¹⁶ “Droit et société”, en *Esprit*, n.º 3 (1983), pp. 85-90.

¹⁷ “Penser les droits de l’homme”, en *Esprit*, n.º 3 (1983), pp. 67-84.

¹⁸ “Kant’s Judgement on Frederick’s Enlightened Absolutism”, en *History of Political Thought*, XV (1993), pp. 103-132.

¹⁹ *Kant*, 2.ª ed., Paris, 1986, 198 pp.

²⁰ “The Submission of our Sensuous Nature to the Moral Law in the Second «Critique»”, en *Archives Internationales d’Histoire des Idées*, número dedicado a la temática *Kant’s Practical Philosophy Reconsidered*, 128 (1989), pp. 83-92.

²¹ *Traces bibliques dans la loi morale kantienne*, Paris, 1982.

²² “Universal Laws of Nature in Kant’s Moral Philosophy”, en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 69, n.º 3 (1987), pp. 269-302.

²³ “Vico e Kant nella filosofia di Ottavio Colecchi”, en *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, 12-13 (1982-1983), pp. 63-99.

²⁴ *Immanuel Kant*, Berlin, 1923, 482 pp. Con anterioridad había publicado un magnífico artículo sobre los problemas jurídicos en la filosofía de Kant en la *Zeitschrift für Rechtsphilosophie*.

²⁵ “Pünktliche Bilanz? Cohen, Natorp und der Neukantianismus in neuer Sicht”, en *Philosophische Rundschau*, vol. 35, n.º 1-2 (1988), pp. 15-32. En esta misma publicación, dirigida por Rüdiger Bubner de la Universidad de Tübinga y Bernhard Waldenfels de la Universidad de Bochum, habían aparecido otros trabajos sumamente interesantes sobre la materia.

²⁶ Las carencias que apuntamos y que, insistimos, no deslucen el trabajo van lógicamente referidas a los estudios e investigaciones existentes en el momento en que se publicó el artículo de Alfredo Rodríguez. No obstante, es una evidencia que el pensamiento kantiano y la figura de Kant siguen siendo de máxima actualidad y objeto de atención por parte de los diversos sectores doctrinales. Sirvan, a título de ejemplo, los trabajos más recientes (muchos de ellos con conexión directa con cuestiones relacionadas con la Moral y la Ética) de Vinicius de Figueiredo, “Le souci de la réalité dans la politique kantienne”, en *Les études philosophiques*, n.º 56, 1 (2001), pp. 19-29; Monique Castillo, “L’obligation morale: le débat de

Bergson avec Kant”, en *Les études philosophiques*, n.º 59, 4 (2001), pp. 439-452; Hans Friedrich Fulda, “La théorie kantienne de la séparation des pouvoirs”, en *Les études philosophiques*, n.º 56, 1 (2001), pp. 3-18; Thomas E. Hill, *Human welfare and moral worth: Kantian perspectives*, Oxford, Clarendon Press y New York, Oxford University Press, 2002; Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel: lectures on German idealism*, ed. de David S. Pacini, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2003; Tom Rockmore, *Kant and idealism*, New Haven, Yale University Press, 2007; Bernard Freyberg, *Imagination in Kant's Critique of practical reason*, Bloomington, Indiana University Press, 2005; Béatrice Longuenesse, “Les concepts a priori kantien et leur destin”, en *Revue de métaphysique et de morale*, n.º 44, 4 (2004), pp. 485-510; Tudor Avrigeanu, *Ambivalenz und Einheit: eine untersuchung zur Strafrechtswissenschaftlichen Grundlagendiskussion der Gebenwart anhand ihrer bezüge zu Kants Philosophie*, Baden-Baden, Nomos, 2006; Michelle Kosch, *Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard*, Oxford, Oxford University Press, 2006; John McDowell, *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2009; Ana Marta González, “Kant and a culture of freedom”, en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. 96, n.º 3 (julio 2010), pp. 291-308; Ian Proops, “Kant's First Paralogism”, en *Philosophical Review*, vol. 119, n.º 4 (octubre 2010), pp. 449-495; Alexandre Travessoni, “Kants Rechtstheorie und die Beziehung zwischen Recht und Moral”, en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. 97, n.º 3 (Julio 2011), pp. 291-304; Martin Frank, “Alternative, Kritik und Überbietung Kants Kriegsrecht und die Theorie des gerechten Krieges”, en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. 97, n.º 3 (Julio 2011), pp. 305-321; Laura Anna Macor, *La fragilità della virtù: dall'antropologia alla morale e ritorno nell'epoca di Kant*, Milano, Mimesis, 2011; Marco Giovanelli, *Reality and Negation-Kant's Principle of Anticipations of Perception: An Investigation of its Impact on the Post-Kantian Debate*, Dordrecht, Springer, 2011; Günter Frölich, *Form und Wert: die Komplementären Begründungen der Ethik bei Immanuel Kant, Max Scheler und Edmund Husserl*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2011; Alix Cohen, *Kant and the Human Sciences: Biology, Anthropology, and History*, Hampshire, Palgrave Macmillan, 2009; Dietmar Hübner, *Die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus: Kant-Fichte-Schelling-Hegel*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 2011; Jean-Michel Muglioni, *La philosophie de l'histoire de Kant: la réponse de Kant à la question, “Qu'est-ce que l'homme?”*, Paris, Hermann, 2011; Bryan Hall, Mark Black y Matt Sheffield, *The arguments of Kant's “Critique of pure reason”*, Lanham (Md.), Lexington books, 2011; Pavlos Kontos, “Kant's Categories of Freedom as Rules of Moral Salience”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 65, n.º 2 (junio 2011), pp. 218-240; Christoph Bambauer, *Deontologie und Teleologie in der kantischen Ethik*, Freiburg, K. Alber, 2011; Robert Neal Johnson, *Self-Improvement: an essay in Kantian ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2011; Mark D. White, *Kantian ethics and economics: autonomy, dignity and character*, Stanford, Stanford University Press, 2011; Benjamin J. Bruxvoort Lipscomb y James Krueger (eds.), *Kant's moral metaphysics*, Berlin, De Gruyter, 2010; Ermanno Bencivenga, *Ethics vindicated: Kant's transcendental legitimation of moral discourse*, Oxford, Oxford University Press, 2007; Karl Ameriks y Otfried Höffe (eds.), *Kant's moral and legal philosophy*, trad. inglesa de Nicholas Walker, Cambridge, Cambridge University Press, 2009; Henry E. Allison, *Kant's groundwork for the metaphysics of morals: a commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2011; Peter Streit, *Ethik gegen Machtpolitik: Immanuel Kants Friedensschrift im Kontext Zeitalters der Aufklärung*, Bern, P. Lang, 2011; Philip Stratton-Lake, *Kant, duty and moral worth*, London, Routledge, 2004; Samuel Klar, *Moral und Politik bei Kant: eine Untersuchung zu Kants praktischer und politischer Philosophie im Ausgang der “Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft”*, Würzburg, Königshausen and Neumann, 2007; Frank Buhren, *Kant und die Diskursethik: Antinomien der Moral bei Kant und Habermas*, Berlin, Wissenschaftlicher Verl., 2010; Gilles Deleuze, *Filosofía crítica de Kant*, trad. castellana de Marco Aurelio Galmarini, Madrid, Cátedra, 2007; Christian Onof, “Reconstructing the grounding of kant's ethics: A critical assessment”, en *Kant-Studien*, C, n.º 4 (2009), pp. 496-517; Ralph Charles Sutherland Walker, *Kant: la loi moral*, trad. francesa de Ghislain Chaufour, Paris, Éd. du Seuil, 2000; Gerold Prauss, *Moral und Recht im Staat nach Kant und Hegel*, Freiburg, K. Alber, 2008; Richard Dean, *The value of humanity in Kant's moral theory*, Oxford, Clarendon press, 2006; Allen W. Wood, *Kantian ethics*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2008; Jennifer K. Uleman, *An introduction to Kant's moral philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010; Charles Parsons, *From Kant to Husserl: selected essays*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2012; Sally Sedgwick, *Hegel's critique of Kant: from dichotomy to identity*, Oxford; Oxford University Press, 2012; Kiyoshi Chiba, *Kants*

apuntaban a François Schroeter²⁷, Bernd Ludwig²⁸, Anthony J. Cascardi²⁹, Fabio Ciaramelli³⁰, Ian Ward³¹, Thomas Sören Hoffmann³², Ives Radrizzani³³, Pietro Faggiotto³⁴, Costantino Esposito³⁵, Thomas Gil³⁶, Domenico Venturrelli³⁷, Georg Römpf³⁸, S. Houlgate³⁹, Thomas Mertens⁴⁰, Michael Henkel⁴¹, B. Bourgeois⁴², A. Renaut⁴³, Stanley L. Paulson⁴⁴, Otfried Höffe⁴⁵ o la monografía

Ontologie der raumzeitlichen Wirklichkeit: Versuch einer anti-realistischen Interpretation der Kritik der reinen Vernunft, Berlin, W. de Gruyter, 2012; Alfred Cyril Ewing, *Kant's treatment of causality*, Oxon, Routledge, 2012; Tommaso Valentini, "La filosofia politica di Kant: chiliasmo filosofico e diritto cosmopolitico", en *Acta Philosophica. Rivista internazionale di filosofia*, vol. XXI, n.º 1 (2012), pp. 101-124; John Silber, *Kant's ethics: the good, freedom, and the will*, Boston, W. de Gruyter, 2012; Robert Theis, *La raison et son Dieu: étude sur la théologie kantienne*, Paris, J. Vrin, 2012; Rolf Abresch, *Kausalität bei Kant: der Mensch zwischen Naturnotwendigkeit und Freiheit*, München, AVM, 2012; Robert Hanna, "Beyond the Myth of the Myth: A Kantian Theory of Non-Conceptual Content", en *International Journal of Philosophical Studies*, vol 19, n.º 3 (2011), pp. 323-398; Brady Bowman, "A Conceptualist Reply to Hanna's Kantian Non-Conceptualism", en *International Journal of Philosophical Studies*, vol 19, n.º 3 (2011), pp. 417-446; Gary J. Dorrien, *Kantian reason and Hegelian spirit: the idealistic logic of modern theology*, Chichester, Malden (Mass.), Wiley-Blackwell, 2012; Michael Nance, "Kantian Right and the Categorical Imperative: Response to Willaschek", en *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 20, n.º 4 (2012), pp. 541-556; Marcus Willaschek, "The Non-Derivability of Kantian Right from the Categorical Imperative: A Response to Nance", en *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 20, n.º 4 (2012), pp. 557-564; Walter Jaeschke y Andreas Arndt, *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant: Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785-1845*, München, Beck, 2012 y Reiko Kobayashi, "Éthique et morale. Le concept d'hétéronomie chez Levinas et Kant", en *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 110, n.º 3 (agosto, 2012), pp. 519-540.

²⁷ "Kants Theorie der formalen Bestimmung des Willens", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 47, n.º 3 (julio-septiembre/1993), pp. 388-407.

²⁸ "Postulat, Deduktion und Abstraktion in Kants Lehre vom intelligibelen Besitz", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 82 (1996), pp. 250-259.

²⁹ "Aesthetic Liberalism: Kant and the Ethics of Modernity", en *Revue Internationale de philosophie*, 176 (1991), pp. 10-23.

³⁰ "Du mal radical à la banalité du mal. Remarques sur Kant et Arendt", en *Revue Philosophique de Louvain*, 93, n.º 3 (1995), pp. 392-407.

³¹ "The Sorcerer and His Apprentices: Kant and the Critical Legal Project", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 80 (1994), pp. 508-533.

³² "Der Begriff der Bewegung bei Kant", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 45, n.º 1 (enero-marzo/1991), pp. 38-59.

³³ "Kant répond- il à la question: «que dois- je faire?»", en *Revue Internationale de Philosophie*, 166 (1988), pp. 271-288. Se trata de un número dedicado íntegramente a Kant.

³⁴ "Il sostrato noumenico della natura in Kant", en *Giornale di Metafisica*, n.º 3 (septiembre-diciembre/1987), pp. 405-427.

³⁵ "Il posto cruciale della filosofia della religione nel pensiero di Kant", en *Rivista di Storia della Filosofia*, 2 (1995), pp. 277-311.

³⁶ "Moralische Freiheit und Akkommodationszwang. Vermittlungsprobleme in der Rechts- und Staatsphilosophie I. Kants", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 79 (1993), pp. 528-535.

³⁷ "Tempo, autocoscienza e libertà nella filosofia di Kant", en *Giornale di Metafisica*, n.º 1 (enero-abril/1993), pp. 19-39.

³⁸ "Moralische und rechtliche Freiheit. Zum Status der Rechtslehre in Kants praktischer Philosophie", en *Rechtstheorie, Zeitschrift für Logik, Methodenlehre, Kybernetik und Soziologie des Rechts*, 22, n.º 3 (1991), pp. 287-305.

³⁹ "Kant, Nietzsche and the «Thing in Itself»", en *Nietzsche Studien*, 22 (1993), pp. 115-157.

⁴⁰ "Zweckmäßigkeit der Natur und politische Philosophie bei Kant", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 49, n.º 2 (abril-junio/1995), pp. 220-240.

⁴¹ "Normen und politischen Handeln: Zur moralischen Verurteilung der Politik bei Kant und Hayek", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 82 (1996), pp. 208-221.

⁴² Se refiere tanto a Kant como a Hegel. Ver su artículo "L'idéalisme allemand et les droits de

de este último autor⁴⁶ sobre el cual ya se pronunciaba Bernhard Schmid⁴⁷. Igualmente, hay que mencionar la obra de Alan Gilbert⁴⁸ donde, no solo se enfrentaba a la moral, sino que hacía un interesante recorrido por diferentes planteamientos neokantianos, sin olvidar, tampoco, los posicionamientos de Marx, Max Weber, Engels y Rawls, entre otros, y todo ello con un profundo y extenso desarrollo que lo hacía acreedor de las palabras que le dedicara el profesor del Massachusetts Institute of Technology, Joshua Cohen: «The book presents an acute, historically informed, and unusually optimistic argument about moral progress. Striking in its intellectual breadth, [it] makes a significant contribution to the case that the social sciences are, at bottom, moral sciences». Asimismo, para Rodríguez García pasaron desapercibidos una serie de artículos relativos al pensamiento kantiano publicados en importantes revistas filosóficas como en *Ethics*, en la *Revue de Métaphysique et de Morale* o en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*. Nos referimos, entre otros, a los trabajos de Yumi Saito⁴⁹, Thomas MacCarthy⁵⁰, Helmut Nicolaus⁵¹, J. B. Schneewind⁵², Michèle Cohen-Halimi⁵³, Reinhard Merkel⁵⁴, Karl-Otto Apel⁵⁵, Gerd Roellecke⁵⁶, J. Lenoble y A. Berten⁵⁷, Jean-François Kervegan⁵⁸, Peter Unruh⁵⁹, John Michael Krois⁶⁰, Fabien Capeillères⁶¹, Annette C. Baier⁶², David

l'homme", en *Les Études Philosophiques*, n.º 2 (1986), pp. 161-178.

⁴³ "De la philosophie comme philosophie du droit (Kant ou Fichte?)", en *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 80, n.º 3 (1986), pp. 81-131.

⁴⁴ "Kelsen senza Kant", en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 69, n.º 3 (1992), pp. 404-417.

⁴⁵ "Universalistische Ethik und Urteilskraft: ein aristotelischer Blick auf Kant", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 44, n.º 4 (1990), pp. 537-563.

⁴⁶ Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, München, 1992, 330 pp.

⁴⁷ "Otfried Höffes transzendental-anthropologische Menschenrechtsbegründung", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 81 (1995), pp. 563-568.

⁴⁸ *Democratic Individuality*, Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney, Cambridge University Press, 1990, 510 pp.

⁴⁹ "War die Umstellung von § 2 der Kantischen «Rechtslehre» zwingend?", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 82 (1996), pp. 238-250.

⁵⁰ "Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue", en *Ethics*, 105, n.º 1 (Octubre 1994), pp. 44-63.

⁵¹ "Freiheitsgesetzlichkeit versus Sozialbindung. Sozialistische Rezeptionen des Kantischen Eigentumsrechts", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 82 (1996), pp. 222-237.

⁵² "Kant and Natural Law Ethics", en *Ethics*, 104, n.º 1 (octubre 1993), pp. 53-74.

⁵³ "L'antropologia in nuce de Kant et Hamann", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, año 99, n.º 3 (julio-septiembre/1994), pp. 313-326.

⁵⁴ "«Lauter leidige Tröster»? -Kants Entwurf «Zum ewigen Frieden» und die Idee eines Völkerstrafgerichtshofs", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 82 (1996), pp. 161-186.

⁵⁵ "L'éthique du discours comme éthique de la responsabilité: une transformation postmétaphysique de l'éthique kantienne", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, año 98, n.º 4 (octubre-diciembre/1993), pp. 505-537.

⁵⁶ "Kants Rechtsphilosophie und die Modernisierung der Gesellschaft", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 82 (1996), pp. 187-195.

⁵⁷ "Jugement juridique et jugement pratique: de Kant à la philosophie du langage", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, año 95, n.º 3 (julio-septiembre/1990), pp. 339-365.

⁵⁸ "Le problème de la fondation de l'éthique: Kant, Hegel", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, año 95, n.º 1 (enero-marzo/1990), pp. 33-55.

⁵⁹ "Anmerkungen zum Begriff der politischen Vernunft bei Kant", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 82 (1996), pp. 196-207.

⁶⁰ "Cassirer, Neo-Kantianism and Metaphysics", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, año 96, n.º 4 (octubre-diciembre/1992), pp. 437-453.

⁶¹ "Sur le néo-kantisme de E. Cassirer", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, año 96, n.º 4

Cummiskey⁶³ o Thomas E. Hill Jr.⁶⁴, por poner algunos ejemplos. Tampoco recoge la aportación que sobre Kant escribió en Göttingen en febrero de 1933 Karl Larenz, luego incluida en la obra conjunta de la que es autor con Günther Holstein⁶⁵.

A la hora de llevar a cabo la interconexión entre Derecho y Moral, Alfredo Rodríguez establecía una adecuada sistemática de las principales diferencias y puntos de contacto entre ambos, recogiendo los criterios tradicionales (exterioridad e interioridad, unilateralidad de la Moral y bilateralidad del Derecho, Autonomía de la Moral y Heteronomía del Derecho, el Derecho y la institucionalización de la fuerza, y fines sociales del Derecho y fines humanos de la Moral)⁶⁶, y los actuales (punto de vista del lenguaje, la tesis de la unidad entre el Derecho y Moral, la de la separación entre ambos, y la que consideraba más adecuada y coherente, la tesis de las diferencias y conexión necesaria o de complementariedad como superación de las dos anteriores)⁶⁷, tras efectuar un interesante, aunque breve, recorrido histórico⁶⁸.

Cuando el profesor Rodríguez García reproduce textualmente las palabras de Bertrand de Jouvenel (1903-1987) en su obra *El Poder. Historia Natural de su Nacimiento*⁶⁹, quizás hubiera sido preferible que emplease el texto original⁷⁰

(octubre-diciembre/1992), pp. 517-546.

⁶² "Moralism and Cruelty: Reflections on Hume and Kant", en *Ethics*, 103, n.º 3 (abril 1993), pp. 436-457.

⁶³ "Kantian Consequentialism", en *Ethics*, 100, n.º 3 (abril 1990), pp. 586-615.

⁶⁴ "Donagan's Kant", en *Ethics*, 104, n.º 1 (octubre 1993), pp. 22-52.

⁶⁵ Karl Larenz, "Die Rechts- und Staatsphilosophie des deutschen Idealismus und ihre Gegenwartsbedeutung", en *Geschichte der Staatsphilosophie*, München, 1933, en especial, pp. 95-108.

⁶⁶ Alfredo Rodríguez García, "Derecho y Moral", en *Cuadernos informativos de Derecho histórico público, procesal y de la navegación*, 19-20 (1996), capítulo 2, pp. 5213-5224. Cuando se refería a la «exterioridad e interioridad» como uno de los «criterios tradicionales para distinguir el Derecho y la Moral» (pp. 5213-5216), habría que tener en cuenta las reflexiones de Radbruch: «...La diferencia que estas palabras señalan entre Moral y Derecho la podemos caracterizar con la siguiente expresión abreviada: exterioridad del Derecho, interioridad de la Moral. A la "Justicia" farisea, que se satisface con la ejecución u omisión de ciertos actos, se contraponen la Moralidad con pretensiones o exigencias dirigidas a la intención: a la norma "no debes matar", se contraponen la norma "no debes odiar". El imperio propio de la Moral es el alma humana: "nada en el mundo –dice Kant– puede ser tenido por bueno sin limitación, como no sea una buena voluntad". Por el contrario parece que la valoración jurídica versa solo sobre la conducta externa. "A nadie se puede ahorcar por el pensar", reza el refrán jurídico; pero mirando la cosa más de cerca, se ve, sin embargo que la conducta interna no es en modo alguno indiferente al Derecho» (G. Radbruch, *Introducción a la Ciencia del Derecho*, trad. de Luis Recasens Siches, con "Prólogo" de Fernando de los Ríos, Madrid, ed. Revista de Derecho Privado, 1930, pp. 9-10).

⁶⁷ Alfredo Rodríguez García, "Derecho y Moral", en *Cuadernos informativos de Derecho histórico público, procesal y de la navegación*, 19-20 (1996), capítulo 3, pp. 5224-5234.

⁶⁸ Alfredo Rodríguez García, "Derecho y Moral", en *Cuadernos informativos de Derecho histórico público, procesal y de la navegación*, 19-20 (1996), capítulo 1, pp. 5197-5213.

⁶⁹ Alfredo Rodríguez García, "Derecho y Moral", en *Cuadernos informativos de Derecho histórico público, procesal y de la navegación*, 19-20 (1996), capítulo 4, p. 5234 y nota 83.

⁷⁰ Bertrand de Jouvenel, *Du Pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, Genève, Les Éditions du Cheval Ailé, 1947. Obras importantísimas para el estudio del trinomio Ética, Moral, Poder, son los libros o relaciones de textos, conferencias y clases de Bertrand de Jouvenel, *La civilisation de puissance*, Paris, Fayard, 1976, 206 pp.; *Cours d'introduction à la sociologie politique*, Paris, les Cours de droit, 1968, 250 pp., que recoge sus lecciones de Sociología política en la Facultad de Derecho de la Sorbona; *De la politique pure*, Paris, Calmann-Lévy 1977, 308 pp.; *Les débuts de l'État moderne: une histoire des idées politiques au XIX^e siècle*,

(en relación a la fundamentación del poder en la fuerza o a las consideraciones en torno al poder desprovisto de ética)⁷¹. Para la comprensión de los autores medievales podría resultar de utilidad la monografía de Philippe Delhaye⁷² que reunía diversos trabajos suyos anteriores, uno precisamente sobre la enseñanza de la filosofía moral en el siglo XII. Alfredo Rodríguez precisaba que, ya en la centuria siguiente, «Sto. Tomás da a entender la distinción entre Derecho y Moral no solo por la finalidad, sino por el modo en que se realizan»⁷³. Por otro lado, al referir las ideas de Christian Thomasius, y los criterios de “bilateralidad” o “alteridad”⁷⁴ y el contraste entre el principio fundamental que ha de presidir el Derecho junto al que sirve para la Moral, pensamos que no se precisa bien la cita de sus *Fundamenta iuris naturae et gentium*, I, 6, XXXIX, que se formula concretamente en los siguientes términos: «*Principium honesti hoc esto: Quod vis, ut alii sibi faciant, tute tibi facies. Decori: Quod vis ut alii tibi faciant, ut ipsis facies. Justi: Quod tibi non vis fieri, alteri nec feceris*».

La ética protestante en los siglos modernos no solo hay que entenderla a través de los posicionamientos clásicos de Max Weber⁷⁵ o de Amintore Fanfani, en uno u otro sentido, sino que Eric Fuchs⁷⁶ contaba con un resumen analítico bastante acertado, aunque fue Otto Hintze⁷⁷ quien más reconocimiento científico tuvo por parte de la doctrina. Igualmente, se pronuncia sobre la ética protestante la obra, anteriormente citada, de Alan Gilbert⁷⁸. En otra línea, cuando el Dr. Rodríguez habla de Maquiavelo no pone en duda su moralidad⁷⁹.

Paris, Fayard, 1976, 338 pp. o *Du Principat et autres réflexions politiques*, Paris, Hachette, 1972, 291 pp.

⁷¹ Bertrand de Jouvenel, *Du Pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, pp. 598-601.

⁷² *Enseignement et morale au XII^e siècle*, Fribourg-Paris, Éditions Universitaires-Cerf, 1988, 134 pp.

⁷³ Alfredo Rodríguez García, “Derecho y Moral”, en *Cuadernos informativos de Derecho histórico público, procesal y de la navegación*, 19-20 (1996), capítulo 1, p. 5200. Así parece también entenderlo M. J. Kelly, “St Thomas and the Nature of Moral Precepts”, en *The New Scholasticism*, LXI (1987), pp. 427-439.

⁷⁴ Alfredo Rodríguez García, “Derecho y Moral”, en *Cuadernos informativos de Derecho histórico público, procesal y de la navegación*, 19-20 (1996), capítulo 1, p. 5205 y nota 24.

⁷⁵ Sobre Max Weber ver Eberhard Dorndorf, “Zu den theoretischen Grundlagen der Interessenjurisprudenz: Die Beziehungen von Philipp Hecks allgemeiner Auslegungstheorie zu Max Weber und Heinrich Rickert”, en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 81 (1995), pp. 542-562.

⁷⁶ *L'éthique protestante: histoire et enjeux*, Genève-Paris, Labor et Fidès-Les Bergers et les Mages 1990, 142 pp. Un resumen de relieve es el que nos facilita Hubert Grenier, *Les grandes doctrines morales*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, 127 pp.

⁷⁷ *Féodalité, capitalisme et État moderne: essais d'histoire sociale comparée*, trad. franc. de Françoise Laroche, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1991, 337 pp.

⁷⁸ *Democratic Individuality*, pp. 348-374.

⁷⁹ Alfredo Rodríguez García, “Derecho y Moral”, en *Cuadernos informativos de Derecho histórico público, procesal y de la navegación*, 19-20 (1996), capítulo 1, pp. 5202-5204, en p. 5203. En este sentido, sigue a P. Villari quien afirmaba, en su obra *Nicoló Machiavelli e i suoi tempi*, que «nunca ha existido nadie menos maquiavélico que Maquiavelo». No es una idea tan original. Unos años antes, Rodríguez precisó, al reflexionar sobre Maquiavelo y Tácito en la contrarreforma española, que en ningún momento Tierno Galván puso «en tela de juicio la moralidad de Maquiavelo» ya que toda su obra estaba «plagada de juicios morales» en conexión con su época básicamente moral. Serán las posturas religiosas de los contrarreformistas las que lleven a considerar a Maquiavelo como el representante de todas las herejías «al unir problemas religiosos, políticos y éticos», llevando a cabo «una interpretación falsa del maquiavelismo» que se podría calificar como «maquiavélica». La teoría de la doble

En cuanto a la figura de Ronald Dworkin⁸⁰, creemos que el doctor Rodríguez García se aproximó a su pensamiento con gran profundidad, situando su particular iusnaturalismo en unas coordenadas que consideramos justas y equilibradas⁸¹. Asimismo, acertó plenamente al advertir que «desde un punto de vista ideológico supone su teoría (se refiere, naturalmente, a la de Dworkin) del Derecho la defensa de un liberalismo con bases progresistas e igualitarias y una crítica al positivismo y utilitarismo»⁸², aunque no llegó a apreciar algunos aspectos de neutralidad de justicia distributiva y del conflicto de Dworkin con R. Rorty y A. MacIntyre de los que sí fueron conscientes L. Alexander y M. Schwarzschild⁸³, J. R. Wallach⁸⁴, G. A. Cohen⁸⁵, Philip Pettit⁸⁶ y K. Kress⁸⁷. En este punto, creemos de interés referir la idea de M. Holmgren relativa a que a R. Dworkin hay que comprenderlo partiendo del principio de que la formulación de una teoría moral puede presuponer un posicionamiento teórico en cuanto a la existencia de verdades morales⁸⁸.

En aquel momento eran muchos los que habían reflexionado en torno al pensamiento de R. Dworkin, entre ellos, D. Shapiro⁸⁹, Simona C. Sagnotti⁹⁰, A.

verdad (verdad moral y verdad política, que aunque sean contradictorias y no coincidentes pueden ser compaginadas por el hombre superior) va a permitir que Rodríguez se acerque al pensamiento no solo de Maquiavelo, sino también del propio Tierno (Alfredo Rodríguez García, "El tacitismo español en nuestro siglo de Oro", en *La evolución del Derecho en los últimos diez años*, Málaga, Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico de la Universidad de Málaga y Madrid, Editorial Tecnos, 1992, pp. 384-400 y, en concreto, sobre la moral en Maquiavelo y la doble verdad desde el pensamiento de Tierno, pp. 390-393).

⁸⁰ Véanse los trabajos de Ronald William Dworkin, *Sovereign virtue: the theory and practice of equality*, Cambridge, Harvard University Press, 2000 (hay una traducción castellana de Fernando Aguiar y María Julia Bertomeu, Barcelona, Paidós Ibérica, D. L., 2003); *Justice in Robes*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2006; *Is Democracy Possible Here? Principles for a new political debate*, New Jersey, Princeton University Press, 2006 (edición en castellano, Barcelona, Paidós Iberica, 2008) y *Justice for hedgehogs*, Cambridge (Mass.), The Belknap press of Harvard University Press, 2011.

⁸¹ Cfr. Alfredo Rodríguez García, "Derecho y Moral", en *Cuadernos informativos de Derecho histórico público, procesal y de la navegación*, 19-20 (1996), capítulo 4, § e, pp. 5247-5252. Cfr. el planteamiento de la relación entre la idea de comunidad y Derecho Natural aristotélica bajo el prisma de la comunidad de intérpretes del Derecho que hizo T. O'Hagan interpretando a Dworkin ["Four Images of Community", en *Praxis International*, 8 (1988), pp. 183-192].

⁸² Alfredo Rodríguez García, "Derecho y Moral", en *Cuadernos informativos de Derecho histórico público, procesal y de la navegación*, 19-20 (1996), capítulo 4, § e, p. 5247.

⁸³ "Liberalism, Neutrality, and Equality of Welfare vs. Equality of Resources", en *Philosophy and Public Affairs*, 16 (1987), pp. 85-110.

⁸⁴ "Liberals, Communitarians, and the Tasks of Political Theory", en *Political Theory*, 15 (1987), pp. 581-611.

⁸⁵ "On the Currency of Egalitarian Justice", en *Ethics*, 99, n.º 4 (julio 1989), pp. 906-944.

⁸⁶ "Rights, Constraints and Trumps", en *Analysis*, 47, n.º 213 (1987), pp. 8-14.

⁸⁷ "The Interpretive Turn", en *Ethics*, 97, n.º 4 (julio 1987), pp. 834-860.

⁸⁸ "Wide Reflective Equilibrium and Objective Moral Truth", en *Metaphilosophy*, 18 (1987), pp. 108-124. Véase el contraste del pensamiento de Dworkin con las argumentaciones jurídicas de Aulus Aarnio y G. MacCormick que realizó, hace ya bastante años, V. Villa "La coerenza normativa e i presupposti epistemologici della giustificazione", en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 65, n.º 3 (1988), pp. 567-597.

⁸⁹ "Does Ronald Dworkin Take Rights Seriously?", en *Canadian Journal of Philosophy*, 12, n.º 3 (1982), pp. 417-434.

⁹⁰ "L'indentità della persona e il valore della vita quali presupposti di una teoria della giustizia nel pensiero di Ronald Dworkin", en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 69, n.º 4 (1992), pp. 529-559.

Glass⁹¹, D. Lyons⁹², P. G. Smith⁹³, Albert Calsamiglia Blancafort⁹⁴, B. Pastore⁹⁵, N. Snow⁹⁶, Aldo Schiavello⁹⁷, R. J. Yanal⁹⁸, Luc J. Wintgens⁹⁹, F. Michaut¹⁰⁰, A. Altman¹⁰¹, J. Wagner Decew¹⁰², S. C. Brubaker¹⁰³, M. Atkinson¹⁰⁴, Jean François Niort y Guillaume Vannier¹⁰⁵, Michael Pawlik¹⁰⁶, R. Grafstein¹⁰⁷, R. A. Shiner¹⁰⁸, C. B. Gray¹⁰⁹ o L. Galis¹¹⁰. Otros lo han hecho con posterioridad¹¹¹, a

⁹¹ "Dworkin, Fish and Legal Practice", en *Rechtstheorie, Zeitschrift für Logik, Methodenlehre, Kybernetik und Soziologie des Rechts*, 19, n.º 4 (1988), pp. 443-461.

⁹² "Reconstructing Legal Theory", en *Philosophy and Public Affairs*, 16, n.º 4 (1987), pp. 379-393.

⁹³ "Constitutional Interpretation by Strict Construction", en *Journal of Social Philosophy*, 19 (1988), pp. 43-55.

⁹⁴ "Dworkin and the Focus on Integrity", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 80 (1994), pp. 52-65.

⁹⁵ "Dworkin giusnaturalista?", en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 61, n.º 1 (1984), pp. 66-82.

⁹⁶ "Dworkin on the Rule of Recognition", en *Auslegung. A Journal of Philosophy*, 12, n.º 1 (1985), pp. 24-32.

⁹⁷ "Riflessioni sulla distinzione rules/principles nell'opera di Ronald Dworkin", en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 72, n.º 1 (1995), pp. 159-185.

⁹⁸ "Hart, Dworkin, Judges, and New Law", en *The Monist*, 68, n.º 3 (1985), pp. 388-402. Este artículo hubiera sido muy útil al prof. Rodríguez al estudiar a Hart; así como la monografía de Michael D. Bayles, *Hart's Legal Philosophy. An Examination*, London-Dordrecht-Boston, Martinus Nijhoff Publ., 1992, 328 pp., que dedica todo un capítulo a las críticas a Austin y otro a la polémica entre Hart y Dworkin. Cfr. Rodríguez García, "Derecho y Moral", en *Cuadernos informativos de Derecho histórico público, procesal y de la navegación*, 19-20 (1996), capítulo 4, § b y c, pp. 5238-5244.

⁹⁹ "A Plausible Story and a Plausible Way of Telling it. Some Comments on Dworkin's Philosophy of Law", en *Rechtstheorie, Zeitschrift für Logik, Methodenlehre, Kybernetik und Soziologie des Rechts*, 23, n.º 4 (1992), pp. 429-444.

¹⁰⁰ "«Law's Empire» de Ronald Dworkin", en *Archives de Philosophie du Droit*, número especial dedicado a *La Philosophie du droit aujourd'hui*, 33 (1988), pp. 113-119 y "Vers une conception postmoderne du droit. La notion de droit chez Ronald Dworkin", en *Droits. Revue Française de Théorie, de Philosophie et de culture juridiques*, 11 (1990), pp. 107-117.

¹⁰¹ "Legal Realism, Critical Legal Studies, and Dworkin", en *Philosophy and Public Affairs*, 15, n.º 3 (1986), pp. 205-235.

¹⁰² "Moral Rights: Conflicts and Valid Claims", en *Philosophical Studies*, 54, n.º 1 (1988), pp. 63-86.

¹⁰³ "Taking Dworkin Seriously", en *Review of Politics*, 47, n.º 1 (1985), pp. 45-65.

¹⁰⁴ "Taking Dworkin Seriously (A look at Lewis'Counter-Theory)", en *Australasian Journal of Philosophy*, 61, n.º 1 (1983), pp. 27-39.

¹⁰⁵ "Sur la théorie du droit de Dworkin: de l'interprétation des principes à leur application aux cas difficiles", en *Droits. Revue Française de Théorie, de Philosophie et de culture juridiques*, 19 (1994), pp. 161-168.

¹⁰⁶ "Ronald Dworkin und der Rechtsbegriff", en *Rechtstheorie, Zeitschrift für Logik, Methodenlehre, Kybernetik und Soziologie des Rechts*, 23, n.º 3 (1992), pp. 289-310.

¹⁰⁷ "Taking Dworkin to Hart. A Positivist Conception of Institutional Rules", en *Political Theory*, 11, n.º 2 (1983), pp. 244-265.

¹⁰⁸ "The Metaphysics of Taking Rights Seriously", en *Philosophia. Philosophical Quarterly of Israel*, 12, n.º 3-4 (1983), pp. 223-256.

¹⁰⁹ "Uniqueness and Right Answers", en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 65, n.º 1 (1988), pp. 34-44.

¹¹⁰ "The Real and Unrefuted Rights Thesis", en *The Philosophical Review*, 92, n.º 2 (1983), pp. 197-221.

¹¹¹ Cfr. Justine Burley (ed.), *Dworkin and his critics: with replies by Dworkin*, Oxford, Blackwell, 2004; Jean-Fabien Spitz, "Ronald Dworkin et le faux dilemme de l'égalité et de la liberté", en *Revue internationale de philosophie*, 233, 3 (2005), pp. 413-434; Claudia Rahm, *Recht und Demokratie bei Jürgen Habermas und Ronald Dworkin*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2005; Benoit Frydman, "Pourquoi Dworkin intéresse les philosophes?", en *Revue internationale de*

veces en conexión con Kant¹¹². Hay además otras obras de Dworkin que constituyen un fiel reflejo de su pensamiento¹¹³ o sobre su interpretación de los límites y de las conexiones entre la Filosofía y el Derecho¹¹⁴. No podemos dejar de mencionar el libro de Ronald Dworkin en el que efectuaba una explicación moral de la Constitución americana y de las enmiendas producidas a la misma¹¹⁵. Indagaba en los aspectos morales de la declaración de derechos individuales contenida en la Constitución y expresada, en su mayor parte, a través de una serie de principios cuya abstracción lingüística dificulta su aplicación a las controversias diarias que, desde un punto de vista político, dividen América. Insistía en que dicha abstracción nos distancia del caso concreto y, en consecuencia, se hace necesaria la interpretación, la cual no se aleja en demasía de la lectura moral que él propone. De ahí que su teoría no sea revolucionaria desde un punto de vista práctico, aunque en ningún momento se pretende que los jueces, al interpretar, introduzcan su propia moral individual, es más, este sería el principal error a evitar. Ya Alfredo Rodríguez, al repasar las conclusiones de Dworkin —sobre todo su crítica al positivismo, su análisis de los casos difíciles y el imaginario juez Hércules a través de *Los Derechos en serio*—, recogía del pensamiento dworkiano la insuficiencia de las normas para responder a la complejidad de la realidad, de donde se deducía la necesidad de principios y directrices políticas¹¹⁶, reproduciendo, igualmente, las propiedades de los principios señaladas por el mencionado autor. Volviendo a la obra de referencia, y tras justificar sus propósitos, Dworkin entraba de lleno en temas conflictivos y de candente actualidad como el aborto, el supuesto derecho a morir, la libertad de expresión, la pornografía, la homosexualidad... y todo ello partiendo de sentencias polémicas del Tribunal Supremo, intentando dar una posible solución desde la lectura moral de los principios y reglas contenidos en la Constitución. De este modo, ofrecía una nueva perspectiva a todos aquellos que buscan, desde la ética, una respuesta a los problemas actuales.

philosophie, 233, 3 (2005), pp. 291-302; Sandra Martinho Rodriguez, *A interpretação jurídica no pensamento de Ronald Dworkin: (uma abordagem)*, Coimbra, Almedina, 2005; Alexander Brown, *Ronald Dworkin's theory of equality: domestic and global perspectives*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2009; Johannes Saurer, "Die Hart-Dworkin-Debatte als Grundlagenkontroverse der angloamerikanischen Rechtsphilosophie", en *Archiv fuer Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. 98, n.º 2 (abril 2012), pp. 214-232 o D. Goorden, "Dworkin and Phenomenology of the "Pre-Legal"?", en *Ratio Juris*, 25 (2012), pp. 393-408.

¹¹² Julie Allard, *Dworkin et Kant: réflexions sur le jugement*, con "Préface" de Pierre Bouretz, Bruxelles, Éditions de l'université de Bruxelles, 2001 o Christina Chalanouli, *Kant et Dworkin: de l'autonomie individuelle à l'autonomie privée et publique*, Paris, L'Harmattan, 2010. De Julie Allard, ver también "Dworkin: une philosophie critique du jugement", en *Revue internationale de philosophie*, 233, 3 (2005), pp. 303-334.

¹¹³ Cfr. *A bill of rights for Britain*, London, Chatto & Windus, 1990, 59 pp.; *Law's empire*, London, Fontana, 1986, XIII+470 pp. o *A matter of principle*, Oxford, Clarendon, 1986, 425 pp.

¹¹⁴ R. Dworkin, "Law, Philosophy and Interpretation", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 80 (1994), pp. 463-475.

¹¹⁵ Ronald Dworkin, *Freedom's Law. The Moral Reading of the American Constitution*, Cambridge, Massachusetts, 1996, 404 pp. Hay otra edición, New York, Oxford University Press, 1999.

¹¹⁶ Alfredo Rodríguez García, "Derecho y Moral", en *Cuadernos informativos de Derecho histórico público, procesal y de la navegación*, 19-20 (1996), capítulo 4, p. 5248.

De otro lado, el pensamiento de John Rawls, al que también prestaba atención el profesor Rodríguez¹¹⁷ sería objeto de una revisión no superficial¹¹⁸, en particular por lo que se refiere a su obra *Political Liberalism* —en concreto, Samuel Scheffer¹¹⁹, Chantal Mouffe¹²⁰ y Susan Moller Okin¹²¹ reflexionaban sobre ese libro y Thomas Kupka¹²² lo relacionaba con Dworkin— o su visión del contrato social¹²³. También darían, en su momento, una nueva concepción sobre Rawls Jean-Fabien Spitz¹²⁴, Adam Swift¹²⁵, Alain Boyer¹²⁶, Jean-Marc Ferry¹²⁷, Onora O'Neill¹²⁸, Kai Nielsen¹²⁹, Thomas Pogge¹³⁰, Will Kymlicka¹³¹, Philip Pettit¹³², Catherine Audard¹³³, Julian Nida-Rümelin¹³⁴, Paul Ricoeur¹³⁵, P. J. Steinberger¹³⁶, G. Lafrance¹³⁷ y el ya varias veces mencionado en estas

¹¹⁷ Cfr. A. Rodríguez García, "Derecho y Moral", en *Cuadernos informativos de Derecho histórico público, procesal y de la navegación*, 19-20 (1996), capítulo 4, p. 5251.

¹¹⁸ Ver Brian Barry, "John Rawls and the Search for Stability", en *Ethics*, 105, n.º 4 (julio 1995), pp. 874-915 o "In Defense of Political Liberalism", en *Ratio Juris. An International Journal of Jurisprudence and Philosophy of Law*, 7, n.º 3 (diciembre/1994), pp. 325-330.

¹¹⁹ "The Appeal of Political Liberalism", en *Ethics*, 105, n.º 1 (1994), pp. 4-22.

¹²⁰ "Political Liberalism. Neutrality and the Political", *Ratio Juris. An International Journal of Jurisprudence and Philosophy of Law*, 7, n.º 3 (diciembre/1994), pp. 314-324.

¹²¹ "«Political Liberalism», Justice, and Gender", en *Ethics*, 105, n.º 1 (octubre 1994), pp. 23-43.

¹²² "Politischer Liberalismus und soziale Gerechtigkeit: John Rawls, Ronald Dworkin, der Wohlfahrtsstaat und die Abtreibung", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 80 (1994), pp. 335-362.

¹²³ Ver Paul Ricoeur, "John Rawls: de l'autonomie morale à la fiction du contrat social", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, año 95, n.º 3 (julio-septiembre/1990), pp. 367-384.

¹²⁴ "The Concept of Liberty in «A Theory of Justice» and Its Republican Version", en *Ratio Juris. An International Journal of Jurisprudence and Philosophy of Law*, 7, n.º 3 (1994), pp. 331-347.

¹²⁵ "Response to Spitz", en *Ratio Juris. An International Journal of Jurisprudence and Philosophy of Law*, 7, n.º 3 (diciembre/1994), pp. 348-352.

¹²⁶ "De la métaphysique au politique: à propos de John Rawls", en *Cahiers de philosophie politique et juridique*, 18 (1990), pp. 77-89.

¹²⁷ "Approaches to Liberty. Outline for a «Methodological Communitarianism»", en *Ratio Juris. An International Journal of Jurisprudence and Philosophy of Law*, 7, n.º 3 (diciembre/1994), pp. 291-307.

¹²⁸ "Practical Reason and Possible Community: a Reply to Jean-Marc Ferry", en *Ratio Juris. An International Journal of Jurisprudence and Philosophy of Law*, 7, n.º 3 (diciembre/1994), pp. 308-313.

¹²⁹ "Rawls Revising Himself: A Political Conception of Justice", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 76 (1990), pp. 439-456.

¹³⁰ "Rawls and Global Justice", en *Canadian Journal of Philosophy*, 18, n.º 2 (1988), pp. 227-256.

¹³¹ "Rawls on Teleology and Deontology", en *Philosophy and Public Affairs*, 17, n.º 3 (1988), pp. 173-190.

¹³² *Rawls. A Theory of Justice and its Critics*, Cambridge, Polity Press, 1990, 169 pp.

¹³³ "Consensus and Democracy. An Anglo-French Conference on John Rawls", en *Ratio Juris. An International Journal of Jurisprudence and Philosophy of Law*, 7, n.º 3 (diciembre/1994), pp. 267-271.

¹³⁴ "Die beiden zentralen Intentionen der Theorie der Gerechtigkeit als Fairneß von John Rawls -eine kritische Rekonstruktion", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 76 (1990), pp. 457-466.

¹³⁵ "The Plurality of Sources of Law", en *Ratio Juris. An International Journal of Jurisprudence and Philosophy of Law*, 7, n.º 3 (diciembre/1994), pp. 272-286.

¹³⁶ "A Fallacy in Rawls's Theory of Justice", en *Review of Politics*, 51 (1989), pp. 55-69. Analiza la teoría del mérito y las contradicciones que pueden darse en la justicia distributiva.

¹³⁷ "Egalité et justice: une idée de l'homme", en *Revue internationale de philosophie*, 170 (1989), pp. 352-360. Estudia los componentes kantianos de la ética de Rawls, y conceptualiza, con un sistema próximo a la tópica, la igualdad, la moral, la justicia, el derecho y la noción de humanismo.

páginas O. Höffe¹³⁸. Más recientes son los trabajos sobre Rawls de Catherine Audard¹³⁹, Soumaya Mestiri¹⁴⁰, Christian Arnsperger¹⁴¹, Anthony Simon Laden¹⁴², Ignace Haaz¹⁴³, Todd Hedrick, en relación con Habermas¹⁴⁴, Eric Thomas Weber¹⁴⁵, John Mikhail¹⁴⁶, Jan Werner Müller¹⁴⁷, Augustin Guy Heffa Nyamsi¹⁴⁸, Emmanuel Picavet¹⁴⁹, Robert S. Taylor¹⁵⁰, Molly Harkirat Mann¹⁵¹, Miriam Bankovsky, en conexión con Habermas y Honneth¹⁵², o la interesante perspectiva histórica de Cyrille Bégorre-Bret y Cyril Morana¹⁵³. De obligada lectura en esta sede, por su contenido ético, es la obra de Terence Irwin¹⁵⁴.

Por otra parte, al estudiar San Agustín y sus ideas morales¹⁵⁵, el Dr. Alfredo Rodríguez García no tuvo en cuenta que en 1996 se habían publicado dos libros importantes sobre el obispo de Hipona¹⁵⁶ ni tampoco el artículo de Evagghélos A. Moutsopoulos¹⁵⁷. Al reflexionar sobre John Austin¹⁵⁸, resulta

¹³⁸ *L'État et la justice. Les problèmes éthiques et politiques dans la philosophie anglo-saxonne de John Rawls et Robert Nozick*, Paris, 1988, 173 pp.

¹³⁹ "Peace or Justice? Some Remarks on Rawls's Law of Peoples", en *Revue internationale de philosophie*, 237, 3 (2006), pp. 301-326.

¹⁴⁰ *Rawls, justice et équité*, Paris, Presses universitaires de France, 2009.

¹⁴¹ "What is Utopian about the Realistic Utopia? Recolocating Rawls in the space of normative proposals", en *Revue internationale de philosophie*, 237, 3 (2006), pp. 285-300.

¹⁴² "Republican moments in Political Liberalism", en *Revue internationale de philosophie*, 237, 3 (2006), pp. 341-367.

¹⁴³ *Les normes pénales chez Rawls: études éthiques en droit pénal*, Paris, l'Harmattan, 2010.

¹⁴⁴ *Rawls and Habermas: reason, pluralism, and the claims of political philosophy*, Stanford, Stanford University Press, 2010.

¹⁴⁵ *Rawls, Dewey, and constructivism: on the epistemology of justice*, London, New York, Continuum, 2010.

¹⁴⁶ *Elements of moral cognition: Rawls' linguistic analogy and the cognitive science of moral and legal judgment*, New York, Cambridge University Press, 2011.

¹⁴⁷ "Rawls, Historian: Remarks on Political Liberalism's 'Historicism'", en *Revue internationale de philosophie*, 237, 3 (2006), pp. 327-339.

¹⁴⁸ *L'humanisme politique dans la conception de la justice selon John Rawls*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 2011.

¹⁴⁹ "La doctrine de Rawls et le Pluralisme comme modus vivendi", en *Revue internationale de philosophie*, 237, 3 (2006), pp. 369-386.

¹⁵⁰ *Reconstructing Rawls: the Kantian foundations of justice as fairness*, University Park (Pa.), Pennsylvania state University Press, 2011.

¹⁵¹ *Ricoeur, Rawls, and capability justicia: civic phronesis and equality*, London, Continuum, 2012.

¹⁵² *Perfecting justice in Rawls, Habermas, and Honneth: a deconstructive perspective*, New York, Continuum, 2012.

¹⁵³ *La justice: de Platon à Rawls*, con "Préface" de André Comte-Sponville, Paris, Eyrolles, 2012. Cfr. Shaun P. Young (ed.), *Reflections on Rawls: an assessment of his legacy*, Farnham, Burlington, Ashgate, 2009; Mario Ricciardi (ed.), *L'ideale di giustizia: da John Rawls a oggi*, Milano, EGEA, 2010 o Thom Brooks (ed.), *Rawls and law*, Farham: Ashgate, 2012.

¹⁵⁴ *The development of ethics: a historical and critical study*, vol. III: *From Kant to Rawls*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

¹⁵⁵ Alfredo Rodríguez García, "Derecho y Moral", en *Cuadernos informativos de Derecho histórico público, procesal y de la navegación*, 19-20 (1996), capítulo 1, p. 5200.

¹⁵⁶ Ver Henry Chadwick, *Augustine*, Oxford, Oxford University Press, 1996, 128 pp. y Jean Bethke Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, University of Notre Dame Press, Chicago, 1996, 344 pp.

¹⁵⁷ "Temps initial et temps initiaque chez Augustin. Une interprétation intentionnaliste", en *Giornale di Metafisica*, n.º 2-3 (mayo-diciembre/1991), pp. 231-242. Véanse los trabajos posteriores de Philippe Cormier, "La fondation augustiniennne de la personne", en *Les études philosophiques*, n.º 81, 2 (2007), pp. 147-162; Eric Gregory, *Politics and the Order of Love: An Augustinian Ethic of Democratic Citizenship*, Chicago, University of Chicago press, 2008; Marie-

esencial la edición de su obra de Wilfrid E. Rumble¹⁵⁹. No exclusivamente útil, sino prácticamente necesario, es reconsiderar lo que escribió hace años en un espléndido artículo J. Raz contrastando la autoridad, la ley y la moral¹⁶⁰.

No cabe duda de que el pensamiento filosófico platónico ha sido objeto de innumerables estudios, permitiéndonos mencionar, a título que pudiéramos considerar simplemente ejemplificativo, el de Kimon Lycos¹⁶¹ y, en otra línea temática, el de Trevor John Saunders¹⁶² o el de André Laks¹⁶³. Otras obras de interés que podrían haber sido tenidas en cuenta nos remiten a Nickolas Pappas y a su guía filosófica sobre la República de Platón¹⁶⁴.

En relación al sentido de la justicia en Platón, es obligado acudir a la discusión doctrinal entre Alfredo Rodríguez García y Stamatios Tzitzis¹⁶⁵, a partir de un estudio de este último sobre “Éros et Justice chez Platon”¹⁶⁶. En dicha discusión, Rodríguez reflexionaba, partiendo del pensamiento platónico, en torno a las ideas de Tzitzis que sintetizaba con la frase «el eros lleva a la filosofía y esta nos lleva a la justicia»¹⁶⁷; es más sería el eros el que nos

Anne Vannier, *Saint Augustin*, Paris, Entrelacs, 2011; Lydia Schumacher, *Divine illumination: the history and future of Augustine's theory of knowledge*, Malden (Mass.), Wiley-Blackwell, 2011; Leon Lemmens, *Foi chrétienne et agir moral selon Saint Augustin*, Roma, Institutum patristicum Augustinianum, 2011; Chad Tyler Gerber, *The spirit of Augustine's early theology: contextualizing Augustine's pneumatology*, Farnham, Burlington, Ashgate, 2012 o Ciril Rütsche, *Die ethischen Bedingungen des philosophischen Erkennens: zur Begründung des Dissenses in der Philosophie bei Platon, Augustinus und Dietrich von Hildebrand*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2012.

¹⁵⁸ Alfredo Rodríguez García, “Derecho y Moral”, en *Cuadernos informativos de Derecho histórico público, procesal y de la navegación*, 19-20 (1996), capítulo 1, 2 y 4, pp. 5207-5210, 5221 y 5239-5243.

¹⁵⁹ John Austin, *The province of jurisprudence determined*, ed. de Wilfrid E. Rumble, New York, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, reed. de la ed. de London, 1885, XXXIX+298 pp. Ver Wilfrid E. Rumble, *Doing Austin justice: the reception of John Austin's philosophy of law in nineteenth-century England*, London, Continuum, 2005. Cfr. Martin Gustafsson y Richard Sørli (eds.), *The philosophy of J. L. Austin*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2001.

¹⁶⁰ “Authority, Law and Morality”, en *The Monist*, 68 (1985), pp. 295-324.

¹⁶¹ *Plato on Justice and Power: Reading Book 1 of Plato's Republic*, Basingstoke, McMillan, 1987, IX+201 pp.

¹⁶² *Plato's penal code: tradition, controversy, and reform in Greek penology*, Oxford, Clarendon Press, 1991, 450 pp.

¹⁶³ “Platon entre Cohens et Natorp: aspects de l'interprétation néokantienne des idées platoniciennes”, en *Cahiers de philosophie politique et juridique*, 26 (1994), pp. 15-53.

¹⁶⁴ *Routledge philosophy guidebook to Plato and the Republic*, London-New York, Routledge, 1995, XIV+230 pp.

¹⁶⁵ Actualmente Tzitzis es Director de Investigación del CNRS (Centre national de la recherche scientifique), profesor asociado en la Université Laurentienne (Canadá) y también Director adjunto del Instituto de Criminología de la Université Panthéon-Assas (Paris II). Ver de Tzitzis otros trabajos como *La Philosophie Pénale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996; *La Personne, l'humanisme, le droit*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2001 o los más recientes, *Droit et valeur humaine. L'autre dans la philosophie du droit, de la Grèce antique à l'époque moderne*, 1.^a ed., Paris, Buenos Books International, 2010 e *Identité Culturelle et Humanisme. De la Grèce Antique à l'Europe moderne*, 1.^a ed., Paris, Buenos Books International, 2011.

¹⁶⁶ Stamatios Tzitzis, “Éros et Droit en Grèce classique”, en *Études de Philosophie et d'Histoire du Droit*, Paris, 1988, pp. 95-109.

¹⁶⁷ Ver Alfredo Rodríguez García, “A propósito de eros y justicia en Platón (Alfredo Rodríguez García vs Stamatios Tzitzis)”, en *Annals of the Archive of “Ferran Valls i Taberner's Library”: studies in the history of political thought, political and moral philosophy, business and medical ethics, public health and juridical literature*, 11/12 (1991), pp. 691-699, ad casum, p. 691.

traslada «desde el dominio de lo estético al de lo ético y metafísico, más aún al de lo religioso»¹⁶⁸. Para Platón la clave de la justicia se encontraba en la filosofía y su dedicación a la misma alcanzaba la categoría de compromiso moral¹⁶⁹. En palabras de Rodríguez García, en el sentir platónico «la filosofía y la política deben tener como finalidad la justicia», entendida esta «como justicia de la multitud de la mayoría en cuanto que es contraria al mantenimiento de los privilegios de cuna de la categoría social de los nobles», y para que la referida justicia se pueda imponer de forma eficaz «debe ser realizada por los mejores y más fuertes que para Platón son los de mejor juicio»¹⁷⁰. De este modo, cuando Platón deja la política para dedicarse a la filosofía, busca «una justicia colectiva, un estado justo que haga posible la vida feliz de todos o, al menos, de la mayoría de los ciudadanos»¹⁷¹.

Respecto a la Ética¹⁷², a la Moral y al Derecho son muy numerosos los posicionamientos y desarrollos doctrinales y por ello nos permitimos citar algunos autores entre los muchos que han realizado aportaciones, que con la perspectiva del tiempo resultan ya clásicas, en la relación entre Derecho y

¹⁶⁸ Alfredo Rodríguez García, "A propósito de eros y justicia en Platón (Alfredo Rodríguez García vs Stamatiós Tzitzis)", en *Annals of the Archive of "Ferran Valls i Taberner's Library": studies in the history of political thought, political and moral philosophy, business and medical ethics, public health and juridical literature*, 11/12 (1991), p. 692.

¹⁶⁹ Alfredo Rodríguez García, "A propósito de eros y justicia en Platón (Alfredo Rodríguez García vs Stamatiós Tzitzis)", en *Annals of the Archive of "Ferran Valls i Taberner's Library": studies in the history of political thought, political and moral philosophy, business and medical ethics, public health and juridical literature*, 11/12 (1991), p. 695.

¹⁷⁰ Alfredo Rodríguez García, "A propósito de eros y justicia en Platón (Alfredo Rodríguez García vs Stamatiós Tzitzis)", en *Annals of the Archive of "Ferran Valls i Taberner's Library": studies in the history of political thought, political and moral philosophy, business and medical ethics, public health and juridical literature*, 11/12 (1991), p. 698.

¹⁷¹ Alfredo Rodríguez García, "A propósito de eros y justicia en Platón (Alfredo Rodríguez García vs Stamatiós Tzitzis)", en *Annals of the Archive of "Ferran Valls i Taberner's Library": studies in the history of political thought, political and moral philosophy, business and medical ethics, public health and juridical literature*, 11/12 (1991), pp. 698-699. Ver sobre la política de Platón, Dimitri El Murr, "La division et l'unité du politique de Platon", en *Les études philosophiques*, n.º 74, 3 (2005), pp. 295-324.

¹⁷² Cfr. O. Höffe, ed. de *Lexikon der Ethik*, München, Bech, 1992, 300 pp.; Nicolai Hartmann, *Ethik*, Berlin, 1962 (hemos manejado la edición de la misma editorial Walter de Gruyter & Co., pero la impresa en Berlin y Leipzig en 1935 con los dos prólogos que hizo Hartmann en Marburgo en septiembre de 1925 y en Berlin en 1935); Alain Badiou, *L'éthique: essai sur la conscience du mal*, Paris, Hatier, 1993, 79 pp.; Alain Barrère, *L'enjeu des changements: exigences actuelles d'une éthique économique et sociale*, Toulouse, Erès, 1991, 325 pp.; Marcel Conche, *Le fondement de la morale*, Villers-sur-Mer, Éditions de Mégare, 1982, 148 pp. y 3.ª ed. Paris, PUF, 1993; André Léonard, *Le fondement de la morale: essai d'éthique philosophique générale*, Paris, Ed. du Cerf, 1991, 383 pp.; Jean Nabert, *Éléments pour une éthique*, con "Prólogo" de Paul Ricoeur, Paris, Aubier, 1992, 221 pp., y también prologado por Ricoeur, su libro *L'expérience intérieure de la liberté, et autres essais de philosophie morale*, Paris, Presses universitaires de France, 1994, 445 pp.; Andrei Plesu, *Éthique de Robinson*, trad. francesa de G. Klewek y Th. Bazin, Paris, L'Herne, 1990, 210 pp.; Bernard Williams, *L'éthique et les limites de la philosophie*, trad. francesa de M. A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1990, 243 pp. y *La fortune morale: moralité et autres essais*, trad. francesa de J. Lelaidier, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, 358 pp.; Jean Jacques Wunenburger, *Questions d'éthique*, Paris, Presses universitaires de France, 1993, 389 pp.; Jean Paul Resweber, *Le questionnement éthique*, Paris, Cariscript, 1990, 155 pp. y Reiner Wimmer, *Universalisierung in der Ethik: Analyse Kritik und Rekonstruktion ethischer*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980, 464 pp.

Moral. Así, sobre ley y moral escribieron Daniel Brudney¹⁷³, Michael J. Perry¹⁷⁴, Luc Bégin¹⁷⁵, Roger A. Shiner¹⁷⁶, Letizia Gianformaggio¹⁷⁷, Klaus Günter¹⁷⁸, Hebert L. A. Hart¹⁷⁹, Erhard Kausch¹⁸⁰, Agata C. Amato Mangiameli¹⁸¹ (artículo que debería haber sido considerado por el profesor Alfredo Rodríguez al escribir sobre Alexy¹⁸²), Luc Ferry y Alain Renaut¹⁸³, Uwe Justus Wenzel¹⁸⁴, Aleksander Peczenik¹⁸⁵ (trabajo igualmente obviado por Rodríguez García cuando desarrolla la «tesis de la inclusión entre lo jurídico y lo moral»¹⁸⁶), o

¹⁷³ "Two Links of Law and Morality", en *Ethics*, 103, n.º 2 (enero 1993), pp. 280-301.

¹⁷⁴ *Morality, Politics and Law: a bicentennial essay*, New York, Oxford University Press, 1988, 323 pp.

¹⁷⁵ "Le raisonnable en éthique et en droit", en *Cahiers de philosophie politique et juridique*, 18 (1990), pp. 91-106.

¹⁷⁶ "The Morality of Legal Positivism", en *Ratio Juris. An International Journal of Jurisprudence and Philosophy of Law*, 7, n.º 1 (marzo/1994), pp. 41-43.

¹⁷⁷ "On Moral and Legal Justification", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 76 (1990), pp. 145-157.

¹⁷⁸ "Justification et application universalistes de la norme en droit et en morale", en *Archives de Philosophie du Droit*, 37 (1992), pp. 269-302.

¹⁷⁹ "La moralité du droit", en *Droits. Revue Française de Théorie, de Philosophie et de culture juridiques*, 19 (1994), pp. 105-123.

¹⁸⁰ "Legalität und Moralität im jüngsten Abtreibungs-urteil des Bundesverfassungsgerichts", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 81 (1995), pp. 496-516.

¹⁸¹ "Variazioni positivistiche e giusnaturalistiche sulla dialettica fra diritto e morale. Osservazioni in margine a «Begriff und Geltung des Rechts» di Robert Alexy", en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 71, n.º 1 (1994), pp. 3-35.

¹⁸² Alfredo Rodríguez García, "Derecho y Moral", en *Cuadernos informativos de Derecho histórico público, procesal y de la navegación*, 19-20 (1996), capítulo 4, pp. 5238-5239. Posteriores al artículo de Rodríguez García, pero relacionados con el pensamiento de Alexy y el Derecho y la Moral, son los trabajos de Giorgio Bongiovanni, *Teorie "costituzionalistiche" del diritto: morale, diritto e interpretazione in R. Alexy e R. Dworkin*, Bologna, CLUEB, 2000; George Pavlakos, *Law, rights and discourse: the legal philosophy of Robert Alexy*, Portland, Hart, 2007; Jan R. Sieckmann (ed.), *Die Prinzipientheorie der Grundrechte: studien zur Grundrechtstheorie Robert Alexys*, Baden-Baden, Nomos, 2007; Matthias Klatt (ed.), *Institutionalized reason: the jurisprudence of Robert Alexy*, Oxford, Oxford University Press, 2012; Carsten Bäcker, "Recht als institutionalisierte Vernunft? Zu Robert Alexys diskurstheoretischer Konzeption des Rechts", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. 97, n.º 3 (julio 2011), pp. 346-359; P. Gaido, "Some Problems with Robert Alexy's Account of Legal Validity: The Relevance of the Participant's Perspective", en *Ratio Juris*, 25 (2012), pp. 381-392 o D. Patterson, "Alexy on Necessity in Law and Morals", en *Ratio Juris*, 25 (2012), pp. 47-58. Cfr. Robert Alexy y Eugenio Bulygin, *La pretensión de corrección del derecho: la polémica Alexy-Bulygin sobre la relación entre derecho y moral*, Bogotá, Colombia, 2001; Joseph Raz, Robert Alexy y Eugenio Bulygin, *Una discusión sobre la teoría del derecho*, edición y estudio preliminar de Hernán Bouvier, Paula Gaido y Rodrigo Sánchez Brigido, Madrid, Marcial Pons, 2007; Robert Alexy, *Teoría del discurso y derechos humanos*, trad. e introducción de Luis Villar Borda, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2004; *El concepto y la validez del Derecho*, Barcelona, Gedisa, 2004; *La institucionalización de la justicia*, ed. y presentación de José Antonio Seoane, trad. castellana de José Antonio Seoane, Eduardo Roberto Sodero y Pablo Rodríguez, Granada, Comares, 2010 o "Law, Morality, and the Existence of Human Rights", en *Ratio Juris*, 25 (2012), pp. 2-14.

¹⁸³ "L'éthique et le droit à l'âge démocratique", en *Cahiers de philosophie politique et juridique*, 18 (1990), pp. 11-21.

¹⁸⁴ "Recht und Moral der Vernunft. Kants Rechtslehre: Neue Literatur und neue Editionen", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 76 (1990), n.º 2 pp. 227-243.

¹⁸⁵ "Law, Morality, Coherence and Truth", en *Ratio Juris. An International Journal of Jurisprudence and Philosophy of Law*, 7, n.º 2 (julio/1994), pp. 146-176.

¹⁸⁶ Alfredo Rodríguez García, "Derecho y Moral", en *Cuadernos informativos de Derecho histórico público, procesal y de la navegación*, 19-20 (1996), capítulo 4, pp. 5235-5238.

Paul Pietroski¹⁸⁷; sobre metafísica y ética, Alan Gerwith¹⁸⁸; sobre las implicaciones éticas de las relaciones entre derecho y economía, Jean-Robert Massimi¹⁸⁹; sobre ética y ontología, Vittorio Possenti¹⁹⁰ (aunque, más concretamente, se refiere a la relación entre metafísica y moral); sobre política y moral, Branimir Luksic¹⁹¹ o A. Mason¹⁹²; sobre justicia social y ética, Philippe Von Parijs¹⁹³, y en torno a la relación entre cultura y ética, Albert Schweitzer¹⁹⁴, resultando también interesantes las reflexiones relacionadas con la Ética o la Moral de Bruce W. Brower¹⁹⁵, V. Gerhardt¹⁹⁶, Anton Leist¹⁹⁷, Hermann Cohen¹⁹⁸, Bernhard Waldenfels¹⁹⁹, Theodore R. Schatzki²⁰⁰, Ota Weinberger²⁰¹, Pierre Blackburn²⁰², Alvin I. Goldman²⁰³, Francesca Rigotti²⁰⁴, Heinz-Gerd Schmitz²⁰⁵, E. Heller²⁰⁶, Baruch Brody²⁰⁷, Dieter Bremer²⁰⁸, Rolf Zimmermann²⁰⁹, Renate Homann²¹⁰, alguno de los libros de Robert

¹⁸⁷ "Prima Facie Obligations, Ceteris Paribus Laws in Moral Theory", en *Ethics*, 103, n.º 3 (abril 1993), pp. 489-515.

¹⁸⁸ "The Constitutive Metaphysics of Ethics", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, año 98, n.º 4 (octubre-diciembre/1993), pp. 489-504

¹⁸⁹ "Ethique de l'entreprise ou commercialisation de l'éthique?", en *Archives de Philosophie du Droit*, 37 (1992), pp. 179-182.

¹⁹⁰ "Etica e ontologia (Riflessioni sul nesso fra ragion pratica e metafisica)", en *Giornale di Metafisica*, n.º 3 (septiembre-diciembre/1993), pp. 441-452.

¹⁹¹ "Politics and Morality", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 80 (1994), pp. 19-28.

¹⁹² "The Reconstruction of Political Concepts", en *International Journal of Moral and Social Studies*, vol. 4, n.º 3 (1989), pp. 245-258.

¹⁹³ "Social Justice and Individual Ethics", en *Ratio Juris. An International Journal of Jurisprudence and Philosophy of Law*, 8, n.º 1 (marzo/1995), pp. 40-63.

¹⁹⁴ *Kultur und Ethik*, München, Beck, 1992, 372 pp.

¹⁹⁵ "Dispositional Ethical Realism", en *Ethics*, 103, n.º 2 (enero 1993), pp. 221-249.

¹⁹⁶ "Selbstbegründung. Nietzsches Moral der Individualität", en *Nietzsche Studien*, 21 (1992), pp. 28-49. Cfr. Simon Robertson, "A Nietzschean Critique of Obligation-Centred Moral Theory", en *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 19, n.º 4 (2011), pp. 563-591.

¹⁹⁷ "Ethik der Abtreibung: Ein Überblick", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 45, n.º 3 (julio-septiembre/1991), pp. 371-390.

¹⁹⁸ "Éthique de la volonté pure", trad. de Jean Kahn, en *Cahiers de philosophie politique et juridique*, 26 (1994), pp. 55-71.

¹⁹⁹ "Der blinde Fleck der Moral. Überlegungen im Anschluß an Nietzsches Genealogie der Moral", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 47, n.º 4 (octubre-diciembre/1993), pp. 507-520.

²⁰⁰ "Ancient and Naturalistic Themes in Nietzsche's Ethics", en *Nietzsche Studien*, 23 (1994), pp. 146-167.

²⁰¹ "Moral als Dual-Code? Kritische Anmerkungen zu Niklas Luhmanns Theorie der Moral", en *Rechtstheorie, Zeitschrift für Logik, Methodenlehre, Kybernetik und Soziologie des Rechts*, 24, n.º 3 (1993), pp. 261-280.

²⁰² "L'Évaluation des théories éthiques", en *Revue internationale de philosophie*, 170 (1989), pp. 379-389. Constituye un número monográfico dedicado a la ética igualitarista.

²⁰³ "Ethics and Cognitive Science", en *Ethics*, 103, n.º 2 (enero 1993), pp. 337-360.

²⁰⁴ "The Influence of the Rhetoric on the Ethics", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 49, n.º 2 (abril-junio/1995), pp. 241-258.

²⁰⁵ "Macht, Moral und Gewalt", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 80 (1994), pp. 29-51.

²⁰⁶ "Diesseits und jenseits von Gut und Böse. Zu Nietzsches Moralkritik", en *Nietzsche Studien*, 21 (1992), pp. 10-27.

²⁰⁷ "Pluralistic moral Theory", en *Revue internationale de philosophie*, 193 (1995), pp. 323-339.

²⁰⁸ "Die Grundlegung einer Ethik der Wissenschaft in der frühgriechischen Philosophie", en *Philosophisches Jahrbuch*, 2 (1993), pp. 317-336.

²⁰⁹ "Wertfreiheit und Ethik in den Sozial- und Naturwissenschaften", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 44, n.º 4 (1990), pp. 564-582.

Spaemann²¹¹, o la síntesis de Annemarie Pieper²¹² quien ya hizo una destacable aportación sobre Albert Camus²¹³. Hay ideas importantes sobre la relación entre la ética y la sociología de la religión o incluso, si se quiere, la sociología de la orgía que ha estudiado Jean Séguy²¹⁴. La relación entre Derecho, Ética y Moral ha seguido siendo objeto de debate y contribuciones doctrinales más allá del momento en el que el profesor Rodríguez escribió su artículo. Muestra de ello son los trabajos de Arthur Kaufmann²¹⁵, Karl-Otto Appel²¹⁶, Antoine Grandjean²¹⁷, Dirk Brantl²¹⁸, Joseph Raz²¹⁹, Jöel Moret-Bailly, Didier Truchet²²⁰, Jens Peter Brune²²¹, T. Potier²²², Xavier Labbé²²³, Danilo Castellano²²⁴, Chaïm Perelman²²⁵; Régine Maufoux-Immergout, Gilles Devers y Khady Badianes Devers²²⁶ o las ediciones de Rodolfo Vázquez²²⁷, Hans Jörg Sandkühler²²⁸, G. Bassham²²⁹, D. Mineur²³⁰, Dominique Bureau, France Drummond y Dominique Fenouillet²³¹, Brigitte Feuillet-Liger y Philippe Portier²³² o Bénédicte Boudou y Bruno Méniel²³³.

²¹⁰ “Zu neueren Versuchen einer Reaktualisierung des Erhabenen. Lyotards Utilisierung einer ästhetischen Kategorie für eine neue Ethik”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 48, n.º 1 (enero-marzo/1994), pp. 43-69

²¹¹ *Moralische Grundbegriffe*, München, Beck, 1991, 109 pp.

²¹² *Ethik und Moral*, München, Beck, 1985.

²¹³ Annemarie Pieper, *Albert Camus*, München, Beck, 1985, 231 pp.

²¹⁴ “Sociologie générale et sociologie religieuse”, en *Archives des Sciences Sociales des Religions*, vol. 59 (1985), pp. 205-215. Examina también el pensamiento de F. Ferrarotti, Philippe Levillain y J. M. Sallmann.

²¹⁵ *Derecho, moral e historicidad*, trad. castellana de Emilio Eiranova Encinas, Madrid, Marcial Pons, 2000.

²¹⁶ “La relation entre morale, droit et démocratie. La philosophie du droit de Jürgen Habermas jugée du point de vue d’une pragmatique transcendentale”, en *Les études philosophiques*, n.º 56, 1 (2001), pp. 67-80.

²¹⁷ “Conscience-morale et certitude de soi dans les principes de la philosophie du droit de Hegel”, en *Revue de métaphysique et de morale*, n.º 40, 4 (2003), pp. 513-528.

²¹⁸ “Anthropologie, Moral und Staat – Neuere Literatur zu Hobbes”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 65, n.º 2 (junio 2011), pp. 255-273.

²¹⁹ *The authority of law: essays on law and morality*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

²²⁰ *Déontologie des juristes*, Paris, Presses universitaires de France, 2010.

²²¹ *Moral und Recht: zur Diskurstheorie des Rechts und der Demokratie von Jürgen Habermas*, Freiburg, K. Alber, 2010.

²²² “Nigel Simmonds' Law as a Moral Idea”, en *Ratio Juris*, 24 (2011), pp. 364-367.

²²³ *Introduction générale au droit: pour une approche éthique*, 4.ª ed. con “Préface” de Jean-Jacques Taisne, Villeneuve-d’Ascq, Presses universitaires du Septentrion; 5.ª ed. revisada y aumentada, Villeneuve-d’Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2011.

²²⁴ *Ordine etico e diritto*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 2011.

²²⁵ *Éthique et droit*, con introducción de Alain Lempereur, 2.ª ed., Bruxelles, Éd. de la Université de Bruxelles, 2012.

²²⁶ *Précis de législation, éthique et déontologie*, Rueil-Malmaison, Éd. Lamarre, 2012.

²²⁷ *Derecho y moral: ensayos sobre un debate contemporáneo*, Barcelona, Gedisa, 1998; 2003.

²²⁸ *Recht und Moral*, Hamburg, F. Meiner, 2010.

²²⁹ “Legislating Morality: Scoring the Hart-Devlin Debate after Fifty Years”, en *Ratio Juris*, 25 (2012), pp. 117-132.

²³⁰ “The Moral Foundation of Law and the Ethos of Liberal Democracies”, en *Ratio Juris*, 25 (2012), pp. 133-148.

²³¹ *Droit et morale: aspects contemporains*, Paris, Dalloz, 2011.

²³² *Droit, éthique et religion: de l’âge théologique à l’âge bioéthique*, con “Préface” de Raymond Boudon, Bruxelles, Bruylant, 2012.

²³³ *Éthique et droit: du Moyen âge au siècle des Lumières*, Paris, Classiques Garnier, 2012.

Estimamos trascendente la contribución de John Finnis, catedrático de Filosofía Legal de la Universidad de Oxford, al tema de los absolutos morales²³⁴. Estructura la obra en cuatro capítulos correspondientes, según afirma el autor, a «cuatro Conferencias J. McGivney, pronunciadas en el Instituto Pontificio Juan Pablo II para Estudios sobre el Matrimonio y la Familia, en Washington D. C., en el mes de septiembre de 1988, las primeras de una serie de ellas, públicas, anuales y patrocinadas por ese Instituto y por la Fundación *The Knights of Columbus*, que Fr. McGivney creó en 1882. Las Conferencias fueron pronunciadas en la Casa de Estudios de los Dominicos de Washington...»²³⁵. Se trata de un completo estudio que comienza por los fundamentos, pasando a clarificar conceptos y a dar testimonio cristiano, terminando por plantear una serie de desafíos y respuestas, pero sin olvidar los elementos nodales. Constituye un replanteamiento de la moral cristiana profundizando en sus mismas raíces, cuya lectura consideramos obligada en cualquier reflexión sobre moral o ética, precisamente por lo depurado de sus lucubraciones. No obstante, tanto sobre John Finnis como sobre su maestro G. Grisez y el concepto que defiende de la ley natural y sus contenidos morales, conviene leerse las apreciaciones que hizo H. B. Veatch²³⁶. Por otra parte, la ética de la discusión y su carácter universalista junto a la teoría consensual de la verdad fue estudiada en el pensamiento de Habermas por Anne Fortin-Melkevik²³⁷. Igualmente, en torno a Habermas, destacamos el trabajo de L. Bortolotti quien, en lo concerniente a aspectos religiosos y teológicos, repasa las principales aportaciones sobre la materia²³⁸. Sin duda, el punto de vista moral y ético sirvió de inspiración a Paolo Capellini²³⁹ cuando se interrogaba acerca del auténtico significado del pensar jurídico, recordando a Heidegger²⁴⁰ e insistiendo en el pensamiento kantiano.

²³⁴ Ver John Finnis, *Absolutos Morales. Tradición, revisión y verdad*, trad. de Juan José García Norro, Barcelona, Ediciones Internacionales Universitarias, 1992, 94 pp.

²³⁵ John Finnis, *Absolutos Morales*, p. 11.

²³⁶ "A Critique of the Natural Law Theory", en *The New Scholasticism*, 62 (1988), pp. 353-365.

²³⁷ "À propos du projet d'éthique de la discussion de Jürgen Habermas. Morale et communication", en *Recherches méthodologiques en éthique et théologie morale*, 163 (1987), pp. 23-44.

²³⁸ "Tra agire comunicativo e agire strategico. Discussione sulla problematica religioso-teologica nella *Teoria dell'agire comunicativo* di J. Habermas", en *Studia Patavina*, vol. XLI, n.º 1 (enero-abril/1994), pp. 133-182. Cfr. sobre Habermas, Richard Ganis, *The politics of care in Habermas and Derrida: between measurability and immeasurability*, Lanham (Md.), Rowman and Littlefield, 2011; Firmin Marius Tomboué, *Jürgen Habermas et le défi intersubjectif de la philosophie*, Paris, l'Harmattan, 2011 y *Jürgen Habermas et le tournant délibératif de la philosophie*, Paris, l'Harmattan, 2011; Gregg Daniel Miller, *Mimesis and reason: Habermas's political philosophy*, Albany (N. Y.), State university of New York Press, 2011; Maureen Junker-Kenny, *Habermas and theology*, London, T&T Clark, 2011; Bjarne Melkevik, *Droit et agir communicationnel: penser avec Habermas*, Paris, Buenos books international, 2012; Pierre-Luc Dostie Proulx, *Réalisme et vérité: le débat entre Habermas et Rorty*, Paris, l'Harmattan, 2012; Sebastian D. B. Tegethoff, *Weber und Habermas: Handlung und Ordnung im Vergleich*, Weinheim, Juventa, 2012; Yves Charles Zarka (dir.), *Refaire l'Europe avec Jürgen Habermas*, Paris, Presses universitaires de France, 2012 y Julia-Constance Dissel, *Das Realitätsproblem bei Habermas und die Philosophie des Pragmatismus: für eine erweiterte Sicht auf den Repräsentationalismus*, Freiburg im Breisgau, K. Alber, 2012.

²³⁹ "Che cosa significa pensare (giuridicamente)?", en *Annali dell'Università di Ferrara, Scienze Giuridiche*, vol. II (1988), pp. 45-59.

²⁴⁰ Se pregunta Martin Heidegger qué significa pensar cuando se da la circunstancia de que nosotros estamos pensando. ¿Somos o no somos capaces de llegar a pensar? Sobre este

Nuestras relaciones sociales —nuestra vida— están continuamente presididas por planteamientos éticos y morales sin olvidar la presencia del Derecho que intenta dilucidar la adecuación de cada situación al ordenamiento jurídico. De entrada, Alfredo Rodríguez no tuvo como objetivo profundizar en demasía en los contenidos del Derecho y la Moral, sino simplemente «esclarecer el sentido actual del problema»²⁴¹ y precisamente por ello debería haber tenido en cuenta las carencias que hemos apuntado. Esto no supone enfocar nuestra crítica desde una óptica meramente formal sino que, simplemente, tratamos de ofrecer una amplia selección de aportaciones contextualizadas en el momento temporal de su trabajo, sobre la materia en cuestión, que podrían contribuir a «esclarecer» ese «sentido actual». Cuando actuamos, consciente o inconscientemente nos preguntamos —o al menos deberíamos hacerlo— si nuestro acto es justo y si se ajusta a unos principios éticos. De hecho, el profesor Rodríguez García se interrogaba: «¿Hasta dónde pueden y deben llegar el Derecho y la Moral en sus funciones de control y ordenación de la conducta humana?»²⁴². Todo depende de la moral individual de cada uno que suele venir fuertemente determinada por la moral social o colectiva²⁴³, que, a su vez, sirve de base al legislador a la hora de redactar las normas esenciales del ordenamiento —de ahí que surjan grandes problemas en aquellos momentos históricos en los que se produce una relajación de los valores morales de la sociedad—. Ya lo clarificó, con principios certeros y una noción de eternidad, uno de los filósofos más emblemáticos de todos los tiempos, Soren Kierkegaard, al advertir que «la energía que yo empleo para tomar conciencia de mi yo ético es lo que importa o, mejor dicho, me es imposible tomar conciencia de mi yo ético sin energía. Por tanto nunca alcanzaré a ser consciente de mi yo ético sin tener plena conciencia de mi yo eterno. Esta es la auténtica prueba de la inmortalidad del alma. La prueba solo alcanza su madurez de manera natural, cuando la tarea coincide con el deber, porque aquello a que estoy obligado por una eternidad es una gran tarea eterna»²⁴⁴. Por otra parte, esta cuestión ha estado presente a lo largo de la historia y pese a ello constituye un tema de máxima actualidad y aún no resuelto —como afirmaba Rodríguez García cuando se excusaba, como decíamos, nada más comenzar de no poder ofrecer una respuesta definitiva²⁴⁵, aunque no hayan faltado candidatos a darla—. Por supuesto, no creemos que este sea el momento, ni la sede, para dar una solución alternativa y tampoco nos estimamos suficientemente capacitados para ello.

punto la reflexión que hace P. Capellini en relación a Heidegger puede verse en *Annali dell'Università di Ferrara*, vol. II (1988), p. 45.

²⁴¹ Alfredo Rodríguez García, "Derecho y Moral", en *Cuadernos informativos de Derecho histórico público, procesal y de la navegación*, 19-20 (1996), Introducción, p. 5192.

²⁴² Alfredo Rodríguez García, "Derecho y Moral", en *Cuadernos informativos de Derecho histórico público, procesal y de la navegación*, 19-20 (1996), Introducción, p. 5192.

²⁴³ Alfredo Rodríguez García, "Derecho y Moral", en *Cuadernos informativos de Derecho histórico público, procesal y de la navegación*, 19-20 (1996), Introducción, pp. 5192-5195.

²⁴⁴ S. Kierkegaard, *Den latinske Grammatik*, en ed. de F. J. Billeskov Jansen, *Vaerker i Udvalg*, Copenhagen, Gyldendal, 1950, vol. I, p. 190.

²⁴⁵ Alfredo Rodríguez García, "Derecho y Moral", en *Cuadernos informativos de Derecho histórico público, procesal y de la navegación*, 19-20 (1996), Introducción, p. 5192.

No obviaría Alfredo Rodríguez los aspectos éticos del pensamiento de Tierno Galván cuando llevó a cabo su tesis doctoral²⁴⁶, que luego actualizó y reflejó en su libro *Tierno Galván: La actualidad de su pensamiento. Legado ético y político del viejo profesor*, publicado en 1993²⁴⁷. Según Rodríguez, Tierno Galván era un «intelectual político», capaz de «conjugar ambas condiciones sin ningún tipo de contradicción», definido por «teoría, práctica y comportamiento ético», para quien el concepto de política era «englobante» muy superior al usual que incluía todo lo que tuviese que ver «con la convivencia humana debiendo recuperar la lucidez intelectual y la dimensión ética»²⁴⁸. Su defensa de la razón dialéctica marcada por la filosofía y la ética política le permitirá «sacar a la ciencia del mundo de los datos», siendo la dialéctica la encargada de «moralizar» la ciencia respetando sus métodos y leyes²⁴⁹. Así, para Tierno Galván «el componente intelectual, el planteamiento político y el ingrediente ético» (fundamental este último, según Rodríguez, para conocer su vida y sus actitudes intelectuales y políticas) se encuentran tan ligados entre sí «que casi se podría decir que forman parte de una misma realidad», sobre todo teniendo en cuenta que «es raro encontrarse con un buen intelectual que al mismo tiempo sea un buen político»²⁵⁰. Es más, Tierno advertía la falta de valores éticos y morales de la clase política de su tiempo,

²⁴⁶ Una síntesis de la misma nos presentaba Alfredo Rodríguez en un artículo, del que resultaba llamativa la ausencia de notas a pie de página, y que llevaba por título «Ética y Política. Un estudio sobre el pensamiento del profesor Tierno Galván», en *Annals of the Archive of "Ferran Valls i Taberner's Library": studies in the history of political thought, political and moral philosophy, business and medical ethics, public health and juridical literature*, 11/12 (1991), pp. 521-534. Consultar, asimismo, el trabajo previo de Rodríguez García, «El sentido del funcionalismo y la desideologización en el pensamiento de Enrique Tierno Galván: etapa de la conspiración (1953-1965)», en *Cuadernos informativos de Derecho histórico público, procesal y de la navegación*, 15-16 (febrero-1993), pp. 3829-3875.

²⁴⁷ Véanse los comentarios y las discrepancias con algunos puntos de este libro puestas de manifiesto en «Serrano Alcaide y Martín Sánchez vs la versión del legado ético y político de E. Tierno Galván del Dr. Alfredo Rodríguez García», en *Cuadernos informativos de Derecho histórico público, procesal y de la navegación*, 18 (abril-1995), pp. 4933-4947 y la respuesta de Rodríguez García, en «El legado ético y político de Enrique Tierno Galván. Respuesta del Dr. Alfredo Rodríguez García a Serrano Alcaide y Martín Sánchez», misma sede, pp. 4948-4970. Aquí Rodríguez García se detiene en las críticas relativas a la «necesidad de una ética trascendente, de una ética metafísica de carácter religioso» (p. 4948) que le llevan a realizar una serie de reflexiones sobre el papel de la metafísica para Tierno y sus consecuencias en el campo de la moral, desde su crítica radical a la filosofía tradicional. Igualmente, resultan de interés sus comentarios a las críticas de Tierno Galván sobre la ética humanista que identificaba con «la ética cristiana elaborada como ética de clase», subordinada al capitalismo y que debía ser superado por un nuevo humanismo o cultura del fraccionamiento «que sea real, de todos y verdaderamente democrático» que deje de identificar la moral de los ricos con la de los pobres y se apoye en «otra idea de moral» (pp. 4963-4966). Rechaza Rodríguez García las críticas de Serrano Alcaide y Martín Reyes con la exposición del pensamiento de Tierno Galván sobre la metafísica y el humanismo, compartiendo con el viejo profesor la idea de «que la ética comporta una mirada hacia lo eterno», que supone «una relación con lo absoluto» y «que sea, en suma, una religación del carácter moral», renunciando a «la trascendencia como sistema interpretativo de la realidad» y buscando respuesta dentro del propio sistema (p. 4968).

²⁴⁸ Alfredo Rodríguez García, *Tierno Galván: La actualidad de su pensamiento. Legado ético y político del viejo profesor*, p. 11.

²⁴⁹ Alfredo Rodríguez García, *Tierno Galván: La actualidad de su pensamiento. Legado ético y político del viejo profesor*, pp. 12 y 15.

²⁵⁰ Alfredo Rodríguez García, *Tierno Galván: La actualidad de su pensamiento. Legado ético y político del viejo profesor*, p. 23.

desplazados por la ambición por el poder y el dinero, que sería igualmente aplicable a la sociedad actual muchos años después, pero del todo ausente en el comportamiento del propio Tierno Galván, tal vez por el predominio de su condición intelectual más que política o por la fusión, según Manuel Pidallo, de «vocación intelectual, vocación política y vocación ética» que con frecuencia se encuentran desligadas o incluso en posiciones antagónicas, destacando en Tierno «la necesidad de recuperar para la política la lucidez intelectual y la dimensión ética» que la dignifique²⁵¹. No olvidaría Rodríguez García, al analizar esta faceta de Tierno Galván, las palabras de Rodríguez Ibáñez, al considerar que supo «conciliar» el «liderazgo moral y la actividad política», sin mermar ninguna faceta y todo gracias a la acción y, como diría Raúl Morodo, a la conexión entre teoría y práctica, a la que A. Rodríguez añade los hechos y que marcará la crítica ideológica y el pensamiento de Tierno Galván contrario a cualquier ideología que no se apoyase en los hechos²⁵². Del mismo modo, para Tierno, la filosofía debía ser «crítica y estar en conexión con la ciencia de la que debe partir», al margen de una filosofía meramente académica²⁵³. Serían principios morales los que llevarían a Tierno Galván a justificar la protesta de la juventud, en base a la «contradicción existente en la moral de los mayores que intentan imponer unos principios cuando su conducta responde a otros totalmente distintos», de forma que los jóvenes protestan, sobre todo, contra la incoherencia y la corrupción moral en su «búsqueda de una moral auténtica que realmente responda a la realidad y sirva para orientarnos y conducirnos en la vida»²⁵⁴. De este modo, la juventud es la «antítesis, y en cuanto tal el inicio de su superación, de una sociedad que habla de unos principios éticos pero prepara una vida de sentimiento a comportamientos no éticos», reclamando la «práctica real de los valores en consonancia con la dialéctica del progreso»²⁵⁵.

Recibido el 10 de diciembre de 2012 y aceptado el 27 de diciembre de 2012.

²⁵¹ Alfredo Rodríguez García, *Tierno Galván: La actualidad de su pensamiento. Legado ético y político del viejo profesor*, pp. 24-25 y 27-28.

²⁵² Alfredo Rodríguez García, *Tierno Galván: La actualidad de su pensamiento. Legado ético y político del viejo profesor*, pp. 28-30. Cfr. pp. 31-34.

²⁵³ Alfredo Rodríguez García, *Tierno Galván: La actualidad de su pensamiento. Legado ético y político del viejo profesor*, p. 36. Véase sobre la compleja y contradictoria personalidad de Tierno Galván que marcaría su vida y pensamiento, pp. 45-51

²⁵⁴ Alfredo Rodríguez García, *Tierno Galván: La actualidad de su pensamiento. Legado ético y político del viejo profesor*, p. 68.

²⁵⁵ Alfredo Rodríguez García, *Tierno Galván: La actualidad de su pensamiento. Legado ético y político del viejo profesor*, p. 69.



DERECHO Y JUSTICIA. NOTAS SOBRE EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO-JURÍDICO DE ALFREDO RODRÍGUEZ GARCÍA

José Manuel CABRA APALATEGUI*

Para citar este artículo puede utilizarse el siguiente formato:

José Manuel Cabra Apalategui (2012): “Derecho y justicia. Notas sobre el pensamiento filosófico-jurídico de Alfredo Rodríguez García”, en *Revista europea de historia de las ideas políticas y de las instituciones públicas*, n.º 4 (diciembre 2012), pp. 53-73. El texto se puede visualizar en línea en <http://www.eumed.net/rev/rehipip/04/jmca.pdf>.

ABSTRACT: This paper presents some of Alfredo Rodríguez García views on Legal Philosophy, without refusing to provide also a critical approach on them. It focuses on two main topics: on the one hand, in his concept of law – condensed in the “Thesis of complementarity” of Law and Moral– which states in a mid-point between the most radical thesis of both, positivism and natural law theories; on the other hand, his theory of justice –Democratic Justice– that finds in human rights the material content of the idea of Justice and in democracy their most accurate achievement.

KEY WORDS: Legal theory; Thesis of complementarity; Theory of Justice; Democratic Justice.

La vocación iusfilosófica de Alfredo Rodríguez García fue una vocación tardía. Licenciado en Filosofía y Psicología, y con una extensa experiencia en la enseñanza secundaria, inició sus estudios jurídicos ya en edad madura, formando parte de la primera promoción de licenciados en Derecho de la Universidad de Málaga. Comenzó la carrera sin más intención que la de ampliar conocimientos¹ –eso sí, en un campo que no era ajeno a sus intereses e inclinaciones ideológicas–, pero lo cierto es que, andado el tiempo, acabaría obteniendo una plaza como Profesor Titular de Filosofía del Derecho en la Universidad de Málaga.

Tuve la fortuna de ser, primero, su alumno y, más tarde, su compañero en el Área de Filosofía del Derecho. De ambas experiencias guardo muy buenos recuerdos y un sentimiento de profunda gratitud para con un hombre bueno y generoso. Alfredo Rodríguez García fue, antes que nada, un buen profesor. Siempre defendió la importancia de la labor docente del profesor universitario; consideraba que tan relevante como la adquisición del conocimiento es su

* Profesor contratado doctor de Filosofía del Derecho. Universidad de Málaga.

¹ Como él mismo recordaba en su colaboración al libro conmemorativo a propósito de los diez años de la creación de la Facultad de Derecho de Málaga, “[m]is intenciones, entonces, eran puramente informativas y formativas, orientadas a las funciones pedagógicas y culturales de la enseñanza en BUP, de donde era profesor; en modo alguno, en aquellos momentos, entraba dentro de mis cálculos la posibilidad de dedicarme algún día al ejercicio de la profesión o a la enseñanza en la Facultad” (A. Rodríguez García, “El tacitismo español en nuestro siglo de oro”, en *La evolución del Derecho en los diez últimos años*, Tecnos, Madrid, 1992, pp. 384-400; aquí p. 384).

transmisión, si es que aquél ha de servir como motor de progreso y transformación social.

Hablaba para sus alumnos; les dedicaba tiempo y energías, intentando que superaran la inicial animadversión –más por temor que por desinterés– que las asignaturas filosóficas suelen generar en gran parte de los estudiantes de Derecho; e intentando, igualmente, inculcarles un espíritu crítico con que abordar la realidad jurídica. Persona de firmes convicciones morales, contaba entre ellas un profundo y bien entendido sentido de la tolerancia, esto es, la virtud de hacer posible la convivencia en un contexto de pensamiento plural y divergente.

Esta misma firmeza de ideas se refleja en sus escritos y en su labor investigadora. No fue un autor prolífico, pero sí de una enorme coherencia y honestidad intelectual. Realizó su tesis doctoral sobre el pensamiento filosófico-moral y político de Enrique Tierno Galván², figura que centró una parte importante de sus primeros trabajos.

En publicaciones posteriores abordó cuestiones diversas en el campo de la Filosofía del Derecho, como las relaciones entre Derecho y Moral³, la concepción misma de la Filosofía del Derecho⁴, la idea de Justicia en el pensamiento clásico⁵ o, más recientemente, los derechos sociales, y en especial los derechos de la infancia⁶. En este trabajo me ocuparé de dos aspectos centrales de su pensamiento filosófico-jurídico: la concepción del Derecho y la teoría de la Justicia.

² Entre otras, la monografía *Tierno Galván: la actualidad de su pensamiento. Legado ético y político del viejo profesor*, Clave, Málaga, 1993. Dicha monografía fue objeto de recensión en “Serrano Alcaide y Martín Sánchez vs. la versión del legado ético y político de E. Tierno Galván del Dr. Alfredo Rodríguez García”, motivando una extensa réplica de nuestro autor: “El legado ético y político de Enrique Tierno Galván. Respuesta del Dr. Alfredo Rodríguez García a Serrano Alcaide y Martín Sánchez”, ambas publicadas en los *Cuadernos informativos de Derecho histórico público, procesal y de la navegación*, n.º 18 (1995), pp. 4933-4947 y 4948-4970, respectivamente. Véanse también los trabajos: “Ética y Política. Un estudio sobre el pensamiento del profesor Tierno Galván”, en *Annals of the Archive of “Ferran Valls i Taberner’s Library”: Studies in the History of Political Thought, Political & Moral Philosophy, Business & Medical Ethics, Public Health and Juridical Literature*, 11-12 (1991), pp. 521-534; “El sentido del funcionalismo y la desideologización en el pensamiento de Enrique Tierno Galván: etapa de la conspiración (1953-1956)”, en *Cuadernos informativos de Derecho histórico público, procesal y de la navegación*, n.º 15-16 (1993), pp. 3829-3875; “Enrique Tierno Galván”, en Manuel J. Peláez (Dir.), *Diccionario crítico de Juristas españoles, portugueses y latinoamericanos (hispánicos, brasileños, quebequenses y restantes francófonos)*, Vol. II, tomo 1.º (M-Va), Zaragoza-Barcelona, 2006, p. 592, n.º 1.128.

³ Alfredo Rodríguez García, “Derecho y Moral”, *Cuadernos Informativos de Derecho Histórico Público, Procesal y de la Navegación*, n.º 19-20 (1996), pp. 5191-5252.

⁴ Alfredo Rodríguez García, “ΕΥΔΙΚΙΑ. ΤΕΥΧΟΣ Ι ΑΘΗΝΑΙ 1991”, en *Cuadernos informativos de Derecho histórico público, procesal y de la navegación*, n.º 15/16 (1993), pp. 3699-3709.

⁵ Alfredo Rodríguez García, “A propósito de eros y justicia en Platón. (Alfredo Rodríguez García vs Stamatiotis Szitzis)”, en *Annals of the Archive of “Ferran Valls i Taberner’s Library”: Studies in the History of Political Thought, Political & Moral Philosophy, Business & Medical Ethics, Public Health and Juridical Literature*, 11-12 (1991), pp. 691-699.

⁶ Alfredo Rodríguez García, María J. Fernández Mayorga y M. D. Madrid Vivar, *Los menores en un Estado de Derecho. Normativa Internacional, Nacional y Autonómica. Prevención de la delincuencia infanto-juvenil*, Dykinson, Madrid, 2011.

1. Teoría del Derecho

La cuestión acerca del concepto de Derecho la abordó Alfredo Rodríguez en su trabajo "Derecho y Moral"⁷. Con la mayoría de los Filósofos del Derecho, entendía que el de la relación entre ambos órdenes normativos es el problema central de la Filosofía del Derecho: "se trata de un tema que necesariamente se plantea a quien quiera comprender el Derecho"⁸; y de ahí que "[c]ualquier innovación en el modo de entender el Derecho repercute en el modo de entender la moral y viceversa"⁹. Sostenía, además, que el problema de las relaciones entre el Derecho y la Moral no se agotaba en el plano teórico, sino que afectaba de lleno a la praxis del Derecho. Con ello, se distanciaba tanto de las concepciones empiristas que reducen el fenómeno jurídico a su aspecto sociológico, esto es, a la descripción y predicción de las conductas de los agentes jurídicos, como de aquellas concepciones normativistas, interesadas únicamente en identificar, describir y sistematizar el Derecho positivo sin más. Para Alfredo Rodríguez, la pregunta por el Derecho no puede obviar su dimensión práctica, su relevancia para el actuar humano; en otras palabras, no puede ignorar que las normas jurídicas aspiran a ser razones para la acción.

En cuanto a las relaciones entre el Derecho y la Moral, su posición se define, como veremos más adelante, por oposición a las tesis defendidas tradicionalmente por el iusnaturalismo y el iuspositivismo. Así, sostendrá que "el Derecho y la Moral son distintos por su contenido, estructura y finalidad, pero las relaciones entre ambos sistemas son necesarias"¹⁰. Esto le lleva a plantear la cuestión únicamente "desde el punto de vista de una delimitación conceptual, adelantando las consecuencias prácticas, pero no como una cuestión axiológica, ético-descriptiva o sociológica, ni metaética"¹¹. Esta toma de postura apunta hacia una tesis ecléctica que defiende la separación conceptual entre el Derecho y la Moral y, al mismo tiempo, una conexión práctica entre ambos órdenes normativos.

Desde este punto de vista, la idea de necesidad contenida en la primera afirmación no debe entenderse, como hace el iusnaturalismo tradicional, en el sentido ontológico de que la juridicidad de las normas o los sistemas normativos depende de que su contenido se adecue a las normas de la Moral, sino, más bien, en el sentido de que la comprensión del fenómeno jurídico pasa tanto por distinguir ambos órdenes normativos como por dilucidar sus puntos de conexión. Habrá ocasión de volver sobre esta cuestión.

Desde la óptica sociológica, la separación entre el Derecho y la Moral es un hecho incontestable en las sociedades complejas del mundo contemporáneo, en las que el pluralismo axiológico está a la orden del día. Este estado de cosas, no obstante, es el resultado de un proceso histórico que se prolonga desde la aparición del saber filosófico en Grecia, pasando por la escolástica,

⁷ Alfredo Rodríguez García, "Derecho y Moral", *op. cit.* (en adelante *DM*). Véase también el comentario crítico a este trabajo realizado por Patricia Zambrana Moral, "Antonio Millán-Puelles, Alfredo Rodríguez García y Leonardo Polo Barrena (*Derecho, Ética y Moral*)", en *Cuadernos informativos de Derecho histórico público, procesal y de la navegación*, n.º 19-20 (1996), pp. 5629-5669, especialmente las pp. 5629-5637 y 5656-5669.

⁸ *DM*, p. 5192.

⁹ *Idem.*

¹⁰ *DM*, p. 5193.

¹¹ *DM*, p. 5197.

hasta las obras de Grocio, Puffendorf y, muy especialmente, Tomasio y Kant, cuya Filosofía del Derecho es la construcción más “madura” y completa culminación de este proceso de diferenciación¹².

Dos aspectos destacan particularmente en esta evolución. En primer lugar, que a partir de cierto momento –la Edad moderna– se acentúa la dimensión normativa de este proceso de diferenciación¹³, es decir, no se trata ya de una mera *diferenciación* conceptual, sino una auténtica *separación* de enormes consecuencias prácticas entre el ámbito jurídico y el de las creencias morales, fundamentalmente de origen religioso.

Ahora bien, como señala Alfredo Rodríguez, “este proceso de secularización no se apoya tanto en una defensa de lo temporal o jurídico, cuanto de lo religioso, a lo que se intenta liberar (...) de los posibles perjuicios que la filosofía aristotélica podría producir en el campo de la fe y de salvar, con posterioridad, la libertad religiosa, de pensamiento y de conciencia de las intrusiones del Estado”¹⁴.

En segundo lugar, y directamente relacionado con lo anterior, es significativo el distinto alcance y grado de desarrollo que este proceso de secularización tiene en las sociedades católicas y en las sociedades de ascendencia protestante. Por un lado, la autonomía de la razón proclamada por la Reforma protestante supone ya una diferenciación entre el ámbito de la conciencia y el ámbito de las acciones¹⁵.

Por otro lado, los valores políticos de la Contrarreforma –principalmente, el origen divino del poder– no son compatibles con la autonomía del poder estatal, que tiene en la “razón de Estado” su máxima expresión. El maquiavelismo, que se había extendido por los países protestantes, fue sustituido en nuestro país por el tacitismo, en un intento de conjugar el acercamiento a Europa con el mantenimiento de la moralidad y tradición católicas. Es éste, el de la difícil relación de España con la modernidad representada por Maquiavelo, un tema al que Alfredo Rodríguez llega a través de la obra de Tierno Galván y al que dedica un minucioso y completo estudio¹⁶.

Volvamos al hecho de la separación entre el Derecho y la Moral: lo que es verdad para la sociología, también lo es para la Filosofía del Derecho. Atendiendo ahora a cómo han evolucionado las relaciones entre los distintos órdenes normativos, podemos observar que se ha producido un retroceso de la

¹² *DM*, p. 5198 y ss. Estas páginas constituyen una clarificadora y precisa exposición de esta decantación que ha de conducir a la separación definitiva entre el Derecho y la Moral.

¹³ “El paso del teocentrismo al antropocentrismo; la progresiva separación entre fe y razón; la emancipación paulatina de una estructura socio-económica; el nuevo concepto de naturaleza y la valoración de la experiencia frente a la metafísica tradicional; las luchas religiosas; la constitución del estado absoluto y la importancia desde el punto de vista teórico-político de Maquiavelo; en suma, un proceso de secularización que se inicia ya en el s. XIV con Occam, son, entre otros, factores que ayudan a comprender el intento de separación de la normativa social con respecto a la moral o a cualquier otro criterio que relacione al hombre con Dios o con sus semejantes bajo la perspectiva del más allá” (“Derecho y Moral”, p. 5202).

¹⁴ *DM*, p. 5202.

¹⁵ “La corrupción de la naturaleza por el pecado original deja al hombre incapaz de merecer por sus obras su salvación, que se conseguirá a través de la fe. Aparece así, con la reforma protestante, una radical separación entre el hombre interior que se guía por los dictámenes de su conciencia y por la fe y el hombre exterior que se debe guiar por sus obras. Ello permitirá a la Moral y al Derecho adquirir matices que permiten, no sólo una diferenciación, sino una auténtica incomunicabilidad” (*DM*, pp. 5204-5205).

¹⁶ Ver A. Rodríguez García, “El tacitismo español en nuestro siglo de oro”, *op. cit.*

Moral con respecto al Derecho como sistema normativo primario para la regulación de la conducta y asegurar la cohesión del grupo social: la decadencia de algunos de los valores clásicos, las nuevas formas de prestigio social o la pluralidad de credos, muchos de ellos confeccionados a medida de la moral social imperante, o, directamente, la crisis del sentimiento religioso tradicional, y, simultáneamente, la creciente complejidad de los asuntos, cuya regulación requiere ahora unos conocimientos que le son ajenos al ciudadano común, han propiciado la preponderancia del Derecho frente a la Moral.

Alfredo Rodríguez veía en este desplazamiento un doble riesgo: por un lado, el paternalismo jurídico y la anulación de la conciencia individual; por otro, un déficit democrático, una ajenez de los ciudadanos respecto de las normas que regulan la convivencia, en definitiva, una intensificación del carácter heterónomo del Derecho¹⁷.

En todo caso, la separación del Derecho y la Moral como dos órdenes normativos diferenciados no significa, de ninguna manera, la asunción de una perspectiva positivista, al menos, no en su sentido más radical, que entronca con el positivismo lógico y los planteamientos metodológicos científicos.

De hecho, Alfredo Rodríguez siempre consideró un error la tesis positivista de la neutralidad axiológica¹⁸. Su posición cabría calificarla, más bien, como conciliadora o superadora¹⁹, usando sus propios términos.

¹⁷ “Los intereses del Estado que se alejan cada vez más de las demandas del ciudadano; la crisis del Estado nacional y la toma de decisiones a nivel transnacional; la crisis del modelo representativo de sociedad; la creciente juridificación y los descubrimientos científicos y tecnológicos que hace que frecuentemente quede en mano de técnicos la solución de problemas que afectan a los individuos sin contar con ellos... lleva a que la autonomía y responsabilidad individual cada día se resienta más, generando en los ciudadanos una conciencia de minoría de edad que les desespera; se sienten desorientados y reclaman una mayor moralización que se capaz de conjugar ambos intereses, evite la intolerancia ante lo público y, al mismo tiempo, defienda e impulse valores morales y de conciencia del individuo. Cuando hablamos de moralización de la sociedad, no nos estamos refiriendo a una moralización del Derecho, sino a la necesidad de reservar a los individuos esas parcelas que les corresponden y a que realmente sean tenidos en cuenta por quienes tienen la función de legislar y el propio Estado a la hora de ordenar y tomar decisiones” (*DM*, p. 5196).

¹⁸ “Hablando de los valores [los positivistas lógicos] se limitaban a insistir en que se trataba de problemas sin sentido, sin cuestionar los valores que acriticamente asumían y ocultando que en ese aparente neutralismo axiológico científicista estaba operando, y contribuía a mantener un concreto sistema de valores. No se daban cuenta de que estaban luchando contra la metafísica y defendiendo un neutralismo axiológico basándose en presupuestos metafísicos y apoyando un sistema de valores” (“Derecho y Moral”, p. 5211).

¹⁹ Como veremos más adelante en este trabajo, esta tendencia a acercar posiciones es una característica de los planteamientos iusfilosóficos actuales: “Es cierto que actualmente las tensiones y enfrentamientos entre las distintas posiciones doctrinales, p. e. iusnaturalistas o positivistas, partidarios de posiciones de vanguardia o conservadoras..., no son tan tajantes no están tan radicalizadas. Los propios autores de cualquiera de las tendencias que analicemos (...) han moderado sus juicios y han visto la necesidad de poner en relación aquellos aspectos que antes les separaban y, aún sin confundirlos, de darse cuenta de que están íntimamente conexados entre sí siendo difícilmente separables. Nos referimos claro está, a temas como Ética y Derecho, Ley y Justicia, Legalidad y Legitimidad, Ciudad y Estado, Filosofía y Ciencia” (Rodríguez García, A., “ΕΥΔΙΚΙΑ. ΤΕΥΧΟΣ Ι ΑΘΗΝΑΙ 1991”, *op. cit.*, pp. 3701-3702).

«Planteamientos reduccionistas en torno al derecho y la polémica entre iuspositivismo e iusnaturalismo cada vez tiene menos sentido interpretarlos como posiciones unitarias, como si no fuese posible distinguir el Derecho de la Moral sin acogerse a la teoría iuspositivista o reconocer un fundamento moral al Derecho sin ser iusnaturalista u optar por éste sin subordinar el Derecho a la Moral. Cabe un positivismo ético y un iusnaturalismo crítico no entendidos como contradictorios, sino complementarios de forma que nos permitan la búsqueda de soluciones superadoras»²⁰.

Dilucidar en qué consiste esa postura intermedia, que está a caballo entre un “positivismo ético” y un “iusnaturalismo crítico”, cuál es la tesis acerca de la relación entre Derecho y Moral que la define, es de lo que nos ocuparemos a continuación. Partimos, como hemos advertido más arriba, de la negación de las posiciones clásicas atribuidas al iusnaturalismo (tesis de la unidad) y al iuspositivismo (tesis de la separación).

(i) Negación de la tesis de la unidad entre Derecho y Moral. Alfredo Rodríguez rechazaba la tesis de la unidad si ésta ha de entenderse como la suma de las siguientes premisas: a) la Moral es el fundamento del Derecho tanto en el aspecto entitativo como en el operativo, y b) el Derecho que en cualquiera de los dos aspectos no se ajuste a la moral carece de validez. Tal postura constituye una grave simplificación y resultaría insostenible hoy día por varias razones. En primer lugar, porque “es un hecho la existencia de normas cuyo contenido es moralmente indiferente”²¹, lo cual es cierto respecto de la gran mayoría de las normas que resuelven meros problemas de coordinación (como el hecho de conducir por la derecha de la calzada), así como de muchas normas civiles, procesales o del tráfico mercantil (condiciones de validez de los actos y negocios jurídicos, plazos procesales, modos de pago, etc.). La equiparación sin más de los deberes jurídicos a deberes morales resulta no sólo una gruesa y anacrónica simplificación que ignora el nivel de evolución y sofisticación de los sistemas jurídicos contemporáneos, sino que añade un enorme grado de confusión conceptual. Como veremos más adelante, algunos de los planteamientos contemporáneos intentan precisamente presentar la conexión necesaria entre el Derecho y la Moral evitando incurrir en los excesos de la tesis de la unidad.

En segundo lugar, la tesis de la unidad resulta cuestionable porque “el contenido del Derecho es complejo y no puede reducirse a una cuestión de fines o ideales, con mucha mayor razón si se limita al de la justicia”²². En efecto, aunque se sostuviera que el Derecho debe orientarse a la justicia en la medida de lo posible (y esto es algo que no todo el mundo estaría dispuesto a mantener), ni es éste el único valor que debe realizar el Derecho, que debe orientarse también a la seguridad jurídica, ni es fácil determinar en muchos casos qué sea lo justo.

En la negación de la tesis de la unidad se plantea una tercera línea argumental. No se trata, como en los dos argumentos anteriores, de un ataque directo a la tesis en cuestión, sino que, más bien, cuestiona y neutraliza un argumento normativo, en principio, favorable a la misma. Este argumento a

²⁰ *DM*, p. 5213.

²¹ *DM*, p. 5227.

²² *DM*, p. 5228.

favor de la tesis de la unidad –el llamado argumento de la inermidad o de la indefensión²³– sostiene que la adopción de la tesis de la separación entre el Derecho y la Moral conduce a la consecuencia indeseable de que deja vía libre para la injusticia en nombre del Derecho. En opinión de Alfredo Rodríguez, “[d]ecir que es necesario oponerse a la tesis de la separación mantenida por los positivistas, porque contribuye a evadir la responsabilidad de los individuos y porque puede haber una conexión entre esta teoría jurídica y la capacidad de quienes pretenden cometer injusticias dentro de un sistema para conseguir sus objetivos, no es totalmente coherente y, por otra parte, puede generar un auténtico confucionismo moral que llevaría, o bien a una moralización del Derecho, o bien a una juridificación de la Moral”²⁴.

(ii) Negación de la tesis de la separación entre el Derecho y Moral. La negación de la tesis de la unidad no supone la adhesión a la tesis contraria de la separación radical mantenida por el positivismo jurídico. El positivismo defiende el carácter contingente de la conexión entre el Derecho y la Moral, reduciendo la relación entre ambos órdenes normativos a la transmisibilidad de contenidos de la moral social al orden jurídico, ésta se agota una vez que las exigencias éticas son asumidas por el Derecho. Para el positivismo jurídico, la validez del Derecho depende únicamente de criterios internos al propio sistema jurídico.

Alfredo Rodríguez rechazaba las tesis positivistas de la separación radical y de la neutralidad metodológica. Apoyándose en la posición mantenida por Ernesto Garzón Valdés entre otros, defendía lo que ha dado en llamarse el punto de vista interno, esto es, la “necesidad de justificar la adhesión a los criterios establecidos por las reglas de reconocimiento partiendo de razones no prudenciales”²⁵, puesto que “las razones de tipo prudencial podrían dar una explicación causal de por qué obedecemos, pero serían insuficientes para fundamentar la validez del Derecho o justificar el deber de obediencia que tendríamos que buscar en razones extrajurídicas o morales”²⁶. Entiéndase bien,

²³ Este argumento, que fue originariamente formulado por Gustav Radbruch, ha sido retomado recientemente por autores como Robert Alexy; vid. R. Alexy, “El concepto y la validez del Derecho”, en Id. *El concepto y la validez del Derecho* (trad. J. M. Seña), Gedisa, Barcelona, 1997, pp. 13-130. Me he ocupado de esta cuestión en J. M. Cabra Apalategui, “La concepción no positivista del Derecho de Robert Alexy”, en *Anuario de Filosofía del Derecho*, XXII (2005), pp. 131-153; y Id., “El concepto de Derecho y el argumento de la relevancia práctica”, en *Doxa* 28 (2005), pp. 221-238; puede verse, asimismo, J. Dorado Porras, *Iusnaturalismo y Positivismo jurídico*, Dykinson, Madrid, 2004.

²⁴ *DM*, p. 5229. Hart, defendió una tesis muy similar en los términos siguientes: “Sin duda que las ideas tienen su influencia; pero no parece que el esfuerzo para adiestrar y educar a los hombres en el uso de un concepto más restringido de validez jurídica, en el que no caben normas jurídicas válidas aunque moralmente inicuas, haya de robustecer la resistencia frente al mal organizado, o a una comprensión más clara de lo está moralmente comprometido cuando se exige obediencia. Mientras los seres humanos puedan obtener suficiente operación de algunos para permitirles dominar a otros, usarán las formas del derecho como uno de sus instrumentos. Hombres malvados dictarán reglas malvadas que otros aplicarán” [H. L. A. Hart, *El concepto de Derecho*, trad. G. Carrió, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1992 (2.ª ed., reimp.) pp. 259-260]. Lo cierto es que no sólo no es totalmente coherente la argumentación no positivista, sino que resulta manifiestamente falsa desde un punto de vista empírico o histórico; vid. en este sentido los trabajos de Ernesto Garzón Valdés “Derecho natural e ideología” y “Notas sobre la Filosofía del Derecho alemana actual” y, en Id., *Derecho, Ética y Política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993, pp. 145-156 y 235-264, respectivamente.

²⁵ *Idem*.

²⁶ *DM*, p. 5229.

la adhesión a la regla de reconocimiento no significa la aceptación acrítica de todas y cada una de las normas que componen el ordenamiento, sino una adscripción genérica a los valores morales y principios políticos que informan al sistema en su conjunto.

El segundo argumento esgrimido contra la tesis de la separación radical entre el Derecho y la Moral es de tipo conceptual y supone la continuación del primero. Así, “no pueden dejar de tenerse en cuenta la razones de corrección normativa. Es más, al aludir al punto de vista interno, que para Garzón puede llamarse también “pretensión de legitimidad” (...), se está aludiendo a una pretensión de carácter ético”²⁷. Las concomitancias entre este argumento y el argumento alexiano de la “pretensión de corrección” son más que evidentes²⁸.

La evolución de la defensa de las posiciones positivistas, nos dirige hacia un tercer argumento, éste de carácter normativo y consecuencialista²⁹. El argumento esgrimido por los positivistas en este sentido es bien conocido; a saber: el riesgo de legitimación acrítica de los sistemas jurídicos, sean cuales sean sus méritos morales. En opinión de los positivistas, la tesis de la unidad, al fundamentar el Derecho en la Moral, parece atribuir a las disposiciones jurídicas positivas una autoridad moral de la que carecen, o, al menos, de la que pueden carecer, sin que ello dependa en ningún caso de la calificación de dichas normas como derecho válido. Consecuentemente –afirman los positivistas– se reduce, o directamente se destruye, la capacidad crítica de los ciudadanos. Pero si los argumentos normativos o consecuencialistas no fueron válidos para defender la tesis de la unidad, tampoco lo son para defender la tesis de la estricta separación defendida por el positivismo jurídico; y ello porque “no existe una relación causal entre la capacidad crítica de los ciudadanos o la posibilidad de crítica a la autoridad y la tesis de la separación ente Derecho y Moral, entre la teoría que se adopte y la actitud de aprobación o rechazo de las normas por parte de los ciudadanos”³⁰. No obstante lo anterior, Alfredo Rodríguez admitía al mismo tiempo –y no hay contradicción alguna en ello– que la tesis positivista de la separación es más propicia que su contraria para promover el sentido crítico y la “soberanía de la conciencia individual”³¹. Así, aunque no quepa hablar de una relación causal y, por tanto, necesaria, entre la defensa de una determinada teoría del derecho y la actitud crítica de los ciudadanos, sí que es posible establecer cierta presunción a favor de la tesis de la separación conceptual. Ciertamente, el argumento consecuencialista no es concluyente, pero de favorecer a alguna de las tesis en pugna, esa es la de la separación conceptual.

²⁷ *Idem*.

²⁸ El argumento de la inevitabilidad de la pretensión de corrección se encuentra presente en toda la obra de Alexy; ver, entre otros, *Teoría de la argumentación jurídica. La teoría del discurso racional como teoría de la fundamentación jurídica*, trad. M. Atienza e I. Espejo, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1997; “Diskurstheorie und Menschenrechte”, en R. Alexy, *Resht, Vernunft und Diskurs*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 127-164; y la citada “El concepto y la validez del Derecho”.

²⁹ Alfredo Rodríguez advierte sobre la deriva, acaso contradictoria, que han tomado los positivistas: “Es curioso que lo que comienza siendo una tesis conceptual (...) haya devenido en una teoría moral que defiende la separación de los dos órdenes normativos en base a la implicaciones prácticas derivadas de las teorías mantenidas. Así criticarán la tesis de la unidad entre Derecho y Moral teniendo como punto de partida argumentos morales” (*DM*, p. 5230).

³⁰ *DM*, p. 5230.

³¹ *Idem*.

(iii) Defensa de la tesis de las diferencias y la conexión necesaria o tesis de la complementariedad. Este es el punto de llegada en la reconstrucción de la concepción del Derecho defendida por Alfredo Rodríguez. Aquí resulta determinante su comprensión de la Filosofía del Derecho “como una reflexión crítica o como una Filosofía de la experiencia jurídica [que] lleva a la necesidad de una comprensión del fenómeno jurídico en su totalidad y no reducirlo ni a simples reflexiones sobre normas ni a juicios puramente axiológicos o apriorísticos”³². La Filosofía del Derecho, en fin, no puede ser reducida a una teoría general del Derecho, como parece hacer el positivismo cientificista, pero, por otra parte, tampoco puede quedar reducida a una teoría de la justicia o una teoría de los valores, en definitiva, a una axiología jurídica³³.

La tesis de la complementariedad se presenta como la superación de las dos anteriores, que consistirían en sendos reduccionismos: moralista uno (tesis de la unidad), normativista el otro (tesis de la separación):

«Nuestra posición, por tanto, es una consecuencia lógica de las principios postulados. Frente a la confusión o teoría de la unidad y de una ruptura entre ambas mantengamos la postura de una diferenciación clara, pero a la vez de una conexión necesaria e ineludible entre ambos sectores. No se trata de identificar el Derecho que es y el Derecho que debe ser o de pasar de uno a otro (falacia naturalista), pero tampoco de que ambos sectores se ignoren»³⁴.

La tesis de la complementariedad supone un debilitamiento de las tesis anteriores: en lugar de unidad o confusión, conexión necesaria entre el Derecho y la Moral; y en lugar de separación radical, diferenciación. Hacer compatibles, por un lado, la diferenciación entre el Derecho y la Moral, y, por otro, la conexión “necesaria e ineludible” entre ambos sectores no parece tarea fácil.

Comencemos por la diferenciación. Si por diferenciación se entiende que la existencia de deberes jurídicos no depende de juicios morales, de manera que debamos admitir la existencia de deberes jurídicos injustos, esto es, contrarios

³² *DM*, p. 5231.

³³ Esta concepción amplia de la Filosofía del Derecho como un saber que, por un lado, no se reduce a una mera Teoría del Derecho ceñida a los límites de la Ciencia jurídica, y, por otro, no se pierde en mundos ideales y abstractos, queda también reflejada en otros trabajos, como se pone de manifiesto en los siguientes párrafos: “La Filosofía del Derecho (...) no debe confundirse con un cúmulo de teorías ideales y estáticas a través de las cuales se buscan soluciones para los problemas de convivencia. No se trata, pues, de subsumir el mundo jurídico en un mundo de conceptos y abstracciones olvidándose de que el punto de partida de la reflexión racional debe ser la realidad jurídica, la ciencia y las propias leyes y hacia ellas debe conducirnos dicha reflexión. En este sentido cabría también deducir el carácter negativo de otras formas de entender la Filosofía del Derecho; así, por señalar alguna, como justificación a través de argumentos racionales puramente formalistas de las propias convicciones, abstracciones teóricas que pretenden una interpretación interesada, o como un simple ejercicio académico que se alimenta del proceso y crítica de su propia historia sin apenas repercusión social. Dos son, a nuestro entender (...), los errores a superar en esta forma de entender la Filosofía del Derecho. Primeramente una concepción dogmática, acientífica, intolerante, puramente teórica y en segundo lugar el cientificismo y pragmatismo sin base teórica o principios valorativos que conduce a concepciones ideológicas de las misma naturaleza que las que se apoyan en lo que nosotros denominábamos primer error” (Alfredo Rodríguez García, “ΕΥΔΙΚΙΑ. ΤΕΥΧΟΣ Ι ΑΘΗΝΑΙ 1991”, p. 3703).

³⁴ *Ídem*.

a la moral, la tesis que aquí se defiende es plenamente coincidente con la tesis de la separación positivista. La cuestión es si podemos seguir defendiendo esta diferenciación en casos extremos, de normas con un contenido manifiestamente injusto; de ser así, cabría preguntarse, qué significa que ambos sectores, Derecho y Moral, no pueden ignorarse o, incluso, que entre ambos existe una conexión necesaria e ineludible.

Es en la discusión del argumento positivista de la neutralidad valorativa del Derecho donde quizás se aprecia con más claridad el tipo de relación entre Derecho y Moral que describe la tesis de la complementariedad. Veamos:

«Frente a quienes mantienen la neutralidad valorativa del Derecho –escribe Alfredo Rodríguez– hay que admitir que la valoración, no sólo se da a través de una legitimación social (eficacia) y crítica (legitimidad moral), sino que la existencia del propio Derecho se apoya en un sistema de intereses, concepción del mundo y valoraciones»³⁵.

Este argumento contra la neutralidad valorativa del positivismo dista mucho de resultar plausible, me temo; y no porque algunas de las afirmaciones que contiene sea errónea, sino porque ninguna es discutida hoy día; no creo que exista ningún autor positivista que no estuviera dispuesto a suscribirlas todas ellas. Cualquiera, positivista o no, estaría de acuerdo con las siguientes tesis: (i) que la legitimación social, esto es, la aceptación del derecho por parte de sus destinatarios basada en razones morales y no sólo en razones prudenciales, es condición necesaria para la eficacia del ordenamiento jurídico a largo plazo; (ii) que es posible la crítica externa (o sea, examinar la legitimidad moral) de un ordenamiento jurídico, y que ésta consiste obviamente, un juicio de valor; y, por último, (iii) que los ordenamientos jurídicos, así como muchas de las normas jurídicas que los integran, individualmente consideradas, expresan soluciones a conflictos de intereses, sistemas de valores y, en definitiva, concepciones del mundo. Estas conexiones entre el Derecho y la Moral no son puestas en duda por ningún teórico del Derecho. La tesis de la neutralidad valorativa no supone la negación de ninguna de las afirmaciones anteriores, ni siquiera la de que todo Derecho expresa un sistema de valores. La tesis de la neutralidad tiene un carácter puramente metodológico y se limita a sostener la posibilidad de definir el Derecho desde un punto de vista externo, es decir, descriptivo (“el Derecho que es”), sin que en ello intervenga una valoración del contenido de las normas y sin que la juridicidad de una norma jurídica dependa de un juicio de valor³⁶. Esto es perfectamente compatible con reconocer que cada norma es la expresión de un sistema de

³⁵ *DM*, p. 5232.

³⁶ En palabras de Prieto Sanchís, la tesis positivista de la neutralidad debe ser entendida del siguiente modo: “Neutralidad significa aquí una aproximación avalorativa al concepto de Derecho, entendiendo que éste puede ser definido como un hecho, no como un valor y, por tanto, con independencia de la valoración que merezca su contenido. Pues, en efecto, si el Derecho es un fenómeno social que, en principio y por definición, no nos dice nada acerca de su valor moral, el positivista piensa que su conocimiento puede ser neutral, externo o no comprometido; determinar qué deberes jurídicos tenemos es por completo independiente de determinar cuáles son los deberes morales” (L. Prieto Sanchís, *Apuntes de Teoría del Derecho*, Trotta, Madrid, 2005, p. 321).

valores morales (con el que se puede o no estar de acuerdo, pero en ningún caso esta circunstancia determina la juridicidad de la norma).

Dejando al margen esta cuestión, el tipo de conexión necesaria entre el Derecho y la Moral en el que parece estar pensando Alfredo Rodríguez no se refiere al contenido de las normas jurídicas, sino a lo que Eusebio Fernández denomina la estructura moral del Derecho³⁷. Desde el momento en que toda norma –y las normas jurídicas no son una excepción– supone una elección entre cursos de acción alternativos (la contingencia es condición de posibilidad de lo normativo), su mera existencia establece un orden de preferencias y refleja, en definitiva, una concepción del mundo. Por tanto, a diferencia de la tesis de la unidad, el tipo de conexión necesaria a que nos estamos refiriendo no se produce en el nivel de los contenidos, sino en el plano estructural. Con ello no se excluye la posibilidad de que normas injustas puedan ser calificadas como normas jurídicas válidas, pero al mismo tiempo, siempre se puede plantear la cuestión acerca de su legitimidad. En el fondo, parece que lo que se quiere impugnar aquí es la actitud cientificista que pretende ignorar las consecuencias prácticas del Derecho.

Otro de los argumentos esgrimidos a favor de la tesis de la complementariedad es el hecho de que el propio Derecho positivo parece avalar esta relación por frecuentes remisiones explícitas e implícitas a la Moral. En este sentido se mencionan la condición de fuente del Derecho de la costumbre (artículo 3.1 Código civil), los límites a la libertad contractual de los particulares en relación con las cláusulas de los contratos³⁸ o con el propio objeto³⁹ de los mismos, así como el uso de expresiones como “buen padre de familia”⁴⁰ o “buenas costumbres”⁴¹, cuyo significado es directamente dependiente de la moral social⁴². Aunque es en los textos constitucionales contemporáneos (esto es algo a lo que Alfredo Rodríguez no hace referencia, quizás porque el nuevo paradigma constitucionalista no estaba todavía en su apogeo cuando se escribió el texto que analizamos) donde más abundan los conceptos jurídicos cuyo significado dependa directamente de un juicio de valor moral, que, por otra parte, no está claro si remite a la moral social o a la moral crítica (en cuyo caso, sería la conciencia moral de los jueces la que

³⁷ G. Peces-Barba *et al.*, *Curso de Teoría del Derecho*, Marcial Pons, Madrid, 2000, pp. 67 y s.s. Eusebio Fernández sigue aquí una tesis de José Luis López Aranguren; vid. J. L. López Aranguren, *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, Tecnos, Madrid, 1988.

³⁸ Artículo 1255 Código civil: Los contratantes pueden establecer los pactos, cláusulas y condiciones que tengan por conveniente, siempre que no sean contrarios a las leyes, a la moral ni al orden público.

³⁹ Artículo 1275 Código civil: Los contratos sin causa, o con causa ilícita, no producen efecto alguno. Es ilícita la causa cuando se opone a las leyes o a la moral.

⁴⁰ Artículo 270 Código civil: El tutor único y, en su caso, el de los bienes es el administrador legal del patrimonio de los tutelados y está obligado a ejercer dicha administración con la diligencia de un buen padre de familia.

⁴¹ Artículo 1271 Código civil: Pueden ser objeto de contrato todas las cosas que no están fuera del comercio de los hombres, aun las futuras.

Sobre la herencia futura no se podrá, sin embargo, celebrar otros contratos que aquellos cuyo objeto sea practicar entre vivos la división de un caudal conforme al artículo 1056.

Pueden ser igualmente objeto de contrato todos los servicios que no sean contrarios a las leyes o a las buenas costumbres.

⁴² *DM*, p. 5233 y s.

establecería el alcance de los preceptos constitucionales)⁴³. Este segundo argumento sí que conecta los contenidos de las normas jurídicas con los contenidos de la Moral, pero, a diferencia del primero, tienen un carácter meramente contingente y no necesario; esta conexión entre el Derecho y la Moral se producirá siempre y cuando el sistema jurídico contenga normas con remisiones a este tipo de conceptos morales. Seguramente será difícil, si no imposible, encontrar algún sistema jurídico contemporáneo que no contenga este tipo de normas, pero no es algo inconcebible. La idea de necesidad tiene aquí un sentido distinto al que sugiere la tesis de la unidad: cuando un sistema jurídico remite implícita o explícitamente a la Moral –pero únicamente en ese caso– se da necesariamente una conexión entre el Derecho y la Moral. Ahora bien, esta conexión no afecta a la validez de las normas jurídicas, sino, más bien, a la determinación de su contenido.

Por último, Alfredo Rodríguez se preocupó de mostrar cómo sus tesis encajaban o, al menos, presentaban un “parecido de familia” con las propuestas actuales más significativas. En efecto, el panorama teórico contemporáneo muestra una tendencia mayoritaria a defender, ya sea en el plano de los contenidos, ya sea en el plano justificatorio, algún tipo de conexión entre el Derecho y la Moral distinto al propugnado por la tesis de la unidad, lo cual –dirá– “viene a confirmar nuestras convicciones de una diferenciación entre Derecho y Moral y la necesaria conexión entre ambos sin que quepa una separación tajante”⁴⁴.

Al margen de la circunstancia de que únicamente toma en consideración los planteamientos que confirman sus tesis, ignorando a autores positivistas tan influyentes como Joseph Raz o Eugenio Bulygin y a iusnaturalistas ilustres, como John Finnis, que, naturalmente, no comparten el entusiasmo por estas actitudes integradoras o superadoras, encontramos entre los planteamientos actuales al menos dos corrientes que reflejan en términos generales la tesis de la complementariedad: por un lado, las que podríamos denominar en un sentido amplio teorías del razonamiento jurídico, para las cuales, la integración del Derecho y la Moral se produce fundamentalmente en el momento de la aplicación del Derecho (i); y, por otro lado, las teorías que establecen unos estándares morales mínimos para el Derecho (ii).

(i) Dentro de las teorías del razonamiento jurídico incluimos las llamadas teorías de la argumentación jurídica, así como la teoría interpretativa de Ronald Dworkin. De las teorías de la argumentación, el trabajo de Alfredo Rodríguez analiza las posiciones de Aleksander Peczenik⁴⁵ y Robert Alexy⁴⁶, que son, sin duda, las que mejor representan la concepción del derecho que se quiere defender.

⁴³ En este sentido –algo que, con toda seguridad, admitiría– la postura de Alfredo Rodríguez se sitúa cercana al llamado positivismo inclusivo o incorporacionista. Vid. por ejemplo, J. J. Moreso, “En defensa del positivismo jurídico inclusivo”, en P. E. Navarro y C. Redondo, (comps.), *La relevancia del Derecho. Ensayos de filosofía jurídica, moral y política*, Gedisa, Barcelona, 2002, pp. 93-116

⁴⁴ *DM*, p. 5234.

⁴⁵ *DM*, p. 5235 y s.

⁴⁶ *DM*, p. 5238 y s.

La tesis de la inclusión de Peczenik⁴⁷ es un intento muy convincente de explicar la relevancia práctica del derecho sin incurrir en la tesis de la unidad o de la identificación. Para Peczenik el Derecho tiene relevancia moral y, por ello, la existencia de deberes jurídicos supone la existencia también de deberes morales con independencia del contenido de dichos deberes. Esta relevancia moral del derecho se apoya en dos argumentos: el primero, de inspiración hobbesiana, consiste en la preferibilidad del orden jurídico a su alternativa, a saber: el caos social; el segundo se refiere, en la línea de Carlos Santiago Nino⁴⁸, a la presunción epistémica que podemos atribuir al derecho de las sociedades democráticas, identificando el principio de la mayoría como la mejor aproximación posible a la corrección moral. No obstante, dicha obligación de obediencia no es absoluta, sino *prima facie* o derrotable; la obligación moral de obedecer al derecho puede desaparecer en virtud de la concurrencia de otras razones morales de mayor peso, como en el caso de los sistemas jurídicos altamente injustos. Aquí, el razonamiento jurídico es un tipo especial de razonamiento moral en el que también cuentan los deberes jurídicos, en tanto que deberes morales *prima facie*, y deben ser sopesadas junto con el resto de razones moralmente relevantes. Este es el sentido de la tesis de *inclusión* del Derecho en la Moral; no es *identidad*, porque ni se niega la autonomía de la validez jurídica, ni las normas jurídicas positivas son indiferentes para el discurso moral, pero tampoco es plena *separación*, porque el contenido de las normas no es determinante, puesto que son relevantes otras razones morales a la hora de identificar los deberes jurídicos “consideradas todas las cosas”.

El segundo de los autores en los que parece confirmarse la posición que hemos llamado tesis de la complementariedad (en contraposición a la tesis de la unidad, por un lado, y la tesis de la separación, por otro) es Robert Alexy⁴⁹. Para el autor alemán, que parte de la Teoría del discurso habermasiana, el Derecho plantea una *pretensión de corrección*, que expresa una conexión necesaria entre el Derecho y la Moral. Ahora bien, esta conexión no consiste en una revitalización de las posiciones iusnaturalistas clásicas. En lo que aquí interesa, Alexy distingue entre una conexión definitoria o constitutiva y una conexión cualificatoria. La pretensión de corrección adopta la forma de una conexión definitoria en relación con el ordenamiento en su conjunto, de modo que aquel ordenamiento que no plantee –sea lo que sea lo que esto signifique en relación con un ordenamiento considerado como tal– dicha pretensión de corrección no es un orden jurídico. En cambio, en relación con las normas y decisiones individuales, la pretensión de corrección da lugar a una conexión únicamente cualificatoria, de modo que una decisión o una norma que no planteen la pretensión de corrección serán más o menos defectuosas, pero no pierden su condición de normas o decisiones jurídicas. Independientemente de la opinión que merezcan las tesis de Alexy, la idea de la conexión cualificatoria pretende dar cuenta, en efecto, de la tesis de la complementariedad: por un

⁴⁷ Vid. A. Peczenik, “Legal Reasoning as a Special Case of Moral Reasoning”, *Ratio Juris*, 2 (1988), pp. 123-136; Id., *On Law and Reason*, Kluwer, Dordrecht, Boston y London, 1989; Id., “Dimensiones morales del dépêche”, *Dona*, 8 (1990), pp. 89-109.

⁴⁸ Vid. C. S. Nino, “La paradoja de la irrelevancia moral del gobierno y el valor epistemológico de la democracia”, en Id., *El constructivismo ético*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, pp. 111-133.

⁴⁹ R. Alexy, “On Necessary Relations Between Law and Morality”, *Ratio Juris*, 2 (1989), pp. 167-183; Id., “El concepto y la validez del Derecho”, *op. cit.*

lado, la validez de las normas jurídicas no se ve afectada por la inmoralidad de su contenido, al menos mientras éste no alcanza el umbral de la injusticia intolerable, lo que significa la diferenciación del orden jurídico y el moral; pero, por otro lado, la pretensión de corrección vendría a poner de manifiesto en el planteamiento de Alexy la conexión necesaria entre el Derecho y la Moral, en el bien entendido de que dicha conexión no se identifica con la tesis de la unidad, esto es, que la adecuación a la Moral sea una condición necesaria para la validez de las normas jurídicas, sino con el hecho de que el propio concepto de Derecho no puede renunciar a la corrección moral.

Dworkin⁵⁰ es otro de los autores cuyos planteamientos sitúa Alfredo Rodríguez en la órbita de la tesis de la complementariedad entre el Derecho y la Moral. La teoría jurídica de Dworkin, que, de entrada, niega la plausibilidad de una teoría del derecho puramente descriptiva, como pretende el positivismo metodológico, pone de manifiesto la estrecha relación entre ambos órdenes normativos a partir de la distinción entre reglas y principios como tipos de normas diferenciadas. No creo necesario reproducir aquí una caracterización que forma parte del acervo iusfilosófico de las últimas décadas. En todo caso, y como señaló Alfredo Rodríguez, para Dworkin “[...] la moral penetra en el mundo del Derecho, pero en el modo en que lo entendían los positivistas y el propio Kelsen, a través de los operadores jurídicos, sino mediante un procedimiento en que principios y normas [reglas] aparecen yuxtapuestos y parecen constituir un sistema coherente”⁵¹. En este sentido, se trata de una “tercera vía”, que intenta “restaurar la relación interna entre razonamiento jurídico y moral a través de un proceso argumentativo en el que juegan un papel determinante pautas y valoraciones integrantes de la moral”⁵².

(ii) También en la *tesis del contenido mínimo del Derecho natural* de Hart⁵³ vio Alfredo Rodríguez la confirmación de la preeminencia de la tesis de la complementariedad en los planteamientos contemporáneos. Como es sabido, Hart defendió expresamente la tesis positivista de la separación, según la cual, la validez del Derecho no depende en ningún sentido de su adecuación a la Moral. Ahora bien, Hart sostuvo también que el Derecho y la Moral, en tanto que órdenes reguladores de la vida en sociedad, tenían como propósito fundamental la supervivencia del hombre; y, partiendo de una concepción antropológica general difícilmente cuestionable, el objetivo de la supervivencia sólo sería posible si tanto el Derecho como la Moral contuvieran determinadas normas. De este modo, la vulnerabilidad de los seres humanos exige la existencia de normas que protejan la vida; la igualdad aproximada de los hombres, requiere un sistema de abstenciones y concesiones mutuas, que dan lugar a las obligaciones jurídicas y morales; el altruismo limitado no sólo hace necesario lo anterior, sino que también lo hace posible; los recursos limitados son la base de la división del trabajo y el fundamento de la propiedad privada, que debe ser protegida; y, por último, la comprensión y fuerza de voluntad limitadas, que exigen un sistema de sanciones para aquellos que no obedezcan voluntariamente las normas. Pues bien, estos son el tipo de contenidos que Hart denomina como “contenido mínimo de Derecho natural”.

⁵⁰ R. Dworkin, *Los derechos en serio*, trad. M. Gustavino, Ariel, Barcelona, 1977.

⁵¹ *DM*, p. 5250.

⁵² *DM*, p. 5251.

⁵³ H. L. A. Hart, *El concepto de Derecho*, *op. cit.*

No toda la doctrina estaría de acuerdo con la inclusión de Hart entre los planteamientos que defienden la tesis de la complementariedad. En este sentido, Peces-Barba ha sostenido que, en realidad, el planteamiento de Hart “supone una justificación de la necesidad del Derecho, más que unos criterios de cómo el Derecho debe ser (...) de buenas razones para justificar la existencia del Derecho y los temas mínimos que debe obedecer, pero no nos proporciona criterios de moralidad que el Derecho debe contener”⁵⁴. En opinión de Alfredo Rodríguez, la interpretación que hace Peces-Barba de la tesis del contenido mínimo de Derecho natural, atribuyéndole como función principal la de justificar la necesidad del Derecho, resulta demasiado estrecha, “especialmente si tenemos en cuenta que (...) se trata de principios básicos fundamentales que sin ellos no tendría sentido el propio ordenamiento. Son para Hart principios de conducta universalmente reconocidos que tienen una base en verdades elementales referentes a los seres humanos, a sus circunstancias vitales a las que llama contenido mínimo del derecho natural, “en contraste con las construcciones más grandilocuentes y controvertidas” del derecho natural”⁵⁵.

Ciertamente, lleva razón Peces-Barba cuando afirma que la tesis del contenido mínimo del Derecho natural apenas ofrece ningún criterio de moralidad, más allá de indicaciones muy básicas y generales acerca de la necesidad de normas que impidan el homicidio o el robo, pero, al mismo tiempo está diciendo que, al menos en relación con esas cuestiones primarias fundamentales, es posible encontrar pautas universales y necesarias que ningún legislador puede ni debe ignorar. Sea como fuere, la conexión que establece Hart entre el Derecho y la Moral es, obviamente, muy distinta de la conexión necesaria descrita por el iusnaturalismo, y viene a reflejar el hecho de que, con independencia de los desacuerdos acerca de los contenidos específicos de este o aquel ordenamiento jurídico, la propia idea de Derecho tiene un fundamento último que emparenta con la Moral, aunque sea únicamente porque comparten la función última de propiciar la supervivencia, en el mejor de los casos, pacífica y cooperativa, de los hombres en sociedad. Si con ello es suficiente para asociar la teoría de Hart con la tesis de la complementariedad es algo sobre lo que no toca pronunciarse, pero, en cualquier caso, me parece que esta es la idea que Alfredo Rodríguez quiso sostener.

2. Teoría de la justicia

Las publicaciones acerca de la Teoría de la Justicia no son abundantes en la obra de Alfredo Rodríguez García, aunque se trata de una cuestión a la que, no obstante, dedicaba una buena parte de su programa docente. Por ello, habrá que reconstruir sus ideas sobre el particular recurriendo también a los materiales que proporcionaba a sus alumnos y que, por motivos que desconozco, nunca fueron entregados a la imprenta.

La inseparabilidad de la teoría y la praxis –que, como hemos visto a propósito de su teoría del derecho, es un postulado irrenunciable– así como

⁵⁴ G. Peces-Barba, *Introducción a la Filosofía del Derecho*, Debate, Madrid, 1993, pp. 315-316 (citado en A. Rodríguez García, “Derecho y Moral”, p. 5241).

⁵⁵ *DM*, p. 5241.

sus convicciones políticas, encuentran fundamento teórico en una concepción de la justicia que descansa sobre dos pilares fundamentales: por un lado, su dimensión política, y, por otro, la idea de los derechos humanos.

En un primer momento, a la dimensión política de la justicia llegamos de un modo indirecto, a través de su trabajo “A propósito de eros y justicia en Platón”⁵⁶, en el que Alfredo Rodríguez analiza críticamente la interpretación llevada a cabo por Stamatios Tzitzis⁵⁷ sobre esta cuestión. El investigador del CNRS de París describe el tránsito que en la obra platónica conduce del *Eros* a la *Filosofía* y de ahí a la *Justicia*; del orden hedonístico al orden gnoseológico; iniciación en el conocimiento de nosotros mismos que se extiende al conocimiento del mundo, puesto que la adoración de la belleza conduce necesariamente a la aspiración de la sabiduría y la justicia. La lectura de Tzitzis pone el acento en las raíces individuales de la justicia –Eros–, pero, al mismo tiempo, oscurece su dimensión social y política. Éste es, precisamente el argumento central de la interpretación de la justicia platónica que lleva a cabo Alfredo Rodríguez, fundamentada en la *Carta VII* y en *Gorgias*.

En la Carta VII un Platón ya maduro cuenta cómo la búsqueda de la justicia le hizo apartarse de la política activa, decepcionado con las dificultades para alcanzar la justicia en el ejercicio del poder, y abrazar la filosofía. Pero con esto no se hace, sino reconocer que la justicia está en el horizonte de ambas, la política y la justicia.

Quizás sea en *Gorgias*, en la respuesta a la concepción de la justicia de Caliclés donde con más nitidez se defiende una concepción política de la justicia. El dualismo de *physis* y *nomos* resulta inaceptable para Caliclés, cuya concepción de la justicia, coincidente con los ideales aristocráticos del pensamiento griego, refleja las relaciones de poder de la naturaleza; las leyes, en realidad, no son otra cosa que el intento de los débiles y la mayoría por equipararse a los más fuertes y mejores. Como señala Alfredo Rodríguez⁵⁸, la respuesta de Platón contra las tesis de Caliclés presenta, por un lado, una argumentación lógica, y, por otro, un argumento mítico. En relación con la primera –que es la que aquí interesa– podemos distinguir dos argumentos.

El primero de ellos consiste en revertir el argumento de la fuerza natural, convirtiendo a los muchos en un único sujeto, pues la multitud es siempre más

⁵⁶ A. Rodríguez García, “A propósito de eros y justicia en Platón”, *op. cit.* Su interés por la filosofía clásica no es en absoluto circunstancial; el elemento histórico está muy presente en su concepción de la filosofía del derecho, afirmando al respecto: “En la forma de concebir la filosofía del derecho, hay otro elemento a tener en cuenta como rasgo esencial que, por lo que a nosotros toca y en las circunstancias actuales, es preciso destacar dada la importancia que para la cultura occidental ha tenido, aunque en ocasiones, se intente menospreciar manifestando mayor interés hacia la cultura anglosajona o apelando a razones de conservadurismo o concepciones anticuadas. Esta última forma de pensar está condicionada – la mayoría de las veces– por el desconocimiento de la filosofía griega y de la supervivencia y actualidad de la misma en nuestra cultura. (...) Su comprensión [la del pensamiento griego] nos servirá, no sólo para recubrir de un cierto barniz histórico y cultural nuestros conocimientos, sino para comprender el sentido y las soluciones dadas a muchos problemas, incluso en la actualidad, que, aunque con distintos términos pero sustancialmente de forma similar, ya fueron previstos y aportados en el mundo griego” (Rodríguez García, A. “ΕΥΔΙΚΙΑ. ΤΕΥΧΟΣ Ι ΑΘΗΝΑΙ 1991”, *op. cit.*, pp. 3706-3707).

⁵⁷ S. Tzitzis, “Éros et Justice chez Platon”, en P. D. Dimakis, (ed.) *Éros et Droit en Grèce classique: recueil d'études présentées comme communications lors du XXXVIII^{ème} Congrès de la SIDA*, Les Belles Lettres, Paris, 1988, pp. 95-109.

⁵⁸ “A propósito de eros y justicia en Platón”, *op. cit.*, p. 697-698.

poderosa y más fuerte que un solo hombre, de manera que ésta está realizando el imperativo de la justicia cuando legisla a favor de todos y no de uno en particular. Este argumento, sostiene Alfredo Rodríguez, “parece defender una justicia democrática aunque queda matizado a continuación en el segundo argumento lógico”⁵⁹. En efecto, este segundo argumento sustituye la aristocracia de los más poderosos o los más fuertes defendida por Calicles por una aristocracia de los más juiciosos; son éstos, que han acreditado saber gobernarse a sí mismos y dominar sus deseos y sus pasiones, los que deben gobernar la ciudad.

En definitiva, escribe Alfredo Rodríguez, “para Platón la filosofía y la política deben tener como finalidad la justicia, pero entendiendo ésta, en primer lugar, como justicia de la multitud, de la mayoría, en cuanto que es contraria al mantenimiento de los privilegios de cuna de la categoría social de los nobles. En segundo lugar, para que la justicia se imponga eficazmente, debe ser realizada por los mejores y más fuertes, que para Platón son los de mejor juicio”⁶⁰. Por tanto, si bien es cierto que la justicia puede rastrearse en una fuerza individual como el Eros, no lo es menos que la idea de justicia en Platón, tiene un sentido colectivo y remite a aquella otra de “un estado justo que haga posible la vida feliz de todos o, al menos, de la mayoría de los ciudadanos”⁶¹.

Esta interpretación política de la concepción platónica de la justicia entronca con las teorías de la justicia contemporáneas, cuyo interés se centra más en el diseño institucional, jurídicamente articulado, de una sociedad justa que en los criterios de justicia que deban guiar la actividad de los aplicadores del Derecho en cada caso particular (cuestión en la que se centran las modernas teorías del razonamiento jurídico). Esta es también la perspectiva que va a defender Alfredo Rodríguez, pero como punto de llegada, esto es, habiendo recorrido antes –como se hizo a propósito de la separación entre Derecho y Moral– la evolución histórica del concepto de Justicia, siguiendo el siguiente esquema: (i) concepciones tradicionales de la Justicia; (ii) la relación entre la Justicia y el Derecho; y (iii) legitimación política y Justicia⁶².

(i) Concepciones tradicionales de la Justicia. Alfredo Rodríguez distinguía dos grandes planteamientos dentro de las concepciones tradicionales de la justicia: por un lado, aquellas teorías que definen la justicia como una norma reguladora de la conducta, y, por otro, aquellas en las que la justicia es una propiedad predicable de las acciones, de las normas (morales o jurídicas) o de las instituciones, siempre y cuando éstas sean aptas para alcanzar determinados fines que se consideran valiosos para la convivencia.

Las teorías que definen la justicia como una norma de conducta tienen un elemento común: el objetivo de establecer un modelo de distribución de la riqueza cultural y material en un grupo social. En unos casos se identificará la justicia con una distribución originaria que debe mantenerse, reconduciendo a dicho orden cualquier desviación que se presente (concepción conservadora), y en otros, la realización de la justicia supondrá las redistribuciones que sean necesarias para corregir la desigualdad o el abuso (concepción reformista). De

⁵⁹ *Idem.*

⁶⁰ “A propósito de eros y justicia en Platón”, *op. cit.*, p. 698.

⁶¹ “A propósito de eros y justicia en Platón”, *op. cit.*, p. 699.

⁶² Sigo en las siguientes páginas los textos que el prof. Alfredo Rodríguez García redactó para sus alumnos y que –hasta donde llega mi conocimiento– nunca fueron publicados. Se citará como “Apuntes”, sin especificar la página.

este modo, la idea de Justicia queda vinculada a aquellas otras de orden, medida o equilibrio. Los criterios de distribución para alcanzar ese estado de cosas deseable son diversos y entre ellos pueden mencionarse el criterio *legalista* (“a cada uno según la ley”), *igualitarista* (“a cada uno lo mismo”), *clasista* (“a cada uno según su rango”), *meritocrático* (“a cada uno según sus méritos y capacidad”), *productivo* (“a cada uno según su trabajo”) y, por último, la *satisfacción de las necesidades básicas* (“a cada uno según sus necesidades”).

En cuanto al segundo grupo de teorías, aquellas que definen lo justo en función de la aptitud de normas e instituciones para alcanzar fines que se consideran valiosos para la convivencia del grupo social, son varios los fines que han llenado de contenido la idea de Justicia: la felicidad, la utilidad, la paz (en cualquiera de sus variantes) o la libertad.

Aunque no podamos encuadrar dentro de este grupo de teorías el planteamiento de Alfredo Rodríguez, sí cabría afirmar que la *Justicia democrática* –que es como definía su postura en relación a la idea de Justicia– está asociada a la satisfacción de las necesidades básicas o radicales. Esta postura puede empezar a perfilarse a partir de algunos comentarios a propósito de la cuestión que nos ocupa.

En primer lugar, sobre el escurridizo concepto de felicidad, Alfredo Rodríguez afirmó que “[q]uizás la concepción de Rusell sea la más aceptable desde el punto de vista social y jurídico”⁶³; esto es, defendía una concepción muy alejada del hedonismo; defendía una concepción que tiene su centro de gravedad en la posibilidad del pluralismo de las formas de vida, como paso previo a alcanzar la felicidad individual y social.

Por otra parte, la Justicia democrática se sitúa en las antípodas del utilitarismo. No obstante, siguiendo la distinción, introducida por Smart, entre utilitarismo de los actos y utilitarismo de las reglas, Alfredo Rodríguez dirá: “[c]omo juristas, creo que nos interesa resaltar el utilitarismo de las reglas, pero matizándolo con la búsqueda de los medios procedimentales y racionales más adecuados para disminuir, si no el sufrimiento, sí las desigualdades, aumentando al mismo tiempo la pluralidad de las formas de vida alternativas a las dominantes”⁶⁴. La referencia al pluralismo, que introduce ahora una mención indirecta a las minorías, va acompañada en este caso de un componente igualitarista, que se presenta como la justificación última de las normas.

El tercero de los fines que se ha asociado a la idea de Justicia es el de la paz social; aquello que Hobbes definió como la primera ley de la naturaleza y Kelsen como la función esencial del orden jurídico. Si el mantenimiento de la paz social supone la ausencia de conflictos, la idea de Justicia adquiere aquí una deriva conservadora inaceptable para el pensamiento de Alfredo Rodríguez: “La coexistencia y el consenso se colocan como el fundamento del Derecho: éste no es más que un orden de perpetuación de lo existente. (...) ¿Cabría imaginar una sociedad sin conflictos? El conflicto, en todas sus manifestaciones, es una realidad recurrente que no podemos obviar por mucho que nos atraiga el orden y el concierto. (...) Si esto es así, la paz, más que un sustituto del conflicto, sería el terreno, el sustrato, la condición necesaria para

⁶³ “Apuntes”.

⁶⁴ “Apuntes”.

que el conflicto se desarrolle sin violencia. La paz no puede considerarse nunca como un valor absoluto; más bien es la base, el espacio necesario para el desarrollo siempre conflictivo y contradictorio, del resto de valores sociales y jurídicos. Si partimos de esta consideración, ¿cómo podría entenderse la paz como fin último de la justicia?⁶⁵ Por tanto, la paz social no debe entenderse como ausencia de conflicto (que, por otra parte, es una realidad inevitable), sino como ausencia de violencia y abusos en la resolución de los mismos.

Algo similar sostiene en relación con las teorías que equiparan justicia y libertad; ahora bien, si la paz social, más que el fin último de la justicia, era una condición fáctica necesaria para la canalización del conflicto, la libertad se presenta como un presupuesto del propio concepto de justicia: “Si la libertad se define como una posibilidad condicionada de elección individual y social, ¿no será la libertad, más que un fin, una pre-condición de la justicia? Para que existan normas que regulan las relaciones y los comportamientos humanos, se requiere que éstos sean libres (...). La justicia, pues, no se dirige a conseguir la libertad, sino que necesita de ésta para existir como problema a resolver⁶⁶. Que la libertad aparezca como presupuesto de la justicia no significa necesariamente que quede expulsada del mundo de los fines; más bien, queda atenuada su identificación con la idea de justicia, marcando distancias con el liberalismo clásico.

(ii) Justicia y Derecho. Como se ha dicho más arriba, el planteamiento de Alfredo Rodríguez en relación a la teoría de la justicia tiene más que ver con los problemas de legitimación del Estado moderno que con la corrección material de las decisiones de los aplicadores del Derecho. No obstante, la legitimación de las organizaciones políticas tiene una conexión directa con los principios y las normas que las configuran, razón por la cual es necesario distinguir la teoría de la justicia en función de si se establece entre ésta y el Derecho una relación interna o externa.

En el primer caso, la Justicia aparece como algo inherente al Derecho, o dicho de otro modo, el Derecho es el único criterio de lo justo, “[s]e presenta aquí una confusión, o mejor dicho, una identidad de planos entre justicia y derecho, que lleva a una difuminación, sino a una desaparición, de los mismo criterios de justicia⁶⁷. Y si el derecho positivo es el criterio de lo justo, entonces los deberes que el mismo establece son, por definición, deberes morales, siendo así que puede decirse que tanto los ciudadanos, como las autoridades jurídicas tienen una obligación absoluta de obediencia al derecho, sin que quepa un cuestionamiento crítico de los mandatos jurídicos. Esto es lo que se ha llamado formalismo ético o positivismo ideológico⁶⁸.

Alfredo Rodríguez presenta como ejemplo de esta vertiente a Hans Kelsen; erróneamente, a mi juicio. Si no he entendido mal, su interpretación está basada en la supuesta contradicción en que incurre Kelsen al defender el carácter relativo de los juicios y valores morales y, simultáneamente, la democracia como “una forma justa de gobierno”, en tanto que implica la libertad y la tolerancia, valores necesarios para el desarrollo de la actividad científica,

⁶⁵ “Apuntes”.

⁶⁶ “Apuntes”.

⁶⁷ “Apuntes”.

⁶⁸ N. Bobbio, *El positivismo jurídico*, trad. Rafael de Asís y Andrea Greppi, Debate, Madrid, 1993, pp. 227 y ss.

esto es, para la búsqueda de la verdad⁶⁹. En mi opinión, ya resulta discutible que exista aquí ninguna incoherencia en el planteamiento de Kelsen, pero, desde luego, lo que no veo es que esta supuesta contradicción signifique que Kelsen reduce la Justicia al Derecho. Ciertamente, al definir la democracia como una forma justa de gobierno, pareciera estar afirmando también que todos los mandatos producidos por el legislador democrático son justos, pero me parece que la idea tiene que ver más bien con los principios morales y filosóficos en los que se sustenta la democracia, a saber: el respeto de las minorías, la falibilidad del conocimiento humano, etc., que con el agotamiento de la cuestión de la legitimidad en el origen democrático del derecho positivo. Por otra parte, no me parece que pueda atribuirse a Kelsen la tesis de la obligación absoluta de obediencia al derecho, incluso al derecho injusto, mucho más clara en otros autores, como Santo Tomás, Hobbes o el propio Kant.

El segundo grupo de teorías lo compondrían aquellas que defienden la existencia de criterios de justicia diferenciados del derecho positivo; tomando en este caso como referencia la obra de Gustav Radbruch y su defensa de un “derecho supralegal”⁷⁰, que constituye el contenido material de la idea de justicia.

(iii) Legitimación política y Justicia. Como ha ocurrido a la largo de la historia del pensamiento occidental, desde Platón hasta nuestros días, pasando por Hobbes, Locke y Rousseau, las teorías de la justicia contemporáneas constituyen una respuesta al derrumbamiento de las formas vigentes de organización política; en nuestro tiempo, a la crisis del Estado social contemporáneo.

Frente al pensamiento anglosajón, que, a través de las teorías neo-contractualistas, ha vuelto la mirada a los principios ideológicos y económicos de la filosofía política liberal, Alfredo Rodríguez plantea una concepción alternativa, basada en una idea amplia de los derechos, que denominaba “Justicia democrática”. En efecto, a pesar de la aparente distancia existente entre el empirismo economicista de James Buchanan, el normativismo anarquista de Robert Nozick o el enfoque hipotético-reconstrutivo de John Rawls, en todos ellos está presente el objetivo de dotar de una nueva –o si se quiere, de una más sofisticada– legitimación al liberalismo clásico⁷¹. Por su parte, la Justicia democrática aspira a superar los planteamientos liberales clásicos, ante los que no cabe una vuelta al pasado, pero también un bienestarismo difícilmente sostenible y, sobre todo, pretende evitar la imposición desde el Estado de un modo de vida, aunque sea bajo la justificación de la realización de la igualdad o la justicia social. Para ello apela, por un lado, a un criterio de justicia externo al Derecho y a las instituciones como fuente de legitimación política, que no es otro que los derechos humanos; y, por otro, a la sociedad democrática como forma de organización política que mejor salvaguarda los derechos. A diferencia de los planteamientos iusnaturalistas de los que los derechos humanos toman su contenido, la Justicia democrática concibe los derechos como realidades históricas,

⁶⁹ Ver. H. Kelsen, “¿Qué es justicia?”, en Id., *¿Qué es justicia?*, trad. Albert Calsamiglia, Ariel, Barcelona, 1992, pp. 35-64.

⁷⁰ G. Radbruch, “Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht”, en Id., *Gesamtausgabe*. Bd. 3, C. F. Müller, Heidelberg, 1990, pp. 83-93.

⁷¹ “Apuntes”. Vid. F. Vallespín Oña, *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Alianza, Madrid, 1985.

productos del consenso social (lo que, como se verá más adelante, no significa que los contenidos de la Justicia sean determinados democráticamente, sino que, más bien, son presupuestos por el propio sistema democrático). En esta línea, cabría hablar en el momento presente de una nueva etapa en el desarrollo histórico de los derechos; si en momentos anteriores se consolidaron –al menos teóricamente– los derechos de libertad y los derechos sociales, y sus respectivos modelos de Estado, el estado liberal y el Estado social, la Justicia democrática aspira a la realización completa de la triada revolucionaria, poniendo las miras en la fraternidad, que hoy cabría traducir por solidaridad. Los déficits que presentan tanto los modelos liberales radicales, que permiten las mayores desigualdades, así como los igualitaristas, que acaban sacrificando la libertad y la autonomía de las personas en aras de una igualdad que, a la larga, supone una igualdad en la escasez⁷², reclaman planteamientos superadores capaces de presentar estas aspiraciones de justicia como pretensiones complementarias, en la medida de lo posible. Junto a los derechos de libertad y los derechos sociales, se alza una tercera generación de derechos, que engloba viejas aspiraciones de la teoría de la justicia, como el derecho a la paz o a la autodeterminación, y aspiraciones de nuevo cuño que responden a las formas de vida actuales, como son los derechos ecológicos o medioambientales o los derechos de las generaciones futuras, etc.

Que los derechos se conciban como una realidad histórica no supone ni la renuncia a toda justificación objetiva de los mismos, ni tampoco su identificación con los derechos fundamentales reconocidos en las constituciones positivas. Alfredo Rodríguez mantuvo en este sentido la importancia de una necesidad de justificación fuerte de los derechos, en la medida en que ni siquiera el consenso de la mayoría de los Estados ha sido suficiente para garantizar la realización de los derechos en niveles aceptables. Antes que en valores como la dignidad o la libertad, encontró en la idea de necesidades radicales del ser humano un fundamento objetivo y universalizable de los derechos, predicable de todos los individuos, con independencia de sus particularidades culturales, religiosas y vitales en general.

Recapitulando, la concepción de la justicia defendida por Alfredo Rodríguez encuentra sus contenidos en los derechos humanos y su forma de organización política en la democracia. Entre ambos existe una relación de implicación conceptual mutua, porque si bien el respeto a los derechos humanos es un presupuesto necesario para el correcto desenvolvimiento de una sociedad democrática, ésta es garantía del reconocimiento y eficacia de aquéllos. Más allá de las convenciones y el consenso, los derechos humanos en los que se materializa la idea de justicia son condición de posibilidad de la democracia misma. Éste es el sentido preciso de la teoría de la justicia que Alfredo Rodríguez denominó Justicia democrática.

Recibido el 30 de noviembre de 2012 y aceptado el 26 de diciembre de 2012.

⁷² Sobre esta cuestión, véase los trabajos de Gregorio Peces-Barba (“Escasez y derechos humanos”) y Jesús González Amuchastegui (“Derechos humanos y escasez: entre la economía y la moral”), en el volumen colectivo editado por José María Sauca Cano, *Problemas actuales de los derechos fundamentales*, BOE/Universidad Carlos III de Madrid, 1994, pp. 193-213 y 273-284, respectivamente.



UN POEMA CONVERTIDO EN EL SÍMBOLO DEL COMBATE CONTRA EL NAZISMO Y LA INDIFERENCIA¹

Bjarne MELKEVIK*

Para citar este artículo puede utilizarse el siguiente formato:

Bjarne Melkevik (2012): "Un poema convertido en el símbolo del combate contra el nazismo y la indiferencia", en *Revista europea de historia de las ideas políticas y de las instituciones públicas*, n.º 4 (diciembre 2012), pp. 75-85. En línea: <http://www.eumed.net/rev/rehipip/04/bm.pdf>

RESUMEN: Para el presente homenaje a Alfredo Rodríguez García, filósofo del derecho y teórico del derecho natural racionalista, se contribuye con este artículo que gira en torno a unas reflexiones sobre la tolerancia que se desprenden del célebre poema atribuido al pastor y teólogo protestante alemán Martin Niemöller (1892-1984), concatenando el relieve de sus asertos en clave iusfilosófica y política.

PALABRAS CLAVE: Alfredo Rodríguez García, Martin Niemöller, Nazismo, Poema, Tolerancia, Comunismo, Libertades civiles, Democracia.

Hoy como ayer, nada parece expresar mejor las exigencias modernas de la tolerancia que el celebre poema atribuido al pastor y teólogo alemán Martin Niemöller (1892-1984), el cual comienza con las siguientes palabras: "Cuando los nazis vinieron a buscar los comunistas":

«Cuando los nazis vinieron a buscar a los comunistas
No dije nada
Yo no era comunista.
Cuando vinieron a buscar a los social-demócratas
No dije nada
Yo no era social-demócrata.
Cuando vinieron a buscar a los sindicalistas
No dije nada
Yo no era sindicalista.
Cuando vinieron a buscar a los católicos
No dije nada
Yo no era católico.
Cuando vinieron a buscar a los judíos
No dije nada
Yo no era judío.
Luego, ellos vinieron a buscarme
Y no quedaba nadie para protestar»².

¹ Traducción de Claudia Cáceres.

* Catedrático de Filosofía y Metodología Jurídica de la Universidad Laval (Québec, Canadá).

² Traducción del francés: « Lorsque les nazis sont venus chercher les communistes / Je n'ai rien dit / Je n'étais pas communiste. / Lorsqu'ils sont venus chercher les sociaux-démocrates / Je n'ai rien dit / Je n'étais pas social-démocrate. / Lorsqu'ils sont venus chercher les syndicalistes. / Je n'ai rien dit / Je n'étais pas syndicaliste / Lorsqu'ils sont venus chercher les catholiques / Je

Este poema, por la percepción casi física que suscita, por las formas humanas que en él se dibujan, así como por la lógica sombría que expresa, nos alcanza discretamente, como una flecha en el centro del corazón. Para comenzar, nos toca por su simplicidad, porque en él comprendemos instintivamente los aspectos que están en juego y los destinos que allí se apuestan. Pero igualmente, por su llamada, por su insistencia en apoyar de manera bien directa la posición según la cual la tolerancia no se contempla únicamente en la pasividad, sino que se dibuja como una inquietud, una preocupación, que nos concierne a todos, sin equívocos.

Es fácil afirmar que vivimos hoy en una sociedad en la cual nos encontramos en el rol de espectador, de observador, –frecuentemente sin posibilidad de elegir bien sea de manera consciente o aparente–. Esto se confirma tanto en el campo científico como en el cultural, económico o político.

Si se ha afirmado en múltiples ocasiones con certeza, que nuestras sociedades tienden efectivamente hacia la «sociedad espectáculo»³, hacia el egotismo de un mundo comprendido como la observación de “objetos”, el poema de Niemöller se presenta como algo muy precioso en la medida en la cual nos devela toda la ambigüedad del confort resultante de ser un espectador “neutro” y “desinteresado”.

Niemöller interviene de una manera muy distinta recordándonos que, ante la intolerancia, toda lógica de observación tiene el riesgo de absorberse en el miedo, en la debilidad, si no, en la ceguera. Y si es efectivamente el caso, ¿no deberíamos decir igualmente que una concepción moderna de la tolerancia no podría limitarse (como lo indica la etimología) a la obligación que impone la conciencia «de sufrir por y en el lugar del otro?»⁴.

Entendido está, con seguridad, que si tal enfoque no puede ser más que pedagógico y que este consiste en un elemento indispensable de la tolerancia, se necesita además que esta noción de la tolerancia, pueda concretarse como una «cuestión» que exige nuestra respuesta en tanto que individuos y ante todo, en tanto en cuanto que somos verdaderos miembros de un “nosotros jurídico” democráticamente establecido.

En la medida en la cual nosotros deseamos examinar el poema de Martin Niemöller de manera exhaustiva, es preferible expresar de inmediato las circunstancias que lo rodean y ofrecer información acerca de su autor. Esta información será primordial para entender y, aún más, para evaluar el efecto estrepitoso que produce este poema, a través del mundo entero, desde la terminación de la segunda guerra mundial. Enseguida, nosotros podremos establecer un nexo entre el poema y la cuestión de la tolerancia.

n'ai rien dit / Je n'étais pas catholique. /Lorsqu'ils sont venus chercher les juifs / Je n'ai rien dit /Je n'étais pas juif. /Puis ils sont venus me chercher / Et il ne restait plus personne pour protester ».

³ Guy Debord, *La société du spectacle*, Paris, Gallimard, coll. Folio n.º 2788, 1996. Verdaderos “brûlots”, las tesis y análisis de Debord merecen nuestra atención.

⁴ R. Klibansky, “Préface” en Paul Dumouchel & Bjarne Melkevik (dir.), *Tolérance, pluralisme & histoire*, Montréal y Paris, L'Harmattan, 1998, p. 11: «En latín clásico el verbo “tolerare” indica siempre el hecho de soportar el sufrimiento o resistir la adversidad». Vid. Istvan Bejczy, “Tolerantia: A Medieval Concept”, en *Journal of the History of Ideas*, vol. 58 (1997), pp. 3 y ss.

1. Niemöller y la resistencia al Nazismo

Es gracias a la resistencia a la “nazificación” de la Iglesia protestante de Alemania que Niemöller se da a conocer. Simple pastor de un barrio de Berlín, él protesta cuando, en septiembre de 1933, la Iglesia protestante es sometida al régimen nazi y cuando los pastores “no arios” son expulsados del país.

Niemöller conforma junto con los otros pastores anti-nazis una nueva organización con el nombre de Liga de urgencia de pastores, que trabajaba en el seno de la Iglesia para contrarrestar esta “nazificación”. En 1934, cuando la Iglesia protestante se convierte en la Iglesia del Reich⁵, Niemöller y otros opositores se retiran para fundar la Iglesia Confesante⁶. Esta combate directamente, desde 1934, la dictadura y sobre todo la ideología nazi como anticristiana y amoral⁷.

⁵ Bernard Reymond, *Une Église à croix gammée. Le protestantisme allemand au début du régime nazi (1932-1935)*, Genève, L'âge d'homme, 1980. Igualmente, Kathleen Harvill-Burton, *Le nazisme comme religion. Quatre théologiens déchiffrent le code religieux nazi (1932-1945)*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2006.

⁶ Paul Tillich, “La situation religieuse actuelle en Allemagne” (1934), en P. Tillich, *Écrits contre les nazis (1932-1935)*, Paris, Cerf; Genève, Labor et Fides; Québec, Les Presses de l'Université Laval; 1994, p. 171-183 [Original en versión americana en: *Religion in Life. A Christian Quarterly* (Cincinnati, New York y Chicago), vol. III, n.º 2, 1934, pp. 163-173]. Niemöller es expresamente mencionado como el “jefe” de la resistencia anti-nazi: “su jefe el más activo es un antiguo comandante de submarino, hoy retirado de sus funciones por el Arzobispo del Reich” (traducción de: « leur chef le plus actif est un ancien commandant de sous-marin, aujourd'hui démis de ses fonctions par l'évêque du Reich » p. 173). Niemöller había efectivamente servido como comandante de submarino durante la primera guerra mundial.

⁷ P. Tillich, idem, p. 181, “Este nuevo paganismo se apoya en una base diferente –sobre el carácter sagrado de la sangre y del suelo, del poder, de la raza y de la nación, tanto de los valores como de la ética cristiana minimizada”. Y en aquello que corresponde al interior de la Iglesia protestante, él afirma: “En el interior de la Iglesia, el ala radical del grupo denominado “Movimiento creyente de los cristianos alemanes” ha abiertamente preconizado la paganización del cristianismo, esforzándose en abolir el Antiguo testamento y de purificar el nuevo Testamento. Muchos protestantes se han rebelado contra este movimiento, que ha sido así derrotado, pero, haciendo esto, no se ha puesto fin a las tendencias paganas dentro de la Iglesia. Muy por el contrario, el ala moderada del movimiento se ha mantenido y, dirigida por el Obispo del Reich y en el presente liberada de los radicales de su propio partido, le es posible en adelante ir penetrando poco a poco en toda la Iglesia. Este peligro es tan amenazador que la antigua clase de predicación no logró a alcanzar las masas: había un verdadero problema que la Iglesia no supo resolver, y de esta situación los cristianos alemanes buscan ahora aprovecharse. En todos esos movimientos, en diversos grados, se asiste a la resistencia de los antiguos demonios que Cristo había vencido y a la servidumbre del cristianismo eclesiástico y del humanismo cristiano”. Traducción del francés: « Ce nouveau paganisme prend appui sur un sol différent – sur le caractère sacré du sang et du sol, du pouvoir, de la race et de la nation, autant de valeurs que l'éthique chrétienne minimise ». Et en ce qui concerne la situation à l'intérieur de l'Église protestante, il affirme : « À l'intérieur de l'Église, l'aile radicale du groupe dénommé « Mouvement croyant des chrétiens-allemands » a ouvertement préconisé la paganisation du christianisme, s'efforçant d'abolir l'Ancien Testament et de purifier le Nouveau Testament. Plusieurs protestants se sont insurgés contre ce mouvement, qui a ainsi été défait; mais, ce faisant, on n'a pas mis fin aux tendances païennes à l'intérieur de l'Église. Au contraire, l'aile modérée du mouvement s'est maintenue et, dirigée par l'évêque du Reich et à présent libérée des radicaux de son propre parti, il lui est possible désormais de pénétrer peu à peu toute l'Église. Ce danger est d'autant plus menaçant que l'ancien type de prédication n'a pas réussi à atteindre les masses : il y avait là un véritable problème que l'Église n'a pas su résoudre, et de cette situation les chrétiens-allemands cherchent maintenant à tirer profit. Dans

Niemöller fue arrestado en 1937 y enviado al campo de concentración de Sachsenhausen. Luego fue transferido al de Dachau.

En 1945 después de la caída del régimen nazi, Niemöller fue liberado. En adelante, él se consagra hasta su muerte en 1984, a la reconstrucción de la Iglesia protestante de Alemania. Algo importante que debemos recordar es que Niemöller estaba convencido que Alemania (y la Iglesia protestante) compartían la “responsabilidad colectiva” de las atrocidades nazis. Es por ello que es uno de los instigadores de la “Confesión de culpabilidad” (*Stuttgarter Schuldbekennntnis*) de octubre 1945, en la cual la Iglesia protestante reconocía que ella había, por acción o por omisión, sido “culpable” de las atrocidades cometidas por los nazis.

En sus escritos y sermones, Niemöller reenvía en múltiples ocasiones al “reconocimiento de culpabilidad” y a sus implicaciones teológicas y pastorales. Es así por esta vía, que nosotros llegamos su poema, como un símbolo de aquello que está en juego.

2. Como si escucháramos el ruido de las botas

Existen una multitud de versiones del poema que nos ocupa y su versión original constituye un misterio. De hecho, no hay ninguna versión original. Para unos, las palabras de Niemöller, expresadas oralmente, fueron retomadas, reformuladas en poema (de allí sus diferentes versiones) y finalmente a él atribuidas; para otros en cambio, sus palabras fueron pronunciadas oralmente en diferentes ocasiones (y en consecuencia de diversas maneras) y en distintos sermones que fueron luego convertidos en poemas.

Lejos de nosotros solucionar esta cuestión. Aceptemos, en tanto que filosofía del derecho, todas las versiones como auténticas. Esto, nos permite examinarlo de manera sobria y más cercana en su versión alemana:

«Als die Nazis die Kommunisten holten,
habe ich geschwiegen;
ich war ja kein Kommunist.
Als sie die Sozialdemokraten einsperrten,
habe ich geschwiegen;
ich war ja kein Sozialdemokrat.
Als sie die Gewerkschafter holten,
habe ich nicht protestiert;
ich war ja kein Gewerkschafter.
Als sie die Juden holten,
habe ich nicht protestiert;
ich war ja kein Jude.
Als sie mich holten,
gab es keinen mehr, der protestierte».

tous ces mouvements, à divers degrés, on assiste à la résurgence des anciens démons que le Christ avait vaincus et à l'asservissement du christianisme ecclésiastique et de l'humanisme chrétien » (p. 182).

Las palabras simples de Niemöller resuenan en el espíritu de aquel que tiene cierto conocimiento de la lengua alemana, por no decir nada de aquel que la domina.

Por el ritmo y por la tonalidad, por la melodía misma, las palabras se entrechocan como una realidad en la cual el tiempo y el espacio desaparecen dentro de una lógica brutal. Como si estuviéramos allá. Como si escucháramos el ruido de las botas y los hombres que suben pesadamente la escalera. ¿Por quién vienen? ¿Por nuestros vecinos a quienes no hemos visto últimamente? ¿Por el arrendatario del quinto piso que tiene un gracioso nombre de familia? ¿Vienen por nosotros?

Es fácil representarse este poema en escena en una pieza de teatro al estilo Bertold Brecht. Imaginemos un teatro moderno, como aquellos que ya no se construyen. Representémonos la sala de espectáculo con muros en cemento, dos tubos abiertos en el techo, una arquitectura desnuda y envolviéndolo todo, la música desgarradora y seca de alguien como Kurt Weill, o mejor aún, la música atonal de alguien como Hanns Eisler.

Con el realismo directo y político de un Brecht podemos únicamente suponer el efecto: la escena en la sombra, ninguna decoración adicional a algunas telas negras que descuelgan de lo alto, la luz iluminando al narrador, ruidos y divagaciones tras la escena, gritos estridentes que vienen de lejos, y que luego se acercan cada vez más... para terminar al fin en una creciente de ruidos de botas y de ladridos que estallan delante de nuestros ojos como la violencia hecha hombre.

¿Acaso, este poema, no podría, de cierta manera, insertarse felizmente en la pieza de teatro llamada *La résistible ascension d'Arturo Ui*⁸, que Brecht consagra a la lucha contra Hitler? Con la magia teatral de un *brechtien*, el poema no puede más que causarnos horror y sacudir las certezas que hemos hecho nuestras sin reflexión alguna.

3. “Cuando los nazis vinieron a buscar a los comunistas”

Cierto es, esta dimensión *bertoliana* se pierde de forma considerable en las diferentes traducciones francesas del poema.

Así, para entender mejor el poema, situémonos en el contexto de la Alemania de 1933. Se sabe que el presidente Hindenburg, después de haber purgado las instituciones y los procedimientos democráticos, confiará deliberadamente (y sin ninguna legitimación democrática) el poder del Estado alemán dejándolo en las manos de Adolf Hitler, y ello por tratarse de partidarios políticos y con el solo fin de alimentar mezclas obscuras de estrategias de poder⁹.

Recordemos que si la dictadura de Hitler pudo imponerse desde el comienzo con las muertes de comunistas, de judíos y de sindicalistas, es solamente y debido a otros mecanismos especiales que la lógica de la “muerte industrial” se pudo instaurar.

⁸ Bertolt Brecht (1898-1956), *La résistible ascension d'Arturo Ui*, Paris. L'Arche éditeur, 1983, ver igualmente, idem, *Grand'peur et misère du III^e Reich*, Paris, L'Arche éditeur, 1971.

⁹ B. Melkevik, “Légalité et légitimité: Réflexions sur les leçons de Weimar selon David Dyzenhaus”, en *Les Cahiers du droit*, Québec, vol. 40, n.º 2 (1999), p. 459-477; igualmente, idem, *Habermas. Légalité et Légitimité*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, col. Diké, 2012, pp. 179-197.

Todo comenzó con la política de la eutanasia destinada a las personas con enfermedades mentales o degenerativas o a aquellas sin esperanza de curación. Se trataba de una lógica estatal que distribuía la “muerte dulce” (la eutanasia) bajo los parámetros de una profilaxis racial.

Los campos de concentración, por su parte, desde 1933, ponían en marcha una operación de “muerte brutal” mediante las privaciones, el hambre, la enfermedad, el trabajo forzado. Esta operación apuntaba en principio a los opositores del régimen, especialmente los comunistas, sindicalistas, disidentes religiosos (como Niemöller), para continuar enseguida con los “indeseables”, es decir con los Judíos y Gitanos.

Año tras año, en un principio en Alemania y después en otros países europeos ocupados por las tropas alemanas, se verá este método convertirse en una lógica de muerte industrial focalizada sobre los indeseables.

Los dignatarios nazis reunidos en la conferencia de Wannsee en 1941 trazaron un plan coherente, funcional y enteramente industrial, que sería transformado en la mecánica funesta de la eliminación en masa.

En su libro *Eichmann à Jérusalem*¹⁰, Hannah Arendt nos hace entrar de plano en esta lógica de la eliminación mientras explica como el funcionario Adolf Eichmann, sin alma y sin escrúpulos, pone en marcha todos sus talentos para organizar el sistema de trenes destinados a transportar a los judíos hacia los campos de concentración y de exterminio.

Con su destreza de organizador, Eichmann logra sobrepasar todos los obstáculos que impone la guerra, negociar con los diferentes gobiernos y convencer a todos los representantes nacionales de la justicia de las decisiones que concernían al destino de los judíos. Cuando Arendt cuenta su historia, Eichmann se encuentra delante de la Corte Suprema de Israel, acusado de “crimen contra la humanidad” y ella escucha la defensa que consiste en afirmar que él solo se limitó a “seguir órdenes”¹¹ y a “organizar transportes en tren”.

4. “No dije nada, yo no era comunista”

Para comenzar introduzcamos una precaución importante. El régimen nazi fue combatido desde el primer día por hombres y mujeres que lo sacrificaron todo, hasta su vida, por luchar, con inteligencia y heroísmo, contra la maquinaria nazi¹². La opresión, los asesinatos y las prisiones que fueron

¹⁰ Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem: rapport sur la banalité du mal*, Paris, Gallimard, coll. Témoins, 1^a ed., 1966, 2^a ed., 1991, col. “Folio/histoire” n.º 32, 1991. Cfr. Gary Smith (dir.), *Hannah Arendt revisited: “Eichmann in Jerusalem” und die Folgen*, Frankfurt, Suhrkamp, 2000; Seyla Benhabib, *Arendt Eichmann in Jerusalem*, en Dana R. Villa (dir), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 65-85; Richard J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1996; Dana R. Villa, *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

¹¹ B. Melkevik, “Diritto, obbedienza ed istituzione militare”, en *Rivista Internazionale di Filosofia del diritto*, vol. LXXX, n.º 1 (2003), pp. 31-50; igualmente, idem, “Obedience, Law and the Military”, en *Professional Ethics*, vol. 10 (2002), n.º 2, 3 & 4, p. 267-283.

¹² Peter Hoffman, *The History of the German resistance 1933-1945*, Montréal & Kingston, McGill-Queen’s University Press, 3^a ed., 1996.

necesarios para que los nazis pudieran llegar al fondo de la oposición, pero sin lograr abolirla por completo, nos lo muestran claramente.

Que todas las personas no sean héroes no nos permite afirmar que sean cobardes, oportunistas o colaboradores silenciosos. Una dosis de lucidez debería vacunarnos contra los pensamientos precoces. Por ello, no deja de ser cierto que amplios sectores de la sociedad alemana, desde 1933, se acomodaron muy bien con ocasión de la llegada de Hitler al poder¹³. Para ellos, él era un salvador, alguien que podría restaurar la dignidad perdida de Alemania, poner en marcha una política monetaria e industrial adecuada, en suma, hacer rodar el engranaje económico.

Para el alemán promedio, desde 1936, la Alemania, eran los *Volkswagen* y los *Autobahnen*, y adicionalmente, la afirmación o la promesa del acceso al poder de la clase media y de los grupos desfavorecidos de la sociedad, y entonces, la impresión, de toda evidencia falsa, que si el régimen tenía también su lado bárbaro, esto se arreglaría en el futuro. Que nuestro juicio pudiera, retrospectivamente, revelarse contra tanta inocencia no borra los hechos históricos, desafortunadamente.

Si insistimos tanto acerca de este aspecto, es porque Niemöller, en el poema citado se refiere a ello de manera implícita.

Como nos lo describe el poema, “ellos” vinieron primero a buscar a los comunistas.

Existía ya una idea ampliamente extendida entre los conservadores y los liberales que no se trataba sino de tratados pagados en contribución a la causa de Stalin y de los partidarios de la dictadura, quienes así tomaban de su propia medicina. Y ¿quién protestaba? Algunos, pero nadie escuchaba.

Cuando “ellos” –los nazis– vinieron a buscar a los social–demócratas, los conservadores y los liberales ¿no podían continuar cerrando los ojos, diciéndose que, con su insistencia acerca de su igualdad, que se trataba de “comunistas disfrazados”, de una peste que no tenía mucho respeto por el orden, la propiedad y el carácter formal del derecho? ¿Quién protestaba? Algunos, pero no lo suficiente.

Enseguida, cuando los nazis atacaron a los sindicalistas, ¿quién podía llorar, viendo que la prensa alemana había desde hace algunos lustros, pasado el mensaje según el cual los sindicalistas tenían mucho poder, que ellos abusaban de este poder y que eran ciertamente responsables de la debacle económica de Alemania? ¿Quién protestaba? ¿Quién decía que sus propósitos eran completamente falsos? Algunos, una vez más, pero eran muy pocos.

Y cuando los nazis vinieron a buscar a los judíos, ¿quién estaba allí para protestar? Y entre los judíos ¿no había igualmente comunistas, social–demócratas y sindicalistas? ¿Quién protestaba? Algunos, pero ¿eran escuchados?

Visto de esta forma, el plan de los conservadores y de los liberales que consistía en hacer fracasar a la izquierda para deshacerse de ella, rápidamente, se devuelve contra ellos –de hecho se trata aquí de una constante en toda la historia política y filosófica del siglo XIX–. Sus artificios se pulverizan y su pacto *faustiano* con Hitler y los nazis los atrapa cruelmente. A

¹³ Vez Daniel Jonah Goldhagen, *Les bourreaux volontaires de Hitler: les Allemands ordinaires et l'Holocauste*, Paris, Seuil, 1997; idem, *Los verdugos voluntarios de Hitler: Los alemanes corrientes y el Holocausto*, Taurus, Madrid, 1997/2011.

fin de cuentas, ellos se encuentran terriblemente solos, porque no hay más izquierda para protegerlos contra la política nazi.

Se trata, en suma, de una cubierta de plomo que la lógica infernal del sistema nazi tiende sobre ellos y que no les deja más que una implacable opción entre: el retiro forzado, el exilio interior, la integración en el movimiento nazi, o, a su turno, la deportación hacia los campos de concentración.

Simplemente no existía persona alguna para defenderlos contra sus propios artificios y contra el odio con el cual ellos mismos habían juzgado ligeramente a los otros. Seguramente ellos habían leído Fausto¹⁴, habían aceptado con certeza el pacto faustiano, ellos por tanto, no habían jamás comprendido que no se trataba solamente de una novela clásica, sino que también contenía una lección que debería ser aprendida: aquel que hace pacto con el diablo no perderá únicamente su vida, sino también aquello que es aún más precioso: la inocencia. Esta inocencia que es tan indispensable al juicio que debemos, en fin de cuentas, emitir acerca de nosotros mismos.

5. “No quedaba nadie para protestar”

Tenemos por tanto razón al considerar que existe igualmente una dimensión religiosa en el poema de Niemöller. Un cierto sentido pastoral: el tono de sermón que en él se percibe nos lo pueden dejar creer. Admitamos simplemente que se trata de la última reflexión de un Samaritano¹⁵ que no pudo socorrer a nadie, al encontrarse él mismo recluido en un campo de concentración.

Niemöller hubiera podido tener el mismo destino del teólogo protestante Dietrich Bonhoeffer¹⁶, quien fue ahorcado en su campo de concentración el 9 de abril de 1945, algunos días antes de la caída definitiva del régimen nazi, justamente porque “ellos”, los nazis, no querían que les sobreviviera.

Subrayemos que si, en la versión francesa del poema, citada con anterioridad, el acento de la persecución nazi está puesto en principio sobre tres categorías políticas (los comunistas, los social-demócratas y los sindicalistas), es para alcanzar luego, en *crescendo*, a los representantes de las corrientes religiosas. En primer lugar, los católicos, enseguida los judíos y después los protestantes de la Iglesia Confesante.

De hecho, la Iglesia Confesante sermoneaba, en armonía con los católicos, que Jesús era judío, que el mensaje nazi y su insistencia acerca de un

¹⁴ Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), *Faust 1 et 2*, Paris, Flammarion, 1984. Véase también la versión “moderna” de Klaus Mann, *Mephisto*, París, Grasset, 1993, cuando el “Führer” no es otro que Mephisto.

¹⁵ Luc, 10, 29.

¹⁶ Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), fue condenado por haber participado en la “Operación 7” que permitía a un grupo de judíos atravesar la frontera hacia Suiza. Él estuvo también implicado en la planificación del asesinato de Adolf Hitler. D. Bonhoeffer es hoy conocido ante todo por sus libros, entre otros, *idem*, *Éthique*, Genève, Labor et Fides, 1965, et, *idem*, *Résistance et soumission: lettres et notes de captivité*, Genève, Labor et Fides, 1967. Concerniente a Bonhoeffer, ver Kenneth Earl Morris, *Bonhoeffer's ethic of discipleship: a study in social psychology, political thought, and religion*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1986.

“cristianismo positivo” (en el interior de una filosofía abiertamente pagana) no era más que un fraude puro y simple, que el llamado “cristianismo positivo” era solo un artificio lanzado por el poder nazi a una población, desafortunadamente, demasiado acostumbrada a confundir el mensaje del poder con el mensaje cristiano.

Niemöller, con conocimiento de causa, aboga por el cristianismo contra el neo-paganismo nazi y su seductora llamada a la raza, a la sangre y a la nación alemana. Él recuerda lo que todo cristiano auténtico debe saber: que Jesucristo no era nacionalista, que todo ello es contado en los evangelios, que el apóstol Pablo (quien había igualmente comenzado su vida religiosa como judío antes de convertirse en cristiano) lo destaca al mostrar en que debe consistir el despertar del cristiano.

Niemöller no tiene necesidad de discurrir acerca de los malentendidos entre el judaísmo y el cristianismo, que han atravesado los siglos, sino únicamente de realzar la certeza que los nazis, al atacar a los judíos, atacaban igualmente a los cristianos y al sentido mismo del cristianismo. Su religión nazi de “raza, sangre, nación” era, bien por el contrario, la antítesis del cristianismo.

En un sentido más específico, la culpabilidad de no haber podido proteger a los judíos, sus hermanos mayores, retumba sobre todos los cristianos como la falta de no haber estado a la altura, como auténticos cristianos, frente a un mundo que, como es el caso con frecuencia, tiende siempre a venerar a los nuevos *Terneros de oro*.

El poema que estudiamos, leído desde el interior del paradigma cristiano, pone su énfasis en aquel al cual desea en última instancia despertar, sacudir, a saber al cristiano protestante medio en Alemania. Aquel precisamente que estaba tan contento, en los años treinta, de ver las fábricas marchar de nuevo, la construcción de nuevos edificios, las carreteras bien mantenidas y limpias, los almacenes llenos de mercancías que se podían al fin comprar.

En este orden de ideas, la puerta delante de la cual “ellos”, los nazis, se paran al fin, es aquella de los opositores de la Iglesia Confesante o simplemente aquella de la casa de Niemöller mismo, quien tal y como lo mencionamos antes, será arrestado, hecho prisionero y enviado a un campo de concentración en 1937. ¿Quién estaba allí en ese momento para protestar, para dar testimonio, para portar la bandera? Con certeza algunos, pero ¿cuál es la razón de todo ese silencio?

6. “Ellos llegan para buscarnos”

Hasta el momento, insistimos acerca de la diferencia mayor entre las dos versiones francesa mencionadas, aquella donde habla precisamente, como lo hemos constatado de “nazis”, y aquella en la cual habla de “ellos”.

Esta última se ofrece, en una versión más libre y más cercana de cierta tradición poética francesa, así:

« Quand ils ont arrêté des communistes,
je ne me suis pas inquiété...
Je me suis dit :
un ou deux communistes
de plus ou de moins...
Quand ils ont arrêté des Juifs,

je ne me suis pas inquiété...
Je me suis dit :
un ou deux Juifs de plus ou de moins...
Quand ils ont arrêté des catholiques,
je ne me suis pas inquiété...
Je me suis dit :
un ou deux catholiques de plus ou de moins...
Quand ils ont frappé à ma porte,
il n'y avait plus personne pour s'inquiéter...».

Si en esta última versión, no podemos seguir sintiendo el aire “bretcheniano”, por el contrario, ello nos pone de frente a la exigencia de la tolerancia y ante todo frente a la lucha por una sociedad que pueda extirpar la intolerancia desde sus raíces. Eso hace que nos preguntemos: ¿No se trata solo de una lección cruelmente aprendida a causa del periodo nazi?

Mientras que una versión sitúa correctamente el poema en el periodo de las atrocidades nazis, el otro lo retoma de una manera atemporal y no localizada, porque “ellos”, puede hoy en día significar no importa cual fuerza heterogénea, de opresión, de discriminación. Esta última versión, arroja un perfume más acentuado de contemporaneidad y de actualidad.

Porque “ellos” no detuvieron su guerra contra el hombre, contra el hecho que hombres y mujeres escapan (o intentan escapar) a su ideología o fanatismo religioso, étnico o tribal. En otros términos, *ellos* continúan aún asesinando, masacrando, violando, mutilando, discriminando... *Ellos* parecen ser los únicos seres humanos que no duermen jamás, pero que continúan, a toda hora, como si no fuera nada, su guerra contra la autonomía humana, contra toda la humanidad que escapa a su dominación, siempre siguiendo la lógica asesina que describe el poema de Niemöller, a saber previendo el silencio de los unos y de los otros, es decir, nuestro no-heroísmo o discreción bastante común.

7. *El deseo de caminar de pie*

Se debe confesar que es la versión actualizada, atemporal y no localizada, que, en cierta medida, preferimos.

El poema de Niemöller es para nosotros de la mayor actualidad pues nos permite pensar los derechos del hombre como algo que debe conjugarse no solamente con la tolerancia, sino con el compromiso.

8. *Tolerancia y compromiso*

Se debe sin ambigüedad admitir que la cuestión de la tolerancia, con sus ramificaciones así como por la importancia de sus alcances, nos ha llevado lejos. ¿Pero cómo puede ser de otra manera, con una noción que hace una llamada a la vez a nuestro carácter, a nuestra personalidad a nuestro sistema de valores y que se transmuta en principio de acción?

Ahora bien, no hemos afirmado inicialmente, que dentro de la noción de la tolerancia se encontraba la pregunta: ¿Quién eres tú? O ¿quién deseas ser? Porque de manera inhabitual, formulada de esta manera, la pregunta de la tolerancia podrá no ser solamente una fórmula abstracta del deber, ni un deber deontológico a la manera de Kant. Se debe con toda franqueza, pensar ante

todo la tolerancia como una conjugación de los recursos que pueden movilizar las diferentes sociedades e individuos. Resumiendo de esta manera nuestra mirada sobre estos recursos y mirando el asunto de los grados de tolerancia posible –en consecuencia deseable– en una sociedad, estamos de acuerdo en que la lucha por la tolerancia está siempre vigente en todo el mundo. Solo algunos países, desafortunadamente poco numerosos, pueden pretender que poseen los “recursos” de mentalidades, de derecho y de cultura democrática necesarias para administrar abiertamente y sin discriminación las cuestiones relacionadas con la tolerancia.

El tema de la tolerancia, así inoportuno y comprendido en su medio social, recuerda que no se trata únicamente de convencer una pequeña élite, sino ante todo, de extenderse para que se arraigue en cada individuo una mentalidad que haga de él mismo un actor para la tolerancia.

Recibido el 29 de diciembre de 2012 y aceptado el 17 de enero de 2013.



AZ ÁLLAM ÉS AZ EGYHÁZ(AK) KAPCSOLATÁNAK ALAKULÁSA TÖRTÉNETI ÁTTEKINTÉSBEN (DEVELOPMENT OF THE RELATIONSHIP BETWEEN THE STATE AND RELIGION(S) IN A HISTORICAL PERSPECTIVE)

Gábor HAMZA*

Para citar este artículo puede utilizarse el siguiente formato:

Gábor Hamza (2012): "Az állam és az egyház(ak) kapcsolatának alakulása történeti áttekintésben (Development of the Relationship between the State and Religion(s) in a Historical Perspective)", en *Revista europea de historia de las ideas políticas y de las instituciones públicas*, n.º 4 (diciembre 2012), pp. 87-92. En línea: <http://www.eumed.net/rev/rehipip/04/gh.pdf>

ABSTRACT: The author of this article gives an overview from a historical perspective about the various forms of the relationship between the political power i.e. State and the religions (religious communities), starting from the Roman Empire. He points out the historical significance of the Edict of Milan (Edictum Mediolanense) from the viewpoint of the relation of the Roman emperors towards the Christian religion (religio Christiana). The author emphasizes that the recognition of Christianity as an "official" religion in the Eastern Roman (Byzantine) Empire was the result of a centuries-old process. He also analyzes the relationship between the imperium (in classical Greek: basileia) and the sacerdotium (in Classical Greek: hierosyne) pointing out the contemporary significance of this relationship. The author makes a distinction, using Italian language-terminology, between the "religione di Stato" and "religione dello Stato".

KEYWORDS: Cavour, Cuius regio eius religio, Defensor fidei (defensor ecclesiae), Edictum Mediolanense, Imperium (basileia), Kulturkampf, Religio Christiana, Religione dello Stato, Religione di Stato, Sacerdotium (hierosyne), Sacrum Romanum Imperium, Sectae.

1. Az immár hosszú évszázadokra, sőt egyenesen évezredek múlta visszanyúló hagyomány szerint – a történettudományban ugyanis vitatott a milánói (mediolanumi) edictum, az úgynevezett „türelmi rendelet” („Toleranzedikt”, német terminus technicust használva) kiadásának ténye – Licinius és Constantinus társuralkodók Krisztus után 313 februárjában találkoztak Milánóban (Mediolanum). A történelmi jelentőségű találkozó alkalmával Constantinus császár hűgának, Constantinának Liciniussal kötendő házassága (matrimonium) szolgált. Az esemény lehetőséget adott arra, hogy a birodalom (imperium) jövője szempontjából rendkívül fontos aktuális kérdéseket beszéljenek meg és hozzanak azokról határozatot, döntést. Erről az egyházatyák (Patres Ecclesiae) – így például caesareai Szent Özséb (Eusebius), aki a 338-340 körül keletkezett „Egyháztörténet” szerzője, illetve Lactantius – részletesen is, nagy valószínűséggel hitelt érdemlően beszámolnak.

* Catedrático de Derecho Romano y de Derecho Constitucional. Universidad Eötvös Loránd de Budapest (Hungria).

Nagy valószínűséggel már 313 előtt a 311-ben elhunyt Galerius császár kibocsátott valamennyi társuralkodó egyetértésével (ebben a korban a birodalmat egymás közt felosztva négy társuralkodó, augustus illetve caesar kormányozta /*tetrarchia*/) egy, a milánói megállapodás – ne feledjük, a helyszín Szent Ambrus püspök (374-397) városa, a nyugati kereszténység egyik, több vonatkozásban is legfontosabb központja – szellemének megfelelő edictumot. Ebben a rendeletben Galerius császár – hétszáz esztendővel az 1054-ben bekövetkezett kelet-nyugati egyházszakadás előtt (*schisma*) – a kereszténységet nemcsak megtűrt, hanem államilag, azaz az állam (birodalom, imperium) által elismert vallássá, religióvá nyilvánította.

2. A *religio Christiana* legkésőbb 311-ben az uralkodó, az állam által elismert vallássá vált. A 313 júniusában Licinius társcsászár által kibocsátott edictum pedig teljes egészében megfelelt a milánói megállapodásnak. Ennek ellenére már Licinius életében – igaz, viszonylag mérsékelt méreteket öltő – keresztényüldözésnek lehetünk tanúi a birodalom keleti felében (*pars Orientis Imperii Romani*). Ebből arra következtethetünk, hogy nagy valószínűséggel mégiscsak Constantinus volt az, akitől a kereszténység állam által történő elismertségének, elfogadásának gondolata származott. Mindez nézetünk szerint arra mutat, hogy a kereszténységet nem előzmények nélkül ismerték el állami vallásnak. Hangsúlyozni kívánjuk, hogy az állami vallás nem tekinthető azonosnak az államvallással.

A milánói edictumot – maradványos, meghonosodott elnevezésnél – sokszor még történészek is úgy tekintik, mintha annak kibocsátása révén a kereszténység egyik napról a másikra államvallássá vált volna. Ez a felfogás, nézet azonban nem tekinthető elfogadhatónak, mivel a 306 óta uralkodó I. Constantinus császár halálát, 337-et követően sem ismerték el a kereszténységet egyedüli, kizárólagos, „hivatalos” vallásként az Imperium Romanum keleti felében.

A római jogi törvénygyűjteményekben, jogforrásokban pontosan nyomon követhetjük a keresztény vallás, egyház fokozatosan történő elismerésének hosszú, évtizedeken át tartó folyamatát. Ugyanakkor hangsúlyozandó, hogy az államhatalom, pontosabban az uralkodó, a császár a nem keresztény vallási közösségeket, korabeli elnevezéssel szektákat (*sectae*) sem üldözte, sőt azok tevékenységét továbbra is lehetővé tette, azok működésének útjába jogi akadályokat nem gördített.

Constantinus egyik fia, Constantius 341-ben elrendelte a pogány templomok bezárását. Ez a rendelkezés azonban a gyakorlatban sem a Római Birodalom keleti, sem pedig nyugati részében nem érvényesült, ami kétségtelenül a tolerancia jele.

3. A Julianus Apostatától (361-363) származó törvények (*constitutiones*) fönmaradtak a keresztény uralkodók törvénygyűjteményeiben. II. Theodosius (408-450) császár, majd I. Justinianus (527-565) császár egy, illetve csaknem két évszázaddal később, mint keresztény uralkodók, nem határolták el magukat egyértelműen Julianus császárnak (361-363) a pogányság, a „régí rend” visszaállítására tett sikertelen kísérletétől.

380-ban (Nagy) Theodosius (379-395) Thesszalonikiben – amely akkor az *Imperium Romanum* egyik legjelentősebb, egyik legnagyobb lélekszámú városa volt – kibocsátott edictuma tette a hagyományos fölfogás szerint a kereszténységet államvallássá, más elnevezéssel birodalmi vallássá (német terminus technicusszal Reichsreligion). Ez az állítás, pontosabban nézet

azonban így nem felel meg nézetünk szerint a történelmi valóságnak, azaz egyértelműen történetietlen, hamis.

A *religio Christiana* azonban ekkor sem vált kizárólagos, monopolhelyzetet élvező államvallássá. Ugyanakkor fontos tény az is, hogy a milánói edictummal szemben a Thesszalonikiben kibocsátott edictum alapján a kereszténység kétségtelenül már több, mint „elismert vallás”. Ehhez hozzájárulhatott nézetünk szerint az, hogy időközben – egyes történészek szerint – ötszörösére emelkedett a keresztények száma, akiknek súlya jelentősen megnövekedett az Imperium Romanum területén

4. A kereszténység nem *államvallás* lett – egyébként is veszélyes modern fogalmakat visszavetíteni évszázadokkal, sőt évezredekkel korábbi időkre –, hanem *állami vallás* szintjére emelkedett. Az államvallás, illetve az állami vallás kifejezés egymástól való elhatárolása azonban még nem nyert polgárjogot a történelmi irodalomban. Hangsúlyozni szeretnénk, hogy elsősorban olasz jogtörténészek és egyházjogászok munkáiban azonban jól nyomon követhető a két kategória közötti különbségtétel (olasz terminus technicusszal *religione di Stato* illetve *religione dello Stato*).

A kereszténység a thesszaloniki edictum alapján privilegizált, előjogokkal rendelkező, azonban nem kizárólagos elismertséget élvező vallássá vált. A törvénykezésben – ami az igazságszolgáltatást, s nem a törvényhozást jelenti – jó példákat találhatunk erre. Bizonyos vallási közösségek – például a *religio Iudaica*, a zsidó vallás követői – lényegében megőrizték addigi jogállásukat. Vonatkozott ez más, nem keresztény vallási csoportokra, közösségekre is. A *religio* kifejezést ekkor már a nem keresztény vallások megnevezésére használták.

5. Azért sem következhetett be a nem keresztények kizárása a különféle állami funkciókból (*munera publica*), mert éppen a Constantinustól és utódaitól, köztük az I. (Nagy) Theodosiustól származó edictumok bizonyos állami funkciók betöltését kifejezetten tiltották a keresztényeknek. Így például keresztény vallású polgár nem lehetett adóbeszedő (*publicanus*). Az állami közigazgatás jelentős részéből az úgynevezett keresztény korban a keresztények egyenesen ki voltak zárva. Éppen ezért történetietlen a kereszténységről, mint államvallásról beszélni, még a theodosiusi edictum kibocsátását követően is.

Az egyház – pontosabban a *religio Christiana* – és az állam kapcsolata a továbbiakban is rendkívül összetett képet mutat. Az ötödik század végén, jó évszázaddal a thesszaloniki edictum kibocsátását követően, elméleti konfliktusforrást jelentett az egyház és az állam kapcsolata. I. Justinianus volt az, akinek korában a kereszténység állami vallásból államvallássá változott.

6. I. Justinianus császár (527-565) rendkívül széleskörű törvényalkotói tevékenysége közismert. Nem kevesebb, mint négyszáz rendelet (*edictum* illetve *constitutio*) kiadása fűződik a nevéhez. Ezek közül kilencven foglalkozik a vallással, illetve a vallást érintő kérdésekkel. 535-ből származik híres hatos számú novellája, amelyben összekapcsolta a világi (*imperium*, görögül *basileia*) és az egyházi (*sacerdotium*, görögül *hierosyne*) hatalmat. Ebben az időben – ez még vonatkozik első királyunk, Szent István korára is – a világi uralkodó, adott esetben I. Justinianus császár, teokratikus uralkodónak nevezhető, aki *defensor fidei*nek, *defensor ecclesiae*nek, tehát a hit és a vallás elkötelezett védelmezőjének tekinti magát.

Ez jogos abból a szempontból is, mivel a keresztény egyháznak az állami eszközökön kívül semmiféle lehetősége nem volt önmaga megvédelmezésére

és érdekeinek érvényesítésére. Ilyen értelemben az uralkodó Krisztus helytartójának, *vicarius Christi*nek minősült. Ezzel a felfogással találkozunk a Karoling-korban, a Szent Római Birodalom (*Sacrum Romanum Imperium*) megteremtését követően, sőt még a mi Szent Istvánunk korában is.

7. Hangsúlyoznunk kell, hogy ma már meghaladott az a rendkívül leegyszerűsítő nézet, amely Justinianus korára, pontosabban uralkodásának idejére teszi a cezaropapizmus kialakulását. A cezaropapizmus ugyanis jóval későbbi történelmi jelenség. Az egyház kétségtelenül összefonódott az állammal. Ennek oka az, hogy az egyház védelmezője az állam, illetve az államot megszemélyesítő uralkodó, a *basileus*. Ez azonban önmagában véve még semmiféleképpen nem tekinthető cezaropapizmusnak.

Amikor Európa nyugati felében a kereszténység fokozatosan államvallássá lett, meghaladta az állami vallás pozícióját, azonban még mindig nem olyan értelemben, mint Justinianus uralkodása idején Bizáncban. Ugyanez vonatkozik Oroszországra és a balkáni országok többségére, amelyek a bizánci mintát követik.

8. Szent István még II. Szilveszter pápától kapta a koronát a római császár – hiszen csak III. Frigyes korától beszélhetünk Német-római Birodalomról – III. Ottó biztatására, ösztönzésére. A hatalmat a világi uralkodó gyakorolta, aki azonban az egyház nevében járt el. Krisztus képviselőjében gyakorolt hatalmat az egyházon, illetve az államon. Ebben a cluny-i reformok, illetve politikai okok hatására VII. Gergely pápa pontifikátusa idejében következett be igen jelentős változás.

Az uralkodói vagy királyi méltóság elnyerésénél az egyház korábban háttérbe szorult, majd fokozatosan ismét előtérbe került, sőt egyenesen dominánssá vált. A Szent Római Birodalom (*Sacrum Romanum Imperium*) szerkezetében beálló változás fordulópontot jelentett, s ez számos konfliktus forrása lett az állam és az egyház kapcsolatában. Említhetjük - későbbi időszakot tekintve – VIII. Bonifác pápa 1302-ben kibocsátott, *Unam sanctam* kezdetű bulláját, amelyben kifejezetten az egyházi hatalom elsődlegességére utal. Döntően ennek lett következménye a pápák évtizedeken át tartó avignoni fogsága.

9. Gazdasági és politikai okok miatt idővel jelentősen megnövekedett az állam szerepe, gondoljunk elsősorban VIII. Henrik Angliájára a XVI. században. Ennek a folyamatnak lehetünk tanúi azonban nemcsak Angliában, hanem Franciaországban és más európai országokban is. Érvényes ez a rendkívül összetett, modern fogalmat használva „(kon)föderatív” struktúrával rendelkező Szent Római Birodalomra (*Sacrum Romanum Imperium*, Heiliges Römisches Reich) is, amelyet a XV. század derekától kezdődően a Német Nemzet Szent Római Birodalmának (*Heiliges Römisches Reich deutscher Nation*) is neveznek. Az uralkodó, domináns etnikumra utaló elnevezésbeli módosulás is tükrözi nézetünk szerint a fentebb említett változást.

10. A különböző egyházi rendek később összeütközésbe kerültek a megjelenő nemzetállamokkal. Ennek a konfliktusnak lett áldozata a jezsuita rend (Jézus Társaság, *Societas Jesu*), melynek a pápa, XIV. Kelemen pápa által történő, (külföldi) állami beavatkozással kikényszerített feloszlására 1773-ban került sor.

A világi hatalom azon formája, amelyben az uralkodó már nem a hit védelmezője (*defensor fidei*), évszázados konfliktusok forrása. Csupán néhány országok említve, ez a megállapítás Franciaországra vagy Portugáliára éppúgy

vonatkozik ez, mint a jozefinizmus korában, a XVIII. század második felében Ausztriára és Magyarországra.

Itáliában, pontosabban a Szárd-Piemonti Királyságban Camillo Benso di Cavour (1810-1861) hirdette meg a "szabad egyház a szabad államban" (*Libera Chiesa in Libero Stato*) gondolatát, azaz a teokratikus állam meghaladását. Az állam által befolyásolt egyház koncepciójának megváltozása a XIX. század derekára tehető, olyan értelemben, hogy a két „hatalom”-nak – régebbi kifejezéssel élve a *sacerdotium*nak és az *imperium*nak – egymástól való elválasztása ismét előtérbe került.

Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy másképp ment végbe az elválasztás folyamata Franciaországban, s másként Olaszországban. Jelentősen különbözött ezektől Németországban a bismarcki kísérlet, a nevezetes „kulturharc” (*Kulturkampf*), amely végül a katolikus egyház számára elfogadható kompromisszummal végződött. Ugyanakkor még a XX. századi Oroszországban is tovább élt a I. Justinianus császár uralkodását követő időkben kialakult bizánci gyökerű cezaropapizmus.

A Szent Szinódus és az állam viszonya Oroszországban, az Orosz Birodalomban azonban egészen más, mint az állam és az egyház kapcsolata Constantinus vagy akár Nagy Theodosius császár uralkodásának idejében. Az orosz modell egy korábbi korra jellemző – politikai hatásoktól befolyásolt – gyakorlatot követ. Ugyanannak a történelmi jelenségnek új társadalmi, politikai feltételek között való ismétlődéséről van szó, amelynek előzményei, gyökerei a Krisztus utáni IV–VI. századokra nyúlnak vissza.

11. A széles ívű, teljességre nem törekvő történelmi áttekintés azért is célszerű – fokozott figyelmet fordítva természetesen a nem lényegtelen árnyalatokra –, mert bizonyos ismétlődést figyelhetünk meg az állam és az egyház(ak), vallási közösségek kapcsolatában, egymáshoz való konfliktusoktól nem mentes viszonyában, amelynek során azonban különbséget kell tenni a nyugati, pontosabban nyugat-európai állami vallás és az államegyház, illetve a keleti, illetve kelet-európai teokratikus egyház között, amely utóbbi sajátos történelmi feltételek mellett és miatt született meg a cezaropapizmusból.

12. Irodalom

- Beyer, P., *Religion and Globalization*. London, 1994.
Brown, P., *Augustinus von Hippo*. Leipzig, 1972.
Campenhausen, Freiherr von, *Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte*. Tübingen, 1960.
Casanova, J., *Public Religion in Modern World*. Chicago, 1994.
Diesner, Hans-Joachim, *Kirche und Staat im spätrömischen Reich*. Berlin, 1963.
Faber, R. (Hg.), *Politische Religion – religiöse Politik*. Würzburg, 1997.
Fuchs, Harald, *Augustin und der antike Friedensgedanke*. Berlin, 1926.
Harnack, A., *Militia Christi*. Tübingen, 1905.
Iannaccone, L. R. / Finke, R. / Stark, R., *Deregulating Religion: The Economics of Church and State*. *Economic Inquiry*, 35 (1997) 350-364.
Kaufmann, F. X., *Religion und Modernität, Sozialwissenschaftliche Perspektiven*. Tübingen, 1989.
Kleger, H. / Müller, A. (Hg.), *Religion des Bürgers*. München, 1986.

- Koch, H., *Konstantin der Grosse. Pax Romana – Pax Christiana*. Copenhagen, 1952.
- Koslowski, P. (Hg.), *Die religiöse Dimension der Gesellschaft*. Tübingen, 1985.
- Laufs, J., *Der Friedensgedanke bei Augustinus*. Wiesbaden, 1973.
- Lehmann, H., *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa*. Göttingen, 1997.
- Leopold, J., *Von den Mysterien zur Kirche*. Leipzig, 1961.
- Luckmann, Th., *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt am Main, 1991.
- Luhmann, N., *Funktion der Religion*. Frankfurt am Main, 1977.
- Lübbe, H., *Heilserwartung und Terror – Politische Religionen im 20. Jahrhundert*. Düsseldorf, 1995.
- Maier, H. / Schäfer, M. (Hg.), *Politische Religionen*. 2 Bde, Paderborn. 1996-1997.
- Meier, F. G., *Augustin und das antike Rom*. Stuttgart, 1955.
- Münkler, H. (Hg.), *Bürgerreligion und Bürgertugend*, Baden-Baden, 1996.
- Nestle, W., *Der Friedensgedanke in der antiken Welt*, Leipzig, 1938.
- Schmitt, C., *Politische Theologie*, München, Leipzig, 1922. (mehrere Neuauflagen).
- Stark, R. / Iannaccone, L. R., *A Supply-Side Reinterpretation of the Secularization of Europe*. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33/3 (1994) 230-252.
- Taubes, J. (Hg.), *Gnosis und Politik, München etc.* (1987) (Religionstheorie und Politische Theologie, Bd. 3.)
- Rémond, R., *Religion und Gesellschaft in Europa. Von 1789 bis zur Gegenwart*. München, 2000.
- Treitinger, O., *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell. – Vom oströmischen Staats- und Reichsgedanken*, 2. Aufl. Darmstadt, 1956.
- Voegelin, E., *Die politischen Religionen*. 3. Aufl. München, 1993. (zuerst: Wien, 1938.)
- Voegelin, E., *Wissenschaft, Politik und Gnosis*. München, 1959.

<p>Recibido el 10 enero de 2013 y aceptado el 26 de enero de 2013.</p>
--



**INTERNATIONAL LAW AND HUMAN RIGHTS:
NEW DEVELOPMENTS IN RESEARCH FROM THE
EUROPEAN AND GENERAL PERSPECTIVE
(SELECTED ISSUES)**

Marek Jan ŁUKASZUK*

Para citar este artículo puede utilizarse el siguiente formato:

Marek Jan Łukaszuk (2012): "International law and human rights: New developments in research from the European and general perspective (Selected issues)", en *Revista europea de historia de las ideas políticas y de las instituciones públicas*, n.º 4 (diciembre 2012), pp. 93-100. En línea: <http://www.eumed.net/rev/rehipip/04/mjl.pdf>

ABSTRACT: The author discusses issues of legal and political doctrine how rights were used to challenge the state of affairs by individuals and groups who seek justice. The European perspective of human rights has been presented from legal and multidisciplinary perspective, as well as the ideas of home, human life and health in contemporary law and human rights. The author includes also issues on human rights protection in field operations and post-conflict situations, and international criminal justice.

KEY WORDS: International law, Human rights, Cultural difference, Discrimination and inequality, National minorities, Violence against children, Health care, Efficiency of justice.

1. Introduction

Human rights have been debated in public discourse to reshape both legal and political relations just earlier than as at the beginning of the twenty-first century. In legal doctrine have been explored how rights were used to challenge the state of affairs by individuals and groups who seek justice, and as the strategies devised to defy the rights established by those who wish to react the social and political order. Some books have bring a range of socio-legal perspectives to bear on how talk about rights are framed, used and exploited at local, national and international levels¹. Have been discussed assumptions about the relationship between law, justice and politics in the conditions of modernity.

Some studies examine the legal, conceptual and practical questions relating to the international legal protection of economic, social and cultural rights². Human rights have been discussed as obligations for states and non-state subjects in analyses of selected substantive rights as well as issues of justifiability of these rights in different contexts as within the United Nations,

* Marek Jan Łukaszuk, Master of Law, graduated at the Faculty of Law Maria Curie-Skłodowska University in Lublin. He serves for 22 years at the Polish Ombudsman Office.

¹ See R. Banakar (ed.), *Rights in context. Law and Justice in latent modern Society*, Ashgate Publishing Group, Farnham, 2010.

² M. Ssenyonjo (ed.), *Economic, social and cultural rights*, Ashgate Publ., Farnham, 2011.

Europe, Inter-American, and African systems and also within the domestic systems.

After six decades the Universal Declaration of Human Rights (UDHR) have been discussed both the theory and practice of it, as well as the origins, concepts and implementation of this document, including the various global and regional mechanisms that it has influenced³. The development of international human rights over the last six decades reflects on different aspects of human rights law as considering and evaluating the developments and to identify relevant problems and perspectives for the continued positive future development of it.

Cultural difference has been studied as an international legal perspective of ethnic discrimination and in the nature and limits of judicial understanding. The issue of ethnic discrimination and inequality at the national and international levels as a kind of “culture clash” becomes more and more diverse⁴. There is a need for sustained philosophical exploration of the capacity of the modern liberal democratic legal system to understand the thought and practice of culturally different minorities who come before it as claimants, defendants or witnesses⁵. Also ethical and value questions have been posed by development theory, planning and practice for more ethical development policy and practice⁶.

In global mechanism of protection of human rights still acts the Human Rights Committee established under the International Covenant on Civil and Political Rights and operating a system of individual petitions under Optional Protocol to the Covenant /1976/, stands guardian over the rights and freedoms of the individual world-wide: This Covenant, as by December 2008, has been ratified or acceded to by 163 States, and 111 of these States were bound by the Optional Protocol. The core jurisprudence of the Committee is practical protection of human rights and fundamental freedoms, both in procedural and substantive matters. The Committee’s case law as living law - it puts a face to the victim, identifies concrete remedies and also problems of implementation. The Committee creates of new precedents in hundreds of individual cases and makes innovative ways of interpreting the covenant so as to give practical meaning to the protection of human rights⁷.

2. *The European perspective of human rights*

Constitutional evolution in Central and Eastern Europe and expansion contributes to integration in the European Union have support democracy and human rights protection⁸. Some new researches show a critical reflection of current legislative and jurisprudential developments in non discrimination law as

³ M. Baderin, M. Ssenyonjo (eds.), *International human rights law. Six decades after the UDHR and beyond*, Ashgate Publ., 2010.

⁴ A.-M. Mooney Cotter, *Culture clash. An international legal perspective on ethnic discrimination*, Ashgate Publ., 2011.

⁵ A.J. Connolly, *Cultural difference on trial. The nature and limits of judicial understanding. Applied legal philosophy*, Ashgate Publ., 2010.

⁶ D. Gasper, A. Lera St. Clair (eds.), *Development ethics*, Ashgate Publ., 2010.

⁷ J. Th. Möller, A. de Zayas, *United Nations Human Rights Committee Case Law 1977-2008. A Handbook*, N.P. Eggert Publisher, 2009.

⁸ K. Topidi, A.H.E. Morava (eds.), *Constitutional evolution in Central and Eastern Europe. Expansion and integration in the EU. Studies in modern law and policy*, Ashgate Publ., 2010.

focusing on the European Union⁹. While investigating the triangle of racial, gender and disability discrimination this above work provides coherent coverage of the legal dimension of intersectionality in the EU's non discrimination regime.

The Northern European laws have been discussed as a system at the crossroads because a process embedded in the transnational personal, religious, communicative and economic relationship that mediate between international, national and local practices, their norms and values¹⁰. Activity of a variety of important contemporary subjects, as engaged with the nature of power and accommodated, were ignored or resisted by many various actors when transnational practices encounter national and local law. A critical assessment of the situation in Denmark, Finland and Sweden concerns activation policies and the protection of individual rights¹¹. Research centers attention on the embedded nature of social policy within the broader legal system, looking at the significance of human rights within social welfare. Social policy goals and the protection of human rights shows how activation programmes in Denmark, Finland and Sweden put the rights of vulnerable people at risk but also show how this situation should be tackled. This experience is also important for countries like United Kingdom, where the legal protection of human rights is considerably weak than it is in the Scandinavian states.

Class discrimination has been discussed as an important global and European legal issue¹². The issue of class discrimination and inequality show the role of education in bridging the class systems. The importance of education is not only a value for oneself but for future generations, impacting intergenerational mobility on the education and employment choices of offspring. Recent studies allow a better understanding of the issue of class discrimination and inequality, including the role of education in bridging the class systems, and the primary role of legislation, which has an impact on the court process. The two most important trade agreements - the North American Trade Agreement (NAFTA) and the European Union Treaty have been also discussed in a historical and compelling analysis of discrimination.

The role of linguistic diversity in Europe as a factor in democracy and legal processes has been studied recently¹³. The tensions and contradictions of European language laws and policy must be studied from a multi-disciplinary perspective. The question is: is it an obstacle to deliberate democracy and a hindrance to legal certainty and the possibility of uniform law or a cultural and economic asset and a prerequisite for the free movement of EU and other European states' citizens?

In contemporary Europe comes into existence also another problem: cultural diversity and law because of Muslim marriage cases in courts, in France and

⁹ D. Schiek, A. Lawson (eds.), *European Union non-discrimination law and intersectionality. Investigating the triangle of racial, gender and disability discrimination*, Ashgate, 2011.

¹⁰ A. Hellum, S. Sardar Ali (eds.), *From transnational relations to transnational laws. Northern European laws at the crossroads. Law, Justice and Power*, Ashgate, 2011.

¹¹ P. Van Aerscht, *Activation policies and the protection of individual rights. A critical assessment of the situation in Denmark, Finland and Sweden*, Ashgate, 2011.

¹² A.-M. Mooney Cotter, *Class Act. An international legal perspective on class discrimination*, Ashgate, 2011.

¹³ A. L. Kjaer, S. Adamo (eds.), *Linguistic diversity and European Democracy*, Ashgate, 2011.

Germany¹⁴. Marriage laws of Muslim countries differ widely, as do the relevant laws of the West host countries. The problem is of Mahr upon Muslim custom to Muslim women upon divorce.

The control of people smuggling and trafficking in the EU upon experiences from the UK and Italy has been studied as a comparative analysis of how British and Italian law has approached the issues¹⁵.

Council of Europe published as the 2nd edition (in 2008) a significant book on "Victims-Support and assistance".

The intergovernmental co-operation activities of the Steering Committee for Human Rights /CDDH/ of the Council of Europe have concentrated on developing normative instruments of which the most important has been Protocol No. 14 to the European Convention on Human Rights. It was a result of the ministerial Rome conference on human rights intensive works¹⁶.

The new edition of the report of the European Commission for the Efficiency of Justice /CEPEJ/ presents new data for 45 European states¹⁷. This comparative report provides key indicators including public spending on the judicial system, the legal aid system, the organization of jurisdictions, judicial personnel and also length of proceedings as an important factor of human rights protection.

For the Council of Europe the protection of national minorities is a core issue¹⁸. One of the major achievements in this field is the Framework Convention for the Protection of National Minorities, as entered in force on 1st February 1998. The legal protection of minorities has been developed by the Council of Europe, the United Nations, the OSCE and the European Union.

International justice for children have been in core of actions also by Council of Europe, as: eradicating violence against children, eliminating corporal punishment and as a positive approach to parenting in contemporary Europe.

In the book "International justice for children" edited by Council of Europe Publishing /2009/ have been discussed the principles of child-friendly justice at international level and as monitoring mechanisms and current systems of admissibility, determined how easy or difficult it is for children to gain access to them. This Council's of Europe publication also identifies the obstacles to be overcome and proposes concrete ways to remove them through specific recommendations to governments, international organizations and competent monitoring bodies.

¹⁴ P. Fournier, *Muslim marriage in Western courts. Lost in transplantation*, Ashgate, 2010; A. An-Na'im, M.A. Baderin, *Islam and human rights. Selected essays of... Collected essays in law*, Ashgate, 2010.

¹⁵ M. Ventrella, *The control of people smuggling and trafficking in the EU. Experiences from UK and Italy*, Ashgate, 2010.

¹⁶ Council of Europe, *Reforming the European Convention on human rights - A work in progress*, 2009. Have been also published by the Council of Europe: *Short guide to the European convention on human rights /2005/* and *Key case-law extracts European Court of Human Rights /2004/* by Gilles Dutertre.

¹⁷ Council of Europe, *European judicial systems-Efficiency, and quality of justice*, 2008.

¹⁸ Council of Europe, *Framework convention for the Protection of National Minorities-Collected texts /5th edition/*, 2008; G. Pentassuglia, *Minorities in international law*, Council of Europe Publishing, 2004; J.-P. Liégeois, *Roma in Europe*, Council of Europe Publishing 2008. The Roma form in Europe a community of some 8 million people, having the richness of culture and lifestyle and the strength of their identity, and they are rather a misunderstood people, isolated from the society by the negative stereotypes that surround them.

In other work by the Council of Europe Publishing: “Eradicating violence against children-Council of Europe actions” /2008/ as dedicated to millions of children still subjected to violence, have been discussed: children’s right violated in all European countries, corporal punishment, sexual abuse, the exploitation of children and other similar violations, and also have been provided insights into the processes that have led to its many conventions, recommendations and also decisions, programmes reports and specific publications.

In the book “Kid-Raise your hand against smacking” /2008/ has been presented a Council of Europe campaign launched in 2008 to eliminate corporal punishment of children. This kit will facilitate campaign activities throughout Europe. Have been issued some mix of publications and promotional material.

Among the books are: inter alia: Guidance for Europe's parliaments on law reform to eliminate corporal punishment of children: parenting in contemporary Europe as a positive approach; 7 good reasons for “Building a Europe for and with Children”.

3. *The ideas of home, human life and health in contemporary international law and human rights*

The idea of home in law inter alia explores an important set of legal and policy issues in area of the concepts of home and homelessness, taking this recently growing area of legal scholarship into the new issue of human rights and international law¹⁹. Have been examined across the fields of law, policy and housing rights different circumstances in which displacement and dispossession take place, taking into consideration how law and policy respond to such circumstances.

The right to life and the value of life as orientations in law, politics and ethics²⁰ have been discussed as key issues in a broad practical and theoretical context of issues of war, armed conflict, the death penalty, and various contemporary medico-legal scenarios.

Justice and morality in context of human suffering, natural law an international politics²¹ as a subject of research helps to bridging the contending theories of natural law and international relations and to propose ‘relational ontology’ as the basis for rethinking an approach to international law and politics. Such a sample of a number of challenging and controversial ideas helps to study international law as well as international relations theory, political theory and philosophical ethics.

Health rights as a multidisciplinary studies examine ethical, legal and empirical questions regarding the human right health or health care²². Have been discussed: different obligations health rights entail for governments and other subjects; potentially conflict of these rights with other rights and values;

¹⁹ L. Fox O’Mahony, J.A. Sweeney (eds.), *The idea of home in law. Displacement and dispossession*, Ashgate, 2011.

²⁰ J. Yorke (ed.), *The right to life and value of life. Orientations in law, politics and ethics. Law, justice and power*, Ashgate, 2010.

²¹ A. Russell Beattie, *Justice and morality. Human suffering, natural law and international politics. Ethics and global politics*, Ashgate, 2010.

²² M.J. Selgelid (ed.), *Health rights*, Asgate, 2010.

and how cultural diversity bears of the formulation and implementation of health rights.

An innovative analytical study bringing together elusive data from 137 developing countries presents the issue of reproductive health and gender in equality to health – in context of method, measurement, and implications²³.

An international legal analysis of maternity discrimination and inequality in the workforce have been presented in relation to the NAFTA and the European Union in context of the primary role of legislation and its impact on the court process at both national and international levels²⁴.

Other issues in human rights protection is medical law and ethics relating to intellectually disabled persons²⁵. Of significant value in this area are such legal instruments as the UN Convention on the right of persons with disabilities, the case law of the European Court of Human Rights, and other jurisprudential sources.

The new book addresses concern specific to the underserved and understudied population of three million gay and lesbian elders in United States²⁶. A new understanding of the construction of sexuality and identity advocates new reforms designed to ensure equality and dignity in aging regardless of sexual orientation.

4. *Human rights in field operations and international criminal justice*

During wartime sexualized violence perpetrated by men against women often was turned into an internationalized political issue²⁷. The wartime rape as this issue- creating process was a marginal field until 1990s when rape suddenly emerged as an international security problem. The historical change in the politicization of rape as an international problem becomes transference of the expert authority gained by international women's organizations to intergovernmental agencies.

The human rights field operations²⁸ and the professional identity of the human rights field officer²⁹ have been discussed as a new ground and an insightful contribution to international human rights law.

There is a need to significantly improve understanding of the ways in which international criminal justice and its institutions deal with conflicts and post-conflict situations. As a needed contribution to such studies was politics of justice in post-Yugoslav states, with legal obligations derived from the

²³ Guang-zhe Wang, *Reproductive health and gender equality. Method, measurement, and implications*, Ashgate, 2010.

²⁴ A.-M. Mooney Cotter, *Pregnant pause. An international legal analysis of maternity discrimination*, Ashgate 2010.

²⁵ A. Dimopoulos, *Issues in human rights protection of intellectual disabled persons. Medical law and ethics*, Ashgate 2010. See also: A.-M. Mooney Cotter, *Ask no questions. An international legal analysis on sexual orientation discrimination*, Ashgate, 2010.

²⁶ N.J. Knauer, *Gay and lesbian elders. History, law, and identity politics in the United States*, Ashgate, 2010.

²⁷ C. Harrington, *Politicization of sexual violence. From abolitionism to peacekeeping. Gender in a global/local world*, Ashgate, 2010.

²⁸ M. O'Flaherty (ed.), *The human rights field operation. Law, theory and practice*, Ashgate, 2007.

²⁹ M. O'Flaherty, G. Ulrich (eds.), *The professional identity of the human rights field officer*, Ashgate, 2010.

International Criminal Tribunal for the former Yugoslavia's /ICTY/ Statute³⁰. The use of three models of compliance based on coercion, self-interest and norms helps to explore the domestic politics of war crimes indictments and efforts by external subjects such as European Union, the United States and the Tribunal itself to induce compliance outcomes.

An overview of the principal features of the legacy of international Tribunals and an assessment of their impact on the Criminal Court and on the review of the Rome Statute significant illustrates the foundation of a system of international criminal law and justice by using case studies³¹. Have been also provided advices for possible future developments in international criminal procedure and law.

A new study analyzes the position of the International Criminal Court in relation to national court system³², and also its relationship with the national courts under the complementarily mechanism, as much more complex in practice. Have been discussed possible solutions to overcome the gaps in law and practice in the jurisdictional relation.

Finally in this context recently have been studied also problems of international refugee law³³, as dynamic and constantly evolving. This original set of principles, customary rules and values were firmly embedded in human rights framework as liable to change in the light of developments in, e.g. international humanitarian law, international criminal law, migration issues and new concepts of state participation and responsibility, as complementary areas of law.

In the broader context of justice, international law and global security have been discussed as the prism of just war from Asian and Western perspectives issues of legitimate use of military force³⁴. Have been compared and assessed diverse Western, Islamic, Hindu and East Asian perspectives concerning the appropriate criteria that should govern the use of force and conduct of military operations.

In April 2008 has been convened in Tübingen /Germany/ symposium to discuss the upcoming Review Conference and the Future of the International Criminal Court as well as proposals for legislative or adjudicative reform³⁵. The Review Conference of the Rome Statute as took place in 2010 presents the opportunity to reflect upon the Rome Statute and the future of International Criminal Court in general. The Review Conference calls upon state parties, the international criminal legal staff and scholars alike to identify un- or under determinate positive norms and regulations and to produce doctrinally sound and practically manageable international criminal law (in books and in action) be it within international criminal procedure, or be it within the interplay between national and international jurisdictions.

³⁰ Ch. K. Lamont, *International criminal justice and the politics of compliance*, Ashgate, 2010.

³¹ R. Bellelli (ed.), *International criminal justice. Law and practice from the Rome Statute to its review*, Ashgate, 2010.

³² Nidal Nabil Jurdi, *The international Criminal Court and national courts. A contentious relationship. International and comparative criminal justice*, Ashgate, 2011.

³³ H. Lambert (ed.), *International refugee law. The library of essays in international law*, Ashgate 2010.

³⁴ H.M. Hensel (ed.), *The prism of just war. Asian and Western perspectives on the legitimate use of military force. Justice, international law and global security*, Ashgate 2010.

³⁵ Ch. Burchard, O. Triffterer, J. Vogell (eds.), *Review Conference and Future International Criminal Court*, Kluwer Law International. Co-publication with WK Germany, 2010.

5. Final remarks

Contemporary both legal and political doctrines analyzes also a cultural history of the global commons, connecting the logic of legal institutions governing global commons to colonial doctrines that dispossessed indigenous peoples of their land³⁶. Global commons regimes might benefit from the cross-cultural logics found where indigenous peoples have gained recognition of their common tenure systems in Western courts. Such a new legally cunning and ethnographically plausible study presents a kind of program for establishing commons in the new spaces of neoliberal designs.

Another question is so called multijuralism, various types of its manifestations, causes, and consequences³⁷. Exploration of this issue is rather broad one – from the harmonizing potential of international treaties to indigenous law and use of hard and soft pluralism. Exists also the external events which are not a part of the processes of multijural adjustment but which serve to influence these processes.

In contemporary international law a significant position has non-state actors as law-makers and law-takers³⁸. The question is whether these different positions can or should be separated from each other. There is a need to gain new insights into general discourse on non-state subjects in international law. As a key concept in the debate are such issues as legal capacity and legal personality from different perspectives, also the multinational enterprises including.

<p><i>Recibido el 15 de diciembre de 2012 y aceptado el 29 de diciembre de 2012.</i></p>
--

³⁶ K. Milun, *The political uncommons. The cross-cultural logic of the global commons*, Ashgate 2010.

³⁷ A Breton, A. Des Ormeaux, K. Pistor, P. Salmon (eds.). *Multijuralism. Manifestations, causes, and consequences*, Ashgate, 2000.

³⁸ M. Noortmann, C. Ryngaert (eds.), *Non-state actor dynamics in international law. From law-takers to law-makers. Non state actors in international law, politics and governance series*, Ashgate, 2010.



UN DIAGNÓSTICO FUGAZ E INCOMPLETO DEL JURISTA ALFREDO RODRÍGUEZ GARCÍA Y DE SU PENSAMIENTO ÉTICO, SOCIAL Y POLÍTICO

Manuel J. PELÁEZ*

Para citar este artículo puede utilizarse el siguiente formato:

Manuel J. Peláez (2012): “Un diagnóstico fugaz e incompleto del jurista Alfredo Rodríguez García y de su pensamiento ético, social y político”, en *Revista europea de historia de las ideas políticas y de las instituciones públicas*, n.º 4 (diciembre 2012), pp. 101-113. En línea puede leerse en: <http://www.eumed.net/rev/rehipip/04/mp.pdf>

ABSTRACT: Vamos a tratar de presentar una visión incompleta y quizás inmadura del pensamiento político, social y jurídico de Alfredo Rodríguez García, profesor titular de Filosofía del Derecho, Moral y Política en la Facultad de Leyes de la Universidad de Málaga, Universitas studiorum en la que llegó a desempeñar el elevado puesto de Secretario general, con Antonio Díez de los Ríos. De pocas pero sólidas publicaciones, fue antes que nada un gran docente de las asignaturas que hubo de impartir: Derecho Natural y Filosofía del Derecho en la licenciatura en Derecho y, con ocasión de la implantación del Grado en Derecho, la de Sociología jurídica. Sus publicaciones versaron sobre las teorías políticas de Enrique Tierno Galván, su maestro en la distancia, y a cuyo pensamiento y actitud vital se sintió firmemente atraído, y a la vez reflexiones no ocasionales sobre el amor y la justicia en la Grecia clásica, en debate de altura con el griego Stamatios Tzitzis, director adjunto del Instituto de Criminología de la Universidad de París II, Panthéon-Assas. No fueron ajenas a Alfredo Rodríguez algunas consideraciones sobre el andalucismo y el pensamiento de Blas Infante, aunque él como castellano viejo no se sintiera demasiado condescendiente con el para muchos indubitable hecho diferencial andaluz en sus diferentes modalidades de formalización política y económica: georgismo, cantonalismo, comarcalismo, regionalismo, nacionalismo, etc. Alfredo Rodríguez cultivó con singular maestría la relación entre Derecho y Moral.

KEYWORDS: Alfredo Rodríguez García, Karl Olivecrona, Hans Kelsen, Alf Ross, Eugeny B. Paschukanis, Robert Alexy, Carl Schmitt, Niklas Luhmann, Karl Larenz, Giorgio del Vecchio, Ludwig Wittgenstein, Christian Thomasius, Enrique Tierno Galván, Blas Infante, José Calvo González.

Alfredo Rodríguez García fue profesor titular de Filosofía del Derecho de la Universidad de Málaga, en su Facultad de Derecho, donde dejó sólida huella entre el alumnado, que magnificó su figura por ser un docente de verbo claro y de explicaciones comprensibles, que pese a la aridez de las afirmaciones de Émile Durkheim (1858-1917), Alfred Verdross (1890-1980), Theodor Julius Geiger (1891-1952), Giorgio Del Vecchio (1878-1970), Karl Olivecrona (1897-1980), Alf Ross (1899-1979), Robert Alexy (n. 1945), Hans Welzel (1904-1977), Michel Villey (1914-1988), Eugeny B. Paschukanis (1891-1937), George

* Catedrático de Historia del derecho y de las instituciones. Universidad de Málaga.

Gurvitch (1894-1965), Georg Jellinek (1851-1911), Ludwig Josef Johann Wittgenstein (1889-1951), Karl Larenz (1903-1993) y Niklas Luhmann (1927-1998), sabía resumir su pensamiento y transmitírselo como miel de abeja, que era comprendida, valorada enormemente e incluso saboreada por sus alumnos de Derecho natural y de Filosofía del Derecho. Los clásicos sabía compendiarlos y hacerlos accesibles con tanta mayor precisión y exactitud en el lenguaje técnico con que siempre deben ponerse de relieve los grandes problemas filosóficos. El derecho natural, el positivismo jurídico, el formalismo, el behaviorismo, la jurisprudencia de intereses, el marxismo, los distintos postmarxismos, la escuela histórica de Friedrich Carl von Savigny, el pensamiento de Rudolph von Ihering, el tomismo, el iusnaturalismo racionalista de Huig de Groot (1583-1645) y de Samuel Pufendorf (1633-1694), los *Fundamenta iuris naturae et gentium* de Christian Thomasius (1655-1728), etc., nada se le escapaba y pensamientos tan complejos los perimetraba para sus alumnos en breves y coherentes, pero no incompletos trazos.



La compleja y completa formación de Alfredo Rodríguez, que pasó en su itinerario formativo por Facultades y titulaciones de Filosofía, de Pedagogía, de Psicología, de Teología y de Derecho, le proporcionaron un aparato conceptual idóneo para las materias que luego tuvo que explicar: Derecho natural y Filosofía del Derecho.

Cuando Alfredo Rodríguez dio el salto de la docencia en el Bachillerato a la Universidad, con notable merma durante algunos años de sus ingresos, asumió un riesgo, en el que ante todo hay que reseñar su generosidad y su deseo de contribuir al bien común de la ciudadanía universitaria. Fue acogido por José F. Lorca Navarrete, con alborozo, convirtiéndole en uno de sus hombres de confianza, junto a José Céspedes Carballo.



Hans Welzel, en primer lugar, y Max Weber en la segunda foto

Algunos hemos sido testigos del largo, pero no tortuoso, camino de redacción de su tesis doctoral sobre Enrique Tierno Galván, que se tradujo en una sólida memoria, bendecida por un pontífice socialista de la Filosofía del Derecho como entonces lo era Elías Díaz.

El itinerario científico de Alfredo Rodríguez García ofrece una diversidad y circunstancialidad que le llevó a situar panegírica, laudatoria y encomiástica la segunda edición del libro de su maestro, que en la primera recibiera el nombre de *El proceso autonómico andaluz*, en casi una veintena de páginas sin observación crítica alguna¹. Siguiendo el hilo argumental, Rodríguez García se

¹ Alfredo Rodríguez García, "Notas sobre Andalucía (con motivo de la publicación de la obra *Crónicas políticas de la España actual* del profesor José F. Lorca Navarrete", en *Annals of the Archive of "Ferran Valls i Taberner's Library": Studies in the History of Political Thought, Political & Moral Philosophy, Business & Medical Ethics, Public Health and Juridical Literature*,

propuso «no destruir, sino tomar y hacer tomar conciencia de una realidad, la de Andalucía y con ella la de España, para, una vez descubierta, como hiciera Sócrates, seguir indagando en la búsqueda de soluciones que sean capaces de mantener y revitalizar el entusiasmo andaluz en aras de una Autonomía plena que beneficie a Andalucía y a todo el país»².

Más interesante, y sin duda lo es desde el punto de vista filosófico-jurídico, que estas notas escritas por Alfredo Rodríguez sobre un libro periodístico con sentido de *Crónicas*, es sin duda la colaboración publicada en esa misma revista, salida de la pluma de James J. Lawler, sobre las escuelas filosófico-jurídicas³. De notable mayor calado filosófico-jurídico son las dos respuestas que A. Rodríguez dio a Stamatios Tzitzis⁴ y al doctor en Filosofía política por la Universidad de Navarra, el catalán Lluís Pifarré⁵, especialista en Nietzsche. A este segundo le responde, sin acritud, en un debate en torno al libro de Pifarré sobre el itinerario del ser⁶, donde sin ser una recensión al uso, escribe un artículo en el que profundiza Rodríguez García al dejar correr la tinta de su

n.º 3-4 (1988), pp. 287-305. Este mismo libro de J. F. Lorca fue recensionado por el firmante de las presentes líneas, Manuel J. Peláez, en *Cuadernos informativos de Derecho histórico público, procesal y de la navegación*, n.º 6-7 (diciembre 1987) [1988], pp. 1426-1428, donde pusimos un elogio que no sabemos si seríamos capaces de subscribirlo en su totalidad en nuestros días, aunque ahí queda: «Para concluir, diremos que nos encontramos con un amplio y documentado trabajo, de fácil lectura y asimilación, que sin duda habrá de servir para generar en sus lectores un sentimiento de adhesión intelectual y moral hacia el andalucismo y que permitirá incrementar el bagaje informativo y cultural de muchos alumnos de primer curso de la Facultad de Derecho de Málaga, que cuentan –de esta forma– con una apoyatura sólida para detectar las claves ambientales y sociopolíticas de un entorno convivencial. Todo ello de la mano de un profesor universitario, con alma de poeta, que evita el pasilleo, la crítica fácil, el deambular sin rumbo propio de los pseudo-intelectuales ágrafos de cintura quebradiza. Ahí están esos veinticinco títulos entre libros y monografías, que suman varios miles de páginas, publicadas en veinte años de servicio continuo a la ciencia iusfilosófica» (p. 1428). Recensionan José Luis Cambil y Manuel Pérez Gallego otros dos libros de Lorca Navarrete a renglón seguido en la misma revista, n.º 6-7 (diciembre 1987) [1988], pp. 1428-1429 y 1429-1430.

² Alfredo Rodríguez García, "Notas sobre Andalucía", cit., n.º 3-4 (1988), p. 305. Se ha de señalar que esa publicación periódica, que no era una revista, *Annals of the Archive of "Ferran Valls i Taberner's Library": Studies in the History of Political Thought, Political & Moral Philosophy, Business & Medical Ethics, Public Health and Juridical Literature*, fue un órgano de expresión en sus números 1-2, 3-4 y 11-12, de publicación de resultados y de comentario elogioso de sus obras, de José Calvo González, José Lorca Navarrete, Alfredo Rodríguez y José Céspedes Carballo, lo que puede observarse con la simple lectura de 1-2 (1988, ISBN: 84-7665-209-7), pp. 325-326, 337-338, 362-363, 363-365 y 375-379; 3-4 (1989, ISBN: 84-7665-465-0), pp. 39-42, 277-286, 287-305, 478-479, 479-480, 485, 487-490, 494-495 y 582-585; 11-12 (1991, ISBN: 84-604-0926-0), pp. 489-498, 499-505, 521-534, 649-655, 791-699, 727-737, 891-895 y 911-912.

³ Ver James J. Lawler, jr, "What is Law? Concepts of Law and the «Schools of Jurisprudence»", en *Annals of the Archive of "Ferran Valls i Taberner's Library": Studies in the History of Political Thought, Political & Moral Philosophy, Business & Medical Ethics, Public Health and Juridical Literature*, 3-4 (1989), pp. 157-176.

⁴ Alfredo Rodríguez García, "A propósito de eros y justicia en Platón (Alfredo Rodríguez García vs Stamatios Tzitzis)", en *Annals of the Archive of "Ferran Valls i Taberner's Library": Studies in the History of Political Thought, Political & Moral Philosophy, Business & Medical Ethics, Public Health and Juridical Literature*, 11-12 (1991), pp. 691-699.

⁵ Alfredo Rodríguez, "Alfredo Rodríguez García vs Lluís Pifarré (El itinerario del ser)", en *Annals of the Archive of "Ferran Valls i Taberner's Library": Studies in the History of Political Thought, Political & Moral Philosophy, Business & Medical Ethics, Public Health and Juridical Literature*, 11-12 (1991), pp. 727-737.

⁶ Lluís Pifarré, *El itinerario del Ser*, Barcelona, 1986, 161 pp.

pluma con reflexiones ontológicas en las que establece una distancia no puramente semántica respecto a Pifarré en cuatro puntos:

1.º) «Hoy en día, tras el avance de las ciencias tanto de la naturaleza como las humanas y de la metodología científica, su método inductivo-deductivo [se refiere a Tomás de Aquino] que me atrevería a calificar de semiempírico y semiteológico se ha quedado en muchos aspectos, como diría Hegel refiriéndose a Kant, a medio camino»⁷.

2.º) Con gran densidad metafísica, A. Rodríguez apela a que «los resultados de la abstracción y la reflexión racional deberían conducirnos a la misma experiencia y no a servir para subsumirla en el mundo de los conceptos apoyándose en un racionalismo abstracto que eleva a principio la incognoscibilidad, con carácter general, de lo singular y concreto; es decir, intenta aprehender la objetividad del conocimiento desde las premisas de un racionalismo abstracto explicando lo variable y contingente apelando a lo permanente e idéntico de la estructura formal»⁸.

3.º) El pensamiento de Alfredo Rodríguez es claro en sus propósitos ontológico-crítico-jurídicos: «Mi intención sería, pues, tratar de evitar errores igualmente criticables: el carácter dogmático, acientífico e intolerante de una filosofía puramente teórica y el cienticismo y pragmatismo sin base teórica o principios valorativos»⁹ y

4.º) respecto al sentido que iba a tener la filosofía en el siglo XXI y previamente en los dos últimos lustros del siglo XX, según Rodríguez García, «debemos aspirar a una filosofía crítica de la realidad, no idealista y que al mismo tiempo nos permita superar el determinismo científico y sacarle del mundo de los datos impidiendo que degeneren en ideologías al servicio de cualquier tipo de interés. Ello no supone negar los resultados teóricos, sino buscar aquellos que convertidos en praxis determinen su propia racionalidad. En cuanto a la filosofía la incumben tareas de orientación, debe desempeñar tareas éticas superando la pretendida separación entre juicios del ser y del deber ser sin que ello suponga desligarla del mundo de la ciencia ni caer en las falacias naturalistas»¹⁰.

Uno de los referentes en lo que respecta a la relación entre Derecho y Moral es sin duda, dentro del pensamiento de A. Rodríguez, Robert Alexy, aunque sin llegar a profundizar tanto en su conocimiento como lo ha hecho Juan José Moreso¹¹, aun cuando el rector de la Pompeu Fabra da concurso inexplicablemente a doctrina española de segunda fila en un artículo publicado en alemán.

⁷ Alfredo Rodríguez, "Alfredo Rodríguez García vs Lluís Pifarré (El itinerario del ser)", p. 732.

⁸ Alfredo Rodríguez, "Alfredo Rodríguez García vs Lluís Pifarré (El itinerario del ser)", p. 733.

⁹ Alfredo Rodríguez, "Alfredo Rodríguez García vs Lluís Pifarré (El itinerario del ser)", p. 733.

¹⁰ Alfredo Rodríguez, "Alfredo Rodríguez García vs Lluís Pifarré (El itinerario del ser)", pp. 736-737.

¹¹ "Alexy und die Arithmetik der Abwägung", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. XCVIII, n.º 3 (2012), pp. 411-420.



Robert Alexy, uno de los referentes filosófico-jurídicos de A. Rodríguez

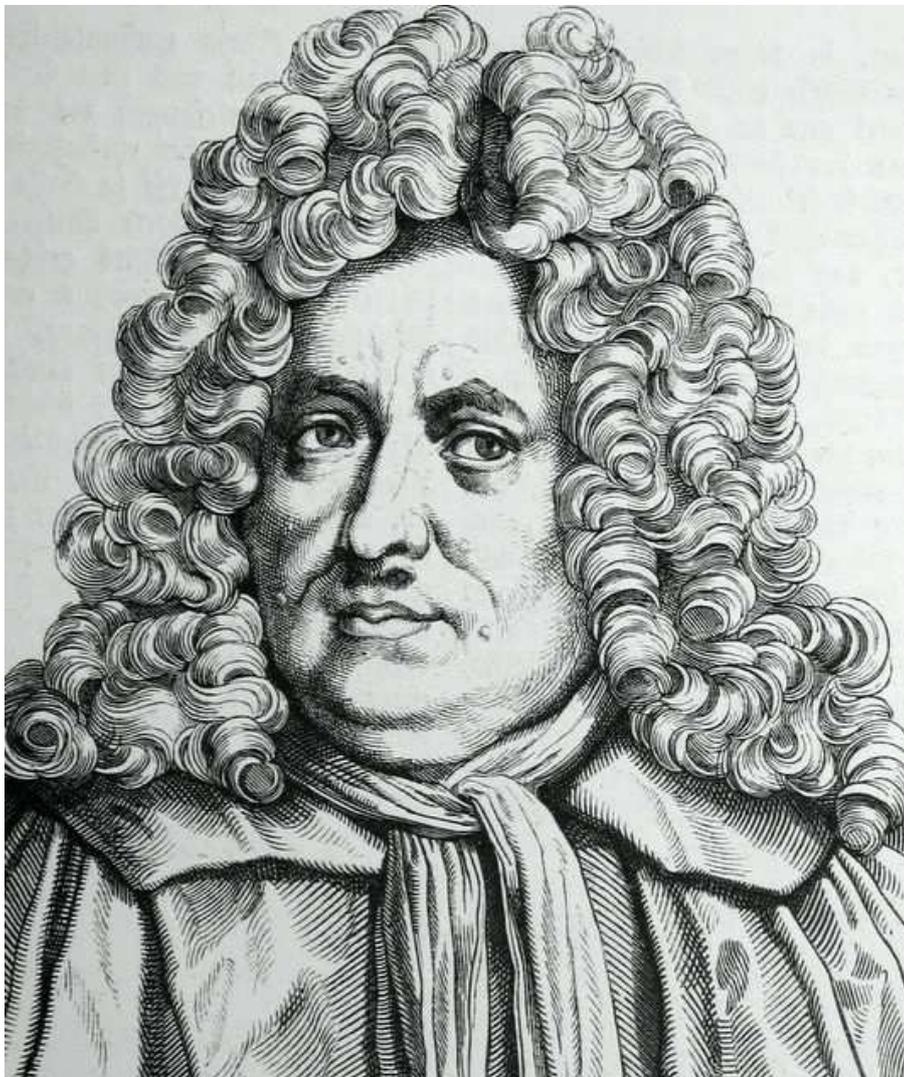
Alfredo Rodríguez no compartía muchos de los presupuestos del iusnaturalismo tomista, de la escuela española de Salamanca y del «armonismo del hombre desfalleciente, sobre los pilares de la omnipotencia de la causa primera y la libertad de las causas segundas»¹² de Francisco Elías de Tejada y Spínola (1917-1978), ni tampoco era adepto firme de «la concepción antropológico-teológica de la vida humana de orientación católica y magisterial»¹³ de José F. Lorca Navarrete, ideas muy respetables, en lo que coincido con Alfredo Rodríguez de no compartirlo en su totalidad, aunque sí en parte, aun cuando Rodríguez se mostraba no beligerante con respecto a estos planteamientos. En la Filosofía del Derecho y en el Derecho Natural hay infinitos campos sin necesidad de enfangarse las piernas y las manos en los arrozales del iusnaturalismo trascendente o racionalista. La lectura de grandes filósofos del Derecho actuales como Elías Díaz, el desaparecido Gregorio Peces-Barba, o de los colaboradores de esta revista Bjarne Melkevik y Lorenzo Scillitani, nos puede situar claramente en esas otras perspectivas. Alfredo y su jefe de filas malagueño sin embargo eran concededores y respetuosos de sus respectivas posiciones y afinidades ideológico-socio-jurídicas. Poco tardaría Rodríguez García, tras el fallecimiento de Lorca, en aparcar su manualística de

¹² Miguel Ayuso, "Francisco Elías de Tejada Spínola", en *Diccionario crítico de juristas españoles, portugueses y latinoamericanos (hispánicos, brasileños, quebequenses y restantes francófonos)*, Zaragoza y Barcelona, 2005, vol. I, pp. 293-295, *ad casum* p. 293, n.º 282.

¹³ María Isabel Lorca Martín de Villodres, "José F. Lorca Navarrete", en *Diccionario crítico de juristas españoles, portugueses y latinoamericanos (hispánicos, brasileños, quebequenses y restantes francófonos)*, Zaragoza y Barcelona, 2005, vol. I, pp. 500-501, *ad casum* p. 500, n.º 487.

Derecho Natural, y recomendar obras más coherentes con el cambio incluso de la materia de enseñanza, en aquel momento Teoría del Derecho.

Por otro lado, nuestro personaje, sin embargo, sí simpatizaba con el iusnaturalismo racionalista de Huig de Groot y de Samuel Pufendorf¹⁴, y también Christian Thomasius¹⁵.



Otro referente del pensamiento de Alfredo Rodríguez es Robert Nozick y su teoría de la justicia en su obra *Anarchy, State and Utopia*, aunque Rodríguez

¹⁴ Es de justicia recordarlo que Alfredo Rodríguez no utilizaba la lógica jurídica iusnaturalista de Groot y Pufendorf con el rigor que observamos lo hace Josh Blackman en "Out Foxed *Pierson v. Post* and the Natural Law", en *American Journal of Legal History*, vol. LI, n.º 3 (julio 2011), pp. 417-460. Particularmente véase el apartado III, dedicado a "The Role of the Natural Law in Civil Society", pp. 439-446.

¹⁵ Consultar Christoph Bühler, *Die Naturrechtslehre und Christian Thomasius*, Ratisbona, 1991, 69 pp.; Peter Schröder, *Naturrecht und absolutische Staatsrechts. Eine vergleichende Studie zu Thomas Hobbes und Christian Thomasius*, Berlín, 2001, 241 pp.; Georg Steinberg, *Christian Thomasius als Naturrechtslehrer*, Colonia, Berlín y Múnich, 2005, 251 pp.; Ian Hunter, *The Secularisation of the Confessional State. The Political Thought of Christian Thomasius*, Cambridge, 2007, 210 pp. y Francesco von Tomasoni, *Christian Thomasius*, Münster, 2009, 307 pp.

no alcanza los niveles comprensivos de los principios de la justicia distributiva que demuestra el profesor de Filosofía del Derecho de la Universidad de Edimburgo Haris Psarras¹⁶.

Interesado por los derechos humanos, los concibió en un perfil distinto al del clasicismo de las declaraciones de Derechos del hombre y del ciudadano y trató de buscar una fundamentación filosófica en sus exposiciones docentes de los derechos de tercera generación. Alfredo Rodríguez estaba también más cerca del mundo científico de lo que pudiera parecer, y quizás asumía la clásica y repetida idea de Isaac Newton (1642-1727), quien había afirmado: «Dejad de un lado las formas substanciales y las cualidades ocultas, y referid los hechos naturales a leyes matemáticas». De esta forma, A. Rodríguez García no recurrió a Martin Heidegger (1889-1976), como han hecho otros recientemente¹⁷, pues siempre trató de marcar distancias con este metafísico colaboracionista del régimen nazi. Sin duda Alfredo Rodríguez sintonizaba más con Georg Jellinek, un autor que había sido traducido del alemán por un socialista de relieve Fernando de los Ríos Urruti (1879-1949) (aunque, a lo mejor, más de lo que se piensa de las traducciones del alemán vertidas al castellano por el rondeño, tuvieron el concurso de su mujer Gloria Giner de los Ríos y eso se puede ver leyendo la correspondencia entre ambos). Jellinek es un pensador de extraordinaria altura intelectual que merece la pena no vaya cayendo en el oscuro mundo de la desmemoria, y en esa tarea están algunos para evitarlo¹⁸. Durante cerca de seis lustros, los filósofos del derecho españoles de la izquierda moderada quedaron algo obnubilados por Felipe González Vicén¹⁹ y su obra escrita, no muy extensa, pero sí densa. Alfredo no se sintió muy atraído por el catedrático de La Laguna. No sé las razones al respecto. Sí se ha sabido más recientemente que, detrás de la “persecución” durante el franquismo a González Vicén hay sospechas de mucho montaje posterior. No digamos con la de Ramón Carande Thobar (1887-1986) como ha quedado demostrado al descubrirse y estudiarse su expediente de depuración. Pero, al margen del debate entre José Calvo, Benjamín Rivaya, Juan José Gil Cremades y el autor de las presentes líneas sobre González Vicén, lo que no deja de ser sorprendente es que se haya reeditado en México por la Editorial Plaza y Valdés un libro publicado en la Imprenta Allen de Valladolid en 1932, a las costas de G. Vicén, titulado *Teoría de la revolución. Sistema e historia* y lo digo sorprendente porque da la impresión de que el propio González Vicén no prestó demasiada atención a esa obra, que ahora prologa un filósofo del

¹⁶ “A Critique of Robert Nozick’s Critique of Patterned Principles of Justice”, en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. XCVI, n.º 2 (2010), pp. 239-349.

¹⁷ Markus Porsche-Ludwig, “Naturrecht und Menschenrechte. Die Legitimation des demokratischen Verfassungstaates im Anschluss an Martin Heidegger”, en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. XCVI, n.º 1 (2010), pp. 34-50.

¹⁸ Winfried Brugger, “Georg Jellineks Statuslehre: national und international. Eine Würdigung und Aktualisierung anlässlich seines 100. Todestagen im Jahr 2011”, en *Archiv des öffentlichen Rechts*, 136, n.º 1 (2011), pp. 1-43. Casualmente, al poco tiempo de escribir este trabajo, le sobrevino la muerte a Brugger, como nos relata su nota necrológica a cargo de Stephan Kirste, “Zum Tode von Winfried Brugger (26.2.1950-13.11.2010)”, en ese mismo número de la citada revista alemana, en pp. 162-165.

¹⁹ Hay bastantes referencias a sus obras. Recogemos la semblanza que le dedicó Luis Prieto Sanchís, “González Vicén, Felipe (1908-1991)”, en el *Diccionario crítico de juristas españoles, portugueses y latinoamericanos (hispánicos, brasileños, quebequenses y restantes francófonos)*, Zaragoza y Barcelona, 2005, vol. I, pp. 399-401, n.º 394.

Derecho y de la Política de escritura elegante y reposada como es Eusebio Fernández García. G. Vicén no se ocupó demasiado de ese pecado de juventud que fue su libro, que tiene mucho que ver con la tesis doctoral que defendió en la Universidad de Madrid el 9 de octubre de 1933, que llevaba por título *Problemas en torno a la ruptura violenta del orden jurídico con especial consideración del fenómeno revolucionario*, y que obtuvo la infamante calificación de Aprobado²⁰. González Vicén se quedará perplejo desde el lugar donde se encuentre al comprobar que unos individuos que andan por ahí vayan rescatando su tesis, pero lo sorprendente es que sin más, ni menos, Eusebio Fernández nos alerta, por si no lo sabíamos, que «la reedición de este libro es una buena idea..., por que nos está anunciando, adelantándose en el tiempo, una aportación relevante a la Filosofía del Derecho»²¹.



Enrique Tierno Galván, el verdadero maestro intelectual de Alfredo Rodríguez García

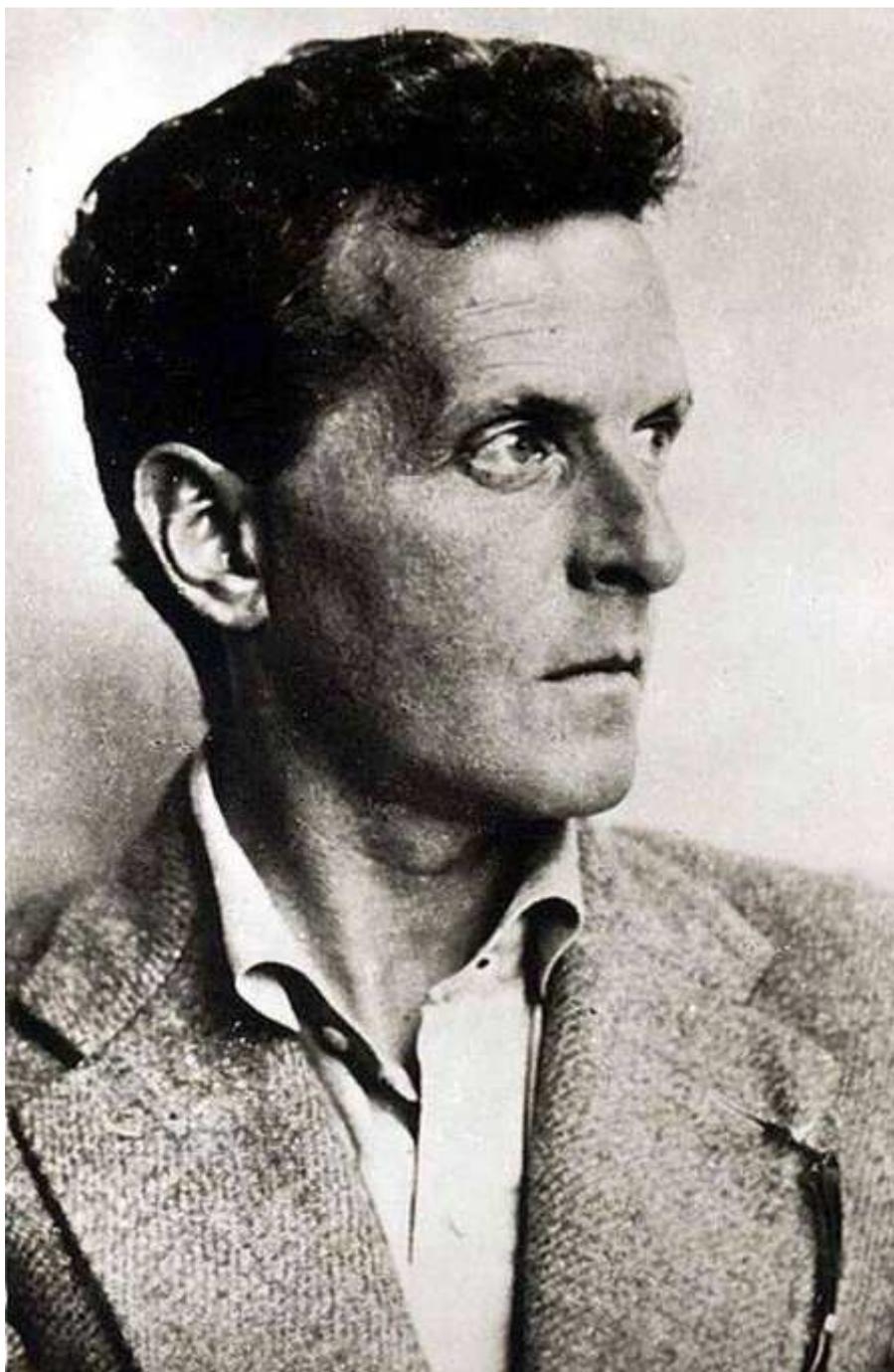
²⁰ Manuel Martínez Neira y José María Puyol Montero, *El doctorado en Derecho 1930-1956*, Dykinson y Universidad Carlos III, Madrid, 2008, p. 141, reg-65. Allí aparecen también recogidos los títulos de otras tesis doctorales que recibieron en la Facultad de Derecho de la Universidad de Madrid la calificación de Aprobado como las de Eduardo Gonzalo Rico Avello, *Los prisioneros de guerra*, leída el 9 de diciembre de 1933 (pp. 141-142); Manuel Salas Viu, *El sistema de prueba (probation system)*, el 23 de agosto de 1933 (p. 140); Eduardo Sierra Fernández, *El contrato de cesión de créditos*, el 6 de febrero de 1932 (p. 130); Ángel Pacheco Ramírez, *La interpretación del negocio jurídico*, el 24 de marzo de 1931 (p. 127); José María Soto de la Fuente, *El usufructo de acción de sociedad anónima*, el 6 de noviembre de 1930 (p. 125); Felipe Stampa, *El delito de rebelión*, el 23 de junio de 1941 (p. 160); Emilio Novoa González, *Las sociedades económicas de amigos del país: su influencia en la emancipación colonial americana*, el 29 de diciembre de 1939; Norberta Lapus Santos, *La cláusula rebus sic stantibus y el artículo XIX del Pacto de la Sociedad de las Naciones*, el 4 de abril de 1936 (p. 150) y Ernesto Blanco Domínguez, *Ideas jurídicas de Bartolomé Medina (1527-1580)*, el 24 de abril de 1936 (p. 150).

²¹ Eusebio Fernández García, "Prólogo" a Felipe González Vicén, *Teoría de la revolución. Sistema e historia*, Plaza y Valdés y CSIC, México y Madrid, 2010, p. 18.



Carl Schmitt, mente totalitaria y peligrosa, al servicio del nazismo, de cuyo pensamiento quiso conscientemente apartarse Alfredo Rodríguez García, pese a que Enrique Tierno Galván mantuvo devaneos y complicidades innecesarias con Schmitt

Pero, ¿qué aportación relevante puede ser ésta a la que se le da la nota de Aprobado al defenderla como tesis y además en un gran momento de consolidación de las libertades como fue la Segunda República y por si fuera poco gobernando el centro-izquierda? Es decir, que no defendió su tesis durante la dictadura de Primo de Rivera. Y, en segundo lugar, ¿cómo es que puede ignorar este dato sobre su tesis Eusebio Fernández, cuando ha aparecido en un libro publicado por su propia Universidad, su misma Facultad y además accesible en la red, desde 2008, es decir dos años antes de la aparición de la reedición de la *Teoría de la revolución*? Trataremos de aclararlo en breve en esta misma sede en su n.º 5.



Ludwig Wittgenstein fue uno de los autores con cuya lectura más disfrutó y que más hicieron reflexionar a Alfredo Rodríguez García

Alfredo Rodríguez García fue también plenamente consciente del gran debate que en el ámbito de la relación entre Derecho y Moral, uno de sus grandes temas, como venimos repitiendo, se dio entre Hart y Dworkin, pero en sus escritos no se perciben con tanta claridad sus posiciones como lo haya podido hacer Wibren van der Burg²².

²² "Essentially Ambiguous Concepts and the Fuller – Hart – Dworkin Debate", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. XCV, n.º 3 (2009), pp. 305-326.

Desde el diario *Sur* de Málaga, Alfredo Rodríguez García propugnó la regeneración ideológica y moral de su partido, el PSOE. Quizás los que le leímos entonces no calibramos el alcance de sus afirmaciones y cómo algunas de sus ideas fueron luego llevadas a la práctica por José Luis Rodríguez Zapatero. Naturalmente, Alfredo no escribía de economía, sino que sus referentes ideológicos transitaban por planos más elevados. Pensando por nuestra cuenta a qué medio de prensa se sentía vinculado Alfredo Rodríguez, el referente es claro: el diario *El País*. Si se me preguntara a qué revista se sentía más cercano, sin duda *Sistema. Revista de Ciencias Sociales*, pero evidentemente estaba más próximo de Luis García San Miguel Rodríguez Arango que de José Félix Tezanos. Sin embargo, a la vez, estoy convencido de que si Alfredo Rodríguez hubiera frecuentado más la hemeroteca de la Facultad de Derecho de Málaga, su referente lo encontraría en *New Left Review*. Es a ésta a la que le asocio más cercano por proximidad de ideas, aparte de que intelectualmente es de mucho mayor calibre y sugerente que *Sistema*, y de alcance y reconocimiento internacional más seguro, y no hay más que leerse el artículo de T. J. Clark, *For a Left with No Future*²³. Las comparaciones son odiosas, dicen los que profieren sonidos en la lengua de los igorrotos. Es como el caso de los mentecatos petulantes, rayentes y fastidiosos, que prefieren leer *Público* en vez de *Le Monde*.

No tuve apenas desencuentros con Alfredo Rodríguez. Solo me causó tristeza cuando me comentó que había tenido que colaborar con la policía, pues había, según él, algunos alumnos matriculados en la Universidad, sobre los que gravitaban sospechas de pertenecer a un comando de una conocida organización terrorista, que por entonces le dio por operar en el litoral mediterráneo. No se puede permitir que se viole el fuero universitario, que tan celosamente, lleva defendiendo la Universidad desde la fundación de la de Bolonia en 1088. La autoridad académica debe proteger a todo su personal ante el avasallamiento de ajenas autoridades al propio mundo del saber, de la ciencia y de la cultura. Además, solo Dios sabe el mal rato y el mal trato que se debió dar a esos pobres chicos de Euskadi, solo por meras sospechas. Ha pasado ya tiempo desde entonces, pero aquellos momentos de José María Aznar fueron muy beligerantes contra Euskadi y Cataluña, como tristemente están volviendo a serlo ahora, aunque en unas circunstancias diferentes, en que asistimos a una auténtica caza de brujas contra la familia Pujol Ferrusola y el honorable Presidente de la Generalitat Artur Mas, para tratar de impedir que los habitantes de Cataluña decidan en libertad sobre su destino.

Al amigo que se fue, Alfredo Rodríguez García, prudente y callado como Angerona, la diosa discreta del Olimpo que simbolizaba el silencio (Alfredo hablaba, pero poco, y cuando lo hacía de temas doctrinales sentenciaba), mi recuerdo más extrañable y mi oración más profunda en su viaje sin retorno hacia la trascendencia.

Pero, no te preocupes Alfredo, ya tendremos oportunidad de seguir hablando. Ahora de momento lo hago con algunos de los de por aquí, como Antonio Ortega, que sigue con sus genialidades de siempre, que asombran al alumnado y sorprenden a los profesores prudentes. También tengo ocasión de saludar en la calle a José Céspedes, o hacerlo aquí a José Manuel Cabra o a

²³ T. J. Clark, "For a Left with No Future", en *New Left Review*, 74 (marzo-abril 2012), pp. 53-75.

Francisco Souvirón (gran conocedor, como tú bien sabes, del latín y del griego clásico, pero que no termina la tesis doctoral, aun cuando tiene la suerte de leer a Platón, Aristóteles, Menandro y Jenofonte en sus textos originales), como a antiguas discípulas tuyas de las de Matrícula de honor (alguna lo fue en el Instituto y en la Universidad) que te recuerdan con aprecio y respeto, y que no lograron enterarse de tu tránsito en el mes de agosto. Continuaremos nuestra conversación sobre la profundidad (para mí mucho más que para ti) e ininteligibilidad gnoseológica (en lo que coincidíamos los dos) de los artículos y de los libros, e incluso de los escritos administrativos, de nuestro común amigo José Calvo González, y de su amor a los modernos antes que a los clásicos griegos, latinos y medievales, aunque no los desconozca. Ya te contaré cuando vaya a visitarte. De momento, te adelanto que su profundidad, la del Dr. Calvo, ha crecido, pero la incompreensión de lo que escribe (ahora lo hace en francés, inglés, italiano, portugués y castellano), a veces, ya adquiere para mí signos alarmantes y la veo como la propia de los que se acercan al género no de los sabios oficiales, que ya lo es, sino de los genios. Continuaremos nuestras peroratas sobre Sócrates, Platón, Carl Schmitt, L. Wittgenstein y todos los grandes pensadores sociales franceses, rusos y alemanes a los que tú te sentías tan próximo y en los que os trató de introducir José F. Lorca (para José Céspedes, «en Lorca es elogiado todo, como persona, como profesor, como compañero y como maestro»), marcando las temáticas de las tesis doctorales de José Céspedes (en la que se combinaban la Política Social germánica o Economía social de la francofonía, la Economía Política y la Filosofía del Derecho en el estudio de la jurisprudencia del Tribunal Constitucional), que alcanzó a defenderla²⁴, y las de Carmen Domínguez y Francisco Souvirón, cuyo testigo heredaste tú de Lorca, sin que lograras verlas terminadas, ni defendidas ante una comisión.

Recibido el 21 de diciembre de 2012 y aceptado el 29 de diciembre de 2012.

²⁴ José Céspedes Carballo, *Los derechos fundamentales de contenido social*, Facultad de Derecho, Universidad de Málaga, defendida el 20 de diciembre de 1999. En 1985 defendió su tesis de licenciatura en Derecho sobre Hans Kelsen, con abundantes citas en alemán, siendo propuesto para el premio extraordinario en esta segunda. José Calvo y José Céspedes han sido los únicos del área de Filosofía del Derecho de la Universidad de Málaga que defendieron ambas memorias, aunque el único que lo hizo en sede malacitana fue Céspedes Carballo.