

CONOCIMIENTO Y CONFESIÓN

WERNER GOLDSCHMIDT

Profesor titular de la Universidad del Salvador, de la Universidad Nacional de Buenos Aires y de la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires.

Las meditaciones siguientes contienen en primer lugar una breve exposición del relativismo de Gustavo Radbruch. En segundo lugar esbozaremos una fenomenología de las diversas posibilidades del saber. En tercer y último lugar hay que señalar dentro de este panorama el lugar que corresponde a la concepción de Radbruch.

I

EL RELATIVISMO DE GUSTAVO RADBRUCH

Nos basamos en la tercera edición de la "Filosofía de Derecho" de Radbruch que debe considerarse como la definitiva⁽¹⁾.

Radbruch se autodenomina "relativista". Afirmaciones sobre el deber ser sólo pueden ser fundadas y probadas por otras afirmaciones de idéntico tipo⁽²⁾. Precisamente por ello resulta que las últimas afirmaciones sobre el deber ser no son susceptibles de prueba, son axiomáticas, no son asequibles al conocimiento sino sólo a la confesión. Por ende, donde se enfrentan afirmaciones

(1) Quelle und Meyer, Leipzig, 1932. Después de la muerte de Radbruch editó Erik Wolf en Stuttgart, en 1950, una cuarta edición en la editorial de Koehler. Ver una reseña de esta cuarta edición redactada por Ernst von Hippel en "Juristenzeitung", 1951, número 22, diario del 20 de noviembre, ps. 735 y sigtes.

(2) Ver a lo que sigue ps. 9 y sigtes.

opuestas sobre las decisivas doctrinas, concepciones opuestas sobre valor y cosmovisión, no es posible dar la razón a una de ellas con univocidad científica. El método expuesto se llama "relativismo" porque se pone como meta la de justificar el acierto de un juicio de valor sólo con miras a un determinado juicio de valor supremo dentro de una concepción concreta de valor y del mundo, mientras que se abstiene de criticar el juicio de valor supremo y la correspondiente concepción valorativa y universal. El relativismo pertenece a la razón teórica, no a la razón práctica: significa renuncia a la justificación científica de los fundamentos, pero no implica renuncia a la toma de partido fundamental.

Al analizar el fin del Derecho⁽³⁾, Radbruch sostiene que en el ámbito total del mundo de la experiencia no hay sino tres clases de objetos susceptibles de valor absoluto: individuos, colectividades y obras. Por el otro lado, es imposible realizar simultáneamente estos valores. Por ello, es ineludible resolver a cuál de estos valores se adjudica el primer lugar en la jerarquía valorativa. Según la decisión en este orden de ideas llegamos a concepciones individualistas, colectivistas y transpersonalistas. Se puede desarrollar una teoría iusfilosófica de los partidos que desarrolla lógicamente las diversas posibilidades axiomáticas. Luego hay que tomar una decisión con cuál de estos partidos uno confiesa comulgar.

La esencia de la justicia⁽⁴⁾ consiste en tratar lo igual de modo igual y lo diverso de manera desigual. La idea de la justicia es absoluta y de validez general, pero meramente formal. A su lado se coloca la seguridad jurídica. Ella exige positividad del Derecho. Si no es posible averiguar lo que es justo, al menos urge indicar lo que es Derecho, y quién emite tal indicación debe ser una autoridad capaz de llevar a efecto lo que establece. La positividad del Derecho se convierte así en presupuesto de su acierto. Pertenece tanto al concepto del Derecho acertado ser positivo, como corresponde al Derecho positivo tener un contenido acertado. Justicia y seguridad jurídica constituyen exigencias suprapartidarias. Depende, en cambio, de la concepción del Estado y del Derecho, en otras palabras del enfoque partidario, en qué medida estas exigencias deben anteponerse o posponerse a las demás exigencias, por ejemplo si la conveniencia o la justicia deben sacrificarse a la seguridad jurídica o a la inversa si la úl-

(3) Ver ps. 50 y sigtes.

(4) Ver ps. 70 y sigtes.

tima debe ceder a las primeras. Elementos de validez general de la idea del Derecho son la justicia y la seguridad jurídica, mientras que un elemento relativista no es sólo la misma conveniencia sino igualmente la relación jerárquica de los tres elementos entre sí.

El relativismo aparece, por ende, en dos aspectos. Conciérne a la jerarquía entre justicia, seguridad jurídica y conveniencia; y el mismo relativismo atañe a esta última en cuanto la elección de la doctrina del Estado entre las tres posibilidades dadas de un nuevo no depende del conocimiento sino de la confesión.

II

FENOMENOLOGÍA DE LAS POSIBILIDADES DEL SABER

La oposición entre conocimiento y confesión es de alcance general. Si bien es cierto que la mencionada formulación procede de la filosofía kantiana que enfrenta el conocimiento científico asegurado por el método crítico a los tres postulados de la razón práctica pura referente a la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios como "cuestiones de fe", no lo es menos que subyace a toda la filosofía cristiana como binomio de saber y de fe. Ya Clemente de Alejandría intenta aunar la fe en la autoridad que caracteriza la religión, con la filosofía griega, sobre todo la platónica, que descansa en el conocimiento. Más difícil resulta hallar la oposición entre conocimiento y confesión en la antigüedad, toda vez que la distinción de Parménides y de Platón entre verdad y apariencia es diferente de aquélla. Puede ser que la ausencia de la antinomia entre conocimiento y confesión en la antigüedad, tenga por causa la falta de una filosofía y una teología en pie de igualdad, situación que no se produce sino en la Edad Media cuando la teología cristiana se encuentra con la filosofía griega.

Aunque la oposición sea caracterizada suficientemente en el orden religioso con los conceptos de fe y de saber, y en la esfera filosófica con los de confesión y de conocimiento que constituyen la transcripción secularizada de aquéllos, con ellos sólo se indica el problema sin aclararlo y menos sin resolverlo.

La fenomenología de las posibilidades del saber hará clasificaciones en atención a la fuente y con miras a sus cualidades.

La terminología que adoptaremos en lo que sigue, se expone por supuesto a críticas desde el punto de vista de su conveniencia. Pero lo decisivo no es la asociación de un fenómeno con un término determinado, sino las distinciones realizadas entre los fenómenos.

1) *Posibilidades del saber en atención a su fuente*

El saber puede con respecto a su fuente descansar en la razón o en la fe.

a) *Saber razonable*

Si el saber estriba en nuestra propia razón, nos proporciona conocimiento.

Sería lícito asociar a la razón propia, por un lado, el conocimiento, y, por el otro, conocimientos, según que se enfoque el resultado en general o se contemplen los resultados singulares.

Los conocimientos pueden unirse como suma y constituyen lo que se suele llamar el saber. Esta unión de conocimiento en forma de suma es justificada en cuanto se trata de conocimientos no organizados científicamente. De aquélla es diferente la unión en forma de integración, o sea la sistematización. Al proceder a la unión integradora, no nos encontramos con mero saber sino con ciencia.

El conocimiento puede admitir prueba o no ser susceptible de aquella.

a') *Conocimiento susceptible de prueba*

La prueba reviste formas diversas según que se trate de un conocimiento en el ámbito del mundo exterior o del espíritu. En el primer supuesto se hace uso del experimento. No sólo aparece en las ciencias de la naturaleza sino también en ciertas ciencias culturales, como, verbigracia, en la sociología, la sicología social y la sicología conductista. En la segunda hipótesis empleamos la argumentación lógica del raciocinio directo o indirecto.

La prueba, si bien elaborada por el autor del conocimiento para su propia convicción, sin embargo también hace posible convencer a otros de la verdad del conocimiento. Por ello el conocimiento es objetivo, mejor dicho intersubjetivo.

b') *El conocimiento no susceptible de prueba*

Puede ser que el conocimiento no sea asequible a la prueba, imposibilidad ésta que ya Aristóteles expone en forma clásica en los "Analytica posteriora" en el capítulo sobre "La crítica de ciertos errores sobre ciencia y prueba". Todo conocimiento susceptible de prueba conduce en fin de cuentas a conocimiento que no lo es.

El conocimiento "improbable" (no susceptible de prueba) puede descansar en intuiciones racio-sensoriales. Veo y siento que llueve. Esta intuición se da simultáneamente con una vivencia de evidencia. En el ejemplo aducido ella es pasiva. Pero también puede haber una vivencia provocada que da lugar a una intuición activa de índole racio-sensorial. He aquí lo que ocurre en cualquier experimento. Ambas clases de intuiciones, tanto la pasiva como la activa, pueden ser hechas también colectivamente. Peatones o las personas que dirigen el experimento perciben simultáneamente idéntica evidencia.

No obstante, el conocimiento "improbable" puede ser avalado igualmente por una intuición puramente racional, que coincide también con una vivencia de evidencia. Los axiomas de la teoría de los números o de la geometría estriban en una intuición puramente racional. Descartes concibió en 1619 en Neuburg sobre el Danubio una intuición puramente racional cuando en una noche de noviembre tuvo su sueño célebre de que científicamente sólo son admisibles conocimientos claros y precisos. La intuición puramente racional puede hacerse igualmente de modo colectivo; pero, a diferencia de la intuición racio-sensorial, no es exigible simultaneidad. El sueño de Descartes puede ser soñado durante siglos por cada cual de nuevo. Ahora bien, el conocimiento "improbable" en el terreno de las ciencias del espíritu puede basarse también en una intuición puramente racional la cual, al menos por lo pronto, carece de toda vivencia de evidencia. Esta situación ha surgido sobre todo en la lógica moderna que comprende la matemática. La lógica bivalente del sentido común con su división de todos los juicios en juicios verdaderos y falsos, ha sido sustituido por una lógica generalísima con una escala gradual de valores, por ejemplo con tres (necesidad, posibilidad, imposibilidad) o con cinco (necesidad, verdad, posibilidad, falsedad, imposibilidad). La geometría euclidiana se concibe como un caso especial de otras geometrías no euclidianas. Los axiomas que fundan los diversos sistemas no son evidentes como lo son (o, al

menos, parecen serlo) los axiomas de la lógica aristotélica o de la geometría euclidiana. Lo dicho no obsta a que la vivencia de evidencia aparezca más tarde como resultado del sistema en su totalidad, toda vez que el sistema como tal puede convencer en su totalidad y por su valor práctico, por ejemplo en la órbita del cálculo de probabilidad o para trabajar en el espacio astronómico o microscópico. En el área del Derecho también existen geometrías no euclidianas. Como tales podemos considerar todos aquellos proyectos de regímenes de justicia que en la fecha de su establecimiento descartan las concepciones imperantes en materia de justicia. Precisamente por esta razón los regímenes no euclidianos de justicia están privados al principio de la vivencia de evidencia la cual sólo se añade más tarde en la medida en la que aquellos se llevan a efecto dentro de la sociedad. La exigencia de la abolición de la esclavitud, el movimiento de emancipación de la mujer, todas las aspiraciones a favor de los obreros industriales constituyeron antes de su realización regímenes de justicia no euclidianos. Hoy en día se halla en esta situación el anarquismo. La diferencia entre regímenes no euclidianos de justicia y lógicas o geometrías no euclidianas está en que un régimen no euclidiano de justicia puede transformarse en un régimen euclidiano de justicia, mientras que en la lógica o en la geometría lo euclidiano y lo no euclidiano coexisten. La razón de esta diferencia a su vez está en que el régimen de justicia para la sociedad es único, mientras que en la naturaleza varios espacios pueden coexistir. Por ello en la esfera del Derecho, la transformación de un régimen de justicia en otro, al principio escandaloso o utópico, constituye en realidad el acercamiento al único régimen de justicia verdadero, por conocimiento y realización del conocimiento progresivos.

b) *Saber de fe*

El saber puede estribar también en la fe en una autoridad. En este caso nos encontramos con una confesión.

Se repite aquí la diferencia entre la confesión como caracterización del resultado de la fe, y las confesiones como los diversos resultados de sendos actos de fe.

Es posible sumar las confesiones; se llega entonces a la fe como resultado, a lo creído, a diferencia de la fe como acto síquico. En cambio, la integración de las confesiones nos conduce a una

religión o a una cosmovisión. Su exposición científica merece a veces el nombre de teología.

Las confesiones pueden fincar en la fe en una autoridad terrenal; en este supuesto se trata de liderazgo. Todos emitimos confesiones de este tipo. Recordamos las confesiones que se basan en la fe en autoridades científicas. También hay que traer a colación la fe en caudillos políticos. Diferente de la fe en autoridad terrenal es la en una autoridad supraterrrenal. Puede haber relaciones entre ambas clases de fe. Es posible, verbigracia, que la fe en una autoridad terrenal se derive de la fe en una autoridad supraterrrenal, porque creemos que la primera ha sido instituida por la segunda. La fe no consiste sólo en la convicción de que dependemos totalmente de alguien, conforme lo afirma Schleiermacher. Poseemos esta convicción por ejemplo si caemos en manos de una horda de criminales; y, no obstante, no tenemos fe en ella. La convicción indicada debe ir acompañada por la confianza de que la persona me conduce con acierto en el aspecto científico, moral, político o religioso.

c) *Las posibilidades de la ignorancia y sus fuentes.*

De paso tan sólo, y a fin de aclarar las posibilidades del saber y de sus fuentes, sean hechos algunos comentarios sobre las clases de la ignorancia y de sus fuentes.

Saber e ignorancia colindan. Podemos ignorar algo de lo cual creemos que un día lo sabremos. También puede haber ignorancia que nos parezca totalmente invencible. La ignorancia se compone, pues, de "ignoramus" y de "ignorabimus". La teoría de la cognoscibilidad que nace, en 1581, con la obra de Francisco Sánchez: "De multum nobili et prima universali scientia quod nihil scitur" gira en torno del "ignorabimus", en cuanto se trata de la imposibilidad del saber racional. En cambio, no existe disciplina alguna que nos enseñe lo que nunca podremos creer, al menos con miras a autoridades terrenales; en lo que concierne a la autoridad supraterrrenal, es tarea de la teología indicarnos lo que nos es revelado y lo que para siempre se esconde en las honduras inescrutables de la voluntad divina.

Las fuentes de la ignorancia descansan, por un lado, en el error y el desconocimiento y, por el otro, en las limitaciones de nuestra naturaleza, los "idola tribus". Por lo demás, error y desconocimiento pueden viciar las pruebas del saber racional. Un experimento puede interpretarse erróneamente, o puede realizarse de

manera equivocada. Faltas lógicas en el silogismo se conocen desde hace mucho tiempo; recordamos, por ejemplo, la "quaternio terminorum". Una afirmación puede ser considerada equivocadamente como un axioma evidente, tal vez el axioma euclidiano de las paralelas; a la inversa, es posible que, por error, no se vea un axioma evidente. La limitación general humana puede ser un obstáculo al hallazgo o, inclusive, a la búsqueda de axiomas no evidentes. Ella impedirá también a veces un saber de fe del tipo religioso. El error, en cambio, se infiltra principalmente en saber de fe de índole terrenal.

2) *Belicosidad (o tolerancia) y validez general (o exclusividad) del saber*

Entraremos ahora en el análisis de las cualidades del saber racional y del saber de fe. Hay que traer a capítulo dos parejas de conceptos. El que sabe, puede resultar con respecto a su saber o belicoso o tolerante. Por el otro lado, el que sabe puede proclamar para su saber validez general o contentarse con su relatividad. Ambas parejas de conceptos se cruzan. Un saber que admite su validez meramente relativo, puede resultar, sin embargo, belicoso. A la inversa, un saber orgulloso de su validez general, puede ser tolerante.

a) *Belicosidad o tolerancia*

La belicosidad o la tolerancia de un saber depende de la circunstancia de si el mismo tropieza con resistencia de si es realizable sin dificultad alguna.

Cada cual confiesa que sus preferencias en el terreno de los alimentos y bebidas no poseen validez general, sino que se limitan a la propia persona. "De gustibus non est disputandum". No suele haber ninguna disputa si varios comensales se reúnen y cada cual pide lo que le apetece. Al contrario, la tolerancia cesa instantáneamente, si por las razones que fuese sólo puede ser escogido un plato único. En este supuesto cada cual quisiera imponer al otro su gusto propio y fácilmente estallan discordias por este motivo.

A la inversa, un régimen de justicia reclama para sí validez general. El liberal cree que al liberalismo corresponde validez universal; y otro tanto afirma el comunista. Es cierto que la reali-

zación de un régimen dentro de un país supone que todos están de acuerdo con él o, al menos, que sus partidarios pueden acallar a sus adversarios. Por ello resultan belicosos partidos políticos. Pero no lo es menos que si un partido ha vencido en el propio país, este partido vencedor puede ser tolerante con otro país en el que otro partido llegó a tirunfar. Esta posibilidad constituye la base de la coexistencia pacífica de los regímenes demoliberales con los regímenes comunistas.

Una religión normalmente reclama validez universal. Sin embargo, su belicosidad o su tolerancia en el propio país dependen del hecho de si existe otra religión impuesta como oficial o de si se admite la libertad de culto. En efecto, si el creyente teme que su religión será suprimida, resiste al intento de supresión; al contrario, imperando libertad de culto, el creyente puede ser tolerante, aunque haga cuanto pueda para convencer a los demás del acierto de su propia religión.

b) *Validez general o exclusividad*

Saber racional o de fe pueden ser estimados como de validez general o como de validez relativo.

Saber racional y "probable", no importa si la prueba es experimental o lógica, es reputado siempre como de validez general. Pero esta convicción referente a la validez general atañe a la prueba como tal y no concierne a los axiomas que son el fundamento último de toda prueba.

No obstante, también el saber racional "improbable" es proclamado como de validez universal, si se trata de axiomas evidentes. Al contrario, axiomas no evidentes son exclusivas de sus defensores. Si más tarde toda la teoría edificada sobre tales axiomas poseyese evidencia, surge de nuevo la pretensión de la validez general.

Saber de fe puede reclamar, según los casos, validez universal o exclusividad. Religiones suelen reclamar validez universal. Saber del buen gusto, que no deja de ser saber de fe y que se impone a sí mismo autoridad, es del tipo exclusivista. La moda es a veces belicosa, ya que supone el imperio sobre al sociedad o al menos un acatamiento amplio.

III

EXPOSICIÓN AHONDADA DEL RELATIVISMO DE RADBRUCH

Si ahora consideramos de nuevo el relativismo de Radbruch, se hace evidente que, si Radbruch habla de "confesión", no se refiere al saber de fe. Quien se decide entre la concepción individualista, la supraindividualista y la transpersonalista, no se basa en la autoridad de una persona humana o supraterrrenal. Tampoco se establece la jerarquía valorativa entre justicia, seguridad jurídica y conveniencia por un acto de fe.

Si Radbruch habla de "confesión", en realidad piensa en conocimiento "improbable", o sea en saber axiomático. Este saber axiomático se relaciona en el mundo jurídico estrechamente con la vivencia de la evidencia, sea que ambos coincidan, sea que el primero preceda a la segunda. Por ello la filosofía jurídica no debe limitarse a presentar al lector los diversos regímenes de justicia, sino que ella debe declarar cuál de ellos ella considera evidente. Es cierto que en este orden de ideas puede darse un error de evidencia; pero nunca aparecería la consciencia errónea que sólo se manifiesta en el ámbito del saber de fe. La filosofía jurídica debe, además, proclamar sus axiomas como de validez universal y debe desplegar belicosidad para imponerlos en el propio país⁽⁵⁾.

(5) Este estudio constituye la redacción castellana de la contribución del autor en homenaje publicado en Alemania en honor de Radbruch con motivo de su 90 aniversario el 21 de noviembre de 1968.