
Dike, ius o la libertad irrealizada. Sobre la abstracción del derecho en Hegel

*Dike, ius or the unrealized freedom.
On the abstraction of law by Hegel*

MAX MAUREIRA

Universidad Diego Portales
Santiago (Chile)
Universidad de Hagen
Instituto de Filosofía
58084 Hagen (Alemania)
maxmaureira@yahoo.com

Abstract: When Hegel speaks about law in abstract, he hardly mentions Roman law: given that Hegel knew about the latter, why does he not speak more about it? To clarify this question we must turn to the Greek term *dike* and its Latin counterpart, *ius*. From this we are alerted to how it is that, following the initiative of Kant, Hegel converts freedom into a supreme principle and constructs his own conception of law based on his concept of the spirit.

Keywords: Justice, Roman law, spirit, freedom.

Resumen: Hegel prácticamente no habla del derecho romano, sino del derecho abstracto: ¿por qué, pese a conocerlo, no lo menciona como tal? Aclararlo exige volver a lo que mienta el griego *dike* y el latino *ius*. Recién a partir de esto se advierte cómo es que, sobre esta base, y sobre lo que abre Kant, al convertir la libertad en principio supremo, Hegel construye su propia concepción del derecho, asentada en su comprensión del espíritu.

Palabras clave: Justicia, derecho romano, espíritu, libertad.

RECIBIDO: NOVIEMBRE DE 2013 / ACEPTADO: ENERO DE 2015

Al estudio de Roma, de sus instituciones, de su historia e incluso de su lengua, Hegel dedicó ya de joven muchos años de trabajo intenso. A sus, a veces, entusiastas primeras impresiones se oponen sus críticas posteriores, que llegan por momentos casi al menosprecio de lo romano¹. Cuando se trata en particular del derecho, la situación no es muy distinta. Sin embargo, su conocimiento del mismo es lo suficientemente profundo como para desacreditar del todo esta herencia. Ocurre más bien que ella queda asumida en sus propios conceptos; por ello, en lugar de hacer mención explícita del derecho romano, Hegel se refiere siempre al derecho abstracto. Uno se pregunta entonces de inmediato: ¿qué es exactamente lo asumido del derecho romano en la hegeliana expresión *derecho abstracto*? Abstracto no es para él, desde luego, solo el derecho romano. Con todo, lo que debe interesar, antes de referir cualquier otra concepción jurídica, es en qué consiste la abstracción, tan esencial sobre todo a éste.

Quizás curiosamente, dado que conoce los textos jurídicos clásicos, Hegel apenas se refiere de modo explícito al derecho romano (*Römisches Recht*), tampoco menciona el término *ius* a secas (aunque sí algunos derivados, por ejemplo *ius ad rem*), ni tampoco, salvo de modo extraordinariamente escaso, la voz *ius civile*. Esto no es casual ni arbitrario. A él lo que le interesa es el concepto derecho, la esencia, la idea y no la generalidad del mismo. Su referencia al derecho romano, en términos abstractos, es consecuencia, pues, de tal consideración².

-
1. Una revisión general de sus primeros escritos se puede consultar, por ejemplo, en V. ROCCO, *La vieja Roma en el joven Hegel* (Maia, Madrid, 2001) 119-173. Con esta revisión contrasta la posterior, ejemplarmente expuesta en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, en particular en la tercera parte. Cf. G.W.F. HEGEL, *Werke*, en E. MOLDENHAUER Y K. M. MICHEL (ed.), VII (Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970) 339 ss.
 2. Sin perjuicio de ello, es indudable la influencia que ejercen sobre Hegel algunas obras jurídicas, comenzando por la de Heinecio, *Elementa iuris civilis* (1725), que cita en varias ocasiones (cf. G.W.F. HEGEL, *op.cit.* vol. VII, 32, 98 y 215). A ella se agregan las de G. HUGO, *Lehrbuch der Geschichte des römischen Rechts* (cf. G.W.F. HEGEL, *op.cit.* vol. VII, 36-37), que critica fuertemente, así como la de Friedrich Carl Savigny, que apenas menciona, pero que, veladamente, critica no menos (Cf. G.W.F. HEGEL, *op.cit.* vol. VII, § 211 agregado). Aun habría que mencionar un

Caracterizar el derecho romano como esencialmente abstracto exige volver entonces al *ius*, a su comprensión de conjunto, advirtiendo de este modo, en qué medida Hegel, al abordar el derecho abstracto, piensa precisamente en él. A estos efectos no se debe perder de vista que él conoce no solo la tradición romana sino también buena parte de la previa, y en especial la griega. Que se advierta tal cosa se debe a que, bien visto, hay una cierta similitud entre las fuentes griegas y las romanas que Hegel no pudo pasar por alto. Efectivamente, así como el latino *fas* guarda una relación estrecha con el griego *themis*, así también ocurre con el latino *ius* respecto al griego *dike*. Pues bien, esta relación es la que está en el núcleo de lo que Hegel no solo conoce, sino también da por supuesto. Por consiguiente, es preciso revisar primero con detención qué mienta *dike* y cuál es su relación con *ius* (I). Aclarado ello se posibilita el acceso no solo a lo común de ambos términos, sino también, y de modo paradigmático, el acceso a este otro concepto hegeliano: libertad, entendido en sus referencias kantianas o fichteanas, que son de una incuestionable influencia inmediata (II). Asumida la relación que tienen los términos *ius* y *dike* con la libertad, se arriba por fin a la cuestión de cómo articula Hegel la concepción jurídica antigua con la suya contemporánea, a saber, como momento de su propia interpretación (III).

par de obras más bien históricas, empezando por el monumental trabajo de E. GIBBON, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (cf. G.W.F. HEGEL, *op.cit.* vol. II, 491 y VII, 521 ss.) y la no menos influyente de MONTESQUIEU, *L'esprit des lois* (cf. G.W.F. HEGEL, *op.cit.* vol. VII, 407). Al respecto, y críticamente, cf. Villey, Michel, "Das römische Recht in Hegels Rechtsphilosophie", en M. RIEDEL, *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, vol. II (Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975) 131-151, así como C. MÄHRLEIN, *Volksgeist und Recht. Hegels Philosophie der Einbeit und ihre Bedeutung in der Rechtswissenschaften* (Königshausen & Neumann, Würzburg, 2000) 106-133. Quienes reprochan a Hegel su escaso conocimiento de las fuentes primarias (limitadas, en especial, al Digesto), y su comprensión parcial de las mismas, así como su sesgada lectura de la literatura secundaria, pasan por alto, acaso con demasiada prisa, que su preocupación no es analizar la técnica jurídica de los juristas romanos, ni tampoco, históricamente, las instituciones jurídicas correspondientes, sino, más bien, abocarse a la esencia filosófica del derecho en su totalidad.

I

Δίκη, *dike* aparece como voz ya en Homero y en Hesiodo. Es, por lo tanto, un término arcaico de, no obstante, significado múltiple. Lo que debe importar de esta antigua presencia a los efectos que aquí interesan es lo siguiente. Además de *logos*, como advertirá siglos más tarde Aristóteles, los hombres, afirma tempranamente Hesiodo, poseen, a diferencia de los peces, las fieras y los pájaros, que se comen entre sí, *dike* o, según se lee en las traducciones habituales, justicia, a veces traducido también por derecho³. Que los hombres dispongan de *dike*, de justicia o de derecho, no quiere decir que lo característico sea entre ellos, como de modo corriente se piensa, una norma determinada, escrita o no, tampoco una sentencia modelo, o acaso alguna disposición moral, ni tampoco, en fin, una costumbre, sino, originariamente, y más preciso, todo esto a la vez, sin distinción. Pues lo propio de todas estas acepciones en conjunto, con todo lo amplias e imprecisas que sean, es que ellas se refieren en Grecia, de la manera más primigenia, a la justicia, más exacto, entre familias. Cuando la referencia es, en cambio, a la justicia o al derecho que se ejerce al interior de cada una de ellas, no se la mienta con el término *dike*, sino con este otro: θεμῖς, *themis*⁴. Ahora bien, a diferencia de *themis*, cuya procedencia es divina, con *dike* lo mentado es un decir humano, el hecho de decir el derecho o la justicia, siendo entonces esto, decirlo, lo constitutivo suyo. Así se distinguen, en suma, los hombres de las fieras: diciendo la justicia. Pues bien, el hecho que se diga, esto es, decir el derecho o la justicia, que él o ella aparezcan como dichos, posibilita recién entonces su registro. Por eso es que

-
3. Cf. HESIODO, *Trab.*, 277-280, propiamente: μὲν γὰρ οἰωνοῖς πετεηνοῖς ἐσθήμεν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶ μετ' αὐτοῖς· ἀνθρώποισι δ' ἔδωκε δίκην, ἢ πολλὸν ἀρίστη γίγνεται, o sea: para peces, fieras y pájaros voladores, comerse unos a otros, puesto que no hay *dike* en ellos, pero a los hombres [Zeus] les dio *dike*, el bien supremo. Como ejemplo, cf. las traducciones de Adelaida Martín y María Ángeles Martín (HESIODO, *Teogonía, Trabajos y días, Escudo, Certamen* (Alianza, Madrid, 2005¹²) 89; y HESIODO, *Obras y Fragmentos* (Gredos, Madrid, 2006) 78.
 4. Cf. E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. II (Pouvoir, droit, religion) (Editions de minuit, París, 1969) 99-110, y R. HIRZEL, *Themis, Dike und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen* (Olms, Hildesheim, 1966) 18-56.

dike podrá llegar a asimilarse a las normas escritas (νομοι, *nomoi*), las cuales, ejecutadas en un caso concreto, devienen sentencia, se dicen *como* sentencia. A su vez, quien aplica las normas, es decir, quien las dice, comportándose de acuerdo con ellas, podrá llegar a ser considerado, justamente por tal razón, *dikaios*, justo. Y, asimismo, aquel que, por su parte, hace de esta aplicación una regularidad, actuando con justicia, la expresa *como* ἀρετή, *arete*, una excelencia: *dikaiosine*. Con lo cual, y resumidamente dicho, *dike* mienta en todas estas acepciones una mediación de los dioses, que es la que posibilita que los hombres, merced a la misma, actúen en justicia entre ellos, independientemente de cual sea su familia de origen.

Al contrario de *fas*, en la tradición romana posterior, *ius* tampoco supone un conjunto de normas divinas, sino, como el griego *dike*, la concreción o realización de las mismas entre los hombres⁵. Quienes realizan o concretan estas normas, se lee en las *Instituciones* de Justiniano, son los jurisconsultos; ellos tienen la autoridad para fijar (*condere*) el derecho⁶, siendo justicia, dice el mismo texto, la voluntad de dar a cada uno su derecho: *iustitia est...ius suum cuique tribuens*⁷. De este modo, lo que se presupone es que los jurisconsultos conocen lo justo en cada caso, esto es, y más preciso, sabiendo del derecho, de lo justo en general, y diciéndolo concretamente, lo que hacen es realizarlo, aplicarlo en un caso puntual o en otro. A este saber es al que se le llama en latín: *iurisprudentia*⁸. Ahora bien, propio de los jurisconsultos es tener, asimismo, en virtud de ello, *auctoritas*, que les es característica por disponer en tales casos del conocimiento de las cosas humanas y de las divinas⁹, siendo precisamente este conocimiento el que se expresa en sus sentencias, en sus fórmulas, en sus palabras, y a saber, como *iura*.

Común a este decir los *iura* en Roma, como en Grecia los *dikai*, es entonces lo siguiente: que en este decir se presenta, pronuncian-

5. Cf. P. NOAILLE, *Du droit sacré au droit civil* (Recueil Sirey, París, 1949) 16-36.

6. Cf. JUSTINIANO, *Instituciones*, en I. CALVO (ed. y trad.), (Centro editorial de Góngora, Madrid, 1915) I,1,8.

7. JUSTINIANO, *op.cit.*, I,1.

8. Cf. JUSTINIANO, *op.cit.*, I,1,1.

9. Cf. JUSTINIANO, *op.cit.*, I,1,1 y I,2,8.

dose, aquello que ajusta, que ensambla a los hombres entre sí. Con lo cual, gracias a este decir, o por medio suyo, el derecho revela el encaje del lugar de cada uno en la comparecencia conjunta que configura la comunidad, esa en la que unos se reúnen con otros, impidiéndose de esta manera que los mismos hombres se devoren recíprocamente. Bien, ¿qué relación tiene ahora todo esto con Hegel, y en qué sentido puede encontrarse un elemento común, como se viene sugiriendo, entre los *dikai* y los *iura*, entre *dike* y *ius*?

II

Hegel menciona escasamente el término *dike*, pero sus referencias son inequívocas. Algo de pasada lo considera en sus lecciones sobre filosofía de la religión. Allí, teniendo en cuenta las figuras de lo divino —y aquí no debe olvidarse que *Dike* es originalmente una diosa griega— dice que en ella está contenido “solo el derecho estricto, *abstracto*”¹⁰. Agregando que ella es, considerada junto con las erinias, la “espiritualidad no desarrollada”¹¹. Aunque aun no se aclara mucho con estas menciones, conviene consignarlas aquí, porque, si se las compara con las observaciones hegelianas referidas a Roma, y en particular al derecho romano (*Römisches Recht*), se apreciará su relevancia.

Como se sabe, propio del derecho romano es su paradigmática referencia a las personas (además de a las cosas y a las acciones)¹², en función de las que justamente está el derecho: *nam parum est ius nosse, si personae, quarum causa statutum est, ignorentur*, es decir, “de nada serviría conocer el derecho si no tuviéramos noción siquiera de las personas en beneficio de las cuales fue establecido aquél”¹³. Pues bien, este concepto latino —*persona*—, central en el derecho romano, Hegel lo pone, ciñéndose a esa comprensión, en el centro de un apartado de la *Fenomenología del espíritu*, titulado *estado de de-*

10. G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, XVII, 104.

11. G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, XVII, 103.

12. Cf. JUSTINIANO, *op. cit.* I,2,12, donde se lee que el *ius* romano, todo él, se refiere “o a las personas, o a las cosas, o a las acciones”.

13. JUSTINIANO, *op. cit.*, I,2,12.

recho (Rechtszustand)¹⁴. Como *personas*, afirma él allí, se considera a todos en tanto cada uno¹⁵, de modo que cada uno, advierte, se diluye en esta igualdad comunitaria, pues, concebida una comunidad de iguales como suma de individuos particulares, uno no es más que un átomo de lo universal en ella. Luego, diciendo el derecho respecto a cada uno, a cada persona, se igualan unas respecto a otras, no teniendo lugar esta igualdad porque el derecho, desde luego, diga lo mismo respecto a cada uno, sino porque, en el decir el derecho, en el hecho de decirlo, uno no se distingue de nadie. Así como se dice respecto a mí, se dice respecto a ti, a cualquiera. Consiguientemente, y a esto apunta Hegel, la congregada jurídicamente es una comunidad vacía, en la que todos son formalmente iguales, una comunidad, en definitiva, en la que dar a cada uno lo suyo es dar lo suyo a cada uno. Bien, ¿por qué, a juicio de Hegel, esto es abstracto?, ¿por qué este estado de derecho de la persona es vacío? O, acaso antes, ¿por qué, si con esta referencia de Hegel el aludido es el derecho romano, o sea el *ius*, en lugar de mencionarlo, él lo refiere como “derecho abstracto”?, ¿en qué consiste, preguntado de otro modo, la abstracción que él mienta, por medio de la que evita su simple asimilación al derecho romano?

Considerado uno, en cuanto singularidad, respecto a otro, igualmente singular, a lo que se arriba es —esta es la consecuencia— a una universalidad vacía. Cada persona es un cualquiera, es decir, mera abstracción. A esta comprensión abstracta del derecho romano es a la que, sobre todo el Hegel maduro, se opone de modo sistemático, dando por sentado, no obstante, con toda la tradición precedente, el lugar central de la persona. Pero enfatizando ahora lo esencial de la misma, aclarándose a partir de ahí su lugar central en el derecho. Ciertamente: no se trata aquí de lo singular, *una* persona, tampoco del conjunto de las mismas, sino de todas y cada

14. Apartado que figura bajo A (el espíritu verdadero. La eticidad), dentro del capítulo sexto, dedicado al espíritu, en la parte BB (el espíritu), de la tercera (o sea la C), de las tres en las que se divide la *Fenomenología del espíritu*.

15. Cf. G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, III, 355. Posteriormente, en la *Filosofía del derecho*, § 40, se reitera esta crítica a la persona entendida como status o condición. Cf. G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, VII, 99.

una de ellas en su universalidad. O sea, lo referido ahora no son las relaciones entre las personas, o de ellas con las cosas, sino lo esencial, y en esta medida universal de las mismas, a saber, su libertad, un concepto sobre el que se ha de volver de inmediato, con el que, adviértase ya mismo, lo mentado no es la libertad de éste o del otro, sino ella en su universalidad, por tanto, en cuanto tal absoluta¹⁶. Absoluta no es, entonces, la suma de libertades, sino su esencia. O dicho en otras palabras: la libertad no es una determinación generalizada, sino lo esencial de cada uno; en tal sentido, solo en éste, ella es universal. Justamente esto es lo que expresa el término personalidad (*Persönlichkeit*)¹⁷. Ahora bien, que, por esto mismo, el derecho romano encuentre su paradigma en los *iura*, que ellos puedan ordenarse, recopilarse o sistematizarse (v. gr. *Corpus iuris civilis*), no constituye, ni puede constituir aun ninguna superación, ningún tránsito desde la particularidad a la universalidad del concepto¹⁸. Con este énfasis, Hegel no altera, sin embargo, el lugar central de la persona en la tradición romana, sino que transforma su comprensión y, con esto, en cuanto ella es su elemento central, la propia del derecho, cuestión que, en sus términos, se comprende mejor desde la filosofía madura de Hegel.

Cuando, redactando una obra tardía, como la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Hegel se refiere al derecho, lo hace dentro del apartado sobre el espíritu objetivo¹⁹. Refiriendo la tarea de la filo-

16. Cf. G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, VII, 107.

17. Cf. G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, VII, 99.

18. Cf. G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, VII, 362. Quien resulta criticado veladamente aquí es Savigny, y con él toda la concepción consuetudinaria del derecho (v. gr. la inglesa), en la medida en que ella no alcanza, ni puede alcanzar ninguna universalidad, pues este conjunto de normas, generalizadas desde una particularidad, se mantiene en ella, sin acceder a lo esencial, lo universal, lo absoluto: la libertad. Cuando Anton Thibault, en este contexto, enfatiza aquello a buscar en la maraña de leyes y recopilaciones, o en la historia del pueblo que sea, v. gr. un “principio orgánico”, coincide entonces plenamente con lo que, llamándolo de otro modo, barrunta también Hegel. Al respecto, remito a la detallada versión castellana: THIBAUT y SAVIGNY, *La Codificación. Una controversia programática basada en sus obras, introducción y selección de textos*, en J. STERN (ed.), J. DÍAZ GARCÍA (trad.) (Aguilar, Madrid, 1970) 136.

19. Que, a su vez, se encuadra en la tercera parte de esta obra, referida a la filosofía del espíritu.

sofía del espíritu, que da título a este mismo apartado, Hegel indica que ella es el “conocimiento del espíritu”²⁰. Qué relación tenga el derecho con el espíritu, o qué quiera decir esto del conocimiento del espíritu con el derecho, exige algunos pasos previos. Con el referido conocimiento, lo emprendido por la filosofía del espíritu no es otra cosa que un autoconocimiento por parte del mismo espíritu. Por lo tanto, de lo que se trata es de lo siguiente: el espíritu vuelve sobre sí, se esmera en conocerse, esto es, se autoconoce. A este conocimiento, añade Hegel, le son propios tres momentos, a saber: a) uno en el que el conocimiento versa sobre sí mismo, indagando lo que él es para él, en virtud del cual se dirige, no a lo conocido por medio suyo, sino al conocer en sí, envuelto en el conocimiento de cada algo, momento al que Hegel llama subjetivo: el momento subjetivo del conocimiento del espíritu; b) no obstante, continúa él, para que haya, para que, dándose, a saber, conociendo, el espíritu sepa de sí mismo, debe presentarse, debe realizarse, debe devenir real (*wirklich*) o, en otras palabras, debe ponerse, objetivarse a sí mismo, refiriendo Hegel este momento como objetivo: el momento objetivo del conocimiento del espíritu; c) con todo, este despliegue no acaba si el espíritu, enfatiza el mismo Hegel, no es capaz, a su vez, de reconocer que esto que él es en sí, una vez realizado, objetivado, deviene además para sí, esto es, si él, habiéndoselas consigo, no da cuenta de esta articulación que él mismo pone en relación consigo mismo, convirtiendo de este modo lo puesto, su saber acerca de ello, en y para sí. O dicho en otro giro: el espíritu debe hacerse cargo de explicarse en qué consiste este quehacer suyo, este conocer esto o lo otro, que es en lo que él, en sí, precisamente consiste, para que, de este modo, alcanzado este conocer, este autoconocer suyo, él mismo devenga también para sí, esto es, para que se convierta en absoluto: el momento absoluto del conocimiento del espíritu²¹.

Revisado cómo y desde dónde se articulan estos momentos del conocimiento del espíritu, se aprecia, dada su autorreferencia, que no se exige ir más allá del mismo espíritu. O sea, lo articulado

20. G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, X, 9.

21. Cf. G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, X, 32.

aquí no es sino una indagación acerca de su misma esencia. Bien: ¿cuál es entonces esta esencia, en la que consiste el conocimiento del espíritu, que, por su parte, explica la manera de este autoconocer del mismo espíritu? Respuesta de Hegel: la libertad, ¿por qué ella? Porque el espíritu, en cuanto libertad, eso que él es en sí, coincide con su propia existencia o realización²². Que el espíritu sea libre, que consista en la libertad, quiere decir, y esto es lo determinante, que él porta su propia distinción, que él se distingue en su realización por referencia a sí mismo. Así pues, y según lo dicho, la libertad, en la que consiste el espíritu en sí, si no se realiza, permanece puramente interior. Concretada, en cambio, de una manera o de otra, haciendo esto o lo otro, deviene exterior, es decir, y en suma, el espíritu se reconoce a sí mismo realizando su esencia libre. Que, sin embargo, uno sea libre, que sepa incluso de su libertad, como sucede en Grecia y Roma, no quiere decir aun que sepa de su esencia, esto es, de aquello en lo que consiste el ser libre. Pues bien, a Kant se debe haberlo advertido, y a Fichte haberlo profundizado, no reservando Hegel elogios a la hora de reconocerlo. Pero, no obstante, incluso ellos permanecen, a juicio de Hegel, en la abstracción. Hegel, en otras palabras, les dirige una crítica común a la que le dirige al derecho romano, si bien los términos en cada caso son distintos.

Conociendo en profundidad los trabajos de sus dos mencionados contemporáneos, Hegel sabe, en efecto, que, primero en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), y luego en la misma *Metafísica de las costumbres* (1797), Kant, citando y siguiendo de cerca la tradición jurídica romana, tiene presente la paradigmática tripartición de esa tradición: entre derecho natural, de gentes y civil. Advierte por tanto también, en qué medida el mismo Kant desarticula no solo esta tradición sino también aquella otra, inmediatamente posterior, que tenía tal tripartición como trasfondo, v. gr. la del derecho natural, convirtiendo la libertad ahora en principio general²³. Conoce por supuesto además, y esto no debe pasarse por

22. Cf. G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, X, 303.

23. Cf. M. MAUREIRA, *La tripartición del derecho romano y su influencia en la época moderna*, "Revista de estudios histórico-jurídicos" XXVIII (2006) 269-288.

alto, los trabajos sobre el derecho que se publican en el *Philosophisches Journal*, que él codirige²⁴. A partir de todo esto, y pese a hacer pie en Kant, Hegel critica su sistematización, y hace lo propio con los *Fundamentos de derecho natural* (1796), de Fichte, una obra de considerable influencia²⁵. Pregunta: ¿qué les critica *exactamente* a ambos? Principalmente esto: permanecer en la formalidad, es decir, convertir o haber convertido la libertad en el principio supremo del derecho, pero solo formalmente²⁶. Con esto, bien preciso, lo que les reprocha no es que entiendan la libertad como principio supremo, que desvelen con ella la esencia del derecho, tampoco que la entiendan por antonomasia desde el sujeto, v. gr. radicalizando la autonomía de la voluntad, enfatizando la correspondiente libertad subjetiva, sino el vacío, la ausencia de contenido, la abstracción o, dicho en otras palabras, que presenten la libertad como mero pensamiento. Con sus palabras: la “libertad en la filosofía kantiana...es autonomía formal”²⁷. Respecto a Fichte, a su filosofía en general, incluyendo por cierto la del derecho, afirma que: “es formación de la forma en sí”²⁸. Aun le falta a esta forma, pues, contenido, aun falta en ellos, y en la tradición precedente, que la libertad, no solo se revele como el contenido esencial de toda determinación, sino que se realice como tal; falta, pues, que este contenido se manifieste, no en la parcialidad de cada determinación, sino en su absolutez, en su universalidad inmediata y que, a su vez, se lleve a su realización.

Con tales críticas, lo que Hegel enfatiza y pretende abordar es, en definitiva, la realización conjunta de la libertad, la disposición u objetivación universal del contenido de la misma. Solo realizándose, ella deja de ser pensamiento puro, mero principio. Aquí es

24. Entre ellos deben mencionarse los de SCHELLING, *Neue Deduktion des Naturrechts* (publicado en dos partes: en 1795, la primera y 1796, la segunda) y de MAIMON, *Über die ersten Gründe des Naturrechts* (publicado en 1795), aparecidos ambos en el referido, de nombre completo: *Philosophisches Journal einer Gesellschaft deutscher Gelehrten*.

25. Remito aquí a uno de los fragmentos encontrados a la muerte de Hegel, que se tituló *Sistema de eticidad*, obra en la que se advierte de modo evidente la influencia de Fichte.

26. Cf. G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, XX, 369.

27. G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, VII, 67.

28. G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, XX, 388.

donde deben tenerse en cuenta los tres momentos revisados del espíritu.

Caso a caso, singularmente, la libertad se realiza por unos y por otros. Aunque todos y cada uno la realizan, determinan o concretan, es decir singularmente, en cada realización no deja de haber algo universal, siendo singular solo cómo se lo lleva a cabo. Pues bien, Hegel mienta el derecho a partir de las determinaciones singulares de la libertad, pero, por cierto, su énfasis no es una concreción particular u otra, sino ella en cuanto universalidad. Con esto las alusiones críticas a Roma se vuelven inevitables, ¿por qué? Pues porque la libertad de cada uno para actuar, para hacer esto o lo otro, si se recuerda, se relaciona allí estrechamente con la *iustitia*, esto es, con el dar a cada uno, a cada persona, lo suyo, pues, en cuanto *persona*, es decir, en cuanto uno que, formal, recíproca y reconocidamente, resultado igualado en relación con el resto por mi libertad, soy, en efecto, un cualquiera que reclama lo que le configura. Como cualquiera, lo que reclamo, respecto a otro también cualquiera, es, entonces, el ejercicio, la realización de la exterioridad de mi libertad, siendo ella lo esencial de tal realización²⁹.

A su vez, como mi exterioridad está puesta respecto a las cosas, es decir, como mediante mi relación con ellas resulto puesto en relación con los demás, lo forjado a instancias de esta exterioridad subjetiva de la libertad es lo que, siendo mío, puede ser la exteriorización de cualquier otro: la *propiedad*. Por lo tanto, lo protegido por la propiedad es la mentada exterioridad ejercida por cualquiera respecto a una cosa también cualquiera, que Hegel comprende ahora como concreción de la esfera exterior de la libertad³⁰. Así: al derecho, y en concreto al romano, siempre le es propia esta abstracción, el que cualquiera sea considerado respecto al resto como un particular cualquiera, y el que, también en relación con las cosas, cada una, la que sea, esté en una relación particular con un correspondiente cualquiera, representando todo ello lo exterior de la libertad.

29. Precisamente a esto se refiere el término *personalidad*. Cf. G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, VII, 99.

30. Cf. G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, VII, 102.

Consecuentemente, y para volver a las cuestiones que quedaron planteadas, aquello que Hegel asume como crítica, tanto de la comprensión griega, como de la romana, e incluso de Kant y Fichte, es la abstracción, pero incorporándola, no obstante, a su propia comprensión. O dicho de un modo acaso más preciso: la abstracción del derecho supone considerar solo un momento del despliegue del espíritu, refiriendo las concepciones jurídicas precedentes solo uno u otro de tales momentos, sin superar, por tanto, tal abstracción. Ahora bien, ¿cómo se supera ella?

III

Refiriendo el abarcamiento de todas las determinaciones singulares de la libertad, Hegel llama la atención respecto a que ellas configuran un conjunto, ¿cuál? el de la existencia (*Dasein*) de la voluntad libre (*des freien Willen*). Siendo la esencia del espíritu, según se ha revisado, la libertad, su existencia, configurada mediante las determinaciones de ella, no es otra que la del mismo espíritu. Justamente esto, pues, la concreción de la voluntad libre, a saber, en su exterioridad, “es el derecho”³¹. Con el derecho se trata, en suma, de la libertad, de la esencia del espíritu, pero no solo como pensamiento puro, sino de ella consumándose, de ella en la medida en que se realiza, siendo esta realización, este posicionamiento externo, lo que Hegel considera derecho. Así, al igual que en Grecia con *themis*, en Roma con *fas*, la justicia o el derecho se dan, se ponen, a través del decir de los mismos; de modo que, dicha a los hombres, comparece, tiene lugar entre ellos y, con esto, tal justicia o derecho, revelada a los mismos, ya no es pura, no es *themis* o *fas*, sino que deviene *dike* o *ius*. Pero, no obstante, este aparecer suyo entre los hombres no revela todavía la realización de nada, si no se sabe de ello. Para que se concreten, para que, por tanto, según Hegel, se aclare la distinción considerada en ambas tradiciones, se precisa algo más que la simple distinción, es necesario que lo divino no solo se ponga, que se refiera, o acaso que se vuelva conciente, sino que devenga concepto, y

31. G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, X, 304.

que, como tal, se realice. A ello apunta él de modo crítico, y no solo refiriéndose a la antigüedad.

Así sucede también, en efecto, cuando se trata de Kant y de lo que él abre al poner la realización de la libertad en relación conmigo. Pese a que ahora yo sé de la libertad de mi quehacer (moral), y a que, asumiendo el mismo punto de vista, el mismo Hegel haga suya, con Fichte, la radicalización de este principio, lo enfatizado por ambos sigue siendo según él la libertad en cuanto mero pensamiento, la libertad irrealizada. Con sus referencias a ella como principio supremo, no se alcanza, efectivamente, nunca su realidad, sino que se permanece en el ámbito de la abstracción del pensamiento; la libertad no es aquí, dicho en otras palabras, más que una generalidad formal. El núcleo común de la crítica hegeliana a toda la tradición jurídica antigua y a la que inmediatamente le precede arranca justamente de esto.

A pesar de tener en cuenta entonces al derecho romano y, como trasfondo de la misma tradición, a la concepción griega, en los términos ya revisados, su crítica es más amplia. Se extiende a la tradición jurídica posterior, la del derecho natural, incluso a Kant y a Fichte, quienes, accediendo a la libertad que se sabe, disponiéndola como principio, tampoco consiguen superar su abstracción, dejando con ello en evidencia la carencia de un momento del espíritu, el de su realidad. En consecuencia, y he aquí lo decisivo, Hegel puede referir el acervo anterior en su conjunto como derecho abstracto. Con cada realización de la esencia del espíritu, es decir de la libertad, éste no se revela en tal esencia, permaneciendo el concepto de derecho en meras disposiciones jurídicas generales o presentado de un modo puramente formal³².

¿Cómo salir ahora de esta abstracción?, ¿cómo alcanzar o pasar a la, así entendida, esencia del derecho?, ¿cómo realizar esta esencia y que esa realización se entienda desde la misma esencia?, o preguntado de un modo hegeliano, y teniendo como presupuesto del mismo a la tradición jurídica precedente, esa que erige a la libertad en principio supremo: ¿qué contenido de la libertad es el que, una

32. Cf. G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, VII, 36.

vez realizado (momento objetivo), ha de posibilitar que el espíritu se reencuentre, a su vez, consigo mismo (momento absoluto)? Al respecto, Hegel anota lo siguiente: “el *ethos* (Sitte) es lo que pertenece al espíritu de la libertad”³³. ¿Cuál es entonces el contenido de la libertad, aquello que supera por tanto su abstracción? el *ethos*, y a saber, en la medida en que la voluntad es aquí “voluntad del espíritu y [en que] tiene un contenido sustancial que le corresponde”³⁴. O sea, el *ethos*, el modo en que se revela todo el espíritu, a saber, en el inmediato quehacer conjunto de los hombres, es lo que constituye el contenido de la libertad o de la voluntad de la libertad. Acaso aun más claro: la voluntad de la libertad entre los hombres en su conjunto, y no la ellos como individuos, es el contenido de su realización universal, en el entendido que esta voluntad es la constitutiva del *ethos* común³⁵. Así pues, a diferencia del derecho, que enfatiza de modo abstracto el momento subjetivo de la libertad; o de la moral, que la convierte en un asunto interior, propio de la conciencia; el *ethos* configura entre los hombres la realización absoluta del espíritu en su conjunto.

Asumida la realización objetiva de la libertad, en cuanto realización común de la voluntad individual (subjetiva), se arriba entonces a esto: lo que el saber del espíritu en definitiva sabe, es que, en cuanto pensamiento, él es la voluntad libre; es decir, él sabe que consiste en ella, que ello es lo que le constituye en sí; lo sabe y lo reconoce en su propia realización, en la concreción o en la determinación de su esencia, v. gr. la libertad. Que Hegel considere al derecho el reino de la libertad realizada³⁶, quiere decir entonces que, en cuanto concepto, lo referido con él es el despliegue de su

33. G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, II, 302.

34. *Ibidem*.

35. Aquello que se revela entonces como *ethos*, una palabra que Hegel traduce por *Sitte*, raíz en alemán de *sittlich* o *Sittlichkeit*, es el espíritu en su identidad consigo mismo. O mejor: el *ethos* es el todo, el conjunto en su verdad, en el que resultan absorbidas todas las negaciones, o sea, todas las parcialidades o singularidades, incluidas desde luego también aquellas que refieren generalidades formales, v. gr. el principio general libertad. O así, casi como fórmula: en la eticidad (*Sittlichkeit*) es asumido el ser de cada uno en su ser uno. Cf M. RIEDEL, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie* (Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970²) 51-52.

36. G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, VII, 46.

esencia, que el espíritu, reconociéndolo, revela en su universalidad. Porque y en cuanto sabe de su esencia, en toda la multiplicidad de sus realizaciones, es que él deviene, además de en sí, para sí. Luego: al desvelarse desde el espíritu esto en lo que, sabiendo, él mismo está, lo desvelado asoma en su verdad. Con otro énfasis: en cada uno, esto es, particularmente, se manifiesta la universalidad del derecho, es decir, la esencia del espíritu, la libertad, y, en esta medida, cada uno ya no constituye una simple persona, sino una personalidad, asumido por cierto que la conciencia de la abstracción de la propia libertad ya no es considerada objeto, sino más bien fin: que tal esencia, en su universalidad, se realice, es decir, que esta autoconciencia devenga realidad. Es en este sentido que el derecho constituye la existencia exterior de la libertad sabida³⁷, asumida ahora como tarea universal.

Revelada en su verdad, la libertad ya no puede ser, entonces, de uno o de unos pocos, afirma Hegel en sus lecciones sobre historia de la filosofía, sino que está llamada a ser de todos y de cada uno³⁸. Y sin embargo, aun cuando ella, en cuanto pensamiento puro, baje por fin del cielo a la tierra, v. gr. realizándose, es decir, aun cuando cada uno sepa, sea conciente que la realiza, no se funda con esto ningún reino de la misma en la tierra. Pues tal fundación, advierte Hegel, sería la muerte³⁹. Ocurre más bien lo siguiente. Abierto su umbral, asumida por tanto la imposibilidad del ajuste, esto es, del encaje absoluto de las distintas realizaciones, el desafío es la articulación de la realización de la libertad de cada uno con la del resto. A ello se consagra el espíritu. Y es que en este estar en obra, en este permanente intento por ajustar cada una de las realizaciones de su esencia, es en lo que consiste su inacabable movimiento.

37. Al respecto, cf. K. H. ILTING, *Aufsätze über Hegel*, en P. BECCHI y H. HOPPE (eds.) (Humanities online, Frankfurt am Main, 2006) 141, como también B. LIEBRUCKS, *Recht, Moralität und Sittlichkeit bei Hegel*, en M. RIEDEL, *Materialien*, op. cit., II, 43.

38. Cf. G.W.F. HEGEL, op. cit., XI, 32.

39. Cf. G.W.F. HEGEL, op. cit., XIX, 509.

NOVEDADES BIBLIOGRÁFICAS *BOOKS RECEIVED*

Se incluyen aquí los libros de filosofía enviados por las editoriales o los autores a la Redacción de *Anuario Filosófico*, sin que esto excluya una noticia más amplia en la sección de Reseñas. Para facilitar la consulta de este elenco, los libros están distribuidos por grandes áreas temáticas y, dentro de cada área, por orden alfabético.

I. HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

GENERAL

Jochum, U.; *Bücher. Von Papyrus zum E-Book*, Philipp von Zabern, WBG, Darmstadt, 2015, 160 pp.

ANTIGUA Y ORIENTAL

Heráclito, *Fragmentos*, Medina, A.; Fernández, G. (eds.); Encuentro, Madrid, 2015, 245 pp.

Li, C.; Perkins, F. (eds.); *Chinese Metaphysics and Its Problems*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015, 242 pp.

Nazario, *Panegirico in onore di Constantino*, Laudani, C (ed.); Cacucci, Bari, 2014, 463 pp.

MEDIEVAL Y PATRÍSTICA

Cruz, J.; *Voluntad transcendental y voluntad deliberada. La teoría de la acción en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2015, 390 pp.

Daiber, H.; *Islamic Thought in the Dialogue of Cultures. A Historical and Bibliographical Survey*, Brill, Leiden, 2012, 274 pp.

Levy, I. C.; *John Wyclif's Theology of the Eucharist in Its Medieval Context. Scriptural Logic, Real Presence, and the Parameters of Or-*

- thodoxy*, Marquette University Press, Milwaukee, 2014, 415 pp.
- Martini Bonadeo, C.; *‘Abd al-Latif al-Bagdadi Philosophical Journey. From Aristotle’s Metaphysics to the ‘Metaphysical Science’*, Brill, Leiden, 2013, 377 pp.
- Rapoport, Y.; Savage-Smith, E.; *An Eleventh-Century Egyptian Guide to the Universe. The Books of Curiosities*, Brill, Leiden, 2014, 698 pp.
- Rosen, K.; *Augustine. Genie und Heiliger. Biographie*, Philipp von Zabern, WBV, Darmstadt, 2015, 256 pp.

RENACIMIENTO Y HUMANISMO, SIGLOS XV Y XVI

- Caroli, M.; *Cratino il Giovane e Ofelione. Poeti della Commedia di mezzo*, Canter, D. (ed.); Lavante, Bari, 2014, 294 pp.
- Erasmus da Rotterdam; *Panegyricus and Philipum Austriae ducem*, Tinelli, E. (ed.); Cacucci, Bari, 2014, 223 pp.
- Teresa de Jesús, Santa; *Libro de las fundaciones*, Rialp, Madrid, 2015, 317 pp.

SIGLOS XVII Y XVIII

- Hidalgo Pedraza, A.; *El caballo de Troya de Descartes: la duda metódica y el secreto del genio maligno*, Bubok, Pamplona, 2014, 81 pp.
- Kant, I.; *Critique of Practical Reason*. Gregor, M.; Reath, A. (eds.); Cambridge University Press, Cambridge, 2015, 141 pp.
- Kant, I.; *La “Dissertatio” de 1770. Sobre la forma y principios del mundo sensible y del inteligible*, Ceñal, R. (ed.); Encuentro, Madrid, 2014, 140 pp.
- Malebranche, N.; *Tratado del amor de Dios. Conversación de un filósofo cristiano con un filósofo judío*, Encuentro, Madrid, 2015, 154 pp.

CONTEMPORÁNEA

Siglo XIX

- Ramírez Escobar, C. A.; *Reich und Persönlichkeit. Politische und sittliche Dimensionen der Metaphysik in der Freiheitsschrift Schellings*, Dunker und Humblot, Berlin, 2015, 250 pp.

Siglos XX: hasta 1968

García Morente, M.; *El "hecho extraordinario"*, Encuentro, Madrid, 2015, 70 pp.

Horan, D. P.; *The Franciscan Hearth of Thomas Merton. A New Look at the Spiritual Inspiration of His Life, Thought, and Writings*, Ave Maria Press, Notre Dame (IN), 2014, 260 pp.

Martín de la Torre, V.; *Europa, un asalto a lo desconocido. Un viaje en el tiempo para conocer a los fundadores de la Unión Europea*, Encuentro, Madrid, 2015, 293 pp.

Mull, J. de (ed.); *Plessner's Philosophical Anthropology. Perspectives and Prospects*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2014, 493 pp.

Reinach, A.; *Sobre la fenomenología*, Encuentro. Madrid, 2014, 52 pp.

Siglos XX: desde 1968

Serrano Ruiz-Calderón, J. M.; *Democracia y nihilismo. Vida y obra de Nicolás Gómez Dávila*, Eunsa, Pamplona, 2015, 287 pp.

Siglo XXI

Grygiel, S.; *Discovering the Human Person. In Conversation with John Paul II*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids (MI), 2014, 161 pp.

Houellebecq, M.; *Sumisión*, Anagrama, Barcelona, 2015, 281 pp.

II. FILOSOFÍA SISTEMÁTICA**INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA**

Batlorigi, T.; Led, P.; Udina, J. M.; *Hic et nunc. Aquí y ahora..., seguimos hablando latín*, Gedisa, Barcelona, 2015, 222 pp.

Lara Nieto, M. C. (ed.); *Enseñando filosofía / Teaching Philosophy (experiencias en la prácticas docentes)*, Alfar, Sevilla, 2014, 172 pp.

LÓGICA Y FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

Garrido, A.; *Lógica aplicada. Vaguedad e incertidumbre*, Dykinson, Madrid, 2014, 235 pp.

Rodia, C.; Rodia, A.; *Sulla lettura. Tra gioco e impegno personale*, Levante, Bari, 2015, 164 pp.

**FILOSOFÍA DE LA MATEMÁTICA, INTELIGENCIA ARTIFICIAL
Y CIENCIAS DE LA COMPUTACIÓN**

Harris, M.; *Mathematics Without Apologies. Portrait of a Problematic Vocation*, Princeton University Press, Princeton, 2015, 438 pp.

FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA, DE LA BIOLOGÍA Y DE LA CIENCIA
Cañedo-Argüelles, J.; *Límites de la biología y fronteras de la vida*, Unión, Madrid, 2014, 234 pp.

Keathley, K. D.; Rooker, M. F.; *40 Question about Creation and Evolution*, Kregel, Grand Rapids, 2014, 430 pp.

GNOSEOLOGÍA, EPISTEMOLOGÍA Y NEUROCIENCIA.

Craig, A. D. (Bud); *How Do You Feel? An Interoceptive Moment with Your Neurobiological Self*, Princeton University Press, Princeton, 2015, 532 pp.

Rubia, F. J.; *El cerebro espiritual*, Fragmenta, Barcelona, 2014, 221 pp.

METAFÍSICA GENERAL Y ONTOLOGÍA

Mèlich, J.-C.; *La lectura como plegaria*, Fragmenta, Barcelona, 2015, 122 pp.

TEODICEA Y FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

AA. VV.; *Génesis, 1-11. The Bible and Your Work. Study Series*, Hendrickson, Peabody (MAS), 2014, 85 pp.

Grün, A.; *Humildad y experiencia de Dios*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 2015, 81 pp.

Martín de la Hoz, J. C.; *Breve historia de las persecuciones contra la Iglesia*, Rialp, Madrid, 2015, 223 pp.

Sardar, Z.; *Buscando desesperadamente el paraíso*, Gedisa, Barcelona, 2014, 379 pp.

Yamauchi, E. M.; Wilson, M. R.; *Dictionary of Daily Life. In Biblical and Post-Biblical Antiquity. Volume I: A-Da*, Hendrickson, Peabody, 2014, 400 pp.

ANTROPOLOGÍA Y PSICOLOGÍA FILOSÓFICA

- AA. VV.; *Arkeoikuska, 2013, Arkeologi ikerteta. Investigación arqueológica*, Gobierno Vasco, Servicio de Publicaciones, 2013, 370 pp.
- Baeza Betancort, J. A.; et al; *Filosofía, psicoterapia e inteligencia emocional*, Fundación Mapfre, Guanarteme, Las Palmas de Gran Canarias, 2014, 146 pp.

FILOSOFÍA DE LA HISTORIA, DE LAS CIENCIAS HUMANAS Y DE LA RAZÓN PRÁCTICA

- Miller, J. C.; Brown, V.; Cañizares-Esguerra, J.; Dubois, L.; Kupperman, K. O. (eds.); *The Princeton Companion to Atlantic History*, Princeton University Press, Princeton, 2015, 532 pp.

ÉTICA Y AXIOLOGÍA

- Adorna, R.; *El origen de la infelicidad*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2015, 243 pp.
- Berkman, J.; Mattison, W. C. III (eds.); *Searching for a Universal Ethics. Multidisciplinary, Ecumenical, and Interfaith Resposes to the Natural Law Tradition*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids (MI), 2014, 327 pp.
- Bonete Perales, E. (ed.); *Tras la felicidad moral*, Cátedra, Madrid, 2014, 305 pp.
- Esteban Duque, R.; *La voz de la conciencia*, Encuentro, Madrid, 2015, 220 pp.
- Rodríguez Luño, A.; *La difamación*, Rialp, Madrid, 2015, 117 pp.
- Shiffrin, S. V.; *Speech Matters. On Lying, Morality, and the Law*, Princeton University Press, Princeton (NJ), 2014, 234 pp.

FILOSOFÍA SOCIAL Y SOCIOLOGÍA

- Castilla Cerezo, A.; *La condición sombría. Filosofía y terror*, Plaza y Valdés, Barcelona, 2014, 279 pp.
- Ibañez, F.; *Pensar la justicia social hoy. Nancy Fraser y la reconstrucción del concepto de justicia en la era global*, Pontificia Universitá Gregoriana, Roma, 2015, 305 pp.
- Jones, O.; *El establishment. La casta al desnudo*, Seis Barral, Barcelona, 2015, 475 pp.

FILOSOFÍA DE LA ECONOMÍA

Alemán, J.; *En la frontera. Sujeto y capitalismo. El malestar en el presente liberal. Conversaciones con María Victoria Gimbel*, Gedisa, Barcelona, 2014, 125 pp.

Baschet, J.; *Adiós al capitalismo. Autonomía, sociedad del buen vivir y multiplicidad de mundos*, Futuro Anterior, Buenos Aires, 2015, 290 pp.

FILOSOFÍA POLÍTICA

Bubner, R.; *Polis y Estado. Líneas fundamentales de la filosofía política*, Dykinson, Madrid, 2015, 359 pp.

Bunge, M.; Gabetta, C. (eds.); *¿Tiene porvenir el socialismo?*, Gedisa, Barcelona, 2015, 202 pp.

Galindo Hervás, A.; *Pensamiento impolítico contemporáneo*, Sequitur, Madrid, 2015, 269 pp.

Brown, W.; *Estados amurallados, soberanía en declive*, Herder, Barcelona, 2015, 208 pp.

Herrera Guevara, A.; *Ilustrados o bárbaros. Una explicación del déficit democrático y éticomoral*, Plaza y Valdés, Barcelona, 2014, 178 pp.

FILOSOFÍA JURÍDICA

Amaya, A.; *The Tapestry of Reason. An Inquiry into the Nature of Coherence and its Role in Legal Argument*, Bloomsbury, Hart, Oxford, 2015, 628 pp.

Enríquez Sánchez, J. M.; *Desgracia e injusticia. Del mal natural al mal consentido*, Sequitur, Madrid, 2015, 188 pp.

Sánchez Cid, M.; *Derechos humanos: sueño y realidad*, Dykinson, Madrid, 2015, dvd,

Triviño Caballero, R.; *El peso de la conciencia. La objeción en el ejercicio de las profesiones sanitarias*, Plaza y Valdés, Barcelona, 2014, 368 pp.

ESTÉTICA, FILOSOFÍA DEL ARTE Y TEORÍA LITERARIA

Bazelen, R.; *Informes de lectura. Cartas a Montale*, La Bestia Equilátera, Aguilar, Buenos Aires, 2012, 126 pp.

- Fernández, F. de A.; *La traición de los sueños*, Alfar, Sevilla, 2014, 125 pp.
- Gómez Vázquez, J.; *Diario sin días*, Alfar, Sevilla, 2015, 142 pp.
- Jalón Rodríguez, M.; *La tela de araña*, Alfar, Sevilla, 2015, 372 pp.
- Medel, E.; *El mundo mago. Cómo vivir con Antonio Machado*, Ariel, Barcelona, 2015, 245 pp.
- Muñoz Puelles, V. (ed.); *Escalofríos. Relatos clásicos del más allá*, Algar, Alzira, 2015, 195 pp.

FILOSOFÍA DE LA CULTURA Y DE LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN

- Cierva, Y. de la; *Comunicar en aguas turbulentas. Un enfoque ético para la comunicación en crisis*, Eunsa, Pamplona, 2015, 366 pp.
- Escarbajal Frutos, A. (ed.); *Comunidades culturales y democráticas. Un trabajo colaborativo para una sociedad inclusiva*, Narcea, Madrid, 2015, 186 pp.
- Ester Casas, B.; *En tierra de hombres. Mujeres y feminismo en el cine contemporáneo*, Encuentro, Madrid, 2015, 245 pp.
- García Canclini, N.; *El mundo entero como lugar extraño*, Gedisa, Barcelona, 2015, 141 pp.
- Oto Bolea, F. J.; *Hasta aquí hemos llegado*, Alfar, Sevilla, 2014, 227 pp.

FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN

- Rubio, J.; Puig, G.; *Tutores de resiliencia. Dame un punto de apoyo y moveré mi mundo*, Gedisa, Barcelona, 2015, 199 pp.
- Vaillant, D.; Marcelo, C.; *El ABC y D de la formación docente*, Narcea, Madrid, 2015, 174 pp.
- Vázquez-Cano, E.; Sevillano, M. L. (eds.); *Dispositivos digitales móviles en educación. El aprendizaje ubicuo*, Narcea, Madrid, 2015, 165pp.
- Villardón-Gallego, L. (ed.); *Competencias genéricas en educación superior. Metodologías específicas para su desarrollo*, Narcea, Madrid, 2015, 190 pp.

FILOSOFÍA DE LAS INSTITUCIONES

- AA. VV.; *TLC - The Low Countries. Arts and Society in Flandes and the Netherlands*, Ons Erfdeel, Reeken, 2015, 318 pp.
- AA. VV.; *Massimario delle Comisioni tributarie della Puglia*, Levante, Bari, 2015, 336 pp.
- Clauss, M.; *El oficio de vivir. Usos tradicionales en los parques naturales de Andalucía*, Alfar, Sevilla, 2015, 219 pp.
- Mangialardi, S.; *Il convento e la chiesa di San Domenico in Palo del Colle*, Levante, Bari, 2015, 575 pp.

NORMAS PARA AUTORES

INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

1. Todos los escritos que se envíen para su publicación en *Anuario Filosófico*, tanto artículos como reseñas, deben ser completamente inéditos. Mientras están en proceso de evaluación o de edición, no deberán remitirse a ninguna otra publicación. Una vez hayan sido publicados, los autores podrán utilizar sus textos con total libertad, aunque citando siempre su publicación original en *Anuario Filosófico*.
2. Los artículos y las reseñas bibliográficas estarán escritos en castellano o en inglés. La Redacción se reserva el derecho de aceptar textos enviados en otras lenguas, teniendo en vista la situación general del volumen.

Normas para los artículos

3. Los artículos originales han de ser enviados en un formato habitual y fácilmente editable —como Word o RTF— a la Dra. Cruz González Ayesta (articulosaf@unav.es). Se enviarán dos versiones. En una de ellas, para facilitar su revisión anónima, el autor debe eliminar toda referencia en el artículo a otras obras y artículos escritos por él mismo —tanto en el cuerpo como en las notas—, o hacerlo de forma que no revele su propia autoría. También deberá omitir la mención a reconocimientos de su participación en proyectos financiados y otros agradecimientos.
4. Los artículos se someterán a una doble revisión anónima por expertos ajenos al Consejo de Redacción. Se valorarán: el interés del tema; la profundidad e innovación en su tratamiento; el conocimiento del estado de la cuestión; el diálogo con la bibliografía más relevante y actualizada; la unidad, claridad, coherencia, equidad y rigor de la argumentación; la adecuación del título, del resumen y de las palabras clave; la extensión proporcionada del texto y de las notas; y la elegancia formal y literaria.
5. En un plazo habitual de dos meses y medio, y máximo de seis, el Consejo de Redacción comunicará la aceptación o rechazo de un artículo, junto con las observaciones o sugerencias emitidas por los evaluadores. En el mes de junio, el Consejo de Redacción selecciona, de entre todos los artículos aceptados, cuáles se incluirán en el número misceláneo que se publica en diciembre de cada año e informarán de ello a los autores correspondientes.

6. Los autores de artículos en vía de publicación recibirán la prueba del texto tras ser compuesto tipográficamente, para su inmediata corrección. Una vez publicado, recibirán gratuitamente un ejemplar del correspondiente número de *Anuario Filosófico* y la separata electrónica de su artículo.

Formato de los artículos

7. Los artículos tendrán una extensión máxima —incluidas las notas— de 8.000 palabras (unos 50.000 caracteres con espacios). Este número de palabras, o de caracteres, puede calcularse fácilmente en los programas informáticos de tratamiento de textos.

8. En la primera página deben figurar el nombre del autor, la institución académica en la que trabaja (departamento, facultad y universidad, o sus análogos), la dirección postal (código postal, ciudad y país) y el correo electrónico. También deben incluirse, en español y en inglés: el título del artículo, un resumen de 75 palabras como máximo, y unas 4 palabras clave.

9. Para facilitar la composición, el texto debe introducirse sin ningún formato ni estilo de fuente. Los subtítulos han de estar numerados secuencialmente, así: 1. 2. 3., etc. Los títulos de posteriores subdivisiones deben seguir una ordenación alfabética, así: a) b) c), etc. Por ejemplo:

4. Los últimos comentarios de Tomás de Aquino a Aristóteles
- a) El comentario al “De caelo”

10. Las notas a pie de página han de ser concisas. Las citas en el cuerpo del texto también serán breves, y han de ir entrecomilladas: “así”. Si superan las tres líneas, deberán ir en párrafo aparte. Para introducir un término explicativo dentro de una cita se usarán corchetes, como en el siguiente ejemplo: “La vinculación de ésta [situación especial] al fin del agente”.

11. Las referencias bibliográficas siempre deben ir a pie de página, y nunca en una bibliografía final ni en el cuerpo del texto. Deben tener el siguiente formato:

Para libros: L. POLO, *Curso de Teoría del conocimiento*, vol. 4/1 (Eunsa, Pamplona, 1994);

R. SPAEMANN, *Ética: cuestiones fundamentales* (Eunsa, Pamplona, 1987) 113-115.

Para colaboraciones en obras colectivas: A. FUERTES, *El argumento cosmológico*, en A. L. GONZÁLEZ (ed.), *Las pruebas del absoluto según Leibniz* (Eunsa, Pamplona, 1996) 47-158.

Para artículos: R. YEPES, *Los sentidos del acto en Aristóteles*, “Anuario Filosófico” 25/3 (1992) 493-512.

Para números monográficos de revista: A. M. GONZÁLEZ, R. LÁZARO (eds.), *Razón práctica en la Ilustración escocesa*. Número monográfico: “Anuario Filosófico” 42/1 (2009) 1-257.

12. Pueden usarse referencias abreviadas en los siguientes casos:

Cuando de un mismo autor se cite una sola obra, se abreviará su título así: R. SPAEMANN, *op. cit.*, 108.

Si de un mismo autor hay que citar más de una obra, se reiterará el título de forma abreviada; por ejemplo: R. SPAEMANN, *Lo natural* cit., 15; L. POLO, *Curso* cit., vol. 4/1, 95.

Puede utilizarse “*Ibidem*” cuando se repita una misma referencia consecutivamente.

13. Para garantizar la correcta transcripción de los textos en griego, deberán estar escritos con la fuente *Gentium Plus*, disponible gratuitamente para Windows, Mac y Linux Debian/Ubuntu en la siguiente dirección:

http://scripts.sil.org/cms/scripts/page.php?site_id=nrsi&item_id=Gentium_download

Si se necesita usar caracteres de otras lenguas no incluidos en dicha fuente, será preceptivo emplear una fuente Unicode. Al enviar la versión final de un manuscrito con fuentes no latinas, deberá adjuntarse también una copia en pdf del documento, que permita cotejar la transcripción.

Normas para las reseñas bibliográficas

14. Cada reseña debe tener entre 600 y 1.200 palabras, y ser completamente original e inédita.

15. Salvo casos excepcionales, no se aceptarán reseñas de libros con más de tres años de antigüedad. Las obras recensionadas han de ser primeras ediciones, o bien reediciones con modificaciones sustantivas.

16. Para evitar conflictos de intereses, es preferible que no estén escritas por personas cercanas al autor del libro recensionado o que hayan colaborado en su edición o diseño. El autor de un libro recensionado no debe tener ascendiente profesional sobre el autor de la reseña, como es el caso de un director de tesis o de un miembro del mismo grupo de investigación.

17. Si es preciso incluir alguna cita diferente a la del libro que se está reseñando, se hará en el cuerpo del texto, entre paréntesis, siguiendo lo que se indica en los nn. 11 y 12. Si la cita es del libro que se está reseñando, basta con incluir el número de página, así: (p. 63), o (pp. 63-64). Al final de la reseña, el autor hará constar su nombre, su universidad o afiliación sin incluir la dirección postal, y una dirección de correo electrónico.

18. Las reseñas bibliográficas han de enviarse a la Dra. Paloma Pérez-Illzarbe (pilarbe@unav.es).

19. Pueden encontrarse unas orientaciones sobre el modo de redactar reseñas en:

<http://www.unav.es/publicaciones/anuariofilosofico/contenidos/orientaciones.html>

Pamplona, 20 de mayo de 2015

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO

SERIE UNIVERSITARIA

Petición de Cuadernos: cuadernos@unav.es

- Nº 237 Jorge Mario Posada, *Sobre el logos como unificación matemática de la dual intelección racional en la persona humana* (2011)
- Nº 238 Mariona Villaro, *Naturaleza humana y libertad* (2011)
- Nº 239 Juan Fernando Sellés, *Dietrich de Freiberg (Teodorico el Teutónico, 1250-1310/20). Claves filosóficas de un maestro olvidado* (2011)
- Nº 240 Susana Christiansen, *La unidad dinámica de la acción humana, desde la teleología de Tomás de Aquino* (2011)
- Nº 241 Ángel Luis González (ed.), *La intermediación de filosofía y teología* (2011)
- Nº 242 José Díez Deustua, *El concepto de deliberación en el comentario de Santo Tomás de Aquino al libro VI de la Ética a Nicómaco* (2012)
- Nº 243 Mario Molina Maydl, *El surgimiento de la sensibilidad pura* (2012)
- Nº 244 Ángel Luis González (ed.), *Metafísica modal en G. W. Leibniz* (2012)
- Nº 245 Juan Fernando Sellés, *Claves metódicas de acceso a la obra de Soren Kierkegaard* (2012)
- Nº 246 Agustín Echavarría / Juan F. Franck (eds.), *La causalidad en la filosofía moderna. De Suárez al Kant precrítico* (2012)
- Nº 247 David González Ginocchio / M^a Idoya Zorroza (eds.), *Estudios sobre la libertad en la filosofía de Leonardo Polo* (2013)
- Nº 248 Enrique V. Muñoz Pérez, *Heidegger y Scheler: Estudios sobre una relación olvidada* (2013)
- Nº 249 Rafael Tomás Caldera, *Misterio de lo real. Vocación al amor* (2013)
- Nº 250 Sebastián Buzeta, *Sobre el conocimiento por connaturalidad* (2013)
- Nº 251 Agustín Navarro, *Arte y conocimiento. La estética de W. Dilthey* (2013)

SERIE DE ESTÉTICA

Petición de Cuadernos: cfhuarte@unav.es

- Nº 5 Margarita Puigserver, *La obra de Chopin en Mallorca en el invierno de 1838-39* (2003)
- Nº 6 Carlos Ortiz de Landázuri, *Gombrich: una vida entre Popper y Wittgenstein (I)* (2003)
- Nº 7 Carlos Ortiz de Landázuri, *Gombrich: una vida entre Popper y Wittgenstein (II)* (2003)
- Nº 8 Paula Lizarraga y Oihana Robador, *Conversación con Venancio Blanco* (2007)

SERIE DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

Petición de Cuadernos: izorroza@unav.es

- Nº 42 M^a Idoya Zorroza (ed.), *Causalidad y libertad. Y otras cuestiones filosóficas del Siglo de Oro español* (2011)
- Nº 43 Sergio Raúl Castaño, *La interpretación del poder en Vitoria y Suárez* (2011)
- Nº 44 Juan Cruz Cruz, *La interpretación de la ley según Juan de Salas* (2011)
- Nº 45 Juan A. García González (ed.), *El conocimiento de lo físico, según Leonardo Polo* (2011)
- Nº 46 Miguel Rumayor, *El yo en Xavier Zubiri* (2013)
- Nº 47 Ángel Luis González - David G. Ginocchio, *Pensamiento, lenguaje y realidad. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo* (2012)
- Nº 48 Juan Fernando Sellés, *Sustancia, autoconciencia y libertad. Estudio sobre la antropología de Antonio Millán-Puelles* (2013)
- Nº 49 Mauricio Beuchot, *Ensayos sobre escolástica hispana* (2013)
- Nº 50 Rafael Corazón González, *La idea de ente. El objeto de la metafísica en la filosofía de Leonardo Polo* (2014)
- Nº 51 Francesco de Nigris, *Sustancia y persona. Para una hermenéutica de la Metafísica de Aristóteles según la razón vital* (2013)
- Nº 52 Jean Paul Coujou / M^a Idoya Zorroza, *Bibliografía vitoriana* (2014)
- Nº 53 Juan Fernando Sellés, *Del dualismo alma-cuerpo al monismo corporalista. La antropología de Pedro Laín Entralgo* (2014)
- Nº 54 Juan A. García González (ed.), *Escritos en memoria de Leonardo Polo. I: Ser y conocer* (2014)
- Nº 55 Juan A. García González (ed.), *Escritos en memoria de Leonardo Polo. II: Persona y acción* (2014)

SERIE CLÁSICOS DE SOCIOLOGÍA

Petición de Cuadernos: angarcia@unav.es

- Nº 16 Fernando Múgica Martinena, E. *Durkheim: La constitución moral de la sociedad (III). Los elementos de la moralidad y la configuración social de la vida ética* (2005)
- Nº 17 Fernando Múgica Martinena, E. *Durkheim: En el umbral de lo sagrado. La formación de la sociología de la religión* (2006)
- Nº 18 Fernando Múgica Martinena, E. *Durkheim: El principio sagrado (I). La representación de lo sagrado* (2006)
- Nº 19 Fernando Múgica Martinena, E. *Durkheim: El principio sagrado (II). De la experiencia ritual de lo sagrado a la verdad sociológica de la religión* (2006)
- Nº 20 Fernando Múgica Martinena, E. *Durkheim: Arqueología de lo sagrado y futuro de la religión. Historia de una polémica* (2007)

ANUARIO FILOSÓFICO

REVISTA CUATRIMESTRAL FUNDADA EN 1968
SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA
PAMPLONA / ESPAÑA
ISSN: 0066-5215



9 770066 521009