

CAPÍTULO I

FILOSOFÍA Y DERECHO INTERNACIONAL

1. Esencia de la filosofía y raíz del filosofar	15
2. Fundamento y sentido del filosofar.	18
3. ¿Para qué sirve la filosofía?	20
4. Filosofía como compromiso	23
5. La filosofía como propedéutica de salvación	25
6. Filosofía del Derecho Internacional	29
7. Ubicación del Derecho Internacional en la habencia	32

CAPÍTULO I

FILOSOFÍA Y DERECHO INTERNACIONAL

SUMARIO: 1. *Esencia de la filosofía y raíz del filosofar.* 2. *Fundamento y sentido del filosofar.* 3. *¿Para qué sirve la filosofía?* 4. *Filosofía como compromiso.* 5. *La filosofía como propedéutica de salvación.* 6. *Filosofía del Derecho Internacional.* 7. *Ubicación del Derecho Internacional en la habencia.*

1. *Esencia de la filosofía y raíz del filosofar*

Aunque no existe una definición de la filosofía en la que todos los filósofos estén de acuerdo, es lo cierto que todas las filosofías pretenden dar una explicación fundamental de todo cuanto hay. Por debajo de las pugnas de la historia, los filósofos han perseguido siempre un mismo objetivo: la sabiduría humana. La tradicional definición de la filosofía como conocimiento científico de las cosas por las primeras causas, en cuanto éstas conciernen al orden natural, recoge la fundamental coincidencia genérica de todos los sistemas, a saber: que la filosofía pertenece a un orden cognoscitivo —no afectivo— y que pretende saber decir las últimas razones de realidad universal.

Es preciso, sin embargo, no dejarnos llevar por un optimismo racionalista. La filosofía pretende llegar a una integral comprensión de la realidad total, pero una cosa es el intento y otra, muy diferente, la realización. Nunca llegaremos a conocer, exhaustivamente, el orden natural. Nos topamos, al final de cuentas, con el misterio, con la franja nebulosa... El último acto de la razón —como lo advirtió Pascal— es reconocer que la razón tiene límites. Cabe agregar, no obstante, que como no se pueden establecer *a priori* estos límites, siempre es posible, en la práctica, el progreso indefinido del filosofar.

Algo le falta a la clásica y tradicional definición de filosofía. Autores muy próximos a la filosofía aristotélica y a la medieval han hecho notar que esa definición, aunque cierta, es incompleta. En efecto, échase de menos el aspecto de “sabiduría vital de los últi-

mos problemas humanos” que tiene la filosofía. Si suprimimos el carácter de síntesis superior y vital de los conocimientos del hombre, nuestra disciplina pierde todo su valor íntimo y existencial. Una filosofía que no esté al servicio del existir —dicho sea con absoluta sinceridad— no nos interesa.

En español, la palabra “filosofía” * designa la suprema ciencia natural puramente humana. Fruto, esta designación, de la concepción greco-latina que entre nosotros siempre ha estado presente. Etimológicamente la voz filosofía —formada por dos palabras griegas, *philo* y *sophia*— significa amor o tendencia a la sabiduría. Ni ignorancia infrahumana, ni sabiduría divina. Trátase de un saber natural y propiamente humano, de una justa medida de la potencia intelectual del hombre. Al hombre sólo le es posible conseguir una docta ignorancia (bien distinta, por cierto, de la ignorancia del palurdo). “Así pues —apunta Nicolás de Cusa—, a ningún hombre, por más estudioso que sea, le sobrevendrá nada más perfecto en la doctrina que saberse doctísimo en la ignorancia misma, la cual es propia de él. Y tanto más docto será cualquiera cuanto más se sepa ignorante.”¹ Desgraciadamente esta docta ignorancia, de pura cepa socrática, ha sido amplificadas hasta el extremo por el “problematicismo filosófico” y por la “dialéctica del no saber”. Bástenos decir que el hombre, aunque llegue a poseer la

* Aunque tradicionalmente se nos había venido diciendo que se debe a Pitágoras la invención del vocablo “filosofía”, lo cierto parece ser que fue Heráclito quien por primera vez empleó el término “filósofo”. “Es necesario —dice Heráclito— que los filósofos sean buenos investigadores de muchas cosas” (fragmentos 35, Diels). Herodoto usa el verbo “filosofar” al atribuir a Creso —quien se dirige a Solón— las siguientes palabras: “he oído que, por el placer de la especulación, has recorrido, filosofando, muchos países” (*Híst.* I, 30). Tucídides hace expresar a Pericles: “Amamos lo bello con medida”, “filosofamos sin molicie” (*Guerra del Pel.*, II, 40). Eutidemo, según apunta Xenofonte, se cree “muy adelantado en filosofía” (*Mem.* IV, II, 23). En todas estas frases de escritores clásicos se advierte un concepto de filosofía como afán de conocer las cosas todas, como “cultivo intelectual”.

Cicerón y Diógenes Laercio son los principales promotores de la venerable tradición que atribuye a Pitágoras la invención del término “filosofía” (véase del primero *Tusc.* v., c. 3, n. 7-9, y del segundo *Declaror. Philosoph. vitis.* [edic. Didot] I, 8, c. 1. n. 8). Conocemos de sobra el bello relato y no es el caso de volverlo a reproducir. Pero cabe apuntar que la anécdota recoge, admirablemente, el carácter de búsqueda desinteresada —pragmáticamente hablando—, noble, contemplativa y amorosa que ha tenido siempre la actitud filosófica. Parece ser, según el testimonio de los mejores historiadores de la filosofía, que un pitagórico llamado Heráclides Póntico atribuyó a Pitágoras —por el fervor que le profesaba— lo que era propio de la modestia socrática y él aprendió cuando concurría a la escuela platónica. De esta opinión participan Kurg, Ritter y Preller, Jaeger.

¹ Cusa, Nicolás de, *La docta ignorancia*, Madrid, Editorial Aguilar, 1957, p. 25.

sabiduría en plenitud, siempre tenderá hacia ella y de ella recibirá reflejos y orientaciones. Ese poder zaumásico que nos lleva al propósito de lograr ese anhelado saber de la universalidad de lo universal, es irreprimible e inocultable. Antes que otra cosa, la filosofía es una realidad vital, un hecho histórico. Filosofamos porque sentimos, como ley imperiosa de nuestra mente, la necesidad de buscar afanosamente la verdad, para hacerla sustancia propia (*am-plexus veritatis*). Tengo la certeza de que antes de haber sido la filosofía una auténtica realidad dentro de mi espíritu, ha estado ahí, como algo existente —en libros, cátedras, sociedades y congresos— fuera de mí. Manifestación, si se quiere, social, externa, visible e impositiva de su existencia; pero no por ello menos contundente. Y esta manifestación objetiva, histórica, me enseña por de pronto, que no estoy frente a un cuerpo de verdades acabado, concluido. A modo de *geiser* incontenible brota de mi propio ser el afán de investigar la verdad, arribando hasta el ser de las cosas, hasta la comprensión cabal del Universo. Me importa poner en claro el qué de las cosas y el qué de mí mismo. Es mi propia vida, con sus angustias y esperanzas, la que me insta a filosofar. Por mi propia cuenta y riesgo personal ando en pos de verdades comprometedoras. No se trata de verdades como las de la botánica y la mineralogía. Se trata de un imprescindible menester de ubicación y de autoposesión. Y en ese menester me juego a mí mismo de manera integral, porque en la búsqueda y descubrimiento de la verdad me identifico con la filosofía. No ocurre cosa semejante con ninguna otra ciencia. Todo auténtico filósofo forja una filosofía y la encarna. Pero esta filosofía no es una simple abstracción: es la vida, en su sentido radical, henchida de significación.

Las hipótesis del hombre de ciencia —falsas o verdaderas— no alteran la vida del científico. Otra cosa ocurre con el filósofo. Su vida queda radicalmente afectada por el hecho de que admita o rechace la existencia de Dios; por el hecho de que encuentre un sentido y un fin del mundo o porque crea que el Universo es el resultado de ciegas combinaciones mecánicas; por la conclusión de que el bien sea una realidad o una ilusión... “Hay en la filosofía —observa Michele Federico Sciacca— una esencia de totalidad, profundamente metafísica y hasta diría religiosa, que falta en la ciencia.”² Las diversas filosofías determinan cosmovisiones funda-

² Sciacca, Michele Federico, *La filosofía y el concepto de la filosofía*, Buenos Aires, Editorial Troquel, 1955, p. 21.

mentalmente diferentes. Ya por el hecho de que estemos insertos, enviados o puestos en un mundo dentro del cual hemos de hacer nuestro quehacer —faena vocacional— y ante el cual hemos de ser responsables, estamos comprometidos. Pero este compromiso vital se vuelve lúcidamente consciente —y por ello mismo apremiante— con la filosofía. Asumimos, al filosofar, el riesgo y la responsabilidad. Puedo equivocarme mi ruta y debo responder de mi vida. Mi conciencia histórica me solidariza con las generaciones pasadas y me señala mi responsabilidad ante las generaciones futuras. Con mi conducta me juego mi vida y, en parte, la vida de otros. No puedo ser espectador. Tengo que ser actor. Actor que actúa en una vida que es conflicto, desazón. Y mis acciones —para que no sean simples agitaciones— tienen que estar precedidas de contemplaciones.

Necesito cultivar la reflexión filosófica para saber ver, saber pensar, saber sentir, saber amar, saber decir, actuar y vivir. La mayor miseria del hombre —afirma Etienne Lamy— no es la pobreza ni la enfermedad ni la muerte, sino ignorar por qué nace, sufre y muere. En este sentido, el saber filosófico —integral, armónico y coherente— reviste para el hombre una importancia extraordinaria e insustituible. No puedo quedarme en la superficie de las cosas. No quiero detenerme sino hasta llegar a la causa primera, al origen y razón de las cosas. Siento el imperativo de acercarme a la esencia, a la estructura óptica de los objetos y escrutar su fondo invisible, subyacente, ontológico.

Pero no basta apuntar la necesidad de cultivar la reflexión filosófica como un imprescindible menester de ubicación y de auto-posesión; menester es inquirir por el fundamento y por el sentido del filosofar.

2. *Fundamento y sentido del filosofar*

¿Por qué cultivan los hombres la filosofía? ¿Qué es lo que les impulsa a ir tras este tipo de saber?

Aristóteles inicia su *Metafísica* apuntando lo que considera como la raíz humana del filosofar: “Todos los hombres tienen naturalmente el deseo de saber. El placer que nos causan las percepciones de nuestros sentidos son una prueba de esta verdad. Nos agradan por sí mismas, independientemente de su utilidad, sobre todo las de la vista.” Pero cabría aún preguntarle a Aristóteles: ¿Por qué todos los hombres tienen naturalmente el deseo de saber? Porque

no basta indicar un hecho: la sed de saber, se precisa explicarla, hasta donde sea posible.

Nuestra condición de seres contingentes es, en una gran medida, incertidumbre sustancial. Inseguridad y riesgo son notas inseparables a la vida humana. Nuestras adquisiciones, fruto de laboriosas faenas intelectuales, son siempre precarias. Tenemos que pensar —y pensar bien— para poder subsistir. Quisiéramos eliminar la incertidumbre y el riesgo. Y si no podemos eliminarlos del todo, aspiramos, por lo menos, a guardar el equilibrio. Tenemos que elegir y decidir, a cada momento, la dirección de nuestra vida. “El hombre se ha perdido muchas veces y a lo largo de la historia: más aún, es constitutivo del hombre, a diferencia de todos los demás seres, ser capaz de perderse en la selva del existir, dentro de sí mismo, y, gracias a esa otra sensación de pedimento —observa José Ortega y Gasset—, reobrar enérgicamente para volver a encontrarse. La capacidad y desazón de sentirse perdido es su trágico destino y su ilustre privilegio.”³ Pero la filosofía no es tan sólo una técnica vital para salvarse del naufragio. Más allá de los menesteres temporales y el *Eros* de seguridad y certidumbre, se da el *Eros* filosófico. El hombre se extraña de la realidad circundante y de su propia realidad. En ese instante ya no cuenta con las cosas usándolas, gozándolas o temiéndolas, sino que se pone frente a ellas, se sitúa fuera, extrañado de los objetos y se pregunta con asombro por esas cosas próximas y cotidianas que ahora, por primera vez, se le aparecen como problemas. ¿Qué es esto? ¿Por qué es? ¿Para qué es? Estas características preguntas suponen una actitud que Zubiri ha denominado teorética por oposición a la actitud mítica. Surge en Grecia, un buen día, por primera vez en la historia, y desde entonces el mundo ya no ha dejado de hablar de filosofía. Así, pues, la filosofía es, en mucha parte, hija del asombro. La vida no es para verse, sino para comprenderse —explicándola causal y teleológicamente— y vivirse mejor. Pero la filosofía no puede quedar reducida a una meditación sobre la vida o sobre la historia. No se trata tan sólo de inquirir la razón de mi ser en el mundo, sino de investigar, también, el significado propio del mundo en que tengo que vivir. No me basta saber cuál es la más íntima textura del espíritu humano, aspiro a desentrañar el significado y el fin último del universo. Esto quiere decir, en otros

³ Ortega y Gasset, José, *El hombre y la gente*, Madrid, Editorial Revista de Occidente, 1957, p. 61.

términos, que anhelo descubrir el principio absoluto de la vida universal y el fundamento de los valores espirituales.

Estando en soledad, y en el mundo, me encuentro a mí mismo sintiendo la tensión entre mi desamparo ontológico y mi afán de plenitud subsistencial. Filósofo porque aspiro a la plenitud subsistencial y porque quiero protegerme contra mi desamparo ontológico. Pero como toda plenitud lograda es siempre relativa y está amenazada por el desamparo, prosigo filosofando siempre, en mi *status viatoris*, hasta llegar a la muerte.

3. ¿Para qué sirve la filosofía?

Hasta ahora se nos ha venido diciendo, con notable insistencia, que la filosofía es inútil. ¡Entendámonos! La filosofía es inútil en cuanto su actividad es esencialmente especulativa y no pragmática. En este sentido, habría que decir que todas las ciencias especulativas son inútiles. Algunos filósofos, sintiéndose afectados en la parte más noble de su ser, han creído preciso advertir que la “inutilidad” de la filosofía para la vida puramente pragmática no es, en rigor, una verdadera acusación. Si el supremo valor fuese la utilidad, habría que descalificar a esta noble disciplina. Pero si resulta que lo útil no posee un valor absoluto, sino subordinado, porque sirve para algo y se comporta como un medio naturalmente inferior a su fin, podría ocurrir que el pretendido reproche se nos convirtiese en el mejor elogio de la filosofía.

Hay cosas que valen por sí mismas. En este caso, el hecho de que no sean útiles no significa, sin más, que carezcan de valor. Se dice, y con razón, que “la utilidad no debe ser atribuida a Dios, pues su ser no es un medio para ningún ente, sino que todo ente se ordena al Ser Supremo como a su último y definitivo fin” (Millán Puelles). De modo similar, la filosofía no queda desvirtuada por el hecho de que no es útil para la vida práctica. Aristóteles supo ver con toda claridad que hay un saber que tiene en sí mismo la causa de su apetibilidad. Por eso consideró a la metafísica como una “ciencia libre”. Ahora bien, una cosa es que la filosofía no tenga un propósito práctico y otra cosa muy diferente es que carezca de finalidad. “En ese esencial sentido, la finalidad última del saber filosófico es, ‘objetivamente’ considerada, la Verdad real, el mismo Ser, que en la absoluta sabiduría es poseído sin residuo alguno —afirma Antonio Millán Puelles— y sin necesidad de búsqueda o tendencia de ninguna especie y, desde el punto

de vista 'subjetivo', la máxima integración, humanamente posible, de nuestro propio ser, que por hallarse en una esencial y constitutiva tensión a la verdad, necesita de ésta para ser plenamente."⁴ Somos constitutivamente indigentes. Y no se trata solamente de indigencia física, sino también de indigencia espiritual. Necesitamos de la filosofía para llenar nuestro interno vacío. Más allá de la utilidad de ciertas cosas para la vida práctica, sentimos una exigencia de ser radical y último. No podemos ni queremos quedarnos en los simples fenómenos y en determinados sectores de entes. Hay en el hombre un insoslayable afán de romper las cadenas que nos atan a lo sensible. El máximo recurso natural para remediar esta constitutiva indigencia es la filosofía. Gracias a ella aclaramos el sentido total de nuestro quehacer vital, trascendiendo el plano sensible y material. ¿No es acaso dignificar la razón y la vida, este trascender el suceso y la anécdota? Una visión incoherente y fragmentaria no podrá, jamás, aquietar nuestras ansias de saber integral del hombre, del universo y de Dios.

Por ese ensanche del mundo mental, por esa maravillosa ampliación del yo, por esa elevación del espíritu a un plano superior, solían decir los antiguos: "Feliz quien pudo conocer las causas de las cosas."

Todos los movimientos históricos suponen una filosofía. Los hechos sociales en el tiempo no son sino pensamientos actuados. Para guiar a los hombres, para orientar los destinos personales, se requiere una fuerza rectora. En los problemas humanos más serios y definitivos no se puede prescindir de la filosofía.

Para conducirme y moverme hacia mi destino, tengo la obligación de conocerme a mí mismo. Sólo así podré saber qué puesto me corresponde ocupar entre mis prójimos. En ese sentido cabe decir que el problema filosófico central y trascendental es el problema antropológico. ¿Cuál es la última explicación del sentido y de la esencia del ser humano y de su vida? Precisamente al considerar nuestra propia realidad tropezamos, al buscarle una explicación última, con la existencia de un ente fundamental y fundamentante: Dios. En esta forma, el itinerario parece ser éste: del hombre, esencialmente abierto a las cosas y a sus semejantes, a la comunicación con el mundo y con Dios. Un conocer vital que nos lleva al ser es algo más que una pura especulación: es un conocer

⁴ Millán Puelles, Antonio, *Fundamentos de filosofía*, Madrid, Editorial Rialp, tomo I, p. 32.

comunicativo. “La posibilidad de una felicidad humana perfecta y el modo de conseguirla —apunta Ismael Quiles— es el problema supremo y central que nos urge irresistiblemente a filosofar y en torno a él brotan y se resuelven todos los demás problemas.”⁵ Y echando mano de una comparación del orden teológico sobrenatural (la redención y la revelación), el mismo autor se atreve a decir “que la filosofía debe cumplir en el orden natural lo que la revelación y la gracia en el orden sobrenatural”.⁶ Al conocer me hago otro, no real, sino idealmente. En efecto, si conozco el orden del universo con sus causas, ya no estoy enteramente aislado, ya no soy mi pura y única realidad: soy yo más la representación esencial intencional. Por el contacto espiritual me siento atraído por el deseo natural, irresistible y misterioso que me lleva inexorablemente hacia el ser pleno. Toda síntesis vital del universo presupone la experiencia de nuestro existir participado.

El amante del saber último destina una parte sumamente importante de su vida a la búsqueda de la verdad. Si no pone en esa búsqueda todo el peso de la vivencia de su existir participado, se quedará en un frío conocer a distancia. A lo más, llegará a un contacto esencial en virtud del cual, según Santo Tomás, por el conocimiento lo conocido se une al conocedor por su imagen intencional. Pero ya por su misma etimología, la palabra filósofo nos está indicando que por el amor, lo amado —la sabiduría— se une realmente al amante en cierto modo. Una respuesta puramente cognoscitiva no es suficiente para resolver el problema total de nuestra vida. Aunque nos orientamos siempre en dirección a la verdad, debemos utilizar el orden existencial en la búsqueda de la razón pura. Tal es, por lo menos, nuestra concepción existencial —no existencialista— de la filosofía. Es preciso que dotemos a nuestras vivencias de un sentido racional, por mínimo que sea, para que nuestras experiencias personales tengan un valor objetivo y universal. Tenemos que transmitir no tan sólo nuestros contactos existenciales, sino también las esencias de los seres. Nuestra actividad cognoscente pretende captar la esencia real de los seres, no un reino rígido y vacío de *quididades* despojadas de su ser actual. Porque, en última instancia, la existencia del hombre está avocada a complementarse en el contacto existencial amoroso. No es la vida para la filosofía, sino la filosofía para la vida, aunque nos pasemos

⁵ Quiles, Ismael, *Filosofar y vivir*, México, Espasa-Calpe, 1948, p. 59.

⁶ Quiles, Ismael, *ibid.*, p. 59.

la vida filosofando. En otros términos: mientras que la vida es para la filosofía, relativamente; la filosofía es para la vida, absolutamente.

4. *Filosofía como compromiso*

Aunque sea preciso superar el existencialismo, hay que superarlo en tal forma que las conquistas alcanzadas no se pierdan de nuevo. Una de estas conquistas —insuficientemente desarrollada, por cierto— es la consideración de la filosofía como compromiso.

El *Diccionario* de la Real Academia Española (decimoctava edición) define la palabra compromiso (del latín *compromissum*) como “obligación contraída, palabra dada, fe empeñada” (4ª acepción). Tratemos de precisar un poco más. En sentido pasivo, el término designa el hecho de que una persona se halle insertada en un sistema del que depende. Por el solo hecho de haber nacido, nos encontramos ya, sin haberlo solicitado (pasividad), comprometidos, alistados en el mundo. En sentido activo, la palabra expresa el acto mismo por el cual uno se adscribe, se alista, ingresando en un estado o condición en el que deberá permanecer. Es el caso de elegir libremente: ponerse a disposición de una compañía, del ejército, de un particular o de una institución. Ambas acepciones se fundan en la filosofía existencial. Desde el momento en que hemos nacido y estamos en el mundo (acepción pasiva), tenemos que actuar y tenemos que ser responsables (acepción activa). No cabe permanecer neutrales. Incluso el intento de no comprometerse: es una forma de compromiso. La fidelidad a un primer compromiso trae aparejada, muchas veces, nuevos compromisos. Como la existencia, el compromiso es una puerta abierta. “No se pueden precisar los límites de un acto —dice Simone de Beauvoir en *Le sang des autres*— pues lo que se está en camino de hacer es algo que no puede preverse.” Ya por vivir en el mundo estamos alistados en él, aunque no hubiésemos querido alistarnos.

La grandeza de Sócrates reside no en haber dado pruebas de la inmortalidad, sino en haberse apasionado y haberse comprometido por ella. Hubiera podido escapar al proceso. No había en ello nada de deshonroso. Pero no lo quiso. Su muerte era la consecuencia rigurosa de la filosofía como compromiso que fue su vida. Por última vez, Sócrates dio, con su muerte, una suprema lección pública.

Cuando despertamos a la conciencia estamos ya en pleno viaje. De ahí el “estamos embarcados” del *homo viator*. Nuestra contin-

gencia y nuestra fragilidad nos producen, en entrecruzamiento continuo, angustia y vértigo. El problema de la salvación adquiere, por nuestra situación original misma, un carácter de primacía sobre cualquier otro problema.

Mi existencia está desbordándose constantemente, porque no puede existir sin desbordarse. Me desposeo, por el entusiasmo, para donarme a personas, proyectos y obras. Y, sin embargo, siento, incesantemente, la necesidad de un recogimiento purificador. Hasta aquí los principales axiomas de una filosofía como compromiso, obtenidos por vía fenomenológica.

Nos place recordar que algunas voces ilustres han reconocido ya la misión mediadora de la filosofía existencial, “la única que no describe un mundo irremediamente separado de la religión”.⁷

De mí sé decir que aun habiéndome formado en la clásica dirección aristotélico-tomista he sentido el inaplazable imperativo de retornar apasionadamente sobre mi libertad para sorprender en el despliegue de mis marchas y contramarchas el sentido de mi ser. Quisiera insertar en la vida, en mi propia vida, mi pensamiento. Para ello, el método más humano es aquel que logra dar a la experiencia una expresión concreta. Hay que experimentar —siempre que sea posible— aquello que se teoriza. Estando avocados a la plenitud subsistencial, nos toca escoger de qué manera será esta plenitud. Hay quienes eligen ser “dios sin Dios”, proclamándose ateos, o forjándose un Dios a su tamaño, y hay quienes se deciden por llenar de amor su afán de plenitud subsistencial para “ser dios con Dios”. “Elección —recalca Roger Troisfontaines— que no es nunca definitiva antes de la hora de la muerte, ya que la incertidumbre, la semiadhesión, las contramarchas, traiciones y conversiones son cosas de todos los momentos durante el tiempo de nuestra prueba.”⁸ ¿Será preciso agregar que en esta elección —¡suprema elección!— nos jugamos nuestro destino?

La filosofía existencial exige que se tome posición. Nada autoriza a decir que la opción es enteramente arbitraria y que no hay criterios para apreciar el valor de la elección. El orden moral —importa mucho el decirlo— tiene fundamentos metafísicos.

La fenomenología, aunque sea un excelente método de exposición e ilustración, resulta impotente para construir una ontología

⁷ Gilson, E., *L'existence*, Paris, Editions Gallimard, 1946.

⁸ Troisfontaines, Roger, *El existencialismo y el pensamiento cristiano*, Bilbao, Ediciones Desclée de Brouwer, 1950, p. 74.

con pretensiones de universal. Limitados a las puras descripciones fenoménicas, sería posible una variedad inconexa y contradictoria de verdades. Además, una fenomenología existencial presupone siempre una metafísica que puede servirle de fundamento y de guía. Las vivencias existenciales nunca se convierten en filosofía, por interesantes y literarias que resulten, sin la reflexión metafísica.

La existencia individual, gratuita y contingentemente recibida, finita e histórica, está comprometida a decidir su propio destino. Trátase de una finitud intencionalmente lanzada —apertura de la existencia— fuera y más allá de sí: Dios o el fracaso. Lo que no cabe es eludir la libertad y la responsabilidad individual.

Basta el hecho de que haya cosas y de que adquiera la conciencia de ser un ser, para estar comprometido a la indagación y al sondeo de la realidad. Mi existencia, dentro de lo maravilloso, me impele al filosofar concreto que me incluye desde la raíz. En este sentido cabe hablar de un compromiso con el Ser por el cual me pregunto desde mi total humanidad concreta. Me identifico con mi filosofía en este compromiso fundamental, decidiéndome a descubrir lo cubierto en la realidad.

La patencia fundamental del ser de los entes —comienzo del filosofar— en mi inteligencia, supone e implica la dualidad sujeto-objeto, sin la cual no podría darse la filosofía ni el pensamiento mismo. ¿No estará acaso este filosofar al servicio de mi vida, al servicio de mi ser de hombre? Y si los entes no se han dado a sí mismos el ser, si hay una *ratio entis* trascendente al ser de-velado, ¿no estará el ente humano al servicio de Él que hace que haya entes?

5. La filosofía como propedéutica de salvación

Sin el *amor intellectualis*, sin el *quaerere veritatem* no se alcanza la auténtica filosofía. Al filosofar no me limito a ejercer una tarea intelectual confiando en el mundo de la razón racionante, sino que me comprometo en mi conducta y en el sentido de mi vida, me sacrifico por la verdad vislumbrada. Debo asumir todas las consecuencias de las verdades descubiertas, renunciando, de antemano, a burguesas posiciones de seguridad y comodidad. Si la filosofía no vibra en una forma intensamente personal, formando cuerpo con mi vida, no me guiará nunca hasta los umbrales de Dios. Aunque mi ser vaya pasando, algo queda cuando entreveo, en penumbra, la

inefable eternidad. En el tiempo, mi espíritu da testimonio de la verdad que le mueve, así como —en palabras de Aristóteles— la bandera mueve a los ejércitos en marcha.

No puedo amar la verdad sin tender hacia ella, sobrepasando límites, dudas y dolores. Una suprema Verdad alumbra las diversas verdades, siempre que se las ponga bajo su luz. A esa “sabiduría deseada por sí misma y por amor al saber” tiendo con todas las fuerzas de mi ser. Suprautilidad que sólo busca una Verdad, que ya no sirve para nada. Es ella, en sí y por sí, la que ilumina y salva. Sin este apoyo no podría la humanidad peregrinar en el tiempo. Cuando todo parece irreal y absurdo, los hombres le piden a la filosofía los principios y causas de la realidad entera, aquella que es y no aparece. Ha quedado atrás lo empírico y sensible. Ahora importa toda la realidad, no sólo un aspecto de ella. Y le importa al hombre íntegro: razón, voluntad, sensibilidad, corazón. Todo supuesto debe discutirse. Las ciencias matemáticas y experimentales parten de presupuestos necesarios que no pueden justificar. Sólo la filosofía se pone en cuestión a sí misma. Por más que no consiga explicitar totalmente la verdad, la búsqueda filosófica es, más que problema, exigencia de solución. En el intento de solventar los problemas llegamos a dilucidar algunos de los infinitos aspectos de la verdad. Aun así, no podemos renunciar a la universalidad y a la ultimidad. Estamos comprometidos a la búsqueda *ex veritate*. Cada verdad conquistada es una nueva norma reguladora para mi pensamiento y para mi acción. Hay una exigencia de remover todos los obstáculos que impidan el abrazo con las verdades. La posesión de estas verdades parciales me llena, si no niego mi humanidad, de beneficios morales.

El último grado de la filosofía no es la posesión de Dios sino la abertura a Dios, como apunta Blondel. Trátase de una ascensión, no de una asunción. Por esta ascensión la filosofía, como bien lo comprendió San Agustín, prepara la salvación. Pero la salvación, propiamente dicha, no la otorga la filosofía.

Ciencia comprometedora de la realidad entera, la filosofía avizora la Verdad que la trasciende y la guía. Es en esta verdad del ser, precisamente, en la que alumbra sus explicaciones fundamentales. Estamos en el orden espiritual. Experiencias y hechos tienen que ser llevados a un plano superior, a un orden suprasensible.

“Mientras el saber científico —observa Michele F. Sciacca— es informativo: la ciencia satisface una curiosidad intelectual; el saber filosófico es formativo y terriblemente comprometedor: responde a

una necesidad total del hombre total. Se puede no ser científicos, no se puede no ser filósofos: imposible sustraernos a la filosofía. La aventura científica puede correrse o no; la aventura filosófica es obligatoria para todo hombre que no quiera suprimir la apelación esencial de su humanidad más profunda. El hombre está naturalmente comprometido a recorrer el itinerario de la filosofía, vale decir a dialogar con la verdad, a colocarse en el momento esencial de la búsqueda esencial. De ahí la 'seriedad' de la inquisición especulativa, la intransigencia del filósofo."⁹ De ahí, también, añadiríamos nosotros, el carácter antiburgués de la filosofía.

Todo auténtico filósofo no acepta, sin más, las verdades de otros filósofos. Tiene que reaprehenderlas y repensarlas para hacerlas suyas, para que sean personales sin dejar de ser objetivas. En este sentido cabe decir que yo soy —como filósofo— mi filosofía, porque mi filosofía se encuentra, verdaderamente, en mi interioridad humana. Pero esta interioridad no es ninguna cárcel, sino un aposento con ventanas hacia Dios. Más aún, Dios, como expresa el hiponense, es más íntimo a mi ser que mi propio ser.

Sabiduría plenamente humana no la puede haber sin el *ordo amoris*. La filosofía, como ciencia del espíritu, es un *amor intellectualis*, una propedéutica de salvación. Para ello no hay oficio ni saber profesional, sino vocación personal que toca la vida entera.

La especulación filosófica conforma la existencia humana. Rectitud, paz espiritual y prudencia ayudan a integrar ese tipo de sabiduría universal que es, a la vez, una forma configurada de la vida. Aunque la voluntad sea inquietud acuciante y constante, aspira, sin embargo, a la quietud espiritual. Llego a una relativa paz espiritual cuando cobro conciencia de mi situación en el universo. Estoy ordenado en el universo, pero puedo, no obstante, considerarme ordenador. No sólo ordeno mi vida, sino que ordeno también, en parte, la vida de algunos semejantes, dentro de la realidad que me circunda. Estamos ordenados y nos ordenamos recíprocamente, porque existir es coexistir, participar en la vida de los otros. Estamos religados dentro de un conjunto con sentido, en el que concrecemos interiormente, poniéndonos voluntariamente en presencia de lo que Gabriel Marcel denomina "intención creativa" universal.

La relación espacio-temporal me sitúa en el mundo. Ahora bien, en mi existir inserto se me muestra una realidad que está por de-

⁹ Sciacca, Michele Federico, *op. cit.*, *supra* nota 2, p. 49.

AGUSTÍN BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE

bajo de mi espíritu —naturaleza— y otra realidad que está sobre mí mismo: trascendencia. Dentro de estas franjas o capas ópticas transcurre mi itinerario vital. Y en este itinerario vital pongo la filosofía al servicio de mi ser de hombre.

El hombre es un *animal insecurem*. Si buscamos seguridad y tranquilidad es porque no la poseemos; más aún, porque somos constitutivamente inseguridad e intranquilidad. En la investigación de la conciencia íntima descubrimos que estamos hechos para la felicidad, para la plenitud subsistencial, aunque no podemos alcanzarla plenamente en esta vida temporal. Quisiéramos ser plenamente mientras somos un casi nada. Y al tocar nuestra miseria contingencial, nos llenamos de piedad, pero de una piedad trascendente. El hambre de salvación no es, en el fondo, sino la consiente abertura y lanzamiento, de nuestro ser finito, hacia el ser infinito de Dios: plenitud óptica del ser humano. De ahí el teotropismo de la persona humana.

Es preciso fundir la búsqueda de las causas con el afán de salvación, en una actitud mixta, la única genuinamente existencial. Mucho mejor y más importante que el abstracto saber la verdad es el estar-en-la-verdad.

Salvación es, en el orden filosófico, cabal cumplimiento de la vocación personal, fidelidad a nuestra dimensión axiotrópica, esclarecimiento y realización del dinamismo ascensional de nuestro espíritu encarnado, abertura y encaminamiento a la plenitud subsistencial. Pero la filosofía, aunque abierta a la salvación, no nos salva. Esclarece fundamentalmente la realidad entera, influye sobre la vida misma del hombre y nos ofrece una sabiduría vital de los últimos problemas humanos. Por eso hablo de la filosofía como propedéutica de salvación.

6. *Filosofía del Derecho Internacional*

El conocimiento de todo cuanto hay por sus últimas explicaciones (filosofía) y el conjunto de principios y reglas que fijan los derechos y los deberes de los Estados entre sí y de éstos con la comunidad interestatal (Derecho Internacional), mantienen una estrecha e indestructible relación. La filosofía como “ciencia de lo último”, de lo que está más allá de la realidad inmediata o exterior, de la totalidad de cuanto hay en el ámbito finito y del fundamento de esa totalidad, es una ciencia recóndita y difícil de alcanzar por los positivistas del Derecho Internacional o por quienes

manejan el Derecho Internacional en un plan puramente positivo. Y sin embargo, hasta los mismos positivistas del Derecho Internacional y quienes manejan el Derecho Internacional en un nivel meramente contractual y consuetudinario están suponiendo una filosofía implícita en el concepto de Derecho Internacional que manejan. Porque lo cierto es que se puede vivir con una filosofía de diletante, miserablemente anémica, o con una filosofía rigurosa; pero no se puede vivir sin filosofía. La filosofía ha sido llamada, con más propiedad que ninguna otra ciencia, la *sabiduría primera*. La metafísica es para Aristóteles el *ton aition theoritike*, esto es, *investigadora de las primeras causas*.¹⁰ Insiste el estagirita, a lo largo de su *Metafísica*, que debemos buscar las “primeras causas” (*tas prótas aítias*) del ente en cuanto ente.¹¹ Preguntarse por “lo último” del Derecho Internacional para hallar “su explicación última” es hacer Filosofía del Derecho Internacional. Ese es el principal cometido que nos hemos propuesto en nuestra obra. Buscamos el núcleo más íntimo y fundamental del Derecho Internacional y de la política internacional —distinta aunque inseparable del Derecho— y el último plano subyacente a los procesos externos del derecho y de la política internacionales.

Distingamos entre el conocimiento científico y el conocimiento filosófico del Derecho Internacional. El conocimiento científico del Derecho Internacional contempla la regulación de las relaciones de los Estados entre sí, tanto respecto a sus derechos y deberes como a los conflictos de sus respectivas soberanías y legislaciones internas. Se denomina Derecho Internacional positivo o regulado al conjunto de reglas practicadas de común acuerdo por los Estados en sus relaciones mutuas, bien sea por costumbres internacionales o por normas establecidas en los tratados. El conocimiento filosófico del Derecho Internacional estudia las ultimidades de lo iusinternacional, lo recto y justo intrínsecamente, por su misma naturaleza, en los derechos y los deberes de los Estados entre sí y de éstos con la comunidad interestatal. Mientras el conocimiento científico del Derecho Internacional se queda en lo *inmediato*, el conocimiento filosófico del Derecho Internacional se va a lo *último*, que no es inmediato sino *mediato*. Como filósofos andamos en pos de la ciencia de la última realidad del Derecho Internacional, es decir, de sus estructuras más íntimas y fundamentales, de su esencia última

¹⁰ Aristóteles, *Metafísica*, libro A, cap. 2, 982, b. 9-10.

¹¹ Aristóteles, *Metafísica*, libro A, cap. 2, 1003, a. 31-32.

y más honda. Con esto se distingue de la llamada “Ciencia del Derecho Internacional” dirigida a aspectos más externos, inmediatamente manifiestos por los hechos, actitudes y reacciones que integran el proceso iusinternacional de los Estados y de los organismos interestatales.

El Derecho Internacional positivo constituye un nuevo Derecho respecto a lo que es recto y justo intrínsecamente, simplemente refrenda y confirma extrínsecamente el Derecho Natural Internacional preexistente. Y si en algunas ocasiones tiene más de positivo y en otras más de natural, hay que reducirlo simplemente al polo de quien más participa. En todo caso, el Derecho Internacional se da siempre entre hombres, ya sea que tenga como sujeto y término al individuo, al Estado o a la Organización de las Naciones Unidas. Los hombres no pierden su ser y razón de personas por constituirse en Estados o en organismos internacionales. La justicia, la equidad, la seguridad y el bien común no se limitan a las personas físicas con exclusión de las colectividades o personas jurídicas, sino que las abrazan y envuelven a todas por igual. Hay *Derecho Natural* (supremos principios normativos, cognoscibles por la sola razón natural del hombre y congruentes con la cabal naturaleza humana, que regulan y limitan la libre actividad de los particulares y de los Estados para la consecución armónica de los fines individuales y colectivos) y hay *Derecho positivo* (regla de vida social, ordenación efectiva y justa, establecida por la autoridad competente en vista del bien público temporal), como órdenes complementarios y no antitéticos. Estados y comunidad internacional son sujeto y término de Derecho Natural y de Derecho positivo. Y lo que no sea sujeto y término de Derecho Natural, tampoco puede serlo de Derecho positivo, porque éste se apoya en aquél y lo prolonga. Cuando se ha tratado de emplazar el Derecho dentro de los entes no sensibles (y específicamente dentro de los valores) se ha caído en los excesos del racionalismo iusnaturalista. Por el contrario, cuando se ha pretendido insertar el Derecho en la esfera del mundo sensible, se ha caído en los desvaríos del psicologismo, del biologismo o del sociologismo jurídicos.

Las normas constituyen el objeto de la Filosofía del Derecho —y la Filosofía del Derecho Internacional no es una excepción— en cuanto teoría de la ciencia jurídica. No hay que olvidar que la ciencia jurídica conoce una realidad transida de normatividad. “Las normas jurídicas como proposiciones normativas sirven a la ciencia del Derecho para conocer la conducta; pero el ser de esa

conducta no interesa a la ciencia jurídica en cuanto es, sino en cuanto debe o no debe ser o en cuanto puede ser (que es también un deber ser para otra cosa). Ahora bien, la esencia de la norma es ser la objetivación de una forma del vivir social, y la vida social —apunta Luis Legaz y Lacambra— es una realidad existencial, un *substratum* fáctico de la norma, y puede decirse que el Derecho es la unidad de este substrato y su objetivación normativa.”¹²

La experiencia del Derecho Internacional, en cuanto conocimiento, puede ser expresada implicando aquellos cuatro elementos señalados por Edmundo Husserl en sus *Investigaciones lógicas*:

1. Las palabras, los tratados, las costumbres o usos sociales, etcétera, son el *signo* de una realidad social.

2. Esas palabras, tratados, costumbres, etcétera, poseen una *significación normativa*.

3. El objeto mentado en la norma es una conducta humana que *debe ser* (del Estado, de la ONU, del individuo) y una conducta humana que *es* en cuanto *no debe ser* o en cuanto que *puede lícitamente ser* (por consiguiente, siempre en cuanto *debe ser* para algo: para aplicar una sanción o sancionar un impedimento).

4. *No hay intuición* de la conducta que debe ser o en cuanto debe ser, sino sólo de la conducta que es en cuanto ser.

La Filosofía del Derecho Internacional es el conocimiento científico de la necesaria proporción en las relaciones esenciales a la convivencia en la sociedad mundial, mediante la previa atribución de lo que corresponde a hombres, Estados y organismos internacionales. En principio, este orden debe estar provisto de jurisdicción obligatoria y de sanciones para asegurar su efectividad.

7. Ubicación del Derecho Internacional en la habencia

En la búsqueda de “lo último” me he visto precisado a sustituir o sobrepasar las metafísicas hasta ahora propuestas, incluso la tradicional del ser, por una nueva metafísica. He tenido que recurrir a un neologismo para expresar mi intuición central: la “habencia”. La base acogedora y fundamental de todo es la “habencia” entendida como unidad trabada y dinámicamente interrelacionada de la totalidad de los entes y de las posibilidades en sus mutuos condi-

¹² Legaz y Lacambra, Luis, *Filosofía del derecho*, Barcelona, Editorial Bosch, 1975, p. 37.

cionamientos. Habencia condicionada y totalizante. Totalidad estructural. Comunidad participativa. Por la instauración de esta nueva metafísica nos encaminamos hacia una expansión unificante y dinámica de la totalidad supraintegrada. Esta totalidad supraintegrada, que no es la indefinitud del ser es presencia unificadora, sintaxis óntico-lógica, contexto de cosas y sucesos, sentido que permea el universo teleológicamente, participación del Ser fundamental, subsistente por sí.

La metafísica es *ciencia de la habencia en cuanto habencia*. La habencia es el *primum cognitum* de la mente humana y el *primum noeticum*. El método de la totalidad se halla en la habencia: totalidad envolvente de una trama unitaria y orgánica de objetos, normaciones y posibilidades.

El ser en cuanto ser es una abstracción conceptual, y, por lo mismo, no puede ser el fundamento de los entes; ninguna abstracción conceptual puede ser fundamento de alguna realidad; al revés, los entes son reales y son la única concreción que hace posible al ser en cuanto ser entrar en el ambiente de lo real. Lo que *hay*, la *habencia*, está más allá de los entes reales y los ideales, posibles e imaginarios. Este *hay* está antes que el ser. El verbo haber no implica predicado alguno: “hay Dios”, “hay mundo”, “hay hombres”, “hay esencia”, “hay existencia”. No está circunscrito a la presencia. Por eso puedo decir: *hay, hubo, habrá*. Con todos estos tiempos se configura la habencia. El *ser* es la primera epifanía de la habencia, la actualidad de lo habencial respectivo en el mundo. El ente es la unidad estructural de la cosa que es. El ser del ente se manifiesta en la habencia.

El “hay Dios” es más originario que el “hay ser” y que el “hay ente”. Porque Dios es el que hace que haya. Dios es el fundamento de la metafísica y, por consiguiente, no es ya un puro problema metafísico. Se da el ser en los entes, pero el ser no es el horizonte en que aparecen los entes sino la “habencia”. La atmósfera vacía del ser no puede considerarse como el concepto límite de la metafísica. El mismo Ángel de las Escuelas, Santo Tomás de Aquino, nunca llegó a distinguir entre la totalidad de cuanto hay —lo que nosotros denominamos habencia— y el ser. Santo Tomás trata de demostrar, en el primer artículo del tratado *De veritate*, que todas nuestras acciones, que todos nuestros conceptos, se resuelven en el ser. Olvidó Santo Tomás, en ese opúsculo, la *posibilidad* —que no es, pero que puede ser— y no llegó al concepto de habencia, que es el primero de todos nuestros conceptos y todos los demás son de-

terminaciones suyas. Ni el *poder ser* ni el *no ser* caben en el ser, pero sí son abarcados en el seno de la habencia.

La habencia es finita, pero en ella se hace patente la presencia del Ser fundamental y fundamentante, infinito y personal, que se nos hace patente en el alma. En el flujo óntico advertimos también un apoyo, una raíz que sostiene y explica ese flujo óntico de los seres. La habencia es finita, Dios es infinito. Luego Dios no es parte de la habencia. El Ser supremo es supremamente acto, luego Él es origen de todo cuanto hay, la habencia. Dios ha creado la habencia por amor.

En la intelección de la habencia intuyo a la par mi yo y mi circunstancia. La metafísica comienza en mí, porque soy interior a la habencia para interrogarla. . . La interrogación es un ir a la habencia para develarla y para salvarnos.

Aunque resulte inaccesible para captar intelectualmente en detalle y con claridad el horizonte de la habencia, no dejo de tener clara evidencia de que mi mundo está integrado dentro de todo cuanto hay, dentro de una vasta y compleja urdimbre de cosas, relaciones, entes ideales, posibilidades que denomino la habencia con sus peculiares principios que he descubierto —no inventado— y que me interesa poner de relieve: 1) *principio de presencia*: todo cuanto hay está de algún modo presente; 2) *principio de participación*: inclusión de las partes en el todo por una vinculación espacio-temporal, entes que son en la medida que se parecen parcialmente al Ser Absoluto; 3) *principio de sentido*: todo cuanto hay es pensable con disposición tendencial y conexas; 4) *principio de contexto*: todo cuanto hay se ofrece en marco existencial; 5) *principio de sintaxis*: todo cuanto hay se presenta articulado en función de algo. Al intuir la habencia en el horizonte del mundo, intuyo, con la misma habencia, sus primeros principios metafísicos.

La habencia es más amplia que la realidad. La palabra realidad viene de *res* (cosa). Además de esta estrechez etimológica, es discutible que la realidad abarque lo que encierra el horizonte de la habencia: *a*) ámbito de inteligibilidad y de realización de todo ente; *b*) forma lógica esencial de conceptualización dentro de la totalidad; *c*) dimensión óntico-ontológica del acto de ser; *d*) estructura esencial de cada ente que puede existir; *e*) mismidad singular de cada ente concreto; *f*) conjunto concreto de todos los entes reales e ideales, valiosos o disvaliosos, mundanales y supramundanales, factibles o utópicos, presentes, pasados o futuros; *g*) la Realidad originaria, fontal, fundante, irrespectiva. Además

de la habencia patente, que nos es dada, debemos contar con la habencia latente. El inventario de todo cuanto hay en el ámbito finito debe tener en cuenta todas las articulaciones de la habencia. ¿Dónde ubicar el Derecho Internacional en la inmensa urdimbre omnienglobante de la habencia?

El Derecho Internacional es una parte del Derecho. Y el Derecho se nos muestra ubicado en el fino y sutil mundo del espíritu. Bien se trate de Derecho como sinónimo de lo que a cada uno corresponde como suyo, bien se hable del conjunto de normas, reglas o disposiciones vigentes en un grupo social o una parte orgánica del mismo, bien se evoque la facultad moral de hacer o no hacer, siempre subyace la idea de algo que atañe a la norma —preponderantemente externa— del obrar humano, ajustada a la razón.

Nunca encontraremos el ser del Derecho entre los determinismos ciegos de la materia, porque su entidad pertenece al mundo cultural-espiritual-histórico bajo el modo de ser de una forma de vida social. Los hombres tenemos conciencia de que el Derecho es fruto de nuestro espíritu. Sabemos que lo jurídico es una dimensión vital nuestra, algo en que existe huella de nuestra personalidad íntima, activa y creadora.

La nueva metafísica de la habencia, en armonía con la extensa multiplicación de datos y sectores de nuestra experiencia y vivencia, proyecta sus luces sobre el Derecho. Por vía inductiva precisa la estructura óptica de la esfera, capa o región de lo jurídico. En la fenomenología de la conciencia y de lo histórico se ha revelado la esfera peculiar del ser espiritual-cultural de lo jurídico, condicionado por las otras esferas, pero sin embargo con sus leyes propias y sus finalidades de sentido y valor. Problema que no interesa sólo a la inteligencia, sino a la voluntad.

El Derecho Internacional es una rama del Derecho público. En sus relaciones mutuas, los Estados precisan tener un conjunto de reglas y principios que los rijan. Y necesitan, también, regular las relaciones de sus respectivas soberanías y legislaciones internas respecto a la comunidad internacional. Derecho Natural, costumbres internacionales, normas establecidas en los tratados, organismos y tribunales interestatales rigen los derechos y los deberes de los Estados entre sí y de éstos con la comunidad internacional. El Derecho Internacional Privado, que en rigor debiera llamarse Derecho Privado Internacional, es el conjunto de reglas aplicables a la solución de los conflictos surgidos entre dos Estados, por la acción de sus leyes respectivas, en cuanto afectan los derechos y

deberes de los súbditos de los Estados entre sí o en relación con dichos Estados. Trátase de establecer normas de nacionalidad, de derechos de extranjeros en el territorio nacional, de resolución de los conflictos debidos a la diversidad de legislaciones y de coordinación del *ius sanguinis* del extranjero (estatuto personal) con el *ius soli* (estatuto territorial).

El objetivo fundamental del Derecho Internacional —Público o Privado— es suprimir la guerra. El Derecho Internacional se propone suprimir los medios violentos para la solución de los conflictos interestatales, instaurando el arbitraje de jurisdicción obligatoria. Se nos dirá que el propósito no se ha cumplido y que el Derecho Internacional positivo ha fracasado. Pero las normas genuinas no dependen, en su validez intrínseca, de su cumplimiento o de su incumplimiento. Las raíces nutricias del Derecho Internacional hunden sus fibras en las profundidades de estructura permanente del hombre. Se trata de metafísica y no de estadísticas. Alguna vez le preguntaron a Confucio por qué hay tanto sufrimiento. El moralista chino —nada adicto a la metafísica, por cierto— se limitó a contestar: *“los tiempos son malos porque nosotros no somos buenos”*. La respuesta no ha perdido su vigencia en nuestros agitados días. Parafraseando al sabio moralista chino, nosotros nos atreveríamos a decir: *El Derecho Internacional positivo es deficiente y no ha podido impedir las guerras porque nosotros no somos buenos.*