

SIGNIFICACIÓN CONTEMPORÁNEA DE LAS NOCIONES DE EXPERIENCIA Y DERECHO NATURAL SEGÚN SANTO TOMÁS DE AQUINO

1. EXPERIENCIA Y EMPIRISMO

Hace ya unos años, en 1957 para ser precisos, el padre George P. Klubertanz, publicaba un artículo sumamente sugestivo titulado «El empirismo de la ética tomista»¹. Nótese que con *empirismo* traducimos no muy felizmente la intención con que el padre Klubertanz empleaba el término inglés *empiricism*. No se buscaba señalar aquí, evidentemente, un parentesco con la doctrina filosófica de ese nombre, sino, según el autor, más bien de caracterizar un lazo consubstancial del pensamiento moral de Santo Tomás con la experiencia. Pero la experiencia en cuestión, aludía en este trabajo a la situación de base desde donde arranca una auténtica tarea filosófica. Eso es lo que se proponía el padre Klubertanz, es decir, recordarnos con Santo Tomás que la filosofía práctica no puede prescindir de su referencia a la vida².

Esto era una invitación a pensar los asuntos prácticos o morales desde una perspectiva que atendiera no solamente a los aspectos teóricos, sino sobre todo a sus implicancias vitales concretas. Y con esto Klubertanz nos reprochaba indirectamente que la mayor parte del tiempo perdemos de vista el fin de toda reflexión sobre los asuntos prácticos, es decir, la verdad práctica misma, que es el conocimiento de lo que cada uno de nosotros debe querer hacer en una circunstancia determinada y, en general, durante toda la vida. En realidad, de poco sirve saber, por ejemplo, cuántos preceptos contiene la ley natural según Santo Tomás, si nuestra conducta personal no refleja alguna familiaridad con el tema estudiado. No se nos dice buenos por lo que sabemos, sino por lo que amamos³. Pero a pesar de todo, al final intentaremos rescatar la importancia y la necesidad de la instancia teórica en filosofía práctica.

La *experiencia* en cuestión, entonces, no es la de los empiristas, sino, permítasenos el giro poco académico, la experiencia de quienes aprenden algo viviendo. La experiencia de los empiristas no es la que cuenta para la lenta y trabajosa formación del

¹ El trabajo apareció en *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association XXXI* (1957) 1-24.

² Es preciso señalar en este punto la cercanía con el pensamiento de Aristóteles: *Ethic. Nicom.* 1095 a 2 - 1095 a 31.

³ «Quilibet habens voluntatem, dicitur bonus in quantum habet bonam voluntatem: quia per voluntatem utimur omnibus quae in nobis sunt. Unde non dicitur bonus homo, qui habet bonum intellectum: sed qui habet bonam voluntatem» (*Summ. theol.* I q. 5 a. 4 ad 3um).

carácter, sino un resultado puntual entre tantos otros del funcionamiento de los sentidos, es decir, no lo que llamaríamos una experiencia de vida sino, en el mejor de los casos, un inventario de hechos observados sin mayor conexión de sentido entre sí⁴. En una palabra, «experiencia» no es lo mismo que «empirismo».

Otro célebre abuso en esta incomprensión de la experiencia humana lo tenemos en esa expresión originada en la filosofía de Hume que ha sido llamada «falacia naturalista», la cual consistiría en derivar ilegítimamente juicios de valor de juicios fácticos, es decir, de juicios supuestamente empíricos⁵.

Pero en realidad, la *experiencia* que importa es la *humana*, que no es reductible ni explicable por el recurso a la fisiología sensorial. Hobbes y Locke, por ejemplo, ponen a la experiencia en una discutible vecindad con los sentidos, mientras que para Aristóteles, aquélla se halla mediatizada por la memoria. No es humanamente relevante el proceso fisiológico del sentido del tacto o de la vista; lo que importa es su integración global en el acto del conocer, sea este conocimiento de orden puramente teórico, o bien práctico. Sobre la importancia de este modo de entender la experiencia como un todo de sentido en su articulación con la verdad, ha escrito ya el Estagirita en las primeras páginas de la *Metafísica*, cuando el conocimiento ha de ser teórico, y en las primeras páginas de la *Ética Nicomaquea*, cuando se trata de conocer cómo debemos obrar habitualmente. Y como la experiencia no es formalmente el juicio, tampoco puede haber en ella el error, que es patrimonio de otra instancia de trabajo mental. Y por eso podría decirse, tomando algunos recaudos analógicos, que la experiencia es infalible. No podemos equivocarnos en lo que nos pasa o en lo que vivimos. Las categorías de verdad y error no son aplicables al dominio experiencial; son extrañas a él. Si sufrimos o gozamos, no podemos errar en cuanto a que sufrimos o gozamos; sí podemos errar al juzgar sobre el origen de estas pasiones. Los sentidos —entiéndase, los sentidos humanamente funcionando e integrados en la totalidad de la experiencia vital— no nos engañan, contra lo que creía Descartes.

2. NUESTRA EXPERIENCIA POLÍTICA

Si estamos persuadidos de la pertinencia de este regreso a la experiencia sugerido por el padre Klubertanz, sería muy interesante ocuparnos ahora de nuestra experiencia política concreta. Y no podemos equivocarnos si decimos que ella es la de estar inmersos en comunidades a las cuales sería muy problemático llamar «políticas» en sentido aristotélico, entre otras cosas por aquellos pasajes donde Aristóteles niega ese nombre a las alianzas comerciales y a las comunidades que no se preocupan por la virtud y la vida buena⁶. Ahora bien, sin quererlo ni buscarlo, nos llega día a día una i-

⁴ «La experiencia a la que apelan Comte y Mill [...] es la mera constatación empirista de los hechos en su evolución histórica, no la observación inteligente que penetra en la intrínseca inteligibilidad de esos hechos» (J. J. SANGUINETI, en A. COMTE, *Curso de filosofía positiva*, EMESA, Madrid 1977, p. 145).

⁵ Carlos I. Massini se ha ocupado de este tema con suficiente rigor en *La falacia de la falacia naturalista*, Idearium, Mendoza 1995.

⁶ Cfr. *Polit.* 1280 a 31 - 1281 a 2; 1323 a 14 - 16; 1295 a 25 - 1295 b 1.

magen de las cosas políticas francamente desalentadora, la cual, como es un hecho de experiencia, es indiscutible. Podemos, sí, errar en atribuirle a tal o cual causa: teorías «conspiracionistas» de diversos orígenes, campañas mediáticas, etc.; sobre todo eso podemos equivocarnos en tanto ejerzamos la facultad judicial. Pero en donde no nos equivocamos es en que *experimentamos* el deterioro político, y que cualquiera sea su origen, éste está ya demasiado repandido como para que no lo veamos y no nos preocupe. Es como un humo que se propaga detrás de una montaña: no sabemos con certeza si es señal de un incendio general, podemos errar culpando a los turistas descuidados o al guardabosques negligente, cuando en realidad la causa del fuego tal vez fue un rayo, pero al humo lo olemos y lo vemos, y sabemos que algo arde. En eso no erramos. Por otra parte, la experiencia política nos muestra también que no parece existir una mayor incompatibilidad entre un estado de descomposición de la vida política, y una situación de prosperidad sectorial.

3. PRINCIPIOS DE LEGITIMACIÓN ÉTICA Y VIDA COMUNITARIA

La claudicación de la Política, con mayúsculas, ha dejado un lugar ocupado por la gerencia del gran negocio público⁷. Ésta viene acompañada por la paulatina vigencia de un par de principios inherentes a la democracia contemporánea: la instauración de la voluntad general como instancia suprema de apelación legislativa, y el sometimiento de la verdad práctica a esa instancia⁸. Ambos principios conforman un paralelogramo de fuerzas, cuya resultante es que la voluntad general queda como referencia última acerca de lo que es bueno o malo hacer. El estado es asimilado entonces a una persona jurídica más dentro de la comunidad política, y ésta es concebida según una lógica empresarial, poseedora de un estatuto jurídico de anonimidad accionaria. Las acciones son los sufragios y ellos son individuales, pues lo que cuenta es la relación del accionista con la compañía. El democratismo contemporáneo pasa directamente del individuo al estado, desconociendo de hecho (y acompañado en esto quizá por el protestantismo), la naturaleza sociopolítica y comunitaria del hombre, y por ende, institucional. A propósito, Montesquieu señalaba que una de las condiciones para el establecimiento de una república democrática, es que su religión fuese la protestante⁹. De ahí que, de la mano de Montesquieu, no se ve con mucha claridad cómo puedan conciliarse democracia y catolicismo, o cristianismo diría quizá Maritain. Pero el hombre es por naturaleza un ente destinado a vivir en comunidad, a ser entre los

⁷ Esta Política con mayúsculas alude a la primera acepción de «política» mencionada por Aristóteles en *Ethic. Nicom.* 1141 b 24-25: «Cuando la prudencia versa sobre la ciudad, ella es arquitectónica y se llama prudencia legislativa».

⁸ Se suele ver en Rousseau a la bestia negra del relativismo moral y al fundador del democratismo contemporáneo. Sin embargo, a pesar de los pasajes que sin ninguna duda alientan esas aberraciones, no se podría pasar por alto el propósito moralizador que anima a todo el *Contrato social*, propósito de alguna manera ratificado en *La nueva Heloísa*, y el hecho de que la democracia es desacreditada por el mismo Rousseau: *Contrato social*, Libro I, cap. 8; y Libro III, cap. 4.

⁹ Nos hemos ocupado de este asunto en «Nota sobre Montesquieu: sus puntos de partida y el republicanismo»: *Prudentia Iuris* XI (1983) 98-121.

hombres. La vida comunitaria nos es connatural; nada podemos sin el otro que es nuestro prójimo, y no solamente en las obras prácticas, sino también en el ejercicio de la llamada vida especulativa. En esto Santo Tomás se muestra más firme que Aristóteles: mientras para el Estagirita el *bíos theoretikós* es, en cuanto modo de existencia, solitario, para el Aquinate en cambio, aún la vida contemplativa pide el concurso de los demás: «Para obrar bien, el hombre necesita del auxilio de los amigos, tanto en las obras de la vida activa como en las de la contemplativa»¹⁰. Toda operación es entonces co-operación. Esta cooperación humana es tanto más perfecta cuanto más se asegure un mínimo marco institucional dentro del cual pueda desenvolverse. La vida enmarcada por instituciones, habla ya de una cierta perfección comunitaria y no de la existencia de relaciones sociales de producción injustas, como quería Marx. La vida humana es institucional por naturaleza.

En el ámbito de lo intramundano, esto ha sido insistentemente señalado por Aristóteles y el Aquinate: fuera de la comunidad política, y por tanto, fuera de las instituciones, no hay ya ni siquiera hombres; hay animales o dioses, pero no hombres. La vida comunitaria es la condición *sine qua non* de la vida, y la vida bajo instituciones, es la condición *sine qua non* de la vida buena, de la vida política¹¹. Pero apresurémonos a señalar que esta vida bajo instituciones no disuelve la responsabilidad personal que nos cabe por cada una de nuestras acciones. Es una insensatez extrapolar automáticamente la responsabilidad del individuo hacia las instituciones, transformándolas en únicas culpables de nuestros desaciertos personales. Parece oportuno aclarar esto porque hay cierta inclinación contemporánea que, a fuerza de querer comprenderlo todo, termina justificando todo. Así, no estaríamos frente a ladrones o traficantes, sino frente a personas «desadaptadas», o «neuróticos mal ajustados», etc¹². Cabe señalar que, precisamente desde una perspectiva maquiavélica, no importa tanto la formación interior del carácter o la interpelación moral de la vida misma para evitar la injusticia; lo que cuenta es más bien el establecimiento de instituciones apropiadas que hagan «inconvenientes» tales conductas desviadas¹³.

¹⁰ *Summ. theol.* I-II q. 4 a. 8c.

¹¹ La vida política no es para Aristóteles una simple convivencia, sino una buena, es decir, una justa y amical convivencia. No olvidemos que la política es una *virtud*: cfr. *Ethic. Nicom.* 1141 b 22-23.

¹² L. STRAUSS, «What is Political Philosophy?», *passim*, en *Political Philosophy. Six Essays by Leo Strauss*, Pegasus, Indiannapolis-New York 1975, señala que la misma desarticulación contemporánea de la filosofía política como saber intrínsecamente moral, hace que ella se diluya en una constelación de ciencias sociales auxiliares. Entre estas últimas se destaca especialmente la psicopatología. Ella introduce una manera muy específica de comprender (y por tanto también un vocabulario específico) lo que en la filosofía política clásica se llamaban vicios o inmoralidades, y se trata de un vocabulario que en sí mismo tiende a interpretar la personalidad «desviada» a la luz de los deficientes procesos de adaptación al medio social. Pero el riesgo es que el abuso de estos criterios puede conducir a una disolución de la responsabilidad personal.

¹³ Nuevamente L. Strauss (*Ibid.*, p.43): «El argumento de Maquiavelo es, en el fondo, el siguiente. ¿Usted quiere que haya justicia? Le voy a mostrar cómo puede obtenerla. No la obtendrá con prédicas ni exhortaciones, sino haciendo de la injusticia algo absolutamente desventajoso. Lo que Usted necesita no es tanto la formación del carácter o la interpelación moral, como la clase de

4. CARÁCTER DE LAS ACCIONES HUMANAS

Es cierto que las acciones humanas presentan, para el ingeniero social, la irritante particularidad de ser imprevisibles e inmodificables una vez ejecutadas. Toda política que no tome en cuenta esto puede llevarse más de una sorpresa; y como se trata de una característica constitutiva de la praxis, ella está presente en todo lo que el hombre hace, no sólo en lo político, sino también en lo económico. La fe liberal, que cree en la validez de la transposición de las regularidades fenoménicas de la naturaleza infrahumana, al análisis del comportamiento económico, podría ser una bomba de tiempo, precisamente porque no toma en cuenta que tales comportamientos no tienen la fijeza de las reacciones químicas. La manía de medirlo todo no es reciente, y de la cosmometría renacentista, cuyo producto más acabado parece haber sido la física matemática, hemos pasado ya a la antropometría, cuyo fruto dilecto es la ingeniería social y, últimamente, la econometría. Pero de lo que se trata aquí, es de saber si esa imprevisibilidad e inmodificabilidad de la praxis, que son los caracteres de la acción en bruto, pueden ser trabajados de un modo *humano*. Imprevisibilidad e inmodificabilidad son caracterizaciones negativas de la praxis, pero, negativas ¿respecto de qué? Probablemente respecto de un modo de entenderla no totalmente antropológico. Habría que ver si esa imprevisibilidad e inmodificabilidad no son, en el fondo, el único material con el que construir nuestra plenitud humana en el seno de un orden. Y esta investigación es una de las más urgentes pues, insistamos, no hay verdadero hombre sino en el seno de un orden, político en este caso. Este asunto es a tal punto grave que Santo Tomás no ha dudado en escribir que el bien común es, entre otras cosas, el orden¹⁴.

5. ORDEN Y DERECHO NATURAL

La noción de *orden* es una pieza clave en la formación de la teoría política clásica. El *orden* no es un simple producto lógico, aunque la tenuidad de su ser (*esse debilissimum* lo llaman los medievales) nos haga dudar de su realidad. La incompreensión del ser real de la relación, y por lo tanto del orden, es oficialmente inaugurada por Ockham. Pero el orden es una relación cuyo fundamento ontológico se encuentra en la cosa, en su interior, y por eso Aristóteles ha escrito en varios lugares que la naturaleza es causa del orden¹⁵. El fundamento ontológico del orden, entonces, por lo me-

instituciones apropiada, instituciones que muestren los dientes. El deslizamiento de la formación del carácter a la confianza en las instituciones, es el corolario característico de la creencia en la casi infinita maleabilidad del hombre».

¹⁴ *De subst. separ.* 12, n. 113, ed. Spiazzi (cap. 10, ed. Mandonnet): «Lo óptimo en la universalidad de las cosas es el bien de orden; éste es pues el bien común. Los demás son bienes singulares». *Summ. C. Gent.* II 39: «El bien y lo mejor del universo consiste en el orden de sus partes entre sí». Cfr. *In I Sent.* dist. 44 q. 1 a3c; *Summ. c. Gent.* I 85 y II 45; *Summ. theol.* I q. 103 a. 2 ad 3um.

¹⁵ Cfr. *Phys.* VIII 1: 252 a 11, 17; *De caelo* III 2: 301 a 4; *De part. animal.* I 1: 641 b 18-23; *De generat. animal.* III 10: 760 a 31; *Rhet.* I 10: 1369 a 35.

nos en el caso humano, es que el ente que somos no puede actualizarse sino de forma interactiva o interpersonal; tendemos naturalmente a la vida común. Pero esta actualización de nuestro ser, que es la de un ser cuya operación propia no está de suyo sujeta a las regularidades del mundo no humano, exige el balizamiento ofrecido por ciertos parámetros que nos declaran lo que es razonable, y por lo tanto justo hacer. Esos parámetros de lo razonable y justo serán más confiables en tanto surjan del dictamen de los hombres más justos y razonables de la comunidad. Es necesario que estos criterios sean tan justos y razonables, aun cuando su evidencia no sea igual para todos, que no quede más alternativa que aceptarlos. Si esos dictámenes se hallan convenientemente estatuidos por quien debe estatuirlos en orden al bien común, están sancionados por escrito y constituyen la normas supremas de acción en la comunidad política, reciben el nombre de ley. ¿Puede esperarse que de un hombre o de un grupo de hombres esclavos de las pasiones surja un dictamen de lo razonable y justo? En principio pareciera que sí, pues nada impide que un pervertido sea capaz de un juicio moral verdadero. Pero Santo Tomás no simpatiza con esta idea: «Es imposible que el bien común de la ciudad sea alcanzado si los ciudadanos no son virtuosos, *por lo menos aquéllos a quienes compete gobernar*»¹⁶. Es muy raro, por otra parte, hallar una perversión total que engegezca definitivamente el juicio, y que esa perversión esté al frente de una comunidad política. Es muy raro, pero no imposible, como lo recuerda el mismo Santo Tomás citando a Cicerón con el ejemplo de los alemanes, para quienes el robo y otras aberraciones no eran delito, o no eran irracionales. Es probable que haya comunidades con cierta inclinación nacional a la chapucería, y que encuentren en algunos dirigentes la horma de su zapato, como cuenta San Agustín del Imperio Romano, pero eso es harina de otro costal.

La acción humana, decíamos, puede desplegarse en un abanico de posibilidades y variantes, lo cual es concomitante con su condición histórica. Por eso, la ley que mide y regula la justicia de tales acciones, también está sujeta a una cierta elasticidad y puede ser modificada según las circunstancias. La ley que rige una comunidad política no tiene como objeto las cosas necesarias y universales, pues la praxis es singular y contingente. Una sana constitución política habrá de prever ciertos mecanismos que permitan modificar las leyes, para que cumplan más eficazmente su misión de asegurar el orden de justicia sin el cual la buena sociedad no puede existir. Pero cabe ahora preguntarnos por los límites de esa flexibilidad legal, o lo que es lo mismo, si esa variabilidad en lo razonable y justo, es indicio de que la verdad práctica políticamente significativa, está en un todo sometida a la temporalidad en que transcurre, *volens nolens*, la existencia humana. Aquí se impone adentrarnos en algunas precisiones. Los actos justos, de los cuales la ley es regla y medida, presentan en realidad un doble aspecto, que llamaremos, para mayor comodidad en la comprensión del asunto, un aspecto «modal» y un aspecto «estructural». Como los ejemplos suelen ser más útiles que mil explicaciones, tomemos una ilustración sugerida por el mismo Santo Tomás. Se trata del acto unitario de la compraventa. En él, los aspectos modales son: el precio, las obligaciones emergentes, tales como la garantía por el producto

¹⁶ *Summ. theol.* I-II q. 92 a. 1 ad 3um.

comprado, el modo de crédito, etc. Infinidad de aspectos sobre los que, sin inconveniente, puede admitirse hasta cierto punto la voluntad consensual de los actores como criterio de legitimación. Pero vemos claramente que estos aspectos modales no constituyen lo esencial del acto de compraventa, aquello que lo define estructuralmente como una cosa justa. Ese aspecto estructural es, precisamente, que cuando alguien vende algo, reciba un pago a cambio. Esto es tan evidente para la razón, que la ley positiva no necesita legislarlo. Por otra parte, la ley positiva o humana, como también la llama el Aquinate, rara vez se ocupa de estatuir sobre esas cosas evidéntísimas para la razón.

La ley no prohíbe matar al inocente, sino que dice más bien «el que mate a un inocente, etc.». No prohíbe robar, sino que dice «el que robe, será condenado a X pena». Es decir, hay toda una serie de, llamémosles, preceptos, cuyo peso de obligatoriedad se impone por su evidéntísima razonabilidad, y cuyo valor estructurante sirve de cimiento a los aspectos modales de la ley positiva. Ahora bien, el paso del tiempo que afecta a la existencia humana, no puede herrumbrar tales aspectos estructurales de la praxis, por que en ese caso necesitaríamos hablar de un cambio substancial en lo que la razón percibe como *radicalmente justo*, *evidentísimamente justo*, es decir, deberíamos pensar en una figura del acto de comprar y vender en el cual no fuera justo que alguien reciba un pago por lo que vende. *Siempre* el acto de comprar y vender ha exigido que alguien dé algo a cambio de otra cosa, *siempre* la amistad conyugal ha exigido la fidelidad y *siempre* el buen funcionamiento de la comunidad política, dentro de la cual y por la cual alcanzamos nuestra plenitud humana, ha exigido la represión de vicios atentatorios contra la existencia misma de tal comunidad. Y estos aspectos estructurantes de la praxis, que son como su esqueleto, son también los que dan sentido y límite a los aspectos modales. El consenso en los aspectos *modales* de la praxis no es ilimitado ni puede ser la referencia última de los convenios. El acuerdo de un precio abusivo fundado en la ignorancia de una de las partes, es inmoral. No somos dueños de introducir cualquier modalidad en la compraventa, como tampoco en la relación conyugal y mucho menos en la vida política.

Aquello que es *estructuralmente justo*, la terminología técnica medieval, retomando una tradición mucho más antigua que la cristiana, lo llamó *derecho natural*. «Derecho», porque se trata de lo justo; «natural», porque es eso justo inseparablemente ligado a la naturaleza humana, es lo justo que conviene a ella, y es tan inmodificable como la naturaleza humana misma. Ahora bien, para volver al tema de la historicidad de la ley, Santo Tomás nos está diciendo que lo sujeto al cambio, y a un cambio dentro de ciertos límites dictados por la razonabilidad práctica o prudencia, son en realidad los aspectos modales de la ley, no los estructurales. Y vemos también cómo estos últimos son el fundamento de los primeros. A esto Santo Tomás lo llama «derivación» o «dependencia» de la ley positiva de la ley natural. Lo justo positivo extrae su validez de su articulación con lo justo o derecho natural, debido precisamente al carácter fundacional de este último.

6. UN NUEVO PRINCIPIO DE LEGITIMACIÓN

Quisiéramos ahora destacar un punto importante en el tratamiento que da Santo Tomás a la ley: ella no es definida jamás en términos de pura coercitividad, sino de

razonabilidad. Y aún cuando se enfrenta al problema del origen de lo justo por naturaleza, es decir, cuando debe definir el origen de la regla y medida última que dicen «esto es evidentísimamente justo», la razón ocupa el puesto de honor, al contrario de Rousseau, para quien la definición de lo justo es asunto de la voluntad. Lo que importa a Santo Tomás es el hecho exterior, suficientemente objetivo y real de lo justo.

Pero ese hecho es además cognoscible por la razón como radicalmente justo, sin sombra de error. Ahora bien, si tomamos en cuenta la naturaleza inestable de la praxis, la infalibilidad en este juicio no puede ser un asunto que se resuelva en el interior mismo de la praxis, y por eso, la regla y medida de lo justo por naturaleza, no puede sino tener algo que ver con una inteligencia suprema en la cual no cabe la menor sombra de error. Tiene que haber, dice Santo Tomás, más apoyado ahora en los estoicos que en Aristóteles, una ingerencia de algo divino en el intelecto humano que no nos deja equivocarnos en las situaciones básicas de bien y de mal. Esta ingerencia parece extenderse también al plano de lo teórico, pues nadie que no esté loco discutiría algunos principios como que el todo es mayor que la parte, o que no se puede afirmar y negar algo al mismo tiempo. A fuerza de sernos tan connaturales, estas verdades parecen ya perogrulladas, pero, ¿no valdrá la pena prestarles un poco más de atención?, e incluso, dado que de una forma o de otra estas perogrulladas parecen ser omnipresentes, ¿no serán algo mucho más serio de lo que comúnmente se cree? Santo Tomás no sólo responde afirmativamente, sino que además las eleva al rango de primeros principios paralelos, unos referidos al conocimiento de lo que se debe obrar y los otros al conocimiento teórico. Ambas clases de principios radican en el intelecto y tienen carácter de fundamento en los dos usos posibles de aquél: el teórico y el práctico.

Derelecti sumus in mundo, pero no tan mal pertrechados como para no saber qué hacer en circunstancias difíciles. Insistamos con el argumento de la perogrullada: por un ejercicio de imaginación, pensemos nada más en qué condiciones se desarrollaría la vida si ella no viniera ya con la garantía de que, en algún momento, las tales perogrulladas comenzarán a ser operativas. En esta sabiduría de los primeros principios, que nos viene desde la niñez sin que hagamos nada para tenerla, consiste la primera participación del intelecto humano en el divino, en esto la primera imagen y semejanza con el Creador. Santo Tomás, de la mano de sus maestros, llamó a esta posesión, a este hábito de los primeros principios del obrar, *sindéresis*, y le atribuyó el carácter de contenido supremo de la ley natural. Hay una segunda participación que se da en la contemplación madura de la verdad, pero esa ya no es gratis como la primera. Hay que ganársela, e incluso, ella sola conforma un modo de vida.

La ley natural es pues, una regla y medida de la razón, absolutamente verdadera, presente en todo juicio prudencial, y cuya más importante tarea es la de sostener a la ley positiva. Y como la ley natural es una participación del intelecto divino, se ve que, al servir de sustento a la ley positiva, cumple una función pedagógica irremplazable. En efecto, los actos justos lo son respecto de una medida, pero debe existir una *mensura non mensurata* desde la cual todas las demás medidas adquieran su sentido, es decir, esta *mensura non mensurata* enseña la regla y medida absolutas a las otras leyes. Y con esto tocamos la fundamentación ontológica de un acto pedagógico.

La ley natural, por otra parte, obliga al cumplimiento de los actos radicalmente justos, y no puede tener un origen humano porque nadie puede imponer una ley a sus propios actos. Hay un par de experiencias, de nuevo la experiencia, la de la *obligación* y la del *remordimiento* (este último fundamento de las leyes penales), inexplicables por el facilismo contemporáneo de remitir todo análisis etiológico de la praxis a la antropología cultural o a la sociología.

Ahora podemos justificar la importancia del momento teórico en el terreno de la filosofía práctica. En efecto, al mostrar la íntima dependencia de la ley positiva respecto de la ley natural, no podemos dejar de ver «que el acto concreto de legislar puede y debe estar guiado por principios y reglas morales; que esas normas morales son asunto de razonabilidad objetiva y no de capricho, convención, o simple decisión, y que esas mismas normas morales justifican: a) la misma institución de la ley positiva, b) las principales instituciones, técnicas y modalidades que caben a esa institución (por ejemplo, la separación de poderes), y c) las principales instituciones reguladas y sostenidas por la ley (por ejemplo, el gobierno, los contratos, la propiedad, el matrimonio, etc.). Lo que realmente caracteriza a la tradición de la ley natural, es que ella no se contenta con la mera observación del hecho histórico o sociológico de que la moralidad afecta a la ley, sino que más bien busca determinar cuáles son realmente las exigencias de la razonabilidad práctica, de manera de proporcionar una base racional para las actividades de los legisladores, jueces y ciudadanos»¹⁷.

CONCLUSIÓN: FUNCIÓN PEDAGÓGICA DE LA LEY

Recordemos, para acercarnos al final, que la expresión de Finnis «tradición de la ley natural», es absolutamente correcta; es una tradición que, comenzando en Homero y llegando a su perfección en Santo Tomás, ha tratado de identificar y exaltar el componente divino de toda legislación. En el fragmento 114 de Heráclito, por ejemplo, se menciona una ley que todo lo abarca y que informa el mundo, superior a toda ley de origen humano, y las leyes de todos los estados de la tierra reciben su validez de esa ley divina¹⁸. La *Antígona* de Sófocles, es por su parte la tragedia del conflicto entre la autoridad del estado, y la ley no escrita de una tradición religiosa antigua y venerable. Allí se menciona que de nada sirve jactarse de los adelantos técnicos si la vida no cuenta con el fundamento sólido de la ley y los mandamientos de los dioses. Y en el *Protágoras* de Platón vemos una historia cuyos rasgos principales concuerdan con Sófocles. Protágoras relata el bellísimo mito de los comienzos de la civilización por obra del titán Prometeo. La civilización que el hombre prometeico podía construir, era una civilización puramente técnica. De ahí que degenerara en violencia y destrucciones, y la humanidad pareció a punto de sucumbir miserablemente a causa de sus inventos. El ingenio humano era incapaz de hallar una vía que le permitiera salir de esta situación; pero Zeus, deseoso de preservar al hombre para

¹⁷ J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford 1986, p. 290.

¹⁸ Ver W. JAEGER, *Alabanza de la ley*, trad. de A. Truyol y Serra), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1982, p. 32.

una misión más alta, le envió un don que le salvaría de la autodestrucción: el don de la ley y la justicia. La humanidad debe las bendiciones de la vida en comunidad, la paz, el orden y la seguridad a este don de Zeus, de Dios, y no a los especialistas e inventores¹⁹. Citemos como último ejemplo el de los estoicos, cuya influencia en el pensamiento de Santo Tomás no ha sido hasta ahora suficientemente estudiada²⁰.

Según sugiere esta tradición de la ley natural, la conformación del todo comunitario perfecto que quiere la ciencia política, tiene como fundamento último la participación del hombre en el intelecto divino. Las leyes que forman nuestro carácter, es decir que nos educan, vienen en definitiva de los dioses. El cristianismo completa y acaba esta intuición griega con el agregado lógico de que, si la ley que nos educa se yergue sobre algo divino, este Dios tiene que ser realmente nuestro Padre. El concepto de participación (al menos en este caso de la ley natural) ha sido llevado a su perfección, entonces, por el pensamiento cristiano, pero tiene su raíz filosófica en la experiencia, de nuevo la experiencia, de ciertos principios inmutables, eternos y evidentesísimos, que habitan en nosotros, pero que no dependen de nosotros, y que estructuran toda conducta justa. Y se los llama preceptos porque tienen el poder de obligar, y si tienen el poder de obligar, es porque su origen no es humano, sino divino, como lo han señalado sin ningún prejuicio los medievales. Sin embargo, su costado preceptual no es lo que los define como primeros principios de la ley natural. Lo que los define como tales es su carácter de fuentes últimas de legitimidad de cualquier legislación. Y en la medida en que la ley se desnaturalice y devenga instrumento de un Estado que ha perdido su única y legítima razón de ser, para transformarse en un mercado, ella ya no merece siquiera el nombre de ley, y no es bueno que seamos educados por ella. Es legítimo aquí reclamar y refugiarnos en algún sistema educativo mejor que el que semejante estado puede ofrecer. Pero si ella es instrumento de un estado cuyo objetivo primordial es el compromiso ético de sus ciudadanos con la vida, cumple entonces realmente una función pedagógica y es, lo sepa o no, una reverberación de la voluntad divina de educarnos como un padre amantísimo haría con sus hijos.

JORGE MARTÍNEZ BARRERA

Universidad Nacional de Cuyo.

¹⁹ Cfr. W. JAEGER, *op. cit.* pp. 41-43.

²⁰ Los siete puntos que, según G. Verbeke («Aux origines de la notion de loi naturelle», en *La filosofía della natura nel medioevo*, Milano 1966), el estoicismo ha aportado a la tradición de la ley natural, son los siguientes: 1) hay una ley suprema que constituye la norma fundamental de la conducta moral; 2) esa ley se identifica con la naturaleza; 3) la naturaleza en cuestión coincide con la razón (*lógos*); 4) el *lógos* se identifica con la Divinidad inmanente; este punto ha sido corregido por los filósofos medievales en el sentido de la trascendencia divina; 5) la ley natural es la misma para todos los hombres y para todos los tiempos; 6) ella constituye la base de toda regla moral o jurídica particular; 7) ella es conocida por un saber anticipativo, presente en todos los hombres.