

LA AUTODETERMINACIÓN COMO PRETENSIÓN Y EJERCICIO DE LA SOBERANÍA SUBJETIVA

1.- La modernidad y sus presupuestos

Si intentáramos señalar algunos rasgos distintivos de la modernidad, podríamos indicar, entre otros, una casi permanente necesidad de reivindicación. Hoy, tanto individuos como comunidades muestran un irrefrenable afán de redefinición de sí mismos frente a los demás.

Es paradójico que, en tiempos de un pretendido relativismo, o según un más tosco concepto de moda, pluralismo, aparezca a la vez con tanta fuerza la urgencia de destacar o aún peor, de crear una marcada versión de “sí mismo”.

Quizás, la paradoja no es más que el castigo por vulnerar el orden de la naturaleza. De ahí que ese esfuerzo de reafirmar lo propio no sería más que el legítimo reclamo del ser, frente a un desquicio de concepciones ineptas para explicar al hombre y a la comunidad política.

Pero la modernidad es ciega para inteligir la naturaleza. Ceguera voluntaria que en acto de altísima soberbia decidió negar la realidad y reemplazarla con sus pobres construcciones.

Y allí empieza el problema. La definición nominal de los términos *autodeterminación*¹ y *soberanía*² parece clara. Pero la delimitación conceptual, así como las “cosas” designadas con esos nombres ha sido y es motivo de discusión. Basta con registrar la historia de esos conceptos para advertir las más disímiles interpretaciones.

No obstante, y como intentaremos demostrar a lo largo del presente, todas las explicaciones intentadas pueden ser reducidas a un presupuesto determinante, el denominado principio de inmanencia, rasgo distintivo si los hay, de todo el pensamiento moderno.

¹ En la edición online del Diccionario de la lengua española, edición del tricentenario, actualización 2017, en la voz *autodeterminación*, se encuentran las siguientes acepciones:

1. f. Decisión de los ciudadanos de un territorio determinado sobre su futuro estatuto político.
2. f. Capacidad de una persona para decidir por sí misma algo.

² Diccionario citado, voz *soberanía*:

1. f. Cualidad de soberano.
2. f. Poder político supremo que corresponde a un Estado independiente.
3. f. Alteza o excelencia no superada en cualquier orden inmaterial.

Este punto de partida opera a modo de principio e impregna todas las concepciones en torno a las cosas humanas. Pero para mejor abordar la cuestión que nos ocupa centraremos la atención en los términos autodeterminación y soberanía en un primer intento por verificar qué cosas se designan con esos nombres.

2.- Palabras, ideas, cosas

Como señalaremos a continuación los conceptos de soberanía y autodeterminación aparecen en la historia como una facultad o pretensión de las comunidades. No obstante, como también intentaremos demostrar, esa predicación tiene su raíz en la concepción de la modernidad relativa al hombre y su conducta.

Pero al solo efecto de poner en contexto, aunque de modo provisorio, el tema, veamos cual es el uso habitual que se ha dado a las nociones de soberanía y autodeterminación.

A lo largo del siglo XX apareció con mucho vigor en las cartas y convenciones internacionales el denominado principio de autodeterminación de los pueblos. Más allá de su invocación frecuente y de la relevancia que se ha dado a la cuestión, la precisión de este concepto es compleja, por lo que, provisoriamente nos limitaremos a registrar lo consignado en los mencionados instrumentos internacionales.

La resolución 1514 (XV) de la Asamblea General de la ONU (diciembre de 1960) declara, que: “Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación: en su condición política y en su desarrollo económico, social y cultural.”

La resolución 2625 (XXV), de 1970, que contiene la *Declaración relativa a los principios de derecho internacional referentes a las relaciones de amistad y a la cooperación entre los Estados de conformidad con la Carta de las Naciones Unidas*, establece que:

“En virtud del principio de la igualdad de derechos y de la libre determinación de los pueblos, consagrado en la Carta, todos los pueblos tienen el derecho de determinar libremente, sin injerencia externa, su condición política y de proseguir su desarrollo económico, social y cultural, y todo Estado tiene el deber de respetar este derecho de conformidad con las disposiciones de la Carta.

Ninguna de las disposiciones de los párrafos precedentes se entenderá en el sentido de que autoriza o fomenta cualquier acción encaminada a quebrantar o menospreciar, total o parcialmente, la integridad territorial de Estados soberanos e independientes que se conduzcan de conformidad con el principio de la igualdad de derechos y de la libre determinación de los

pueblos antes descritos y estén, por tanto dotados de un gobierno que represente a la totalidad del pueblo perteneciente al territorio, sin distinción por motivo de raza, credo o color.”

Señalemos, por ahora, en base a los textos transcritos, dos aspectos que llaman la atención. En primer lugar, se enuncia como principio el derecho de libre determinación de los pueblos. Se establece a su vez, el deber de todo Estado de respetar este derecho.

En segundo lugar, se impugna toda acción encaminada a quebrantar la integridad territorial de Estados soberanos. O sea, el derecho de autodeterminación no podrá ser ejercido si afecta la integridad territorial de un Estado.

Ahora, para que un estado goce de esta “cláusula de indemnidad”, debe reunir determinados requisitos y condiciones, a saber: a) debe tratarse de un Estado soberano; b) el Estado debe conducirse conforme los principios de igualdad de derechos y libre determinación de los pueblos; c) debe contar con un gobierno que represente a la totalidad del pueblo perteneciente al territorio; y, por último, d) debe representar al pueblo de la totalidad del territorio sin distinción de raza, credo o color.

Recordemos que, según los textos transcritos, la libre determinación es un derecho de los pueblos y un deber de los Estados.

En consecuencia, si un Estado reúne las condiciones enunciadas, la comunidad que forma parte de él carecería del derecho a la libre determinación. Pero el Estado, en tanto soberano, no parece tener obstáculo alguno para determinar al pueblo que lo integra en su condición política y en su desarrollo económico, social y cultural (cnfr. la extensión del principio de autodeterminación enunciado en la Res. ONU 1514).

Así, el mentado derecho de libre determinación habría mutado del pueblo al Estado. Salvo que la pretendida autodeterminación de un pueblo sea anterior al estado, o, de algún modo, causa del estado, o, que estado y pueblo se identifiquen o signifiquen lo mismo, cuestión, esta última, que no parece surgir de los textos citados.

No avanzaremos en el análisis de estas aporías. Lo expuesto solo tenía la finalidad de mostrar alguna de las dificultades que importa la precisión de este concepto. Veamos ahora que otro tanto sucede con la noción de soberanía.

La soberanía ha sido entendida por sus principales cultores (Marsilio de Padua, Bodin, Hobbes, entre otros) como la supremacía absoluta del poder del Estado que no reconoce ningún otro poder más que el propio. La soberanía es así, una propiedad constitutiva del Estado, a punto tal que, de algún modo, Estado y soberanía se identifican.

Rommen explica el origen de esta concepción señalando que se hizo popular a partir de Bodin, quien la tomó como el concepto principal de su definición de Estado.³ Bodin la definió en *Los seis libros de la República* como el “poder absoluto y perpetuo de una república”.

Y si bien la palabra, no significa otra cosa más que la cualidad de suprema (que no hay nada por encima) de una autoridad, el uso que se ha hecho de la misma dio lugar a la proliferación de significados.

Así, por ejemplo, si bien en primer término se entiende a la soberanía como la supremacía del poder estatal, también se dice de ella que es la capacidad de darse su propia ley, o su propia forma jurídica autosuficiente. La soberanía sería así, creadora o fuente del hoy llamado ordenamiento jurídico.⁴ Pero también se dice soberanía de la independencia de un Estado, en tanto reconocido por la comunidad internacional; o se usa el mismo nombre para designar el dominio o poder supremo que un Estado tiene sobre un ámbito geográfico o sobre determinadas materias.

A la luz de las ambigüedades y dificultades esbozadas podría plantearse otra cuestión: ¿la autodeterminación importa el ejercicio de la soberanía, o la soberanía se alcanza en función de la facultad de autodeterminación?

Vemos entonces que contamos con dos términos cuyos conceptos mal o bien han sido expresados, pero que parecen no corresponder a las cosas a las que refieren. He aquí la aporía principal.

3.- El hombre y la vida social

Para mejor entender los conceptos bosquejados en el punto anterior conviene señalar el contexto en el que surgieron para así comprender su sentido y finalidad. Sobre todo, con la intención de llegar a la consideración de ambas nociones predicadas ya no de la comunidad, sino del hombre.

Desde la antigüedad, toda investigación en torno a lo humano, se ha visto obligada ineludiblemente a considerar la condición de sociabilidad del hombre. Esta propiedad es de tal

³ ROMMEN, Heinrich A., *El Estado en el Pensamiento Católico*, Traducción de Enrique Tierno Galván, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1956, p. 447.

⁴ Corresponde señalar siguiendo a Francesco Gentile la ambigüedad del concepto de “ordenamiento”. “Es por tanto una realidad, o más exactamente una experiencia, compleja, la que se indica con el término *ordenamiento*, representándose con ello tanto la organización social, es decir, el hecho de que la sociedad se organice, como el modo y sobre todo las formas mediante las cuales ella se organiza, o sea, el sistema normativo.” (Cfr., Gentile Francesco, *Ordenamiento Jurídico entre Virtualidad y Realidad*, Colección *Circa Humana Philosophia*, Instituto de Estudios Filosóficos Santo Tomás de Aquino, Buenos Aires, 2008, art. 1, p. 25).

relevancia, que el pensamiento griego la concibió como cualidad esencial, llegando a utilizarla como elemento en una definición. Fue Aristóteles, quién siguiendo la tradición de sus predecesores, acuñó la famosa frase “*zoon politikón*”.

Tanto el Estagirita como su maestro Platón, que avanzaban sobre el camino esbozado por Sócrates, al indagar sobre la vida humana, más específicamente, sobre el buen vivir, concluyeron que el bien o la felicidad consisten en la práctica de la virtud como medio para alcanzar el bien humano. El hombre feliz para el griego es el hombre virtuoso. Pero esa felicidad, fruto de la *areté* solo es posible en el ámbito de la *polis*. Únicamente en la vida social se encuentran los elementos necesarios para el más pleno desarrollo humano. “...el hombre es por naturaleza un animal político; y un hombre que, por naturaleza y no debido a las circunstancias, carezca de ciudad o bien es un degradado, o bien es superior al hombre”.⁵

Como puede observarse, para Aristóteles, lo propio del hombre es la vida comunitaria. Quien pudiera prescindir de ella, no es hombre, sino Dios o bestia. “Finalmente, la comunidad compuesta de varios pueblos o aldeas es la *polis* perfecta. Esa ha conseguido al fin el límite de una autosuficiencia virtualmente completa, y así, habiendo comenzado a existir simplemente para proveer la vida, existe actualmente para atender a una vida buena”.⁶

El pensamiento moderno en cambio, negó que la sociabilidad humana constituyera una nota natural o esencial. Lo propio del hombre, por el contrario, es el estado pre-social, o “*estado de naturaleza*”. Para las denominadas corrientes pactistas (tanto en su versión Sofista como en su reelaboración puesta de moda por Hobbes, Locke y Rousseau) la sociedad es un artificio humano, del que se forma parte mediante la simple adhesión a un contrato, que da origen a la comunidad.

Posturas tan dispares parten por ineludible, del hecho social. Ante la imposibilidad, casi empírica, de negarlo recurren al origen del mismo, como medio para establecer la medida de la conducta, de las relaciones y de las instituciones en la vida social. La sociabilidad del hombre supone necesariamente la consideración del fin de la vida comunitaria. Para el pensamiento clásico citado, tal fin se identifica con el bien común, entendido como la perfección de la vida social. En cambio, si lo social no es natural, sino dependiente de la voluntad, el fin ya no será el bien común que todos procuran y del que todos participan por ser constitutivo necesario de la plenitud humana.

⁵ ARISTÓTELES, *Política*, Libro Primero, Capítulo 2, 1253 a

⁶ Op. Cit. Libro Primero, Capítulo 2, 1252 b

Bajo esta perspectiva, no hay un fin común, propiamente dicho, sino la adhesión a un pacto que constituye un medio más en miras a la consecución de las apetencias personales. Si la vida social no es propiedad humana esencial, sino decisión voluntaria, la misma no incluye “necesariamente” el bien de los demás. El “bien” ajeno solo se respeta para procurar el bien propio. Siendo este el único criterio del obrar, cuando el bien ajeno no redunde en beneficio personal, quedará expedito el camino para el uso de la fuerza, a través de la cual se puedan alcanzar los objetivos individuales sin necesidad de considerar los ajenos, o inclusive a costa de ellos.

Este es el marco en el que surge el postulado de la autonomía de la persona y su presunta capacidad de autodeterminación, como valor principal. Insistimos, si no hay un bien “común” el resto de los seres humanos y la vida comunitaria son un medio más para alcanzar objetivos personales. Y si el bien, es solamente objeto de apreciación personal, no hay otra alternativa más que erigir a cada individuo en medida de su propio bien. Cada individuo es soberano, no hay ningún poder por encima de sí, y en tanto tal es capaz de autodeterminarse. Bajo cierto respecto, ni siquiera la comunidad política, hoy el estado, estará por encima del individuo por la sencilla razón de que el estado es su creatura.

Sin embargo, no es posible dejar de reconocer que a pesar de que cada individuo es un “microcosmos”, la vida social es un hecho ineludible. Luego la presunta autonomía del individuo choca contra este *factum* inevitable e impone la necesidad de cierto orden en la consecución de los objetivos personales. De lo contrario se corre el riesgo que esa ausencia de “limitación ordenadora” deje librada la subsistencia a la fuerza de cada cual, en dónde lógicamente no todos alcanzan sus objetivos en tanto no detenten la fuerza necesaria para ello.

Y así como, según Hobbes la razón es creadora de la ley humana, que salva al hombre de la ley natural, dónde “el hombre es lobo del hombre”, la ausencia de algún criterio de ordenación de las conductas importaría un retroceso al estado pre social de naturaleza.

El problema es precisamente la selección o identificación del criterio de ordenación. Si el valor central es la autonomía individual, pero es necesario limitar ésta de algún modo, ¿cómo se justifica esa restricción?

Así planteado el problema, para el pactismo en todas sus versiones, la dialéctica individuo - vida social resulta una aporía, que estas corrientes resuelven desde una perspectiva teórica, mediante la eliminación de uno de los términos de la relación, partiendo de la presunción de ilegitimidad de toda restricción u ordenación proveniente de las exigencias de la vida comunitaria.

O sea, si la voluntad de cada cual, aunque provisoriamente mancomunada, es la creadora de la vida social, toda dirección de esa vida social seguirá siendo decisión de voluntades. Bajo este prisma, el todo es para la parte, la comunidad es para el individuo. De ahí que toda pretensión individual se erija en medida y criterio de toda decisión social. Pero esto no pasa de ser una mera pretensión teórica ya que choca contra la realidad de las cosas humanas y, en concreto la aporía se resuelve de modo inverso, en tanto es la comunidad reducida al estado soberano la que absorbe las individualidades y se erige en el “individuo grande y fuerte” que impone su voluntad.

4.- El hombre y su conducta

Recapitulemos muy brevemente algunas tesis del punto anterior. Si el hombre no es sociable por naturaleza, cada individuo es la medida de su propio bien. La vida social es creación artificial del hombre como medio para alcanzar sus objetivos. Así, la voluntad constitutiva de la vida social es también el criterio o medida de todo apetito humano. Las cosas serán buenas o malas en tanto queridas o rechazadas por el sujeto. La negación de la sociabilidad humana es correlativa con el presupuesto de la autonomía de la voluntad.

Y si bien ubicamos el tema en el ámbito de las corrientes pactistas, fue al solo efecto de señalar como la negación de un principio da lugar a una concepción del hombre. El tema, sin embargo, nos es nuevo, ya el sofista Protágoras había afirmado que “el hombre es la medida de todas las cosas”.⁷

Pero podríamos ir aún más atrás en la historia, ya que esta cuestión tiene estrecha relación con la libertad y la capacidad de elección de todo ser inteligente. El tema tiene raíz teológica y aparece por primera vez con el “*non serviam*” luciferino cuando el ángel se niega a seguir el plan de Dios y se elige a sí mismo.

El problema se repite con el pecado original donde un apetito se antepone al orden de la creación. Veamos a continuación el desarrollo de esta problemática en la historia. Nos limitaremos a señalar algunos de los principales intentos de justificar esta cuestión.

1.- Ockham

⁷ Afirmación refutada de modo contundente por Platón: “... lo semejante es amigo de lo semejante, si éste guarda moderación; lo desmesurado, en cambio, no lo es ni de lo desmesurado ni de lo mesurado. El dios, ciertamente, ha de ser nuestra medida de todas las cosas; mucho mejor que el hombre, como por ahí suelen decir” (cfr. Platón, *Las Leyes* 716 c). Ver también *Cratilo* 386 a, *Teeteto* 152 a.

La disputa entre Santo Tomás y San Buenaventura sobre la primacía de la inteligencia o de la voluntad se asienta en favor de la segunda con Duns Scoto. Sin embargo, hasta Scoto es posible hablar aún de la voluntad como facultad racional, o al menos, que participa de algún modo de la luz de la inteligencia. Ockham en cambio va a zanjar la cuestión en forma definitiva y radical postulando la absoluta hegemonía de la voluntad.

El punto de partida de Ockham es la separación total entre razón y fe. Se trata de dos órdenes comunicables e irreductibles. El ámbito de la verdad revelada es totalmente ajeno al del conocimiento racional. El dato revelado es un don gratuito de Dios, definitivamente inalcanzable para la inteligencia. No hay en consecuencia, conocimiento racional del dato revelado, la razón humana tiene un ámbito y una finalidad totalmente distinta.

Sentada esta premisa Ockham pasa a considerar los atributos de Dios, con especial atención en su omnipotencia. La omnipotencia divina es ilimitada, el mundo por su parte, es obra contingente de la libertad creadora de Dios, en consecuencia, entre la omnipotencia divina y la multiplicidad de individuos finitos, no hay otro vínculo más que el acto de voluntad creadora de Dios. Este acto de voluntad creadora solo puede ser conocido por la sabiduría infinita de Dios.

Esta distinción y la consecuente imposibilidad para el hombre de conocer la voluntad creadora, conduce a la concepción del mundo como un conjunto de elementos individuales. A partir de aquí, y de la negación de las esencias, las cosas pasan a ser nombres, y esto contamina toda posibilidad de conocimiento, y en consecuencia todo saber.

Explica Reale que: “La intransigente defensa del individuo como única realidad concreta, la tendencia a fundamentar el valor del conocimiento sobre la experiencia directa e inmediata, así como la separación programática entre la experiencia religiosa y el saber racional, y por tanto entre fe y razón, lo conducían a una defensa de la autonomía del poder civil con respecto al poder espiritual y a exigir una transformación profunda en la estructura y en el espíritu de la Iglesia.”⁸

Según Ockham la teoría de la plena soberanía papal choca con un principio de la ley evangélica, que a diferencia de la ley mosaica, es una ley de libertad. El Papa solo tiene un poder limitado que fue instituido en favor de sus súbditos. La potestad plena de la Iglesia compete a la comunidad libre de fieles, única depositaria de la infalibilidad.

⁸ REALE, Giovanni y ANTISERI, Dario, *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*, traducción de Juan Andrés Iglesias, Herder 2004, T I, p. 546.

“La acentuación que se concede al individuo en el interior de la Iglesia, de la orden franciscana y asimismo de la sociedad civil, lleva al nacimiento del derecho subjetivo y, por lo tanto, a la noción moderna de libertad del individuo, de su autonomía... Éstas son las consecuencias finales de la tesis fundamental relativa a la separación entre razón y fe, entre orden espiritual y orden humano y, sobre todo, de la tesis del primado del individuo sobre toda forma de carácter universal.”⁹

2.- *Lutero*

Lutero seguirá a Ockham en la radical separación del orden natural y el sobrenatural. El pecado original corrompió total y absolutamente la naturaleza humana, por lo que la naturaleza corrupta no puede ser medida de nada.

La inteligibilidad del fin último y la ley natural como advertencia racional imperativa de la debida ordenación al fin, son mera fantasía fruto de la soberbia humana envilecida por el pecado. Solo tiene valor real el derecho divino positivo. Pero este derecho es para Lutero, ley interior que el cristiano toma directamente de las Sagradas Escrituras sin necesidad de intermediarios. De ahí la doctrina luterana del sacerdocio universal. Cada uno es legítimo intérprete del dato revelado. En cada uno la fe opera de modo particular según disposición de Dios. Las obras son nada como todo lo humano, solo la fe redime y salva.

El libre examen de las Escrituras redundaba inmediatamente en un muy fuerte subjetivismo, solo mitigado por la acción del estado. Se trata de la fórmula de “los dos reinos” ordenados por Dios, el reino espiritual cuya finalidad es la salvación del alma y está gobernado por la Palabra, y el reino temporal, que tiene por objeto la vida temporal y está regido por la espada. El poder político es querido por Dios para reprimir la maldad humana. La espada y el derecho son para los malvados, los buenos cristianos no los necesitan.

3.- *Kant*

3.1.- El giro copernicano

La concreción del principio de inmanencia en lo relativo al hombre y su conducta alcanzó un alto grado de sistematización en Kant. Es quizás un momento de síntesis e intento de corrección del rumbo de sus predecesores. Y si bien importa un esfuerzo por superar las corrientes sensualistas y empiristas, en definitiva, el punto de partida sigue siendo el mismo, el hombre como medida de todas las cosas.

⁹ Op. Cit. P. 548.

Kant persigue determinar los principios del puro intelecto. Para ello comienza por distinguir el conocimiento sensible del inteligible. El conocimiento sensible está constituido por la receptividad del sujeto en tanto éste se ve afectado por la presencia del objeto. Ahora, para Kant en el conocimiento sensible el sujeto percibe las cosas como se le aparecen (*fenómeno*, del griego *phainomenon*) y no como son en sí. El conocimiento sensible es intuición, entendida aquí como conocimiento inmediato. Todo conocimiento sensible se da en el espacio y en el tiempo, pero tiempo y espacio no son propiedades de las cosas o relaciones entre ellas, sino modos a través de los cuales el sujeto capta sensiblemente las cosas. Son condiciones estructurales de la sensibilidad.

El conocimiento inteligible en cambio es la capacidad de representar aquellas cosas que, por su misma naturaleza, no pueden ser percibidas por los sentidos. Las cosas así representadas por el intelecto constituyen *nóúmenos* (del griego *noein*) que muestran las cosas como son en sí. La sensibilidad es intuitiva, el intelecto en cambio es discursivo. La función del intelecto es juzgar, o sea, unificar bajo una representación común algo múltiple. Lo múltiple a unificar, es lo múltiple puro fruto de la intuición, a saber, el tiempo y el espacio. Los diversos modos en que el intelecto unifica y sintetiza son los conceptos puros del intelecto o categorías.

Al igual que en el conocimiento sensible, las categorías aquí no son propiedades del ente, sino modos de pensar o modos de funcionar del intelecto. Así como las cosas sensibles para ser conocidas deben someterse a las formas o categorías de la sensibilidad, las cosas inteligibles, para ser pensadas, deben someterse a las formas del intelecto.

Se ha dado así en el conocimiento, el giro copernicano. El conocimiento ya no es la adecuación del sujeto al objeto, sino al revés, el objeto se adecúa al sujeto. El conocimiento en definitiva será el objeto en tanto pensado o percibido, el conocimiento será construcción del objeto conocido.

3.2.- La autonomía de la voluntad

Kant se propone superar lo que él llama la moral heterónoma. Algo externo que impele al hombre a obrar afectaría su libertad y lo privaría del gobierno de sus actos. Para ello erigirá a la razón práctica en constitutiva del orden de la moralidad. La razón pura se vuelve práctica en tanto principio de determinación de la voluntad, más allá del influjo de toda sensibilidad.

Kant entiende que las éticas anteriores se centraban en determinar qué era el bien y el mal moral, para luego a partir de allí, deducir la ley moral. Él en cambio, invertirá los términos de la cuestión. El concepto de lo bueno y de lo malo no debe ser determinado antes de la ley moral, sino después. No es el concepto de bien como objeto el que determina la ley moral, sino al revés, es la ley moral la que determinará qué es lo bueno. Aquí también se da el giro copernicano.

Es necesario entonces establecer que hay una razón pura práctica capaz por sí misma de mover a la voluntad. De lo contrario no resultaría posible sentar principios morales universales, válidos para todos los hombres. Estos principios morales, son determinaciones generales de la voluntad. Ahora bien, los principios se dividen en dos grandes grupos, máximas e imperativos.

Las máximas son principios subjetivos, ya que se trata de determinaciones que cada sujeto se propone a sí mismo. Los imperativos, en cambio, son principios prácticos objetivos, válidos para todos. Pero los imperativos a su vez, pueden ser hipotéticos o categóricos. Son hipotéticos aquellos que están determinados por una finalidad. Si quieres alcanzar tal fin debes usar tal medio. Estos imperativos solo valen en tanto se quiera el objetivo, se trata por ello de imperativos de necesidad condicionada.

En cambio, cuando la determinación de la voluntad no se hace en orden a otra cosa, para obtener un efecto determinado, si no solo como voluntad, estamos ante un imperativo categórico. Los imperativos categóricos son leyes prácticas, validas incondicionalmente para todo ser racional. Kant propone el siguiente ejemplo: si alguien dice que jamás debe prometerse una falsedad, esa regla concierne exclusivamente a la voluntad, y es así como por dicha regla la voluntad queda determinada a priori. Y si la regla es moralmente justa, constituye una ley porque es un imperativo categórico.

Ahora bien, la ley moral no depende de su contenido. O sea, el imperativo categórico no consiste en mandar ciertas cosas, por más nobles y buenas que parezcan. Subordinar la ley moral a su contenido es caer en el empirismo o en el utilitarismo que es lo que Kant se había propuesto evitar. Descartado el contenido, solo queda la forma. El imperativo es válido en tanto tenga forma de ley. Reale y Antiseri traen una cita de V. Mathieu para explicar esta cuestión.

“La ley moral no puede consistir en mandar esto o aquello, no puede referirse (directamente) a lo que Kant llama la materia de la voluntad, porque se refiere a la intención con la que se hace algo. Sucede al revés que con las leyes del Estado que mandan a hacer esto

o aquello, pero no pueden obligar a hacerlo con una intención determinada. Mandan, por ejemplo, pagar los impuestos, y tienen los medios para obligar a ello, pero, aunque a veces lo querrían no tienen medios para conseguir que dichos actos se cumplan con una intención y no con otra (con la intención, por ejemplo, de servir al Estado, y no por limitarse a escapar de los castigos, etc.). Ocurre tal cosa porque se trata de una legislación externa. Si la voluntad del individuo no concuerda previamente con lo que exigen dichas leyes, solo pueden amenazarle con determinados castigos o prometerle determinados premios, para obtener de él lo que se desea. Entonces, la intención del individuo no consistirá directamente en aquello que quiere la ley, sino únicamente en evitar el castigo y obtener el premio. La ley, aunque se lo proponga, no puede substituir esta intención por otra, porque tampoco tiene aquí otros medios que no sean las amenazas o las promesas para imponer su mandato. Éste es el caso, observa Kant, de todas las legislaciones heterónomas [que vengan desde afuera, como mandato extrínseco]; no podría ocurrir de otro modo, puesto que la ley se refiere a la cosa que se debe querer, y no – como sucede en la legislación moral- al principio por el cual se la debe querer. Para obligar a querer una cosa, es preciso utilizar promesas o amenazas, mientras que para obtener una determinada intención –y por lo tanto una libre adhesión de la voluntad- no se puede aplicar tal procedimiento: la adhesión conseguida no sería libre y, por lo tanto, no procedería de la libertad del sujeto actuante. Por eso, Kant afirma que la ley moral solo puede ser formal y no material. Quiere decir que nuestra moralidad no depende, en última instancia, de las cosas que queremos, sino del principio por el cual las queremos. El objeto de la voluntad es moralmente bueno en la medida en que lo quiero para un principio bueno, mientras que no se puede afirmar lo contrario: que un principio sea bueno en la medida en que prescribe un objeto bueno. En este sentido, Kant dice que el principio de la moralidad no es el contenido sino la forma.”¹⁰

A diferencia de su *Crítica de la razón pura*, en la razón práctica lo dado no es la facticidad de la experiencia. La ley moral es un *factum*, es algo dado, pero no es un hecho empírico. El deber es el único *factum* de la razón pura, que por eso se manifiesta como originariamente legisladora (*sic volo, sic iubeo*).

La libertad también es un *factum*. Al igual que el deber, no se trata de un dato empírico sino de un *factum a priori* de la razón que se opone a la realidad espacio-temporal como algo absoluto.

¹⁰ Op. cit., p. 764.

Y así como el puro entendimiento encuentra en sí mismo las categorías y construye el edificio de la ciencia, la voluntad pura es la que determina el valor. La voluntad pura es la que permite al hombre darse a sí mismo la ley moral, a partir de su pura razón práctica. La voluntad pura es autónoma, es la razón, por sí misma práctica, que se da su propia norma. La autonomía es así, el fundamento de la dignidad del hombre. El hombre es digno porque es capaz de darse su propio *nomos*.

4.- Platón

La tradición moral y jurídica occidental, tanto pagana como cristiana fue la antítesis de lo que hasta aquí hemos descrito como el principio de inmanencia. Igual de refractaria ha sido esta tradición a una noción como la de autodeterminación entendida al modo del pensamiento moderno, principalmente en la versión descrita a partir de la sistematización llevada a cabo por Kant. Este último tenía plena conciencia de ello, a punto tal que describió el proceso que lo llevó a esas conclusiones como “giro copernicano”.

Platón abordó el tema de la conducta humana y elaboró una de las primeras y más acabadas teorías sobre la ley. Para entender rectamente esta cuestión conviene repasar, aunque sea muy brevemente algunos presupuestos metafísicos de la doctrina platónica.

Parménides ya había planteado a modo de aporía, la distinción entre lo uno y lo múltiple, la realidad y la apariencia, el ser y el pensamiento. ¿Las cosas son, tal como son conocidas por la inteligencia? En su caso, ¿qué es lo cognoscible?, lo contingente y fenoménico, lo sensible, ¿puede ser objeto de conocimiento? Parménides responde al problema identificando pensamiento y realidad efectiva en dónde se da la unidad del ser. Así, el ser es uno e inmutable, mientras que lo plural y fenoménico es el ámbito de la confusión, cuando no del error.

Platón en cambio va a salir de la aporía mediante la noción de participación. Es habitual atribuir a Platón una distinción de dos mundos, el fenoménico o sensible y el de las ideas. Pero no se trata de dos mundos, sino más bien de dos niveles de realidad. Platón no niega realidad al mundo sensible, pero se trata de una realidad participada.

El primer nivel, el propiamente real es el de las ideas. Idea es aquí lo que después será para Aristóteles la esencia o la causa formal. La idea es un modelo perfecto, y en tanto perfecto y acabado es plenamente real. La realidad se predica principalmente de la idea, que es el modelo, paradigma o arquetipo. La idea es realidad perfecta, por eso es arquetípica. Pero no se trata de idea en tanto pensada, por el contrario, la idea es plenamente existente, es

eminentemente real. Y en tanto es máximamente real, es máximamente inteligible, aunque tiene una existencia real independiente del pensamiento. Solo puede ser alcanzada por la inteligencia, no hay ideas en el ámbito sensible y fenoménico. Las ideas, modelos perfectos, son inmutables, porque no pueden ser otra cosa que lo que son, esencias inteligibles, y son incorruptibles porque no son sensibles. Por último y como ya veremos, las ideas se reducen a la unidad, y la pluralidad de ideas se reducen a una unidad superior, la Idea de Bien. La unidad se identifica con la perfección del ser, mientras que la pluralidad es la imperfección, o el no ser.

El segundo nivel es el de lo fenoménico, o sea de lo que se aparece, de aquello que se presenta a los sentidos. Aquí hay pluralidad, movimiento, cambio, generación y corrupción. En lo sensible hay una mezcla de ser y no ser. Por ejemplo, las ideas de belleza o de justicia son inmutables, siempre idénticas a sí mismas respectivamente, mientras que las cosas bellas, o las acciones o los hombres justos, a veces lo son y a veces no, cambian, son inestables. Las cosas en este nivel no son en sentido pleno, hay una mezcla de ser y no ser, de apariencia y realidad.

El elemento que vincula a estos dos niveles es la idea de participación. Participar es tomar parte de algo sin disminución de participante y participado. Así lo fenoménico no se reduce al no ser, por el contrario recibe el ser de la Idea (*Eidos*), y es real en la medida en que participa de la idea. Pero esta participación no realiza la Idea en plenitud, es una copia o semejanza del modelo perfecto, en tanto copia tiene algo de la perfección pero no toda la perfección que es propia del modelo. La pluralidad, y por eso imperfección, de lo fenoménico es participación de la unidad perfección del *Eidos*.

Uno de los ejemplos usados por Platón para explicar la noción de participación es el del paisaje. Cuando varios pintores reproducen un paisaje, las reproducciones o copias no son el mismo paisaje sino una imagen del original. La imagen reproduce el paisaje, al modo limitado de la reproducción. Las copias no reflejan al original en plenitud, ¿en qué se asemejan y en qué difieren? Difieren en la materia, ya que la tela y la pintura en nada se parecen a la materia del original. Pero en todas las reproducciones se identifica al paisaje, este aparece en cada copia sin lugar a dudas, en tanto reproduce la forma o idea del paisaje. Así las ideas participan a lo fenoménico de aquello que tienen de inmutable e idéntico a sí mismas, aquello que las hace ser lo que son. Y lo fenoménico es, en la medida que recibe o reproduce la forma. La idea sigue siendo la realidad efectiva y eminente y tiene una existencia separada de lo fenoménico. Pero lo sensible es, en tanto imagen o reproducción de las ideas forma.

Ahora bien, como ya anticipáramos, la multiplicidad de ideas se resuelve en una unidad superior, en la idea máximamente real, máximamente inteligible, una, inmutable y perfecta, modelo de todo lo que es, o, lo que es, es en tanto participa de ella, la Idea de Bien. En definitiva para Platón el Bien es el Ser y causa de todo lo que es.

Así dirá Platón en *La República* por boca de Sócrates: “Del mismo modo puedes afirmar que a las cosas inteligibles no solo les adviene por obra del bien su cualidad de inteligibles, sino también se les añaden, por obra también de aquél, el ser y la esencia; sin embargo, el bien no es esencia, sino algo que está todavía por encima de aquélla en cuanto a dignidad y poder.”¹¹

La idea de bien es entonces causa universal y principio de todo ser y de todo valor. Y así lo dirá Platón con todas las letras algunos pasajes más adelante: “... en el mundo inteligible lo último que se percibe, y con trabajo, es la idea del bien, pero, una vez percibida, hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas; que mientras en el mundo visible ha engendrado la luz y al soberano de ésta, en el inteligible es ella la soberana y productora de verdad y conocimiento y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada o pública.”¹²

Este largo camino fue necesario a modo de prolegómeno de la ley. Ello así porque en Platón la ley es modelo, idea, paradigma de la conducta. En la ley está la conducta perfecta y acabada de la que participan, de modo imperfecto, al modo de lo fenoménico, las conductas de los hombres. En la comunidad política, en la polis, los hombres ordenan su conducta respecto de la Idea de Bien, este es el fin de la polis. En *La República*, la contemplación del bien es la tarea más alta, de la mejor parte de la polis, del rey filósofo. La ley es modelo de conductas porque es ordenación al bien. La ley es a la conducta, lo que las ideas son al mundo fenoménico.

Así Platón ha refutado a Protágoras, y en él a toda la modernidad, al decir que Dios y no el hombre es la medida de todas las cosas.

5.- *Aristóteles*

El Filósofo dio quizás forma definitiva a esta cuestión y perfiló la doctrina moral que luego desarrollará con gran detalle Santo Tomás de Aquino.

¹¹ Platón, *La República*, VI, 509 b, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 1997, Edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano.

¹² *La República*, VII, 517, b, c.

Toda acción y elección parecen tender a algún bien, por esto se ha dicho con razón que el bien es aquello a que todas las cosas tienden. Así comienza la Ética a Nicómaco. Todo el que obra lo hace por un fin, que tiene razón de bien. La noción de fin importa necesariamente un fin último, término de todo el movimiento, caso contrario se seguiría hasta el infinito y todo deseo sería vano y vacío.

En lo que toca a los actos dirá Aristóteles que si existe algún fin de ellos que queramos por él mismo y los demás por él, y no elegimos todo por otra cosa, es evidente que ese fin será lo bueno y lo mejor. Veamos más detenidamente esta cuestión. Comenzaremos por la noción de acto.

Si analizamos los términos de la expresión “acto humano”, podemos obtener una noticia bastante precisa de lo que designamos con ella. El diccionario de la lengua española dice en la voz “acto”: tratándose de un ser vivo, movimiento adaptado a un fin; manifestación de la voluntad humana: acto de caridad; movimiento del alma hacia Dios; el diccionario remite a la voz “acción”, cuyas acepciones son: ejercicio de una potencia; operación o impresión de cualquier agente en el paciente.

En las acepciones transcritas, podemos observar que la noción de acto implica cierta especie de movimiento. El movimiento solo es inteligible desde la consideración de un punto de partida y un término de reposo. El acto entonces, será necesariamente cierto movimiento hacia un término. En la acción humana, el término se identifica con el objeto de la misma o más aún con el fin propio de la acción. Todo agente que obra, lo hace por un fin.

El adjetivo humano que predicamos del sustantivo acto posee también una referencia específica. Podemos mencionar aquí la vieja clasificación de los actos realizados por el hombre, que los divide del siguiente modo: a) actos del hombre: dentro de ésta categoría debemos distinguir los actos meramente naturales, procedentes de las potencias vegetativas y sensitivas, que son comunes con los animales, v.gr., la nutrición, digestión, circulación de la sangre, el sentimiento de placer o dolor, etc., de aquellos actos que se realizan sin deliberación o voluntariedad. Estos últimos, se destacan por la ausencia de racionalidad, como es el caso de los niños pequeños o los enfermos mentales, o porque falta la racionalidad al momento de realizar el acto, como acontece con quienes actúan dormidos, hipnotizados o embriagados y b) actos humanos, que podemos definir como aquel acto que procede de la voluntad deliberada del hombre.

Estos actos son propiamente humanos porque está presente en ellos la nota especificativa que distingue al hombre del resto de los seres, a saber la racionalidad. En la

definición precedente se habla de acciones con voluntad deliberada, razón por la cual, también se llama a este tipo de actos, “acto intencional”. Intencional significa aquí, referencia a un objeto. Pero en el hombre esa referencia no es una atracción ciega suscitada por el objeto que despierta un instinto, sino que es una referencia consiente en que el objeto, en tanto inteligible es percibido por el hombre, que tiende o se siente atraído al conocimiento de la realidad. Por supuesto debemos distinguir los dos grandes ámbitos de la intencionalidad, que son el cognoscitivo y el apetitivo o tendencial. La realidad entonces en cuanto inteligible, es objeto de la inteligencia que presenta a la voluntad la perfección que implica la existencia, lo que a su vez hace al objeto amable y por lo tanto apetecible por la voluntad.

Pero dejando de lado el problema gnoseológico que presenta el contacto intencional del hombre con la realidad, debemos referirnos a los tres grandes momentos del acto humano, que los autores modernos han clasificado en doce pasos¹³, en los que casi alternativamente intervienen las facultades superiores, inteligencia y voluntad. No es este el lugar apropiado para extenderse en la materia. A los efectos de ésta exposición, nos interesa destacar la estructura general del acto intencional, que consiste en la intención del fin, donde el mismo es aprehendido por la inteligencia que a su vez considera la posibilidad de alcanzarlo y apetecido como bueno (no *per se* sino *quoad nos*) por la voluntad; la elección de los medios conducentes al mismo donde se evalúan todos los medios disponibles y se elige el más apto (según las circunstancias y posibilidades) y por último, la ejecución y goce.

Además, la conducta es el resultado de la confluencia de una serie de facultades del alma. Una facultad es una potencia o posibilidad operativa. Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles¹⁴, divide a las facultades humanas en cinco grandes géneros. Así, distingue las siguientes facultades: vegetativas, sensitivas, apetitivas, motrices e intelectivas, a las que también podemos denominar aprehensivas o cognoscitivas.

De las enumeradas son de nuestro inmediato interés las facultades sensitivas, intelectivas y apetitivas, las que podemos sintetizar directamente en aprehensivas, cognoscitivas o intelectivas y apetitivas.

¹³ La teoría de los distintos momentos del acto humano fue desarrollada exhaustivamente por Santo Tomás en la Summa Theologicae, I-II qq. 6 a 21. La clasificación en cambio, en doce pasos fue divulgada por Gardeil quien la habría tomado de Goudin y Billuart. Los doce pasos son los siguientes: Intención del fin: 1.Simple aprehensión, 2.Simple volición, 3.Juicio de posibilidad y conveniencia, 4.Intención eficaz; Elección de los medios: 5.Dewliberación o consejo, 6.Consentimiento, 7.Último juicio práctico, 8.Elección libre; Ejecución del acto: 9.Imperio de la razón práctica, 10.Uso activo, 11.Uso pasivo, 12.Fruición.

¹⁴ Cfr., Aristóteles, *De Anima*.

Las facultades apetitivas se dividen en inferiores y superiores. Las primeras son el apetito concupiscible que es el deseo de los bienes deleitables y el apetito irascible que tiene por objeto los bienes arduos. La facultad apetitiva superior o espiritual, también llamada apetito racional es la voluntad.

Las facultades cognoscitivas también se dividen en inferiores y superiores. Las inferiores a su vez se dividen en sentidos externos e internos. Los primeros son los clásicos cinco sentidos: vista oído, tacto, olfato y gusto; los segundos son: el sentido común, la imaginación o fantasía, la memoria y la cogitativa (estimativa en los animales). La facultad cognoscitiva superior es la inteligencia, que también es doble y se divide en intelecto agente y posible.

A cada facultad corresponde un objeto que tiene razón de bien respecto de la facultad. Así, como decimos supra, los bienes deleitables son el objeto del apetito concupiscible y los bienes arduos del irascible; el objeto, bien de las facultades cognoscitivas es la verdad.

La voluntad es apetito del bien racionalmente conocido. Su objeto es el bien, lo perfecto, y en tanto tal, lo apetecible que se hace intencionalmente presente al sujeto a través de un signo formal. Esta doble tensión de la facultad dio lugar a una división funcional que los Escolásticos llamaron *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*.

La primera es la facultad que en tanto espiritual tiene por objeto el bien en su máxima universalidad, a saber el fin último o bien supremo; la segunda es la voluntad en cuanto libertad, o sea el apetito consiguiente al conocimiento discursivo. “Y así como la razón depende de la inteligencia inmediata como de su principio, así también la libertad depende de la *voluntas ut natura*. El apetito intelectual del bien –que tiene la misma universalidad que la razón de ente y de verdad-, y el apetito del fin último y específico del hombre –eso que Aristóteles denominaba *eudemonía* y que podemos traducir como felicidad- constituyen los principios del querer. La libertad pues comparada con la voluntad en tanto apetito universal del bien, es la indiferencia dominativa de la voluntad respecto de todo bien finito que, en cuanto tal, y en la medida del conocimiento racional del hombre, no reviste el carácter de la universalidad del bien. A su vez, comparada con la voluntad en tanto apetito del fin, aparece como la facultad de querer –y de elegir- los medios que conducen a dicho fin.”¹⁵

Con esto aclarado vemos que el bien del hombre, entendido como un todo, es el fin último, mientras que cada facultad, en cuanto parte, tiene un bien propio. Es función de la

¹⁵ Lamas, Félix Adolfo, *Percepción e inteligencia jurídicas – Los principios y los límites de la dialéctica*, en *LOS PRINCIPIOS Y EL DERECHO NATURAL EN LA METODOLOGÍA DE LAS CIENCIAS PRÁCTICAS*, Edición a Cargo de Félix Adolfo Lamas, EDUCA, Buenos Aires, 2002, p. 16.

inteligencia regular la tensión de cada facultad hacia su objeto propio y ordenar esa tensión al fin último, bien de todo el hombre. Esa medida o rectificación que hace la inteligencia en cada una de las facultades se denomina virtud.

Así, si volvemos al esquema de las facultades humanas podemos indicar que cada una compete una virtud rectificadora de su operación: a) las facultades cognoscitivas son rectificadas por los saberes o virtudes intelectuales (arte o técnica, prudencia, ciencia, primeros principios y sabiduría, filosofía primera o metafísica); las facultades apetitivas inferiores corresponde la templanza para el concupiscible y la fortaleza para el irascible. Por último, la voluntad, causa eficiente de los actos, es rectificada por la prudencia, y en tanto dirigida a otro, por la justicia.

Nos queda por ver, ahora, en qué consiste el fin último o bien supremo, aquello querido por sí mismo y no por otra cosa que Aristóteles llamó *eudemonía* y que en nuestro idioma traducimos por felicidad. Este es el tema central del bellissimo Libro X de la *Ética* a Nicómaco.

Ya nos ha dicho Aristóteles que bueno es aquello en vista de lo cual se hacen las demás cosas. En la medicina es la salud, en la estrategia, la victoria, en el arte naval, la navegación, etc. Por su parte, parece que cada cosa o cada actividad tienen siempre un propósito. Así hay obras propias del carpintero, o del zapatero, y hay una función propia de la mano, del ojo, y en definitiva de cada órgano. ¿Es posible que la parte tenga una función propia y que no haya una función o actividad propia del todo?

Cabe advertir además que toda actividad puede, no solo realizarse, sino además, realizarse en forma eminente. Así podremos hablar de un zapatero y de un buen zapatero, de un guitarrista y de un buen guitarrista y así con cada actividad, todas pueden hacerse y hacerse en forma óptima. ¿Habrá entonces en todo un propósito y un modo mejor de hacer y no lo habrá en el hombre? En su caso, ¿cuál será la función propia del hombre y cual el modo eminente de realizarla?

Ahora vivir, no parece lo propio del hombre, las plantas también son seres vivos; sentir tampoco, ya que los animales también sienten; queda solamente lo relativo a la razón, esto sí, parece propio del hombre y de nadie más. "... añadiéndose a la obra la excelencia de la virtud (pues es propio del guitarrista tocar la guitarra y del buen guitarrista tocarla bien), siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta una actividad del alma y acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y primorosamente, y cada una se realiza bien según la virtud adecuada; y si esto es así, el bien humano es una

actividad del alma conforme a la virtud, y si las virtudes son varias, conforme a la mejor y más perfecta...”¹⁶

En definitiva podemos decir que bueno es lo mejor en su género o la máxima expresión de la forma.

Lo propio del hombre es cierta vida conforme a la razón, pero ¿qué es lo mejor o más alto a lo que la razón puede aplicarse? Veamos.

Recordemos que se ha identificado el fin del hombre con la felicidad, por lo que queda analizar en qué consiste ésta. Se dijo también que el fin último, para ser tal, debe ser algo que se elija por sí mismo y no por otra cosa, de lo contrario no sería último. Las actividades, unas se escogen por causa de otras, pero algunas se escogen por sí mismas. La felicidad entonces se encontrará entre éstas últimas, una actividad que se elige por sí misma.

Si la felicidad es una actividad conforme a la virtud, lo será conforme a la virtud más excelente, y ésta será la virtud de lo mejor que hay en el hombre. Lo más alto que hay en nosotros es el entendimiento, por él es posible mandar y dirigir así como poseer intelección de las cosas bellas y aún de las divinas. El entendimiento es lo más semejante a la divinidad que hay en nosotros. Atribuimos a la divinidad una vida feliz. Pero ¿qué clase de vida llevan los dioses? No imputamos a la divinidad actos de justicia, cumpliendo contratos ni restituyendo depósitos, tampoco actos de valor, afrontando peligros o actuando heroicamente en batalla; tampoco acciones fabricadoras o de acumulación de bienes materiales. Pues bien, si a la vida de la divinidad quitamos la acción y la fabricación, solo queda la contemplación.

“De modo que la actividad divina, que a todas aventaja en beatitud, será contemplativa. Señal de ello es también el hecho de que los demás animales no participan de la felicidad por estar completamente privados de tal clase de actividad. Así la vida de los dioses es toda feliz; la de los hombres, lo es en la medida en que tienen cierta semejanza de la actividad divina; y de los demás seres vivos ninguno tiene la felicidad porque no participan en modo alguno de la contemplación. Por consiguiente, hasta donde se extiende la contemplación se extiende también la felicidad, y los que tienen la facultad de contemplar más, son también los más felices, no por accidente, sino en razón de la contemplación, pues ésta de por sí es preciosa. De modo que la felicidad consistirá en una contemplación.”¹⁷

5.- Conclusión

¹⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 7, 1008 a, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999, Edición bilingüe, traducción de María Araujo, introducción y notas de Julián Marías.

¹⁷ Aristóteles, op. cit., Libro X, 8, 1078 b.

La afirmación de Protágoras de que el hombre es la medida de todas las cosas ha recorrido un largo camino en la historia del pensamiento. Hemos visto su sistematización en el pensamiento moderno. Al menos a partir de Kant crece con mucha fuerza y velocidad la noción de una voluntad legisladora que se erige en su propio *nomos*. Hoy es moneda corriente la distinción kantiana entre moral y derecho que predica la autonomía de la primera y la heteronomía del segundo.

Esta facultad legislativa y la índole formal que la ley moral tiene en Kant, además de autónoma tornan a la voluntad soberana ya que todo otro mandato que no venga de sí misma será un mandato heterónimo, no válido en sí mismo sino únicamente por la coacción. El hombre es así la única medida del bien, un bien que en sentido estricto no es, sino que está constituido y determinado por el simple querer de la voluntad. Querer que puede serlo de cualquier cosa mientras sea concebido a modo de imperativo, querer de un presunto bien desarraigado del ser, en consecuencia un no ser y por ello un no bien.

Nada tiene que ver esta inmanencia con la conocida sentencia agustiniana, *in interiore homine habitat veritas*. La Verdad que habita en el corazón de los hombres es la plenitud del ser aprehendida en su máxima inteligibilidad y bondad por el ente racional.

En Aristóteles el hombre virtuoso es regla y medida, pero no lo es en tanto hombre sino cualificado y medido por la virtud. Virtud que es determinación de sí mismo, autodeterminación, al bien que es conforme a su naturaleza.