

LEY NATURAL Y PLURALISMO CULTURAL

FÉLIX ADOLFO LAMAS

I. Una cuestión antigua

1. El relativismo cultural (un tópico argumental sofisticado de tiempos de crisis)

En el siglo IV a.C., el mundo griego –en especial, Atenas, su capital cultural– se introdujo en una crisis a la que no pudo sobrevivir. No se trataba de una crisis militar o económica. Al contrario, eran los tiempos de las gloriosas victorias frente a las invasiones persas. Y era una época de prosperidad comercial para Atenas. Se trataba de la quiebra de las convicciones tradicionales comunes que estaban en la base de la *homomoia* (concordia política) que constituía el factor unificante de las *polei* griegas. Es decir, se había producido el derrumbe del firmamento de verdades, valores y fines que servían de orientación para la vida, las costumbres, la legislación y la cultura toda.

A partir de las constataciones e imagerías de *Herodoto*, se instaló en el pensamiento griego el tópico de la diversidad cultural, es decir, el hecho de la existencia de civilizaciones diversas y, con ellas, de instituciones, religiones y costumbres distintas, en algunos casos con fuertes contrastes respecto de las convicciones morales y jurídicas de los helenos. Este hecho –en el marco de la crisis de la *polis* griega– dio ocasión a la crítica que los sofistas llevaron a cabo respecto a la ley y el derecho natural y a su lógica consecuencia: el relativismo cultural asociado al relativismo moral, jurídico y político.

En gran medida, la tarea autoimpuesta por *Sócrates*, *Platón* y *Aristóteles* consistió a la vez en destruir el relativismo sofístico y reconstruir la política, la moral y la cultura en torno de la verdad del ser y del bien. Pero su victoria intelectual no pudo impedir el desastre: la *polis*, como comunidad autárquica, dejó de existir.

Con alguna recurrencia cíclica, el Occidente reedita la crisis clásica y, con ella, se ve el renacimiento del pensamiento sofístico en sus puntos teóricos centrales. En el siglo xx, y en el que vivimos, este tópico (mucho más sofisticado que el de los sofistas), se ve expresado contemporáneamente por muchos autores que tienen en común las antiguas convicciones nominalistas y las teorías modernas acerca de la experiencia que les son congruentes. Tomaremos como ejemplo no a alguno de los más declarados enemigos de la tradición clásica sino a uno que, en apariencia, la valora y la respeta. Haré mención de un filósofo analítico que se presenta como afín al tomismo; me refiero a *Macintyre*, que afirma que no sólo hay muchas y diversas tradiciones, sino que cada uno de nosotros piensa y organiza sus pensamientos y estimaciones en el marco de una tradición cultural dada, determinada, entre otras cosas, por sus problemas, conflictos, crisis y experiencias colectivas.¹ Además, cada una de estas tradiciones es una cierta totalidad que no puede ser juzgada desde el exterior de ella sin comprenderla primero; ahora bien, quien intenta dicha comprensión está inscripto a su vez en una tradición, por lo que el primer problema es el de la traducción de tradiciones. Si no hay un criterio objetivo, trascendente a toda tradición, no es posible evitar el relativismo. Es cierto que este autor no pretende impugnar *in recto* la doctrina clásica de la ley natural; pero su posición en el punto citado, y sus presupuestos teóricos, la tornan problemática.

Pero, ¿es en verdad eso así? ¿Es posible, acaso, superar el relativismo socio-cultural?

¹ Cf. MACINTYRE, A.: *Justicia y racionalidad*, Barcelona, Eunsá, 1974, en especial el cap. XIX: "Tradición y traducción". Esta argumentación es afín a la idea de "círculo hermenéutico" del que habla GADAMER (cf. *Wahrheit und Methode*, versión bilingüe alemana e italiana a cura de M. Reale, a partir de la edición de Tübingen 1986, Milán, Bompiani, 2000, Segunda Parte, II, 1, "a" y "c").

2. El marco teórico del argumento

2.1. El fundamento empírico de la cuestión

El fundamento empírico en el que se apoya el argumento relativista es sencillo y está a la mano de todo observador atento. Podríamos, por comodidad, agrupar los hechos en dos grupos:

- a) De una parte, está el hecho mismo de la diversidad: pluralidad de lenguajes, de legislación, de costumbre, de culturas y tradiciones, en general.
- b) De otra, los lenguajes, las culturas y tradiciones, en general, constituyen ciertas totalidades en las que cada elemento adquiere significación y que constituyen algo semejante a un esquema o marco perceptivo.

Ahora bien, de estos grupos de hechos, de suyo, no se infieren inmediatamente las consecuencias relativistas. Para ello, resulta necesario ir más allá de los hechos mismos, subsumiéndolos mentalmente o entendiéndolos a partir de ciertos presupuestos teóricos.

2.2. Algunos presupuestos teóricos

Naturalmente, los presupuestos teóricos de cada una de las varias corrientes relativistas son diversos. Pero, en general, tienen como elemento común el nominalismo, con todas sus consecuencias metafísicas, gnoseológicas, lógicas y metodológicas. Con diversos matices, se afirma la identificación de pensamiento y lenguaje y, sobre todo, se niega la existencia real de las especies o, al menos, la cognoscibilidad de las mismas. Si en la realidad no hay algo que sea correlato de los conceptos universales —*v. gr.*, hombre—, es obvio que la abstracción no puede tener como término la esencia.

Esta actitud teórica se corresponde con una concepción empirista de la experiencia en la que la percepción se reduce a un intuicionismo sensible y en la que la inteligencia, a lo sumo, organiza o da estructura a los datos sensibles, sin poder penetrar nunca en la realidad esencial de las cosas. La experiencia ya no es el encuentro inmediato del hombre con la realidad que lo trasciende, sino que queda irremediabilmente encerrada en el cerco de su propia inmanen-

cia. La correspondencia de estas dos actitudes teóricas –nominalismo y empirismo– es tan estrecha que parece inevitable que se termine afirmando la identidad de lenguaje y experiencia como hacen las llamadas filosofías analíticas y todas aquellas corrientes –entre ellas la filosofía hermenéutica–, que en definitiva aceptan y se pliegan al denominado *giro lingüístico* del siglo xx.

Las llamadas *antropologías culturales*, por su parte, adoptaron, en general, el método estructuralista para el estudio de los fenómenos humanos. Este método, cuyas raíces teóricas pueden encontrarse en el hegelismo, el marxismo (sobre todo en su versión crítica, propia de la Escuela de Frankfurt) y en la teoría lingüística, se caracteriza por una desustantivación de los hechos y por la adscripción de los mismos a una totalidad en la que adquieren significación o sentido; totalidad que a su vez tampoco es una sustancia sino una estructura cuya esencia es, en definitiva, la unidad de sentido de los elementos y relaciones que la integran. Una nueva versión del estructuralismo es la teoría de los sistemas que, desbordando los límites legítimos de la cibernética computacional, pretende ser aplicada a la realidad humana. Aun en el caso de estructuras o sistemas no cerrados, es decir, que no pretenden ser absolutamente autorreferenciales –ésta sería la posición que vamos a considerar *moderada*– desde una totalidad cultural no puede entenderse otra, ni sus partes integrales, sino mediante un procedimiento análogo al de la traducción o *interpretación* en el mundo de los sistemas lingüísticos.

3. Resumen argumental de la dificultad

El relativismo cultural, pues, incluso en sus versiones más moderadas, plantea a la doctrina de la ley natural la siguiente objeción, a la que daremos una forma argumental parecida a la silogística:

- La ley natural de la que habla la tradición heracliteana-platónica-aristotélica-estoica-cristiana es presentada como algo racional o de la razón.
- Ahora bien, no existe una sola racionalidad sino múltiples racionalidades, inscriptas en sus respectivas (y también múltiples) tradiciones o marcos culturales.
- Por lo tanto, no existe una sola ley natural (lo que, de hecho, equi-

vale a decir que no existe ninguna, al menos en el sentido en que la entiende el pensamiento clásico).

II. Lo uno y lo múltiple en la cultura

1. Crítica de los fundamentos

1.1. La recomendación metodológica platónica

¿Cuál es la ciencia, si es que la hay, que investiga la comunicación de *ideas* (géneros y especies), su compatibilidad o no, su combinación, e incluso su posible irreductibilidad a la división? Se trata de una ciencia muy antigua que sus inventores llamaron *dialéctica*.² En un texto capital para el entendimiento de la dialéctica, dice Platón:

lo que se debe hacer es, tan pronto se descubra la comunidad de varios elementos, no cejar hasta haber visto en ella todas las diferencias que constituyan especies; y, en cuanto a las semejanzas de toda índole que se descubran en muchedumbres de objetos, no es lícito desanimarse ni desentenderse, hasta que todos los puntos de contacto se hayan encerrado en un solo tipo de similitud y queden así envueltos en la esencia de algún género.³

Esta recomendación metodológica es muy atinada. La constatación de la diversidad no debe impedir la investigación de la unidad. Máxime cuando ésta se presenta con la evidencia misma de las cosas. Un perro es percibido por observadores instalados en culturas diversas con distintos nombres, con distintas connotaciones, quizás, pero en definitiva siempre como un perro. Lo mismo cabe decir respecto de los objetos principales en torno a los que se organiza el mundo perceptivo. Y también lo mismo cabe decir *–mutatis mutandi–* respecto de la inteligencia humana y sus operaciones principales.

² Cf. *El sofista*, 253b-e.

³ *El Político*, Madrid, I.E.P., 1955, 285b. Trad. de A. González Laso.

1.2. La realidad de las especies y el orden categorial

La concepción empirista de la experiencia implica una mutilación injustificada de ésta y el desconocimiento de su constitutiva apertura a la realidad.⁴ El empirismo no puede dar cuenta de hechos como la percepción de *tal* hombre, de *tal* árbol, de *tal* acción. En versión fenomenista, además, incurre en un idealismo no ético y ontológicamente pobre, en el que el fenómeno es tan sólo una modificación de la conciencia.

El nominalismo tampoco encuentra justificación en la experiencia que tenemos de nuestro lenguaje, del pensamiento y de la relación de ambos con las cosas.⁵ La realidad de las especies es algo que —especial teniendo en cuenta el desarrollo actual de la biología— no puede negarse. Lo difícil es dar una respuesta teórica a ello; y en esa dirección apunta la teoría aristotélica de las categorías, que afronta el problema en el plano lingüístico, el lógico y el metafísico. Respuesta ésta que ha sido, por siglos, objeto de investigación y discusiones por los grandes filósofos. Pero una cosa es la discusión y otra la ignorancia del asunto.

El relativismo cultural debería poder justificar que tanto las especies como las categorías ontológicas son fenómenos culturales, esencialmente mudables según cada sistema cultural; lo que es absurdo. El hombre es esencial o específicamente el mismo hombre en cualquier cultura, aunque puedan variar las concepciones culturales acerca de él. Pero su naturaleza específica es la medida y el criterio de la verdad de esas concepciones.

Además, no hay sistemas en sentido estricto, o al menos sistemas cerrados, en la realidad de los hechos. La cultura (el lenguaje, el Derecho, etc.) está —como se verá— siempre condicionada por la naturaleza y las necesidades humanas, y abierta a ellas y a otras formas culturales.

⁴ He hecho una crítica del empirismo en mi *Experiencia Jurídica*, Bs. As., IEF, 1991. Al respecto, entiendo que la crítica de FABRO en *Fenomenologia della percezione* (Brescia, Morcelliana, 1961), *Percezione e pensiero* (su versión española es: *Percepción y pensamiento*, Pamplona, EUNSA, 1978) es definitiva.

⁵ He tratado este asunto en “Dialéctica, lenguaje y metodología jurídica”, en *Revista Internacional de Filosofía Práctica*, Bs. As., n° 1, 2005.

2. La teoría de la cultura

2.1. Primera aproximación empírica: la semántica de la palabra cultura

La palabra *cultura* deriva del verbo latino *colo-colis-colere-colui-cultum*, que quiere decir *cultivar* y *habitar*. Cultura es el efecto, su objeto terminativo, es decir, el cultivo, o el asentamiento del hombre⁶ sobre la tierra. Su sentido originario es, pues, el de *cultura agri*, el cultivo del campo. A partir de *Cicerón* (*cultura animi philosophia est*, dice Cicerón en el *Hortencio*), adquiere la significación traslaticia de cultivo del alma (*cultura animi*) y posteriormente se extiende también a lo que el hombre hace, no sólo sobre sí mismo, sino sobre la naturaleza y las cosas, logrando que las mismas produzcan frutos, *v. gr.*, confiriéndoles una significación religiosa (culto a los dioses), belleza o utilidad. De ahí se siguen tres sentidos: a) cultura objetiva (el cultivo, lo cultivado, la cosa hecha por el hombre, el territorio convertido en ámbito humano); b) cultura como actividad: la acción de cultivar; c) cultura subjetiva (el cultivo del hombre mismo, su educación).

2.2. Definición real

Cultura es todo lo que el hombre realiza, agregando algo a –o modificando– la naturaleza. Debe advertirse que en este contexto la palabra *naturaleza* tiene dos significaciones, pero la misma referencia (en otros términos, aunque significa aspectos distintos, porque connota relaciones distintas, *supone* por lo mismo). En un primer sentido, se entiende por *naturaleza* la esencia de las cosas, en tanto está orientada hacia fines perfectivos (la *entelequia*) y es, por lo tanto, principio intrínseco del dinamismo. En un segundo sentido, *naturaleza* quiere decir lo dado, como opuesto a cultural, o como opuesto a voluntario, o como opuesto a *intencional*. En ambos sentidos, la naturaleza de que se trata es, de una parte, la propia naturaleza del hombre y de

⁶ Cf. ERNOUT-MEILLET: *Dictionnaire étymologique de la Langue Latine-Histoire des mots*, Paris, Kincksieck, 1979, voz *colo*. Edición corregida y aumentada por J. André.

su actividad; de otra, la de las cosas y la del mundo en el que el hombre vive.

La cultura se relaciona con la naturaleza en ambos sentidos. Con relación al primero de ellos, aparece como el desarrollo de una perfección del hombre, sea en sí misma, sea en su dominio sobre las cosas exteriores; perfección que alcanza a las cosas que, al transformarse, alcanzan una significación nueva. Con relación al segundo, lo cultural es el resultado de la modificación de lo natural, el resultado de lo que el hombre agrega a “lo dado”, sea el hombre mismo y sus capacidades operativas (hábitos), sea al mundo exterior.

Del análisis de esta noción de cultura se sigue:

- a) Debe haber un *substrato natural* –el hombre mismo o una realidad exterior– que si bien está potencialmente abierto –incluso dispuesto– a la cultura, representa un límite y puede ejercer una resistencia, según la medida misma de esa disposición. Dicha disposición natural, asimismo, es límite en el sentido de que es criterio discretivo de lo que es conforme con la naturaleza y lo que es contrario a ella. Se ve así que los criterios de bondad (valor) o maldad (disvalor) de la acción cultural y de su resultado, se miden según el límite y la orientación natural.
- b) La *acción cultural* es una acción humana con una necesaria dimensión ética –dirigida inmediatamente a perfeccionar al hombre mismo como persona– o *poietica* –acción fabricadora cuyo fin inmediato es una cosa externa al hombre, sea una cosa bella o una cosa útil– sobre dicho sustrato natural. Como toda acción humana, tiene la propiedad de la *intencionalidad* (*e.d.*, su constitutiva referencia al objeto), entendida más bien en el sentido que le asigna *F. Brentano* que en el de *Husserl*. En el desarrollo de esta noción, y de la distinción escolástica entre *objeto motivo* y *objeto terminativo*, reside el núcleo metafísico de una teoría de la cultura.
- c) En definitiva, la acción cultural y su término consiste en agregar al sustrato material o natural una idea estructurante que, antes de estar en el objeto cultural al modo de una forma constitutiva inmanente, está en el agente humano como idea, imitando remotamente la acción creadora de Dios mediante sus ideas ejemplares.
- d) El objeto terminativo o resultado es, pues, una modificación del sustrato, al que se le ha agregado –mediante esa idea estruc-

turante— una cualidad, un valor (positivo o negativo), un “sentido” cultural. Reductivamente, lo que se agrega a “lo natural” es una idea estructurante, una forma accidental que le confiere significación.

2.3. *El concepto de cultura y otras ideas co-implicadas*

En este concepto general de cultura aparecen co-implicados otros fenómenos, ninguno de los cuales puede ser suficientemente entendido sin relación con los otros.

Cultura e historia. Por lo pronto, en tanto la cultura es acción social que se objetiva, y como toda acción humana, está esencialmente afectada por la temporalidad; de ahí que la cultura siempre es histórica, sin que esta afirmación signifique que no haya en ella ningún principio o criterio a-histórico, como veremos. En efecto, la historia es no sólo la realización de la libertad humana en el tiempo, sino que es, sobre todo, el resultado de dicha acción cumplida en un tiempo anterior que de alguna manera condiciona la vida social del presente, que se hace ella misma presente a través de documentos, costumbres, etc. La historia es, pues, la temporalidad objetiva de la cultura, visualizada desde el presente y, precisamente, en su hacerse presente.

Cultura y tradición. La tradición, en cambio, es la acción cultural misma en su temporalidad sucesiva y, como objeto terminativo de ésta, es el patrimonio cultural visualizado como transmitido o heredado (vigencia), y conteniendo en sí mismo sus criterios de validez. Por eso he dicho en otro lugar que

mientras la historia es sólo lo pasado, encadenado a una sucesión que de alguna manera se torna presente, la tradición es precisamente aquello que torna presente al acontecimiento pretérito; lo que confiere vida a la historia como parte condicionante de nuestro hoy.⁷

A lo que deberíamos agregar: y lo que permite discernir el valor de una cultura histórica.

⁷ *Ensayo sobre el orden social*, pág. 28. Allí se cita en nota el concepto de historia de ZUBIRI (*Naturaleza, historia, Dios*).

Cultura y educación. La cultura subjetiva –el “cultivo del hombre”– no es otra cosa que el resultado de la acción educativa. Y éste es el sentido que *Jaeger* asigna a la palabra παιδεία⁸. En efecto, *educar*⁹ quiere decir tanto enseñar como conducir y formar (en este último caso, *educiendo* –es decir, haciendo surgir de sus potencias– formas secundarias operativas que perfeccionan al hombre, denominadas *hábitos virtuosos*). La educación es, pues, la acción y el resultado de educar. Ahora bien, la acción educativa consiste en transmisión, entrega, comunicación. En la educación el agente educativo –no sólo ni principalmente como un particular, sino como órgano de una comunidad cultural (familia, Estado, Iglesia, universidad, etc.)– transmite, entrega y comunica a otro, el educando, una cierta forma cultural –un saber, un hábito moral o una habilidad–; y dicha transmisión se realiza *educiendo* del educando la forma que está en potencia de acuerdo con su naturaleza y facultades. Pero además, el educando no sólo recibe pasivamente el orden de significaciones que constituyen dicha forma, sino que se dice que está educado cuando las ha hecho propias, es decir, cuando él se ha asociado activamente con el educador y con la comunidad cultural de la cual éste es órgano. La educación es, por lo tanto, la forma más intensa de tradición. Se justifica, pues, la identificación platónica de παράδοσις y διδασκαλία.

Cultura y civilización. El cultivo de la tierra fue la forma originaria del asentamiento territorial del hombre, el modo en el que la tierra sufrió el dominio humano y adquirió significación cultural, convirtiéndose en el ámbito de la vida social. De ahí la fuerza que las tradiciones agrícolas ejercieron en las costumbres y organizaciones sedentarias. De este asentamiento territorial y cultural surge la civilización, que no es otra cosa que la cultura misma objetivada en instituciones comunitarias, en disposiciones y hábitos sociales y, sobre todo, en la πόλις o *civitas*. La tradición es el vínculo vital con las raíces originarias de la comunidad, y ella resulta ser –más que la raza– el principio constitutivo de la individualidad de un pueblo y de la pa-

⁸ En su obra: *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1967.

⁹ Cf. en ERNOUT-MEILLET: *Dictionnaire...*, ya citado, las voces: *ēducō* (educar, enseñar), *dux, dūcis* (jefe, conductor), *dūcō, -is, dūxī, ductum* (conducir, atraer hacia sí, hacer surgir), *doceō, -sē, -uī, doctum, -ērē* (enseñar), y *discō* (aprender); y en CHANTRAINE: *Dictionnaire...*, cit., las voces: διδάσκω (enseñar, hacer saber) y παῖς (niño).

tria, pues ésta no es otra cosa que “pueblo, tierra e historia vivificados por una tradición que les confiere un sentido espiritual”.¹⁰ Ella es, además, el núcleo de la concordia fundacional del Estado¹¹ y, en esa medida, la primera concreción de los principios de legitimidad de éste.

2.4. Estructura de los fenómenos culturales (sujetos y objetos culturales)

Todo objeto cultural está constituido en primer lugar –según se ha dicho– de un sustrato material, que funge en sentido análogo a la materia en el compuesto hilemórfico.¹²

En segundo lugar, lo que constituye formalmente a un objeto cultural en cuanto tal es su sentido o significación cultural, que funge en sentido análogo a la forma en el compuesto hilemórfico. Se ha anticipado ya que se trata de una idea estructurante objetivada en la materia-sustrato. De aquí se sigue:

- a) Todo sentido cultural es una significación *para el hombre*.
- b) La percepción y comprensión de un objeto cultural implica siempre *interpretación* (o *hermenéutica*) de acuerdo con este esquema: signo → relación de significación → significado.
- c) Dado que los signos culturales expresan siempre ideas y significaciones racionales –pues aunque expresen esquemas volitivos o emotivos, lo hacen mediante ideas y signos lingüísticos–, en todo objeto cultural su significación incluye una dimensión universal.
- d) Todo objeto cultural –en tanto guarda una relación con la voluntad, las tendencias, el apetito o las necesidades humanas– *es un bien o valor* (“valor” es entendido aquí como una cosa o bien concreto) o *tiene bondad o un valor* (“valor” aquí está entendido formal o abstractamente –como “valiosidad”–, como la índole formal

¹⁰ *Ensayo sobre el orden social*, cit., pág. 247.

¹¹ Al tema de la concordia política como vínculo constitutivo del Estado he dedicado mi libro: *La concordia política*, Bs. As., Abeledo-Perrot, 1975.

¹² Hemos de omitir aquí la distinción entre materia *ex qua* (de lo que algo se hace o está hecho), *in qua* (el sustrato óptico en el que algo es o está hecho –v. gr. la sustancia que es soporte de los accidentes–) y la materia *circa quid* (aquello sobre lo cual algo es o se hace, es decir, sobre lo que recae la acción), pues tal análisis correspondería hacerse en la consideración particular de cada clase de objeto.

de la cosa valiosa, lo que hace que ésta sea valiosa). Esta bondad o valor es una cierta perfección de o para la vida humana.

- e) La bondad o valor de un objeto cultural está determinada por los objetos y fines de la acción cultural, en cuanto ésta es acción humana y, por lo tanto, y reductivamente, por los fines de la propia naturaleza del hombre.

Estos objetos pueden dividirse, pues, en función de la índole de su valor. Y así, en una enumeración que no pretende ser ni sistemática ni exhaustiva, pueden distinguirse:

- 1°) Objetos instrumentales meramente utilitarios.
- 2°) Objetos instrumentales-semánticos (*v. gr.* el lenguaje).
- 3°) Objetos estéticos.
- 4°) Objetos ético-sociales (instituciones jurídicas, el Estado, etc.).
- 5°) Objetos científicos o sapienciales.¹³
- 6°) Objetos de culto religioso.

Adviértase que cada objeto cultural suele tener, a la vez, más de una significación y, por lo tanto, puede estar determinado en función de diversos valores. Pero siempre tiene una significación y valor dominante. Por otra parte, los órdenes de significación o valor pueden constituir entre sí estratos ordenados. Así, por ejemplo, una significación estética puede ser sustrato material de una significación religiosa. En último análisis, el orden de los valores y en general las significaciones, son solidarios con la idea que se tenga del hombre y de sus fines perfectivos.

2.5. *Los agentes de la tradición y la cultura*

Tradicición y cultura emanan de la naturaleza racional del hombre —es decir, por la índole de espíritu encarnado de éste— y están, por lo tanto, signadas necesariamente por la humanidad. Ambas son, en

¹³ Tanto en este caso como en el de los objetos de culto, la expresión *objeto* no alcanza solamente a las cosas hechas por el hombre sino a las acciones mismas cuyos objetos son inmanentes. Así, un acto de adoración es un objeto religioso de mayor valor que un utensilio del culto.

sentido estricto, propiedades humanas. De ahí que pueda definirse al hombre como animal tradicional o animal cultural.

El hombre es, pues, el agente de la tradición y la cultura, en cuanto causa eficiente de la misma. Y lo es a través de su voluntad –principio eficaz *quo*– y de sus demás potencias operativas, iluminadas –o, para hablar con la rigurosa terminología escolástica: objetivamente especificadas– por la razón.

Pero el hombre es agente tradicional y cultural en el ámbito de la vida social, integrando comunidades u otras formas de vida asociativa, y de acuerdo con las funciones que cumple en ellas. Así, las familias, los municipios, las regiones, los pueblos, los Estados, las corporaciones profesionales y económicas, las corporaciones científicas y educativas, la Iglesia y demás agrupaciones religiosas son agentes de tradición y cultura.

Pero, en especial, lo son todos aquellos que tienen una función educativa;¹⁴ en primer lugar, la familia, el Estado y la Iglesia; secundariamente, las corporaciones educativas y científicas. En todos estos casos, las respectivas comunidades han creado funcionarios especializados: maestros, profesores, etc.

Pero además de quienes ejercen una función educativa que podría calificarse como jurisdiccional, hay otros agentes descentralizados y a veces difusos, como son los poetas, los literatos y –sobre todo en nuestros tiempos– los medios de comunicación masiva.

2.6. Algunos ejemplos

Consideremos algunos ejemplos de la relación de naturaleza y cultura. El primero de ellos es el lenguaje. Si bien es grande la diversidad de lenguas, hay una idéntica facultad humana que hace posible la locución y que, de hecho, aparece como una propiedad del hombre, que emana de su naturaleza racional y social. No sólo el aparato de fonación que permite la locución es el mismo, sino que son esencialmente idénticas las funciones lingüísticas, en especial la eidética (expresión de ideas) y la comunicativa (fenómeno interactivo que está en la raíz de los fenómenos sociales, como decía *Aristóteles*).

¹⁴ Sobre los agentes educativos y sus funciones limitadas he escrito en *Panorama de la Educación en la Argentina*, Bs. As., Ateneo de Estudios Argentinos, 1976.

Prueba de esta identidad de facultades y funciones es la posibilidad de enseñanza y aprendizaje de los idiomas, y los fenómenos de traducción. Asimismo, la escritura y la notación matemática son comunes a la generalidad de las lenguas. En el lenguaje, pues, cabe distinguir lo natural (la facultad lingüística y sus funciones) y lo convencional o positivo (la imposición social de significación).

Más claro aún resulta el ejemplo de la lógica. El hecho de que la lógica, como arte o ciencia, haya sido un descubrimiento griego, no contradice el hecho de que hay una lógica natural común a todos los hombres, que incluye la conceptualización, el discernimiento de lo verdadero y lo falso, de la contradicción y de la argumentación, etcétera.

Lo mismo, a su modo, se verifica en las artes y las técnicas. Ciertas cosas fabricadas por el hombre, como viviendas, instrumentos de trabajo, objetos decorativos, etc., son resultado de respuestas proporcionales a las mismas necesidades. Y podría seguirse indefinidamente con la enumeración de ejemplos.

El Derecho y la política no constituyen excepción a esto. En ambos se verifica algo natural que opera no sólo como sustrato, sino como finalidad (y función) y como límite.

2.7. *Recapitulación*

El mundo cultural, pues, no se dispersa en diversidades irreducibles sino que encuentra su unidad en el triple condicionamiento que la naturaleza impone a la cultura:

- 1º) Como naturaleza del sujeto o agente cultural, porque el sujeto creador de cultura no puede obrar sino conforme con su propia naturaleza.
- 2º) Como materia *circa quam*, porque la acción cultural tiene siempre como sustrato una naturaleza, que impone sus límites a la acción humana.
- 3º) Como entelequia, porque en definitiva, lo que el hombre hace encuentra en la finalidad de su naturaleza el criterio de su valor.

III. Unidad y multiplicidad de la tradición

1. La formulación de la cuestión

A partir de lo dicho, parece que puede afrontarse la cuestión planteada por algunos relativistas, confesos o no, contemporáneos. Es decir, se puede averiguar si es cierto que la pluralidad de tradiciones es irreductible a la unidad. Problema semejante, en realidad, a la vieja cuestión acerca de si la pluralidad de “ordenamientos jurídicos” es irreductible a la unidad o no; o, más en general, y comprendiendo ambos problemas, si en lo cultural y en lo lingüístico hay o no algo común, pese a la diversidad de culturas y lenguas.

2. Validez noética y función metodológica de la tradición

Por lo pronto, conviene examinar la validez noética y la función metodológica de la tradición cultural.

La tradición es una forma compleja de experiencia social, entendida ésta tanto como esquema perceptivo (experiencia habitual) y marco de experiencias actuales, cuanto como objeto inmediato de conocimiento teórico y práctico. Ella no es en ningún caso criterio último de verdad, es decir, un principio en sentido estricto, y su valor noético depende de las verdades que contiene.

Ahora bien, ella contiene el resultado del esfuerzo de otros hombres, y de alguna manera selecciona aquellos que más credibilidad parecen tener. En este sentido, ella constituye un gran tópico –lugar o fuente de argumentación– universal de máximo valor en el punto de partida de toda averiguación de la verdad, fuente prácticamente inagotable de lugares comunes y de lugares específicos. Como todo tópico, y cuando de ciencia o saber se trata, ella reclama siempre una consideración dialéctica y el juicio crítico consiguiente.

Pero, por otra parte, por ser una instancia empírica que opera casi como momento originario del encuentro cognoscitivo del hombre con la realidad, ella incluye también principios y, de alguna manera, es la historia viva de la emergencia de éstos, de sus formulaciones y discusiones.¹⁵

¹⁵ Entiendo por *principios*, en este contexto, los conceptos y enunciados autoevidentes de los que procede la validez noética de otros juicios. Sobre los princi-

Ella contiene, por lo tanto, los criterios que permiten juzgarla y, a partir de allí, desarrollarla y mejorarla. Criterios universales que, a su vez, sirven para juzgar otras tradiciones *in radice* y en cada una de sus concreciones.

3. Unidad y pluralidad de tradiciones

La respuesta a esta cuestión parece depender, en primer lugar, de ciertas tesis antropológicas y metafísicas que fungen como presupuestos, y que doy aquí por ciertas. Tales son: la unidad originaria del género humano (monogenismo, opuesta, claro está, al poligenismo), la consiguiente unidad o identidad (real y específica) de la naturaleza humana, y la unidad de la historia humana. Admitidas estas tesis, se sigue de ellas que, sin perjuicio de la diversidad de tradiciones, de culturas y de lenguas, hay un sustrato humano natural común que justifica una tradición común originaria.

Desde el punto de vista teológico, y siempre admitiendo las tesis anteriores, y tomando como punto de partida el relato del *Génesis*, debería afirmarse también una revelación divina originaria –la revelación adámica–, que corroboraría con fuerza la hipótesis de una tradición común, luego diversificada. Demás está decir que esta posición es la que ha adoptado la totalidad de los grandes teólogos y filósofos de la historia de la tradición cristiana, en especial *San Agustín de Hipona* y *Juan Bautista Vico*.

Por otro lado, es innegable que a la unidad de estructura lógica del pensamiento humano hay que agregar el hecho de los contactos culturales entre las grandes civilizaciones, las influencias recíprocas y la existencia de grandes síntesis, cuyo ejemplo paradigmático ha sido la civilización cristiana. Hay que considerar, además, la existencia de ciertas instituciones tradicionales comunes. Un capítulo especial merecería la idea romana del *ius gentium*, que responde a una

pios noéticos y epistemológicos de los que aquí se hace mención, cf. *Experiencia jurídica*, L. I, cap. VII, V y L. II, cap. VII, V; también: *Percepción e inteligencia jurídica - Los principios y los límites de la dialéctica*, en el volumen colectivo: *Los principios y el Derecho natural en la metodología de las ciencias prácticas*, Bs. As., Pontificia Universidad Católica Argentina, 2001.

constatación empírica de que ciertos temas como propiedad privada y hurto, matrimonio, familia y adulterio, homicidio, relación entre el lenguaje y la verdad y penalización del falso testimonio, etcétera, han dado origen a instituciones que, dejando a salvo sus concretas y diversas determinaciones histórico-sociales, responden a principios comunes. Otro capítulo especial podría ser la relación de la lógica y el lenguaje; pongamos como ejemplo la discusión planteada en el mundo musulmán a partir del siglo IX entre gramáticos y lógicos¹⁶ (como Al-Farabi y posteriormente Averroes¹⁷). Los ejemplos podrían multiplicarse.

En conclusión, la pluralidad de tradiciones no es absoluta, ni implica incomunicabilidad entre ellas. Por el contrario, se trata de fenómenos culturales abiertos y recíprocamente perfectivos, en función de una unidad suposital natural. Tampoco son fenómenos equivalentes, y admiten jerarquías según sus propios e inmanentes criterios y principios de verdad y bondad pero, sobre todo, según criterios y principios absolutos.

IV. Conclusión

1. *Diversidad de fórmulas y unidad de sentido*

Dado que pensamiento y lenguaje no se identifican, es razonable que aun los principios admitan formulaciones diferentes. Así, por ejemplo, el primer principio de la razón práctica y ley natural, expresado en la formulación platónica, reza: “debe obrarse de acuerdo con la naturaleza y la razón” (*kata fysin, kata logon*).

Como se sabe, esta fórmula platónica fue usada por el estoicismo y así llegó a los juristas romanos.

La fórmula tomista, común en toda la tradición cristiana pero sobre todo en la Escolástica, en cambio, dice: “debe hacerse el bien y evitarse el mal” (S.T. I-II, q.94, a.2).

¹⁶ Cf. ELAMRANI-JAMAL, A.: *Logique Aristotélicien et grammaire arabe*, Paris, Vrin, 1983.

¹⁷ Debe hacerse mención del gigantesco comentario de AVERROES a la *Retórica* de ARISTÓTELES (*Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*, Paris, Vrin, 2002, 3 tomos. Edición crítica del texto árabe y traducción francesa de Maroun Aouad).

Pero el propio *Santo Tomás de Aquino* reconoce la validez de la formulación platónica. Véase este ejemplo:

Ad legem naturae pertinet ea ad quae homo naturaliter inclinatur; inter quae homini proprium est ut inclinetur ad agendum secundum rationem (ibíd., a. 4, *respondeo*).

2. Unidad y multiplicidad de la ley natural

La formulación abstracta y máximamente universal de la ley natural expresa la ordenación racional natural de la conducta humana hacia los fines naturales del hombre. Ahora bien, y dado que, en razón de la libertad, es posible que, además de fines naturales, haya también fines electivos que, en la misma medida en que son electivos, son menos universales y más determinados que aquéllos, aquella unidad encuentra alguna posible diversidad o, si no diversidad, al menos distinción, de las que resulta la pluralidad posible de la ley natural.

Este asunto ha sido expuesto con luminosa precisión por el Aquinate en la q. 94, a. 4, ya citados.¹⁸

¹⁸ *“In operativis autem non est eadem veritas vel rectitudo practica apud omnes quantum ad propria, sed solum quantum ad communia, et apud illos apud quos est eadem rectitudo in propriis, non est aequaliter omnibus nota. Sic igitur patet quod, quantum ad communia principia rationis sive speculativae sive practicae, est eadem veritas seu rectitudo apud omnes, et aequaliter nota. Quantum vero ad proprias conclusiones rationis speculativae, est eadem veritas apud omnes, non tamen aequaliter omnibus nota, apud omnes enim verum est quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, quamvis hoc non sit omnibus notum. Sed quantum ad proprias conclusiones rationis practicae, nec est eadem veritas seu rectitudo apud omnes; nec etiam apud quos est eadem, est aequaliter nota. Apud omnes enim hoc rectum est et verum, ut secundum rationem agatur. Ex hoc autem principio sequitur quasi conclusio propria, quod deposita sint reddenda. Et hoc quidem ut in pluribus verum est, sed potest in aliquo casu contingere quod sit damnosum, et per consequens irrationabile, si deposita reddantur; puta si aliquis petat ad impugnandam patriam. Et hoc tanto magis invenitur deficere, quanto magis ad particularia descenditur; puta si dicatur quod deposita sunt reddenda cum tali cautione, vel tali modo, quanto enim plures condiciones particulares apponuntur, tanto pluribus modis poterit deficere, ut non sit rectum vel in reddendo vel in non reddendo. Sic igitur dicendum est quod lex naturae, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem, et secundum notitiam. Sed quantum ad quaedam propria, quae sunt*

3. Errores y desconocimientos respecto de la ley natural

Una cosa es, por lo tanto, una cierta posible diversidad de la ley natural, en sus normas que podríamos juzgar como de segundo orden en cuanto a su generalidad o universalidad, en razón de la diversidad de circunstancias, y otra, los posibles errores y desconocimientos sobre dichas normas.

Ahora bien, ¿cuáles son las raíces de los errores y desconocimientos graves acerca de la ley natural? La respuesta también la da concisamente el Aquinate. Dado que se trata de materia práctica, en la que necesariamente participa la voluntad, las pasiones desordenadas y las malas costumbres pueden desviar a la razón práctica del juicio recto.¹⁹ En definitiva, como ocurre con cosas como la autorización del aborto y de la eutanasia, la aceptación de la homosexualidad, el divorcio vincular, el canibalismo, ritual o no, la usurpación de la propiedad privada, y tantas otras atrocidades, el hombre de buen juicio debe saber y estar suficientemente advertido de que no se trata de ejemplos de relativismo o pluralismo cultural, sino de corrupción o perversión moral.

quasi conclusiones principiorum communium, est eadem apud omnes ut in pluribus et secundum rectitudinem et secundum notitiam, sed ut in paucioribus potest deficere et quantum ad rectitudinem, propter aliqua particularia impedimenta (sicut etiam naturae generabiles et corruptibiles deficiunt ut in paucioribus, propter impedimenta), et etiam quantum ad notitiam”.

¹⁹ ...”*et hoc propter hoc quod aliqui habent depravatam rationem ex passione, seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturae; sicut apud germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum, cum tamen sit expresse contra legem naturae, ut refert Iulius Caesar, in libro de bello Gallico” (ídem).*