

Herrera, Daniel Alejandro

¿Es posible una fundamentación del derecho y de los derechos sin referencia a la metafísica y a Dios?

Prudentia Iuris. N° 66/67, 2009

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución. La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Herrera, D. A. (2009). *¿Es posible una fundamentación del derecho y de los derechos sin referencia a la metafísica y a Dios?* [Versión electrónica], *Prudentia Iuris*, 66-67. Recuperado elde <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/fundamentacion-derecho-metafisica-dios.pdf>

(Se recomienda ingresar la fecha de consulta. Ej: Recuperado el 13 de octubre de 2009,)

¿ES POSIBLE UNA FUNDAMENTACIÓN DEL DERECHO Y DE LOS DERECHOS SIN REFERENCIA A LA METAFÍSICA Y A DIOS?

DANIEL ALEJANDRO HERRERA
Profesor de Filosofía del Derecho (UCA)

1. *Planteo de la cuestión*

Un artículo publicado en el año 2004 por Robert Alexy bajo el título *¿Derechos humanos sin metafísica?*,¹ motivó la elección del tema de la presente disertación. En el citado trabajo el reconocido autor alemán se plantea si es posible justificar racionalmente los derechos humanos sin una referencia explícita o implícita a una metafísica. Y así distingue entre los que niegan tal justificación (escépticos) y los que la admiten (no escépticos), entre las que según él podemos encontrar ocho argumentaciones distintas, que van desde la religiosa hasta la cultural, pasando por la intuicionista y la consensual, entre otras.

En un sentido parecido (no igual), en el conocido debate con Ratzinger en enero de 2004 en la Academia Católica de Baviera, se preguntaba Habermas siguiendo el planteo de Ernst Wolfgang Bockenforde en la década del sesenta, si un Estado liberal, secularizado, no se está nutriendo de presupuestos normativos que el mismo no puede garantizar. Se pregunta desde el aspecto cognitivo si después de la completa positivación del derecho es posible una justificación del derecho no religiosa o posmetafísica. Pero aun cuando se admita tal legitimación, en el aspecto motivacional se plantea si es suficiente un consenso puramente

¹ ALEXY, Robert: "Menschenrechte ohne Metaphysik?", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52, 2004: pág. 15, 24 (traducción de Eduardo R. Sodero).

formal. Al respecto, va a reconocer el papel fundamental que les cabe a las tradiciones y doctrinas religiosas junto con las corrientes de la ilustración, en la estabilización del sistema político-jurídico.²

También encontramos en el último Rawls una valoración de las tradiciones religiosas, entendidas como doctrinas comprensivas, o sea, cosmovisionales, y razonables (excluyendo a los fundamentalismos de todo tipo) que si bien no constituyen la razón pública que por su misma condición es política y por ende neutral, tienen influencia como razón no pública con la que algunos ingresan al consenso político desde sus propias convicciones compatibilizadas en lo que llama un pluralismo razonable o consenso entrecruzado o traslapado. De esta manera, corrige lo que considera un error de *Theory of Justice*, también llamada *justicia como equidad o imparcialidad* (1971), en cuanto la presenta como una teoría comprensiva exclusivamente kantiana parte de una futura teoría de la rectitud como imparcialidad.³

Sin perjuicio de las críticas que se pueden hacer (y que hay que hacer) a cada uno de los autores citados, planteos como estos eran directamente impensables unos años atrás, desde el más estricto cientificismo positivista y secularista que Nietzsche mediante, había proclamado la muerte de Dios y después de Hume y Kant el fin de la metafísica, aunque en este último el *noumeno* (lo que existe en sí y que es en sí mismo incognoscible), reaparece como postulado de la razón práctica, por ejemplo, la existencia de Dios y la inmortalidad del alma.⁴ Ahora bien, esto no quiere decir que estemos frente a una vuelta sin más a lo metafísico y a lo religioso. Sería verdaderamente ingenuo pensar eso (si bien un poco de ingenuidad sirve para vivir, una dosis excesiva como sería en este caso nos haría vivir fuera de la realidad). De hecho los tres autores citados (Alexy, Habermas y Rawls) lo plantean desde un pensamiento

² Cf. HABERMAS, Jürgen: “Las bases morales prepolíticas del Estado Liberal”, La Nación, debate con Joseph Ratzinger realizado el 19 de enero de 2004 en la Academia Católica de Baviera, publicado.

³ Cf. RAWLS, John: “Justice as Fairness”, edición a cargo de Erin Kelly, *Cambridge The Belknap Press* o Harvard University Press, edición a cargo de Erin Kelly y R.U., Londreus, 2001, traducido al castellano por Andrés de Francisco, bajo el título: “*Justicia como equidad, una reformulación*”, Barcelona, Paidós, 2002, pág. 248.

⁴ Cf. KANT, Immanuel, *Metafísica de las Costumbres, Crítica de la razón práctica*.

posmetafísico, pero aun así y aquí está lo importante, lo hacen como un problema a resolver y por tanto no lo dan como algo ya superado y anacrónico. Como dice Raúl Madrid:

Encontramos en un sinnúmero de autores propuestas que aspiran la formulación de éticas globales sin referirse a una justificación final, pero que buscan sin embargo en ese mismo gesto lo contrario (es decir: la petición de globalidad lleva implícita la necesidad de *fundamento*): Bobbio, Apel, Walzer, Habermas, Engelhardt, Rorty, MacIntyre y muchos otros.⁵

Además, hay que tener en claro que esto se da en el marco de un cuestionamiento a una razón moderna puramente cientificista y reductiva a la sinergia entre lo empíricamente verificable y el lenguaje matemático, que excluye a la razón práctica del ámbito de lo racional objetivo para recluirse en lo emocional subjetivo, como planteara Benedicto XVI en su celebre lección magistral de Ratisbona y ratificado en la Sapienza.⁶ Esta crítica aparece juntamente con el auge de un pensamiento posmoderno débil, materialista y relativista (que es consecuencia de esa misma razón moderna reductiva), junto con una razón instrumental funcionalmente eficaz para organizar el mundo en un nuevo orden, en un sistema global (con sus respectivos subsistemas sociales, económicos, comunicacionales, jurídicos, etcétera).

En el plano del pensamiento iusfilosófico, el positivismo jurídico encarnó el modelo reduccionista moderno. Por tanto, el derecho positivo (y de eso sólo se trataría el derecho) era considerado tal en la medida en que era formalmente válido y eficazmente vigente conforme a los principios de validez y eficacia establecidos principalmente por Kelsen.⁷ En última instancia, se trata de una técnica social de organización de la fuerza o un conjunto de reglas para el estableci-

⁵ MADRID, Raúl: "La falacia del particularismo: sobre las condiciones de posibilidad de una ética global", II, Jornadas Internacionales de Derecho Natural: "*Ley Natural y Multiculturalismo*", Bs. As., septiembre de 2006. Se puede consultar en www.uca.edu.ar/leynatural.

⁶ BENEDICTO XVI, "Fe, razón y universidad, recuerdos y reflexiones", Ratisbona, Alemania, 12 de septiembre de 2006. "Discurso en la Universidad de la Sapienza", Roma, Italia, enero de 2008. Ambos se pueden consultar en www.vatican.va.

⁷ Conf. KELSEN, Hans: *Teoría pura del derecho*, Buenos Aires, Eudeba, 1974, pág. 142.

miento y funcionamiento del aparato de fuerza del Estado⁸. Esto fue facilitado por el monopolio de la fuerza jurígena por parte del Estado a partir de la formación y desarrollo de los Estados nacionales modernos desde el siglo xvi.

Sin perjuicio de lo dicho, hay que señalar que el positivismo se manifestó de una manera más racionalista y formalista en los países centrales de Europa, mientras que adoptó una forma más nominalista y empirista en el pensamiento anglosajón. Así como, en el primer caso, la concepción positivista predominante convive (sin confundirse) con una moral racionalista, preferentemente kantiana, o sea, principista y formalista. En el segundo caso se da juntamente con una ética utilitarista, consecuencialista y materialista, como sucede con el utilitarismo anglosajón, especialmente de Mill, Bentham y Austin.

Esta concepción del derecho cae en una crisis profunda después de la Segunda Guerra Mundial ante la imposibilidad de dar una respuesta a la fundamentación de los derechos humanos frente a las violaciones sistemáticas dentro del marco de ordenamientos jurídicos formalmente válidos y vigentes.

Ahora bien, —como dice Massini— esta crisis, pareciera que terminal, del positivismo jurídico de estricta observancia, no ha supuesto que la corriente predominante en la filosofía jurídica actual haya retornado lisa y llanamente al iusnaturalismo clásico; es más, ni siquiera que se considere a sí misma como propiamente iusnaturalista. Por el contrario, la gran mayoría de los pensadores antipositivistas se encuentran empeñados en una persistente búsqueda de una nueva vía que, sin recaer en el temido iusnaturalismo, provea al derecho de ciertos elementos racionalmente indispensables: ante todo, de una justificación racional de la obligación jurídica, más allá del mero *factum* del poder coactivo, sea este estatal o social; y en segundo lugar, de una instancia de apelación ética, desde la cual sea posible juzgar crítica o valorativamente los contenidos del derecho positivo. Pero estos dos elementos son buscados con independencia de cualquier discernimiento de la naturaleza del hombre o de las cosas

⁸ Conf. Kelsen, Hans: *Teoría pura del derecho*, ob.cit., pág. 74 y Ross, Alf: “Sobre el derecho y la justicia”, Buenos Aires, Eudeba, 1974, pág. 34.

humanas y, en general, de cualquier tipo de conocimiento o de verdad en materias éticas o jurídicas.⁹

Entre estos intentos podemos señalar a las distintas formas de constructivismo ético-jurídico, que ante la auto proclamación de la imposibilidad de descubrir estos principios en la realidad, en el orden natural, buscan construirlos a través de distintos caminos, como los que encarnan algunos de los autores ya mencionados, a saber, Rawls a través de la vía de un *contrato original hipotético*, y Habermas o Alexy, por las reglas de un *discurso racional argumentativo*.

Frente a la imposibilidad de encontrar una fundamentación última adecuada del orden jurídico, ante la falta de anclaje en la realidad tanto por parte del positivismo de estricta observancia, como de las distintas formas de constructivismo, encontramos la permanente vigencia de la doctrina iusnaturalista del realismo clásico cuyas fuentes principales son Aristóteles y Tomás de Aquino y que en el siglo xx ha resurgido con renovado vigor. Para el pensamiento clásico la razón descubre los principios constitutivos en la propia realidad que se presenta como un orden natural, pudiendo alcanzar la verdad mediante la *adecuatio rei* (adecuación de la inteligencia a lo que las cosas son) hasta llegar en el más alto grado de abstracción al principio y fundamento metafísico de ella. Ahora bien, si esto es así, y efectivamente es así, ¿a qué metafísica se refiere?

2. ¿Qué metafísica?

2.1. En primer lugar, consideremos la posibilidad de una metafísica existencialista, en su versión radical y atea, como es el caso de Sartre y también de Heidegger, para diferenciarla del existencialismo cristiano, como el de Gabriel Marcel y Karl Jaspers, aunque unos y otros (ateos y cristianos) reconozcan la influencia del mismo filósofo protestante Søren Kierkegaard¹⁰. Sartre se basa en la tesis de que en

⁹ MASSINI CORREAS, Carlos I: *El derecho natural y sus dimensiones actuales*, Buenos Aires, Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma, 1999, pág. 20.

¹⁰ Cfr. SARTRE, Jean Paul, *“El existencialismo es un humanismo”*, Bs. As. 1984, Ediciones del 80, pág. 14.

el hombre *la existencia precede a la esencia*, que el hombre al existir, existiendo, va haciendo su propia esencia, va construyendo su propio modo de ser. El fundamento último de esto es su ateísmo, no ya un agnosticismo que suspende todo juicio respecto de la existencia de Dios y su relación como causa última de todo lo que existe, que prescinde de la hipótesis de Dios como una de las posibles explicaciones de la existencia de un orden en el universo, sino directamente la negación radical de Dios y, por tanto, de todo lo que se sigue de ello, como ser la naturaleza humana. Negación radical que, justamente por serlo, constituye al mismo tiempo una afirmación radical de tal negación y concomitantemente la afirmación de la nada como “realidad última” (si es posible hablar de realidad en lo que no es) y limitante del inicio y final de la existencia. En otras palabras, antes de la existencia no hay nada y después de la existencia tampoco. Por eso, al negar a Dios, está afirmando tanto su inexistencia, como la imposibilidad lógica y metafísica de un fundamento último del ser que trascienda el mero ser humano finito; de allí la angustia del hombre, arrojado a la existencia, abandonado sin algo de donde sostenerse y que al mismo tiempo es responsable de todo lo que hace. En otras palabras, es el hombre frente a los límites de su existencia que no puede superar por sí mismo.

En consecuencia, también se opone a un cierto tipo de moral laica, a un laicismo que declara que la hipótesis de Dios es inútil y, por tanto, hay que suprimirla, pero que al mismo tiempo es necesario que exista una moral en la sociedad, que existan valores y que, por ello nada cambiará aunque Dios no exista.

El existencialista [dice Sartre] por el contrario, piensa que es muy incomodo que Dios no exista, porque con él desaparece toda posibilidad de encontrar valores en un cielo inteligible; ya no se puede tener el bien a priori, porque no hay más conciencia infinita y perfecta para pensarlo, no está escrito en ninguna parte que el bien exista, que haya de ser honrado, que no haya que mentir; puesto que precisamente estamos en un plano donde solamente hay hombres. Dostoievski escribe: Si Dios no existiera, todo estaría permitido. Este es el punto de partida del existencialismo. En efecto, todo está permitido si Dios no existe y en consecuencia el hombre está abandonado, porque no encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse. No encuentra ante todo excusas. Si en efecto la existencia precede a la esencia, no se podrá jamás explicar por referencia a una naturaleza humana

dada y fija; dicho de otro modo, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad.¹¹

En un sentido similar, Heidegger se pregunta por el sentido del ser y al respecto señala que el ser no es el ente, en el sentido de *lo que es* (esencia), sino más bien aquello que determina el ser del ente, o sea, el *es* del ente. A esto lo llama *Dasein*, donde *da* significa “ahí” y *sein* “ser”, *el ser ahí, la existencia*, que se utiliza exclusivamente para aludir al ser del hombre, arrojado como ser en el mundo y como ser para la muerte en cuanto solamente la muerte y nada más que la muerte es el fin de la existencia y allí radica la causa existencial de su angustia, o más bien su angustia existencial. Así distingue entre la existencia (hombre) y los demás entes (lo ente):

Eso ente que es según la existencia es el hombre. Sólo el hombre existe. La roca es, pero no existe. El árbol es, pero no existe. El caballo es, pero no existe. El ángel es, pero no existe. Dios es, pero no existe. La frase sólo el hombre existe no significa en absoluto que sólo el hombre sea un ente real y que el resto de los entes sean irreales y sólo una apariencia o una representación del hombre. La frase el hombre existe significa que el hombre es aquel ente cuyo ser está definido desde el ser y en el ser, por medio de un abierto estar dentro del desocultamiento del ser.¹²

En consecuencia, “*la esencia (Wesen) de la existencia (Dasein) reside en su existencia*”¹³ y se comprende a sí misma a base de esta existencia.¹⁴ De allí que su esencia sea su subjetividad, o sea, su existencia en libertad, como proyecto.

Sin perjuicio de lo dicho, tenemos que señalar la influencia que este pensamiento, sobre todo en la versión sartreana, ha tenido en los acontecimientos venideros que marcaron en gran medida (junto con otras causas) el derrotero tanto de la intelectualidad (superadora del

¹¹ SARTRE, Jean Paul, “*El existencialismo es un humanismo*”, Bs. As. 1984, Ediciones del 80, pág. 21.

¹² HEIDEGGER, Martín: ¿Qué es metafísica?, Madrid, Alianza Editorial SA, 2003, pág. 80.

¹³ *Ibíd.*, pág. 77.

¹⁴ Cf. BOCHENSKI, I. M.: La filosofía actual, 8ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1979, pág. 182.

existencialismo como en Foucault, Lacan o Derridá) como de la realidad contemporánea. Entre estos acontecimientos no podemos dejar de nombrar al mayo francés de 1968 (que a Sartre lo agarró de sorpresa) con sus lemas distintivos e identificatorios: *prohibido prohibir y la imaginación al poder*. Más allá de que muchos de los contestarios revolucionarios sesentistas y setentistas sean hoy intelectuales burgueses o funcionarios del *establishment* que mantienen el estatu quo de una sociedad funcionalmente eficiente (en términos de capitalismo), junto con un talante “progresista”, en cuanto a modificaciones de tradiciones, valores y costumbres. En efecto, por un lado, en el *prohibido prohibir* podemos encontrar una de las fuentes de inspiración del actual relativismo moral y, por otro, lado hay que tener mucha imaginación para reivindicar como “derechos” de cuarta, quinta o vaya a saber uno que generación, algunas pseudo libertades indeterminadas e ilimitadas que bajo el rótulo de un proyecto de vida subjetivo, se quieren imponer justamente o más bien injustamente como derechos.

En suma, al negar por una parte una esencia humana, un *eidos* humano y, por ende, una naturaleza humana que define al hombre como hombre, y por la cual dirige su obrar. Y, por otra parte al admitir solamente una esencia que se construye como un proyecto subjetivo en libertad que presupone la existencia y, en definitiva, se identifica con la existencia, *no podemos encontrar en el existencialismo una metafísica apropiada para fundar al derecho y a los derechos humanos como realidades justamente humanas*.

2.2. En segundo lugar, tenemos que considerar como contrapartida de la perspectiva anterior, la posibilidad o no, de una metafísica *esencialista* y, al respecto, en el pensamiento moderno no podemos dejar de referirnos a la *fenomenología* que, fundada por Husserl (bajo la influencia de Brentano), tiene en el propio Husserl, Scheler y Hartmann a sus principales exponentes. En efecto, la fenomenología es un método y una filosofía (entendida como ciencia estricta) de la esencia, del *eidos* de las cosas, al que se accede mediante “un volver” a las cosas mismas, mediante una *epoché* fenomenológica a través de la manifestación del objeto frente a la conciencia del sujeto, por la cual este alcanza la intuición como visión del *eidos* o esencia de las cosas. Tanto Husserl como Scheler si bien reconocen la influencia de un cierto apriorismo kantiano, se diferencian de este en que las formas o *eidos* no son *a priori*s puramente formales, como categorías del sujeto

trascendental, sino más bien, *a priori* materiales y objetivos que el sujeto descubre en las cosas mismas al ver mediante el método fenomenológico, intuitivamente el *eidos* o idea que se encuentra dentro de la misma cosa.

Edith Stein se refiere al método fenomenológico de la siguiente manera:

Veamos ahora algo sobre la peculiaridad de su método. Antes, sin embargo, una breve acotación sobre el nombre *fenomenología*. De por sí es ya causa de muchos problemas pues parece conducir casi necesariamente a un malentendido. A los fenomenólogos no les interesan los fenómenos en sentido vulgar, esto es, las meras manifestaciones, sino que buscan lo último fundante, las esencias objetivas. Ese nombre, sin embargo, hizo historia en los últimos 20 años y no puede dejar de ser tenido en cuenta.¹⁵

Por lo tanto, lo central del método fenomenológico es el análisis de los distintos actos, por los que las cosas se manifiestan a la conciencia y tal como se manifiestan y a partir de los cuales puedo llegar a la intuición de la esencia *eidetica* de la cosa. El método fenomenológico no corresponde a una deducción, tampoco a una inducción. Su modo propio es el de una *reflexión reveladora*, ante todo un análisis que parte del mundo tal como se nos presenta y luego describe los actos y la asociación de actos en los cuales se constituye para la conciencia el mundo de las cosas.¹⁶ El método fenomenológico es el proceso del más agudo análisis del material dado. Se introduce en lugar de la simple intuición un proceso analítico y nunca se abarca el todo presente en una intuición totalizante.¹⁷

A su vez, en el orden del conocimiento ético, reconocen valores objetivos como realidades ideales específicas (*eideticas*), pero que como tales no son captadas directamente por la inteligencia, sino más bien por la emoción. La tesis fundamental de la axiología fenomenológica (especialmente en Scheler) va a ser la separación entre valor y ser:

El hecho de que alguna cosa es, incluso si es frecuente o si dura

¹⁵ STEIN, Edith: *La pasión por la verdad*, Bs. As., Editorial Bonum, 1994, pág. 44.

¹⁶ Cf. *Ibíd.*, pág. 87.

¹⁷ Cf. *Ibíd.*, pág. 124 y 136.

mucho tiempo, no le confiere todavía ningún valor. Del mismo modo que el valor no hace existente ninguna cosa, *tampoco la existencia le acuerda valor*. Valor y ser son nociones coordinadas que excluyen recíprocamente su origen [...] A la pregunta ¿qué es el valor? Respondemos, si el verbo es tiene el sentido existencial y no sólo el de la cópula lógica: *el valor no es*. El valor no es más definible que el ser. El valor no es tampoco la propiedad de una cosa, una propiedad entre cosas semejantes.¹⁸

En este punto, en parte se distingue Hartmann, a diferencia de Scheler reconoce que la intuición del valor es un acto intelectual, pero al que accedemos mediante una toma de posición emocional en ocasión de la reacción a la situación concreta en la cual, afrontamos un valor moral. Al respecto, dice Kalinowski:

En conclusión, en la medida en que Hartmann admite que la intuición estigmática de los valores está condicionada por la toma de posición emocional, sigue estando todavía en el campo de los partidarios del conocimiento axiológico emocional”.¹⁹

Ahora bien, a fin de aprovechar todo lo valioso que se puede rescatar del método fenomenológico y superar sus carencias para alcanzar un verdadero conocimiento *eidético* de la realidad, como dice *Fides et Ratio* hay que “realizar el paso, tan necesario como urgente del fenómeno al fundamento”²⁰, o más bien, de la esencia del fenómeno al fundamento radical del acto de ser, del ser en acto.

Este paso lo intentó dar la autora mencionada, Edith Stein, quien partiendo de la utilización del método fenomenológico, que aprendió de su maestro Husserl, por el cual se aproxima al análisis de lo real, trata de llegar finalmente a la profundidad del ser, mediante la superioridad del sólido pensamiento metafísico del aquinate, como se ve en la obra *La pasión por la verdad*, por una parte, en la que incluye

¹⁸ SCHELER, Max: “Beitrag zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien”, Einleitung, pág. 83, citado por KALINOWSKI, Georges: *El problema de la verdad en la moral y en el derecho*, Bs. As., Eudeba, 1979, pág. 48.

¹⁹ KALINOWSKI, Georges: *El problema de la verdad en la moral y en el derecho*, ob. cit, pág. 69.

²⁰ Cf. *Fides et Ratio*, n° 83.

un estudio comparativo y complementario de la fenomenología de Husserl con la filosofía de Santo Tomás, destacando que ambos están convencidos de que en todo lo que existe subyace un logos, que nuestra inteligencia puede ir descubriendo paulatinamente, sin perjuicio de separarse en cuanto a los límites de ese conocimiento.²¹ Por otra parte, especialmente en su conocido libro sobre la estructura de la persona humana, en el que va de una fenomenología a una ontología o más bien una metafísica de la persona humana, entendida como individuo subsistente de naturaleza racional.²²

El mismo intento lo realiza Karol Wojtyła, entre la fenomenología de Max Scheler y la ética y metafísica cristiana, especialmente de Santo Tomás. Este intento ha traído como efecto no deseado reiteradas confusiones sobre el pensamiento filosófico del que sería el futuro Papa polaco, al que muchos tildaban como acriticamente scheleriano, lo que definitivamente no es verdad. Para comprobarlo basta repasar las dos tesis conclusivas de su trabajo *Max Scheler y la ética cristiana*, en el cual afirma:

Tesis I. El sistema ético de Max Scheler resulta fundamentalmente inadecuado para la formulación científica de la ética cristiana, a causa de sus premisas fenomenológicas y emocionalistas [...] *Tesis II.* sin embargo, puede servirnos como auxiliar para un estudio científico sobre la ética cristiana. Concretamente, nos facilita el análisis de los hechos éticos en el plano fenomenológico y experimental.²³

Respecto a esta parte del pensamiento de Karol Wojtyła afirma Rocco Butiglione que la fenomenología es aquí aceptada como método de investigación que puede aplicarse al análisis de los hechos éticos, pero que la fundamentación de la ética misma tiene necesidad de una profundidad ontológica que la fenomenología como tal, ni siquiera reformada, es capaz de proporcionar. No puede sustituir la cuestión radical del ser, que sólo la metafísica hace posible. Sin perjuicio de ello un acceso a la ontología a partir de la fenomenología de la per-

²¹ Cf. STEIN, Edith: ob. cit., pág. 102

²² Cfr. STEIN, Edith, *“La estructura de la persona humana*, Madrid, B.A.C., 1998.

²³ WOJTYŁA, Karol: ob. cit., *Max Scheler y la ética cristiana*, Madrid, B.A.C., 1982, págs. 206 y 214.

sona da un matiz diferente a la empresa ontológica misma. Esta se convierte, entonces, en una puesta de la cuestión del ser a partir del hombre, de conformidad con el humanismo propio del pensamiento moderno.²⁴

Así, llegamos al fundamento mismo, en la consideración metafísica de la persona humana, ausente en Scheler, pues, como afirma Wojtyla:

Para Scheler, que es fenomenólogo, la persona se reduce a la unidad de diversos actos. Pero tanto estos actos como la misma persona le son dados no en forma metafísica, sino en la forma empírica de la experiencia, y la persona se presenta como unidad de las experiencias. En la persona así entendida (no en el sustrato sustancial de los actos, sino en su unidad fenomenológica) se manifiesta el valor ético”.²⁵

En cambio, para Wojtyla, si bien el análisis fenomenológico del acto humano manifiesta a la persona como a su sujeto, y nos permite conocer la persona a partir del acto humano, cuando analizamos la estructura, condiciones y fuente de la acción, no podemos pasar por alto su último fundamento óntico. En la filosofía de Aristóteles y Tomás de Aquino, esta subjetividad se expresa en el concepto de *suppositum*. Etimológicamente, la palabra se refiere a algo que se pone o coloca debajo (*subponere*), que es subyacente. El *suppositum* indica el hecho mismo de ser el sujeto o el hecho de que el sujeto es un ser. En consecuencia, el ser humano en cuanto persona es sujeto del ser y de la actuación, aunque es importante hacer notar que el acto de ser, *esse*, que le es propio es *personal* y no meramente individual, en el sentido de naturaleza individual. Por consiguiente, el *actuar* (con el que se significa todo el dinamismo del hombre, incluyendo su actuación y lo que ocurre en él) es también *personal*. La persona se puede identificar con su soporte óntico, con la condición de que el ser que es alguien manifieste la semejanza pero también sus diferencias o desemejanza del ser que es meramente algo.²⁶

²⁴ BUTIGLIONE, Rocco: *El pensamiento de Karol Wojtyla*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1992, pág. 77.

²⁵ WOJTYLA, Karol: ob. cit., pág. 207.

²⁶ Cf. WOJTYLA, Karol: *Persona y acción*, Madrid, B.A.C., 1982, pág. 88.

En suma, la fenomenología, aunque útil, no es suficiente para una adecuada fundamentación de la realidad y, entre ella, de la realidad jurídica. Esto se debe a dos razones.

La primera razón es de orden metodológico, por cuanto sin perjuicio de las bondades propias del método fenomenológico en cuanto a una descripción exhaustiva y analítica del objeto por la que se puede alcanzar la intuición de su esencia, es necesario complementarla con las inducciones que nos permiten acceder a lo universal desde lo particular y las deducciones por las que podemos alcanzar una verdad desconocida a partir de otra conocida. Justamente ambos caminos metodológicos (la inducción y la deducción) fueron desechados por la fenomenología.

La segunda razón es de orden ontológico, o más bien, metafísico y se refiere a la imposibilidad epistemológica de la fenomenología de alcanzar la raíz última de la realidad y, por ende, también del *eidos* oculto en ella. Sin perjuicio de alcanzar un cierto conocimiento filosófico de la esencia de las cosas, lo que en principio y a diferencia del caso del existencialismo nos permitiría descubrir la naturaleza de las cosas, especialmente la naturaleza humana y, por tanto, la fuente misma del derecho y de los derechos, tampoco la fenomenología es por sí sola suficiente para establecer un fundamento metafísico del ser del hombre y de la realidad jurídica como realidad humana, por la sencilla razón, de que no es propiamente una metafísica que llegue a la raíz misma del ser del hombre y de las cosas, sino más bien un método de aproximación a la realidad objetiva, legítimo e incluso útil para abordar su objeto, pero que como tal se queda en el umbral, sin dar el último paso, el de la dimensión metafísica propiamente dicha. En realidad, Husserl no elaboró una metafísica, ni tampoco un sistema filosófico, lo mismo que el resto de los fenomenólogos.

Así llegamos a la única fundamentación metafísica posible. Aquella que se funda en el acto mismo de ser, en una filosofía del *ser* (no de la mera existencia o de un esencialismo desarraigado de lo real) y, por lo tanto, también en una filosofía del hombre como *ser* humano, como es la de Aristóteles y especialmente la de Santo Tomás, que constituyen el núcleo del iusnaturalismo clásico.

2.3. Como dice Aristóteles, el *ser* se dice de muchas maneras, o sea, analógicamente, en cuanto cada ser realiza proporcionalmente a

su manera la relación entre acto y potencia. En el caso de los seres físicos o naturales entre los que se encuentra el hombre, esta relación es hilemorfica, en la que el alma como acto es forma del cuerpo que es materia y, como tal, potencia. Ahora bien, en todo ente móvil (el movimiento justamente es el paso de la potencia al acto), Tomás de Aquino luego de distinguir al igual que Aristóteles la materia (cuerpo) como potencia, de la forma (alma) como acto, realiza una nueva distinción entre la esencia (compuesta de cuerpo y alma) como potencia y su acto de ser como *actus essendi*. Este sería el núcleo de la metafísica realista clásica, que junto con la doctrina de la participación metafísica de origen platónico pero incorporada por Santo Tomás, constituye el fundamento ontológico de la analogía del ser. Veamos brevemente estas nociones fundamentales.

Si, como dice Aristóteles, nuestro conocimiento va desde lo primero y más conocido para nosotros hasta lo primero y más cognoscible en sí,²⁷ filosóficamente la inteligencia se remonta a partir del ente móvil (compuesto de materia y forma), a través del orden causal y por medio de la analogía (del ser) de proporcionalidad propia (que expresa la semejante aunque diversa constitución de los entes en orden a la relación trascendental entre acto y potencia), hasta Dios como el mismo ser subsistente (*ipsum esse subsistens*). *Acto puro e intensivo de Ser, sin mezcla alguna de potencia, infinito y no coartado o determinado por ninguna forma limitante*, en el que como señala Tomás de Aquino su esencia divina se identifica con su mismo acto de Ser.²⁸

Para una vez alcanzada las altas cumbres de la fundamentación metafísica en el *ipsum esse subsistens*, descender por el mismo orden causal, por medio de la analogía (del ser) de atribución intrínseca (que tiene a Dios como el primer analogado o analogante, que comunica realmente el ser a los demás entes), como conocimiento y expresión de la doctrina de la participación metafísica, que explica la esencial y existencial dependencia de los entes creados respecto del Ser increado, que participan del acto de ser, que reciben a través de la ejemplaridad y eficiencia divina como su forma sustancial en tanto coprincipio determinante de su esencia. *Acto de ser participado, determinado, finito y limitado por esa esencia*. Como dice “el aquinate”:

²⁷ ARISTÓTELES, *Segundos Analíticos*, L.I, 2°, 2,11.

²⁸ AQUINO, Tomás de, *S.Th.* 1 q. 3 a. 4.

El mismo *esse* es lo más perfecto de todo, pues se compara a todo como acto. Nada tiene, en efecto, actualidad sino en cuanto es. De ahí que el mismo ser (*ipsum esse*) es la actualidad de todas las cosas e incluso de las mismas formas. En consecuencia no se compara a las demás cosas como el recipiente a lo recibido sino más bien como lo recibido al recipiente.²⁹

En suma, el alma como forma, es acto primero del cuerpo. En otras palabras, a través del alma como forma sustancial, el hombre (compuesto de cuerpo y alma) tiene el acto (primero) de ser, que numéricamente es uno y se da en la unidad sustancial del compuesto y que en orden de la especie, en tanto forma, lo determina constituyendo junto con la materia informada su esencia. Ahora bien, a diferencia de Dios que es el único Ser en el cual el acto de Ser (*esse*) se identifica con su esencia, en el hombre como en todas las creaturas, se distingue entre el acto de ser y la esencia y de esta manera, Tomás de Aquino trasciende la composición física de materia (potencia) y forma (acto), para llegar a la constitución metafísica de esencia (cuerpo y alma) como potencia y acto de Ser (*esse*) como *actus essendi*:

en las sustancias compuestas de materia y forma, hay una doble composición de acto y potencia: la primera, de la misma substancia, que está compuesta de materia y forma; la segunda, de la substancia ya compuesta y del ser, la cual puede también llamarse composición de 'lo que es' y 'ser' o de 'lo que es' y 'por lo que es' la substancia.³⁰

Por eso, con la unión sustancial del cuerpo y el alma, se constituye el hombre en su ser (acto primero) y en su esencia humana (corpórea-anímica o psico-física) que conforma el principio intrínseco de sus operaciones propias (acto segundo), tanto de las específicas de su alma racional, como de las genéricas de la sensibilidad y vegetabilidad virtualmente contenidas en su alma racional como única forma sustancial del hombre. Y, justamente, esta esencia como principio intrínseco de operaciones en orden a su fin o *entelequia* es la naturaleza (*Phsysys*), su naturaleza humana. En consecuencia, estas operaciones siguen al ser, pues cada ser opera porque es y lo hace conforme a su naturaleza

²⁹ AQUINO, Tomás de: *S. Th.*, I, q. 4, a. 1, ad. 3.

³⁰ AQUINO, Tomás de: *C.G.* Lib. 2, Cap. 54.

(*operari sequitur esse*), realizando las operaciones a través de las distintas potencias del alma y, por lo tanto, las mismas manifiestan la naturaleza y a través de ellas puedo conocerla.

Por otra parte, el hombre, cada hombre, en su entidad es un plexo de sujeto (*suppositum*) y acto de ser, es un ser corpóreo espiritual, conforme a su esencia que es actualizada por el acto de ser que recibe el sujeto a través del alma espiritual como única forma sustancial en la unidad del compuesto. Acto de ser que el hombre no tiene incausadamente, sino que lo recibe por participación de Dios (*a se*), pero que como acto de ser subsistente (*per se*) de un ser de naturaleza racional es necesariamente un acto de ser constitutivo de la persona. Justamente, en la integración del ser de la persona (acto) con su naturaleza humana (esencia) radica su intrínseca dignidad, porque, como dice el aquinate:

Por esto también definen algunos la persona diciendo que es '*la hipóstasis que se distingue por alguna propiedad perteneciente a la dignidad*', y puesto que es gran dignidad subsistir en la naturaleza racional, a todo individuo de esta naturaleza se le llama persona, como hemos dicho.³¹

En consecuencia, *la dignidad es cosa absoluta y pertenece a la esencia*.³²

Así llegamos al fundamento mismo del derecho y de los derechos que como toda realidad humana se funda en la realidad misma del hombre, en cuanto a su esencia o naturaleza humana como principio operativo en orden a su fin o *entelequia* y en cuanto a su acto de ser, como constitutivo de la persona humana en tanto sujeto (*suppositum*) del ser, del obrar y del ocurrir. Ahora bien, como dice Ilva Hoyos: "*La dignidad no depende únicamente de su obrar, sino que se funda primariamente, en su ser. Por eso, la dignidad afecta a la persona en su intimidad, en su última radicalidad*".³³

³¹ AQUINO, Tomás de: *S. Th.* 1 q. 29, 3, 2.

³² Cf. AQUINO, Santo Tomás de: *S. Th.* 1 q. 42, 4, 2

³³ HOYOS CASTAÑEDA, Ilva M: "Entre la naturaleza y la dignidad - Reflexiones sobre el fundamento de los derechos humanos", en *Las razones del derecho natural*, coordinado por Renato Rabbi Baldi Cabanillas, Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma, Bs. As., 2000, pág. 194.

Dicho esto, corresponde abordar ahora la relación y al mismo tiempo la distinción entre naturaleza humana y persona humana como los dos términos de una relación trascendental que constituye el fundamento del derecho y de los derechos. Muchas veces se suele identificar ambas realidades y nociones sin hacer la correcta distinción entre el orden del ser y el del conocer, si bien en la realidad se identifican porque la naturaleza humana sólo existe en todas y cada una de las personas humanas. En el orden conceptual se trata de dos nociones distintas pero con una connotación común porque ambas se refieren a la misma realidad. En efecto, debemos distinguir entre la persona que se refiere a la sustancia o subsistencia individual portadora de una naturaleza humana y la naturaleza humana como esencia común a todos los hombres, sin perjuicio de la realización existencial diferente en cada uno de ellos, en cada persona. Mientras que la persona se refiere a cada ser individual racional, la naturaleza señala la esencia universal que realiza en forma particular cada uno de ellos.³⁴ Por eso, el aquinate distinguía en la sustancia como supuesto o *suppositum* tres nombres significativos: *realidad de naturaleza subsistencia e hipóstasis*. En cuanto al primero (dejemos ahora los otros dos) se refiere a un ente real portador de una determinada naturaleza, que en el caso del hombre es racional y en virtud de la cual su ser es personal, o sea, es una persona.³⁵

En consecuencia, siguiendo a Hervada podemos distinguir entre lo predicable de la naturaleza humana y lo predicable de la persona como ser singular. En este último caso de la persona singular fundamentalmente se predicán tres cosas: a) su historicidad; b) su incomunicabilidad en el orden real y su comunicabilidad en el orden intencional; c) su subjetividad como sustrato óntico subyacente. Por su parte, de la naturaleza humana se predica lo universal y común del hombre, aquello que es propio de la especie humana y que se realiza existencialmente en todos y cada uno de los seres humanos, por ejemplo, los derechos y deberes que tienen por fundamento la naturaleza humana. La persona es el sujeto de tales derechos —es su titular—, pero no es el título ni el fundamento. En otras palabras, el título

³⁴ Cf. HERVADA, Javier: “Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho”, ob. cit., pág. 434.

³⁵ Cf. AQUINO, Santo Tomás de: *S. Th.* 1 q. 29, 2.

y el fundamento de los derechos inherentes de la persona humana es su “condición humana”, su “condición de persona humana”, lo que en la persona hay de naturaleza racional, de naturaleza humana, más que de singularidad incommunicable.³⁶

En suma, para el iusnaturalismo clásico el fundamento ontológico o metafísico del derecho y de los derechos es el propio ser del hombre, su naturaleza o condición humana, su ser humano, que como tal se realiza existencialmente en su ser persona, sustancia individual de naturaleza racional. Ahora bien, esta es la *ultima ratio*, la última razón (o la penúltima si la última es Dios), pero no el punto de partida del saber jurídico, pues al ser el derecho y los derechos realidades prácticas, su conocimiento corresponde a la razón práctica que parte de primeros principios evidentes (la ley natural) que conocemos habitualmente (síndéresis), y que como tales no son conclusiones de premisas de la razón teórica, sin perjuicio de reconocer su último fundamento o *ratio* en la razón metafísica como sucede con todo conocimiento.

3. Revalorización de la razón práctica y su relación con la razón metafísica

Es clave para nuestra cuestión superar los reduccionismos y volver a una plenitud de la razón que abarca tanto la especulativa o teórica (que conoce solo por conocer) como la práctica (que conoce para dirigir el obrar). Ahora bien, una y otra son manifestaciones o funciones de una misma facultad o potencia (la razón) que estando ordenada a conocer la realidad, en un primer momento es especulativa y por extensión a fin de dirigir la acción humana se convierte en práctica.³⁷ Ambas se apoyan en primeros principios *evidentes, indemostrables e inderivados* que constituyen su sostén noético.

Así como el ser es lo primero que se aprehende absolutamente y el primer principio es el de no contradicción, por el cual no se puede afirmar y negar lo mismo, al mismo tiempo y sobre este se fundan todos los demás; así, del bien es lo primero que cae bajo la aprehen-

³⁶ Conf. HERVADA, Javier: “Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho”, ob. cit., pág. 434.

³⁷ AQUINO, Tomás de: *S.Th.* I, 79, 11.

sión de la razón práctica, porque todo agente obra por un fin, que tiene razón de bien. Y por esto el primer principio en la razón práctica es el que se funda sobre la razón del bien, que es: el bien es lo que todos apetecen. Luego, el primer principio de la ley natural es que *el bien debe hacerse y procurarse y evitarse el mal*. Y sobre este se fundan todos los demás preceptos de la ley natural, pues todas aquellas cosas a hacer o a evitar que la razón práctica aprehende que son bienes humanos pertenecen a la ley natural.³⁸ En consecuencia, cada uno de estos principios es captado por la inteligencia (nous) o razón (logos), ya sea teórica o práctica, a partir de un contacto inmediato con la realidad, a través de una abstracción inductiva,³⁹ sin necesidad de ningún discurso o razonamiento a partir de algún principio o premisa anterior. A su vez, a cada núcleo de principios (teóricos y prácticos) corresponde un hábito intelectual: el *habitus principiorum* para los principios teóricos o especulativos y la *sindéresis* para los principios prácticos.

En este sentido, los principios prácticos captados por el hábito de la *sindéresis* como una patencia del bien constituyen el contenido de la ley natural. Dicho de otra manera, son la ley natural. Entre los principios podemos distinguir: 1) los primeros principios (*communissima*), cuyos términos son captados por todos inmediatamente, por ejemplo, “el bien debe hacerse y el mal evitarse”, que constituye el principio de no contradicción práctico como punto de partida de todo el conocimiento de la praxis humana y fundado en este, que según el orden de las inclinaciones será el orden de los principios o preceptos;⁴⁰ 2) los secundarios derivados de los primeros, si bien no son inmediatamente conocidos, se obtienen con cierta facilidad, como por ejemplo, los preceptos del Decálogo,⁴¹ o la propiedad privada de los bienes;⁴² 3) Solamente aquellos accesibles para los más sabios, como es el caso de la prohibición de la usura.⁴³ Como dice

³⁸ Cf. AQUINO, Tomás de: *S.Th.* I-II, 94, 2.

³⁹ Cf. KALINOWSKI, Georges: ob. cit., pág. 118. LÓPEZ MARTÍNEZ, Adela: *El debate anglo americano contemporáneo sobre la teoría tomista de la ley natural*, Roma, Edizioni Università Della Santa Croce, 2006, pág. 80.

⁴⁰ Cf. AQUINO, Tomás de: *S.Th.* I-II, 94, 2

⁴¹ Cf. AQUINO, Tomás de: *S.Th.* I-II, 100, 11.

⁴² Cf. AQUINO, Tomás de: *S.Th.* II-II, 57, 3.

⁴³ Cf. AQUINO, Tomás de: *S.Th.* I-II, 100, 11.

García Huidobro: “*El criterio para distinguir unos de otros es el grado de dificultad que envuelve su conocimiento*”.⁴⁴ Sin embargo, si bien distinguimos distintos tipos de principios, “*diremos que todos esos preceptos de la ley de la naturaleza, en cuanto se refieren a un solo primer precepto tienen razón de una sola ley natural*”.⁴⁵ Por su parte, el citado García Huidobro hace una interesante comparación, opinable por cierto, entre los principios de la ley natural que menciona Tomás de Aquino y los bienes humanos básicos como objeto de las inclinaciones a los que se refiere John Finnis en *Natural Law, Natural Rights*.⁴⁶ El propio Finnis hace una comparación parecida y también discutible en su última obra *Aquinas. Moral, Political and Legal Theory*.⁴⁷

Esta revalorización de la razón práctica fundada en la sólida filosofía perenne es asumida por una buena parte del pensamiento iusfilosófico contemporáneo, como sucede con parte de la lógica deóntica, por ejemplo Kalinowski, o con el neotomismo y el siempre vigente iusnaturalismo clásico, como en el caso del citado Hervada entre otros. Sin perjuicio de ello, quisiera detenerme en una escuela o línea de pensamiento contemporáneo que ha tenido una gran trascendencia en la actualidad. Me refiero a la *nueva teoría de la ley natural* o también conocida como *teoría neoclásica de la ley natural*, cuyo origen se remonta a mediados de la década del sesenta en los EEUU, a partir de la obra de Germain Grisez, y que luego se extendió a gran parte del pensamiento angloamericano, por ejemplo principalmente, John Finnis, pero también, Joseph Boyle, Kevin Flanery, Martín Rhonheimer, Lawrence Dewan y Stephen Brock.⁴⁸ A fin de no extenderme demasiado me voy a limitar al pensamiento de Grisez y Finnis.

Ambos autores reafirman el valor de la razón práctica con prescindencia o independencia de la razón especulativa y si bien sostienen que constituye una de las funciones de una única razón o inteligencia, parte de primeros principios evidentes que tienen por contenido los bienes humanos básicos como objeto de las inclinacio-

⁴⁴ GARCÍA HUIDOBRO, Joaquín: *Razón práctica y derecho natural*, Valparaíso, Edeval, 1993, pág. 48.

⁴⁵ AQUINO, Tomás de: *S.Th.*, I-II, Q. 94, art. 2, ad. 1.

⁴⁶ Cf. GARCÍA HUIDOBRO, Joaquín: ob. cit., pág. 97.

⁴⁷ Cf. LÓPEZ MARTÍNEZ, ob. cit., pág. 116.

⁴⁸ Cf. LÓPEZ MARTÍNEZ, Adela: ídem.

nes naturales y, por ende, no son derivados de la razón especulativa o teórica. A partir de allí desarrollan los distintos niveles del conocimiento práctico por el cual dirige la acción humana y por tanto remata en la acción. Al respecto, en una obra conjunta dicen:

Nunca hemos dicho que no se pueda pasar de verdades metafísicas y/o fácticas junto con principios del razonamiento práctico a conclusiones normativas. Nuestro punto más bien era que no puede haber deducción válida de una conclusión normativa sin un principio normativo y de este modo que los primeros principios prácticos no pueden derivarse de especulaciones metafísicas.⁴⁹

De esta manera, hacen suyo el principio o ley de Hume que establece que no se puede pasar de premisas descriptivas en el orden del ser a conclusiones normativas en el orden del deber ser. Por ello, para justificar racionalmente conclusiones normativas, por lo menos una de las premisas de las que se parte tiene que ser normativa. En realidad, en Hume el ser se reduce al mero *factum* (al hecho como fenómeno que percibo) y por lo tanto es lógicamente imposible derivar conclusiones prescriptivas de proposiciones puramente fácticas, puramente descriptivas de hechos. En cambio, si superamos el reduccionismo fáctico y recuperamos la plena dimensión del ser que incluye el bien, en la medida en que el ser, en tanto *perfectum*, es convertible con el bien, que tiene razón de fin y, por tanto, razón de principio respecto del obrar que se dirige a ese fin, podemos encontrar en el ser el fundamento del deber ser.⁵⁰ Así desaparece la supuesta falacia denunciada por Hume, más bien queda a la vista que no existe tal falacia en el marco de un pensamiento realista que no se queda en el mero fenómeno, sino que lo trasciende llegando justamente a los trascendentales del ser, entre los que se encuentra el bien.

Ampliando lo dicho, el bien moral, que refiere a la bondad del acto humano, es un medio o fin intermedio que se funda en el bien

⁴⁹ FINNIS, John y GRISEZ, Germain: "The Basic Principles of Natural Law: A Reply to Ralph McInerney, *The American Journal of Jurisprudence and Legal Philosophy*, 26, 1981: 24, citado y traducido por LÓPEZ MARTÍNEZ, Adela: ob. cit., pág. 167.

⁵⁰ Cf. PIEPER, Joseph: *El descubrimiento de la realidad*, Madrid, Rialp, 1974, pág. 15.

ontológico del ser (en este caso humano) que tiene razón de fin último del obrar del hombre, y por el cual es apetecido. En otras palabras, el bien óntico no sería otra cosa que el mismo ser visto bajo la razón de su perfección, o sea, la plenitud del ser y, por ende, fundamento ontológico de su calidad apetecible. Por tanto, la noción de bien en tanto propiedad trascendental del ser es coexistente con la del ser⁵¹ y por eso son convertibles: *ens et bonum conventutur*. En suma, todo conocimiento (ya sea teórico o práctico) se funda sobre la noción de ser *Porque lo que primeramente cae bajo la aprehensión es el ente* y así mientras la inteligencia o razón teórica contempla el ser bajo la razón de *verum* (verdad), el intelecto o razón práctica lo considera bajo la razón de *bonum* (bien).

Ahora bien, luego de señalar la coincidencia básica común que está en la base del pensamiento de ambos autores, podemos distinguir que mientras que en Grisez la razón práctica a partir de esos primeros principios desarrolla un derrotero totalmente independiente de la razón especulativa (en este aspecto similar a Kant, aunque difiere en cuanto al contenido), en Finnis, sin perjuicio de la distinción y actuación diferente de la razón especulativa y la razón práctica, reconoce algunos puentes o vías de comunicación, como por ejemplo cuando sostiene que a pesar que la naturaleza humana no es captada desde fuera por juicios de la razón especulativa, sino interiormente por la razón práctica, a través de la experiencia personal de las inclinaciones naturales y de los bienes humanos básicos a los que están ordenadas, si la naturaleza humana fuese diferente, las formas básicas del bien captadas por el entendimiento práctico serían distintas, pues estas lo son para los seres humanos conforme a la naturaleza que tienen.⁵²

Por su parte, respecto a la referencia a Dios, si bien no es necesario remontarse a él para justificar el razonamiento práctico que se deriva de los primeros principios evidentes de la ley natural, admite su inclusión como una explicación adicional. Al respecto, dice Finnis:

⁵¹ Cf. DERISI, Octavio: *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Educa, 1980, pág. 23.

⁵² FINNIS, John: *Ley natural y derechos naturales*, Buenos Aires, Abeledo Perrot, 2000, pág...

Pero así como el hecho de que puede darse una buena explicación del movimiento molecular sin aludir a la existencia de un creador increado del completo estado de cosas en que tienen lugar las moléculas y las leyes del movimiento, no implica por sí mismo que no sea necesaria una explicación adicional de ese estado de cosas, o que no esté disponible tal explicación adicional, o que la existencia de un creador increado no sea esa explicación, así el hecho de que la ley natural pueda ser comprendida, aceptada, aplicada y analizada reflexivamente sin aludir a la cuestión de la existencia de Dios, tampoco implica por sí mismo que no sea necesaria una explicación adicional del hecho de que existen pautas objetivas sobre el bien y el mal y principios de razonabilidad (sobre lo moralmente correcto e incorrecto), o que no esté disponible tal explicación adicional, o la existencia y naturaleza de Dios no sea esa explicación.⁵³

En definitiva, lo que para Finnis es la explicación adicional, es en realidad la explicación fundamental, o sea, la explicación del fundamento, no únicamente del obrar humano, sino del hombre mismo, aunque no sea necesario remitirse a él para justificar el razonamiento práctico (justificado por su referencia a los primeros principios evidentes), por el que se dirige dicho obrar. Así, podemos distinguir la razón práctica de la razón metafísica, pues los principios de la primera no son conclusiones de la segunda (de serlo, no serían principios primeros), sin perjuicio de reconocer que la razón práctica, en última instancia como todo conocimiento humano, se apoye en la razón metafísica que considera al ser en cuanto ser.

Al respecto, señala Kalinowski que los primeros principios prácticos los conocemos inmediatamente por ser analíticamente evidentes y en este sentido:

La filosofía (metafísica) fundamenta la moral. No hay motivo para asombrarse del paso de la comprobación teórica, filosófica, a la estimación moral, práctica (como Hume se asombraba por el abandono del 'es en provecho del 'debe'), pues las estimaciones morales primeras no son conclusiones de tesis metafísicas, aunque sea indispensable el conocimiento de estas para que sea efectiva la evidencia de aquellas.⁵⁴

⁵³ *Ibíd.*, pág. 81

⁵⁴ KALINOWSKI, Georges: *ob. cit.*, pág. 134.

En otras palabras, en todo silogismo práctico se encuentra explícita o implícitamente el primer principio práctico, por el cual el bien debe hacerse y el mal evitarse y, por tanto, justifica racionalmente que la conclusión del silogismo sea normativa o de deber ser, sin perjuicio de presuponer un conocimiento especulativo de base que permite captar en forma evidente los términos de la proposición que constituye el primer principio práctico.

4. La razón práctica y su relación con la racionalidad de la Fe

Por último, esta razón tanto metafísica como ética tiene que abrirse a un legítimo diálogo con la Fe que le sale al encuentro. Un diálogo que no solamente admite que la Fe debe reconocer y aceptar a la razón científica como idónea en su propio ámbito y según su método específico (legítima autonomía o laicidad de los saberes temporales), sino que también afirma la racionalidad misma de la Fe, conforme a la distinción que realiza la *Fides et Ratio: Credo ut intellegam-intellego ut credam*.⁵⁵ En suma, un diálogo que *compatibilice la racionalidad de la Fe con la fe en la razón*.

Ahora bien, la ampliación de la razón a la racionalidad práctica tal como la vimos no es totalmente distinta y mucho menos contraria a la racionalidad de la Fe, que no es solamente especulativa, sino que tiene también una dimensión práctica (pensemos en el caso de la teología moral). Como dice Ruini, el motivo es que la cuestión de Dios no es solamente teórica sino eminentemente práctica, o sea, tiene consecuencias en todos los ámbitos de la vida. En la práctica estoy obligado a escoger entre dos alternativas, ya individuadas por Pascal: *o vivir como si Dios no existiese, o vivir como si Dios existiese y fuese la realidad decisiva de mi existencia*. Eso porque Dios, si existe, no puede ser un apéndice que se puede quitar o agregar sin que nada cambie, sino que, por el contrario, es el origen, el sentido y el fin del universo y del hombre mismo.

En el orden práctico, si actúo según la primera alternativa adopto de hecho una posición atea y no solamente agnóstica; si me decido

⁵⁵ *Fides et Ratio*, Caps. II y III.

por la segunda alternativa adopto una posición creyente: la cuestión de Dios es pues ineludible. Es interesante notar la profunda analogía que existe, bajo esta perspectiva, entre la cuestión del hombre y la cuestión de Dios. Ambas, por la suma importancia que tienen, van fuertemente afrontadas con todo el rigor y empeño de nuestra inteligencia, pero ambas son siempre también cuestiones eminentemente prácticas, inevitablemente conectadas con nuestras concretas elecciones de vida. Propiamente, si consideramos la perspectiva creyente como una hipótesis, que como tal implica una libre opción y no excluye la posibilidad racional de hipótesis diferentes, aunque sea ante la posibilidad de la duda, sería preferible vivir como si Dios existiera.⁵⁶

Por lo tanto, como tal, la racionalidad de la Fe, no solo es plenamente compatible con la racionalidad práctica, sino que además es perfectible de aquella racionalidad práctica que alcanzamos naturalmente por el solo uso de la misma razón. En suma, la relación y síntesis entre Fe y Razón no se da exclusivamente en el plano del conocimiento especulativo, sino también en su extensión en el conocimiento práctico, en el que, justamente el amor que nos muestra la Fe y que alimenta nuestra esperanza es la plenitud misma de la ley moral y de su sujeto: el hombre.

5.A modo de conclusión

Es necesario armonizar la *razón práctica* a través de la cual abordamos inicialmente una justificación racional del derecho o los derechos, en tanto constituyen en sí mismos realidades prácticas, con la *razón metafísica* como *ultima ratio*, mediante la integración de las nociones de naturaleza humana como esencia y persona humana en cuanto *suppositum* o soporte óntico de esa naturaleza, como acto, nociones que confluyen o connotan en el mismo ser humano, en lo que tiene de universal y de singular a la vez. Dicho de otra manera, el ser humano, por el solo hecho de serlo es persona humana, portador de una determinada naturaleza y dignidad en la que se fundan tanto los derechos como los deberes fundamentales. A su vez, tanto la razón

⁵⁶ Cf. RUINI, Camilo: “La razón, las ciencias y el futuro de la civilización”, discurso del 2 de marzo de 2007 a intelectuales y científicos católicos, en [offnews.info/ver artículo. php. ID 7722](http://offnews.info/ver_articulo.php.ID_7722)

práctica como la razón metafísica tienen que estar abiertas a un diálogo sincero con la *Fe*, que por medio de su racionalidad intrínseca, puede ratificar, purificar y completar aquellas verdades que podemos alcanzar por la sola luz de la razón.

La presente contribución es solamente una aproximación, un esbozo de fundamentación del derecho y de los derechos legítimamente laica (no laicista), legítimamente secular (no secularista), pues trata de respetar las dos condiciones establecidas en el número 36 de la *Gaudium et Spes* respecto de la legítima autonomía de las cosas y los saberes temporales: 1) todas las cosas están dotadas de una consistencia, verdad y bondad propias, tienen sus leyes y su orden, que deben ser respetados por el hombre, reconociendo los métodos propios de cada una de las ciencias y de las artes; 2) todas las cosas creadas dependen de Dios y, por tanto, el hombre no puede conocerlas, ni usar de ellas sin referirlas al Creador.⁵⁷

⁵⁷ Cf. *GS*, 36 y 76 y *DCE*, 28.