

# SAPIENTIA

Organo del Departamento de Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras

---

## EDITORIAL

- OCTAVIO N. DERISI: *Capacidad de la mente humana para alcanzar el ser de las cosas, hasta el mismo Esse Subsistens (IV)* ..... 243
- JUAN A. CASAUBÓN: *Nuestro conocimiento real de Dios y los enunciados teológicos* ..... 247
- JOSEPH DE FINANCE: *Saber divino y saber humano de la negatividad y del mal* ..... 253
- MARIO E. SACCHI: *La vigencia de los principios de Santo Tomás de Aquino concernientes a la moralidad de la guerra* ..... 259
- RENATO RABBI-BALDI CABANILLAS: *Notas para una metodología jurídica realista a partir de una lectura de Tomás de Aquino* ..... 285

## NOTAS Y COMENTARIOS

- MISERICORDIA ANGLÉS CERVELLÓ: *La definición del criterio de sentido común o instinto intelectual en Jaime Balmes* ..... 305

## BIBLIOGRAFIA

JÜRGEN HABERMAS: *Pensamiento postmetafísico* (Mario E. Sacchi), p. 315; JACOBUS RAMÍREZ: *Opera Omnia, Tomus XIII, De Vitiis et Peccatis* (Octavio N. Derisi), p. 316; DOMINGO M. BASSO: *Los fundamentos de la moral* (Juan A. Casaubón), p. 317.

INDICE DEL VOLUMEN XLVI ..... 318

---

1991

Año XLVI

(Octubre-Diciembre)

Nº 182

# **SAPIENTIA**

Propiedad de la Universidad Católica Argentina "Santa María de los Buenos Aires"

SAPIENTIA es órgano oficial del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina; es también órgano de la Sociedad Tomista Argentina.

*Director:* Octavio N. Derisi

*Subdirectores:* Vicente O. Ciliberto, Héctor Aguer.

*Secretarios de Redacción:* Gustavo E. Ponferrada, Juan R. Courrèges

*Prosecretario de Redacción y Administración:* Néstor A. Corona

*Comité de Redacción:* Juan A. Casaubón, Alberto Caturelli, Abelardo F. Rossi, Carmelo E. Palumbo

*Coordinadores:* Mario E. Sacchi, María C. Donadío de Gandolfi

*Encargada de Publicidad:* Nélida S. Danese de Brennan

---

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras UCA

Bartolomé Mitre 1869

1039 BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

## CAPACIDAD DE LA MENTE HUMANA PARA ALCANZAR EL SER DE LAS COSAS, HASTA EL MISMO ESSE SUBSISTENS

### IV

#### DEL SER DE LAS COSAS A DIOS

##### 17. — Del ser trascendente inmediatamente dado al Ser en sí de Dios

*Una vez que la inteligencia ha alcanzado la aprehensión del ser trascendente, los entes contingentes inmediatamente dados, es decir, los entes que como son podrían no ser, el conocimiento de Dios se alcanza mediante el principio de causalidad eficiente: "todo lo que comienza a existir o existe contingentemente debe tener una causa".*

*Este principio es analítico o evidente por sí mismo. Porque analítico no es únicamente el juicio en que el predicado está formalmente contenido en el sujeto —como pretende Kant— sino también cuando en el sujeto hay una exigencia esencial del predicado.*

*Y esto es precisamente lo que sucede con el principio de causalidad: lo que comienza a existir o existe contingentemente —es decir que así como existe podría no existir, que no tiene en sí la razón de existir— no puede darse a sí mismo el ser o el existir, sino que lo tiene que recibir de otro que ya lo posea; y si éste a su vez lo ha recibido de otro, es decir, es también contingente, supone otro ser que se lo haya dado. Pero en esta serie de dependencia causal no se puede ir al infinito, porque si no hubiera un primero, que existe por sí mismo, es decir, un Ser necesario o que es el Acto de Ser, que existe en sí mismo, nada habría llegado a existir, sólo sería la nada absoluta.*

*He aquí cómo lo expone brevemente Santo Tomás "Todo lo que conviene a alguna cosa, o bien es causado por los principios de su naturaleza como lo visible en el hombre, o bien le adviene por un principio extrínseco, como la luz en el aire por influencia del sol. Y no puede ocurrir que la existencia —acto de ser— sea causada por la propia forma o quiddidad de la cosa —por la esencia—, porque en este caso la cosa sería causa de sí misma y se daría la existencia a sí misma, lo cual es imposible. Por lo cual es necesario que toda cosa, cuya existencia sea distinta de su naturaleza —esencia—, tenga la existencia por otro. Y puesto que todo lo que existe por otro se reduce a lo que existe por sí mismo, como a una causa primera, es necesario, por consiguiente, que haya alguna cosa que sea causa del ser de todas las cosas, porque ella misma es sólo existencia —Esse—; de otro modo habría que recurrir a una serie infinita de causas, ya que toda cosa que no es sólo existencia tiene una causa de su existencia, como se ha dicho. Es manifiesto, por tanto, que la inteligencia —el ángel— es forma —esencia— y existencia y que recibe su existencia de un pri-*

*mer ser, el cual es sólo ser o Existencia, y esta es la Causa primera que es Dios*"<sup>1</sup>.

Y tomando este mismo argumento en la tercera vía de la Suma Teológica, dice el Aquinate: "Es imposible que todas las cosas que son tales —contingentes—, sean siempre: porque lo que es posible que no sea, alguna vez no es. Si por consiguiente todas las cosas son posibles que no sean, alguna vez nada fue en las cosas. Pero si esto es verdadero, también ahora nada sería: porque lo que no es, no comienza a ser sino por algo que es; si por consiguiente nada fue ser, fue imposible que algo comenzara a ser, y de este modo nada sería; lo cual es evidentemente falso. Por consiguiente, todos los entes no son puramente posibles, sino que algo es necesario en las cosas. (...) Por consiguiente, es necesario poner algo que sea Necesario por sí mismo (...); que es lo que todos llaman Dios"<sup>2</sup>.

Brevemente, desde que algo existe o existe por sí mismo y es el Acto puro de Ser, Dios, o supone este Acto puro de ser, sin el cual nada habría llegado a ser.

O existe el Ser necesario, que existe por sí mismo o nada existiría. Pero existe algo: los entes contingentes, luego existe el Ser necesario.

Santo Tomás da otros argumentos o "vías"; pero con este solo argumento basta para este trabajo. Porque si la inteligencia aprehende el ser trascendente inmediatamente dado, que es contingente, desde él debe llegar necesariamente al Ser en sí, al Acto puro de Ser, Dios, sin el cual aquel ser contingente inmediatamente dado no sería. O Dios o la nada absoluta. Pero hay ser trascendente inmediatamente dado a la inteligencia, luego hay un Ser en sí, un Acto Puro de Ser, un *Esse*, que es Dios.

## 18.— Apéndice

### a) Sobre la Hermenéutica

En nuestro trabajo nos hemos referido a diversas posiciones, que, por desconocer la abstracción, por un exceso o por otro, conducen al inmanentismo. Así el empirismo, el racionalismo, el trascendentalismo kantiano, la fenomenología y el existencialismo no llegan a aprehender la realidad trascendente, el objeto tal cual es él es realmente en sí.

Actualmente la Hermenéutica deforma de otro modo la objetividad y aprehensión del ser trascendente del conocimiento humano, tal cual él realmente es. Ricoeur y principalmente Gadamer han instaurado esta nueva posición filosófica.

Según la Hermenéutica, el conocimiento aprehende la realidad trascendente, pero sólo a través de sus condiciones a priori subjetivas inherentes al acto cognoscente; como dice la palabra Hermenéutica, más que una aprehensión se trata de una interpretación del objeto.

<sup>1</sup> De ente et ess. C. v, a. 4.

<sup>2</sup> S. Th., I, 2, 3.

*La inteligencia no aprehende la realidad como ella es, sino como ella es concebida subjetivamente, es decir, como es interpretada por el sujeto. En definitiva, se trata de un retorno de otro modo al idealismo trascendental: únicamente se conoce la realidad a través de las condiciones subjetivas o trascendentales del sujeto. La realidad en sí, como ella realmente es, queda más allá del alcance del conocimiento humano condicionado por su modo subjetivo de aprehenderla.*

*Este apriori está muy lejos de ser el apriori tomista, al cual nos hemos referido en el trabajo, que sólo ilumina o confiere inteligibilidad al objeto mediante la acción del entendimiento agente, sin deformarlo. Al abstraerlo de la materia individual, la esencia logra su inteligibilidad en acto, de un modo abstracto, pero sin deformación alguna en su realidad trascendente. Por eso, en el concepto objetivo —medium in quo— la inteligencia aprehende el objeto trascendente tal cual él realmente es, bajo algunas de sus facetas esenciales. Luego, al integrar este concepto o faceta en la realidad individual concreta, mediante el juicio, la inteligencia la conoce tal cual ella es sin deformación alguna. El media apriori subjetivo no modifica en nada la realidad aprehendida.*

*En cambio, la Hermenéutica supone un apriori que impregna de subjetivismo al conocimiento de la realidad trascendente. La aprehensión de esta realidad trascendente no puede despojarse de este carácter subjetivo del conocimiento, que afecta y deforma la aprehensión del objeto. Es decir, que la inteligencia aprehende la realidad en sí, sólo a través del modo propio subjetivo o interpretación del conocimiento. Se trata de algún modo de un retorno al inmanentismo trascendental.*

*Con una imagen podemos ilustrar la diferencia entre el apriori de la Hermenéutica con el apriori tomista. Este es una luz que ilumina y confiere inteligibilidad en acto al ser trascendente, tal cual él es sin deformación alguna, abstrayéndolo de la potencia de la materia individual, que impide su inteligibilidad en acto. Es como un cristal o una luz transparente que pone en acto la inteligibilidad del objeto —que estaba en potencia en la materia— sin deformarlo. Es como la luz del cine, que ilumina la película oscura y hace visible sus objetos, sin deformarlos.*

*En cambio, el apriori cognoscitivo de la Hermenéutica es como un cristal coloreado, que aprehende la realidad bajo el color subjetivo del cognoscente.*

*En última instancia, la Hermenéutica, supone un yo trascendental —no a la manera kantiana o constructiva del objeto, sino aprehensiva subjetivamente del mismo— a través del cual, el entendimiento aprehende la realidad trascendente, no tal cual ella realmente es en sí, sino como la condiciona esta actividad trascendental del sujeto. El hombre no puede aprehender el ser trascendente tal cual él realmente es, sino como lo aprehende o interpreta su actividad subjetiva apriori o trascendental.*

*Lo grave es que esta posición de la Hermenéutica ha penetrado en algunos círculos de filosofía cristiana, donde se confunde el apriori tomista con este apriori deformante del conocimiento.*

## b) El Perspectivismo de Max Scheler

No debe confundirse el *perspectivismo* de Max Scheler con la *Hermenéutica*. Max Scheler supone que la realidad trascendente —o los valores a que él especialmente se refiere— es siempre la misma; la inteligencia humana la aprehende tal cual ella es. Pese a su posición inicial fenomenológica, Scheler de hecho es un realista.

El Perspectivismo supone que el hombre es un ser histórico, y que a través de los cambios y situaciones de la historia aprehende esa realidad trascendente siempre la misma, pero desde diversas y nuevas facetas.

Esto lo ha desarrollado principalmente en su doctrina de los valores. Estos y su jerarquía ontológica son siempre los mismos e inmutables. Pero el hombre cambia históricamente y aprehende con preferencia unos valores u otros, según la época en que le toca vivir. Este *perspectivismo* histórico —no historicista— es completamente admisible.

La realidad trascendente, siempre la misma, posee múltiples aspectos y es inagotable. La inteligencia humana únicamente accede a la realidad trascendente bajo conceptos abstractos o aspectos de la realidad; y por eso nunca agota la cognoscibilidad de la misma, siempre puede aprehender en ella nuevas facetas. La verdad de la realidad trascendente concreta es inagotable; y por eso la inteligencia puede acceder siempre a nuevos aspectos de la misma, sin cambiarla.

De aquí que en una época histórica se aprehendan con preferencia aspectos diversos de la misma e inmutable realidad trascendente, que los de otra época. Más aún, con el correr de las épocas históricas, se descubren nuevos aspectos de la misma realidad trascendente, se acrecienta su conocimiento, permaneciendo ella siempre la misma.

Este Perspectivismo permite el acrecentamiento del conocimiento humano: va develando nuevas facetas en la misma realidad trascendente, en sí misma inmutable, presente en la inteligencia humana.

Por eso, mientras la *Hermenéutica*, en última instancia, deformó el conocimiento humano de la realidad trascendente e impide el acceso a ella tal cual realmente es en sí, a través de las condiciones del yo trascendental, el Perspectivismo de Scheler aprehende la realidad trascendente tal cual ella es —y concretamente los valores— descubriendo en ella nuevos aspectos a través de la posición histórica del hombre frente a ella.

Negar el Perspectivismo, sería desconocer el carácter histórico del hombre y de la inteligencia humana, que le permite descubrir nuevos aspectos o facetas de una realidad trascendente, inmutable en sí misma, porque el entendimiento humano, no es intuitivo y sólo aprehende de la realidad tal cual ella realmente es, aspectos o facetas abstractos, pero objetivos, sin agotar nunca su cognoscibilidad objetiva.

## NUESTRO CONOCIMIENTO REAL DE DIOS Y LOS ENUNCIADOS TEOLOGICOS \*

Por "conocimiento real de Dios" entendemos aquí todo tipo de saber que llegue —de algún modo— a Dios mismo, y que no se quede en enunciados cerrados sobre sí mismos como *objeto* de tal saber.

Y por "enunciados teológicos" queremos mencionar, con amplia analogía, no sólo los de la Fe y los de la teología sobrenatural, sino también los de la teología natural, y aun los del habla y pensamiento cotidianos cuando se refieren a Dios.

### I

En la *Summa Theologiae* (II-II, q. 1, a. 2) Santo Tomás se plantea el problema al preguntarse *si el objeto de la fe consista en algo complejo a modo de enunciable*. Responde admitiendo los enunciados en tal campo; pero ante todo la realidad a que se refieren: *"el acto del creyente no termina en los enunciables sino en la cosa (ad rem); efectivamente, no formamos enunciados sino para que, por ellos, tengamos conocimiento de las cosas, y ello tanto en la ciencia como en la fe (ad 2)."*<sup>1</sup>

Ello evita la tesis de Occam de que *"sólo son sabidas las proposiciones"*.<sup>2</sup> Tal tesis llevará, a partir de Descartes, al insoluble problema del "puente" entre los conceptos o "ideas" y la realidad. Pero en verdad los enunciados son *intencionales*; aparte de su "esse in" en el intelecto, tienen un "esse ad", hacia su objeto, y, si ese objeto es real, hacia la *res*. Porque primero entendemos los entes extramentales, y sólo por reflexión los enunciados y otros entes intencionales (cfr. *De Pot.*, 7, 9., c).<sup>3</sup>

Si, en cambio, admitiéramos la tesis de Occam, todas las ciencias se reducirían a la *lógica*, porque, como dice el Aquinate *"el lógico... considera sólo las intenciones"*. (El metafísico y el filósofo natural) *consideran las cosas en su ser (esse)*.<sup>4</sup>

\* Comunicación presentada en la XIII Semana Tomista, en Bs. As., setiembre 1989.

<sup>1</sup> *"Ad secundum dicendum quod in symbolo tanguntur ea de quibus est fides, in quantum ad ea terminatur actus credentis. Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabilia, sed ad rem: non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia ita et in fide"* (loc. cit.).

<sup>2</sup> *"Solae propositiones sciuntur"* (Occam, *In Sent.*, I, 2, 4). Aunque distingue entre ciencias racionales (la Lógica) y ciencias reales, o de las cosas que las proposiciones reemplazan (*supponunt*).

<sup>3</sup> *"Prima enim intellecta sunt res extra animam, in quae primo intellectus intelligenda fertur: secundo autem intellecta dicuntur intentiones consequentes modum intelligendi"* (loc. cit.).

<sup>4</sup> *"Logicus... considerat intentiones tantum. (Metaphysicus et naturalis) considerant res secundum suum esse"* (*In I Sent.*, 19, 5, 2, ad 1) véase también *De Verit.*, 2, 5 ad 17; cfr. R. W. SCHMIDT, *The Domain of Logic according to Saint Thomas Aquinas*, M. Nijhoff, The Hague, 1966, pp. 101-2.

Pero aunque lo dicho acerca del *esse ad* de los enunciados pueda explicar cómo el humano intelecto llega a la *res* en los entes mundanos, no resulta tan claro cómo ocurre ello en el conocimiento de Dios por la razón, y menos en el que tenemos de Él por la Fe, cuyo acto, empero, como dijimos más arriba, "*terminatur ad rem*" (S. Theol., II-II, 1, 2).

Para aclararlo, partamos de nuestro conocimiento de los entes físicos, hasta llegar —si nos es posible— hasta el conocimiento de Dios por la razón y, asimismo, por la Fe y los dones; esto es, hasta Dios en su sobrenaturalidad, objeto primero de las verdades reveladas.

Santo Tomás dice resueltamente: "*Dado que el primer principio de nuestro conocimiento es el sentido, es necesario resolver en el sentido todo aquello de que juzgamos* (De Verit. 1, 2 ad 3). Y también: (*Intellectus possibilis*) *entiende lo inmaterial, pero lo "ve" (inspicit) en algo material*".<sup>5</sup>

Dice el P. Hoenen en su conocido libro *La théorie du jugement selon St. Thomas d'Aquin* (2 éd., Univ. Gregoriana, Roma, 1933, p. 30): *De nouveau nous avones donc le parallèle (quant au contenu) au prédicateur qui enseigne des vérités de foi. La première tâche de l'élève est de comprendre le contenu de la proposition; vient ensuite l'assensus dans son esprit, soit par le "lumen fidei", soit par la "vis intellectuellis luminis"; ce qui précède est le contenu complexe de cette proposition qui est compris par un regard au phantasme"*.<sup>6</sup>

De manera que la intención de la proposición o enunciado, en el caso del conocimiento de los entes físicos, se "cumple" (para emplear un término husserliano) fácilmente, mediante el "fantasma" de un ente de ese tipo en la imaginación, y más aún si el ente mentado está presente al sentido.

Aun en los casos en que el sujeto de la proposición es universal, se llega a la *res*, porque eso universal lo es en cuanto a su estado de abstracción en la mente; pero en su existencia real es singular en cada caso: "todo" equivale a "cada"; y la *universalidad real* está garantida por la "natura absoluta", que se da tanto en el intelecto como en cada singular.<sup>7</sup>

Ahora tratamos de la "*terminatio ad rem*" en los enunciados sobre entes no-físicos, pero finitos: ideales, como los entes lógicos y los matemáticos, y reales, como el alma humana y los espíritus puros creados.

*Entes lógicos*: Dice al respecto el Aquinate: "...el ente de razón es el sujeto propio de la lógica";<sup>8</sup> y también, "...El lógico, empero, considera el modo de predicar y no la existencia de la cosa... Pero el filósofo... busca las cosas (rerum)". Es que el ente lógico es una relación secundointencional, que sólo es descubierta por una reflexión "*sui generis*". Pero la exigencia de una *conversio*

<sup>5</sup> "*Quia primum principium nostrae cognitionis est sensus, oportet ad sensum quodammodo resolvere omnia de quibus iudicamus*" (loc. cit.) (*Intellectus possibilis*) *intelligit quidem immaterialia, sed inspicit ea in aliquo materiale*" (S. c. G. II, cap. 73, 426a, 54-58; cfr. P. HOENEN, S. J., *La théorie du jugement selon St. Thomas d'Aquin*, 2ª ed., Univ. Gregoriana, Roma, 1953, p. 50).

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Sobre la "natura absoluta", cfr. S. THOMAS, *De Ente et Essentia*, cap. 4; HOENEN, *Op. cit.*, p. 53.

<sup>8</sup> "...ens rationis est proprie subiectum logicae", "...Logicus enim considerat modum praedicandi et non existentiam rei... Sed philosophus... existentiam quaerit rerum" (In Met., IV, 4, n. 574).

*ad phantasmata*, para el Aquinate, es totalmente universal. ¿Qué fantasma puede corresponder a una relación lógica? Creemos, con Hoenen, que los fantasmas verbales (*op. cit.*, ps. 30-1). Estos fantasmas verbales, o de símbolos artificiales, sustituyen muchas veces, en el discurso de nuestra mente, a los que podríamos llamar fantasmas físicos. Por otra parte, creemos que también a la relación en cuanto tal le corresponde un fantasma "filiforme" (*sit venia verbo*); mas no debe olvidarse que no es el fantasma el objeto de la intelección (lógica, en nuestro caso), sino que aquél es sólo la representación imaginativa que nos *ayuda a entender la relación*, la cual es siempre inmaterial y por tanto irreducible a todo fantasma; y esto nos abre paso hacia el problema de los fantasmas en los enunciados sobre entes inmateriales, *reales o no*, a los cuales no puede corresponder *con propiedad* ningún fantasma. (Sería interesante una confrontación de la teoría tomista de la "*conversio ad phantasmata*" con la de los *esquemas* en Kant,<sup>9</sup> tarea a la que, obviamente, no podemos dedicarnos ahora).

*Entes matemáticos*: en los entes matemáticos abstractos, la "*identitas eorum quae componuntur*"<sup>10</sup> no se da en cuanto al sujeto óntico, pues de él se hace abstracción (*abstractio formae*), sino por la conexión de las "formas" matemáticas; de allí la necesidad o no-contingencia de las verdades matemáticas. Ello incluso cuando el ente respectivo no es sólo abstracto, sino *construido* por nuestra razón, la cual puede *disponer* los fantasmas para inteligir en el orden que pretende (S. Theol., II-II, 173, 2); los fantasmas matemáticos lo suelen ser de conjuntos, de esquemas geométricos y de símbolos numéricos o algebraicos. Por construcción puede llegarse a los *entes de razón* matemáticos (números irracionales, transfinitos, quizás los espacios no euclidianos, etc.). Aquí los fantasmas son necesariamente "metafóricos" o de algún modo inadecuados al objeto matemático construido.

*Alma humana*: En esto es necesario distinguir el conocimiento del *an est* o *existencia* del alma racional, del de su *quiddidad* o *esencia*, pues a estos dos aspectos corresponden procesos intelectuales muy diferentes. El primero es relativamente sencillo; el segundo exige "una investigación larga y sutil" (Santo Tomás).

En cuanto al primero dice el doctor de Aquino: "*El intelecto humano, aunque puede conocerse a sí mismo, sin embargo, el primer comienzo de su conocimiento lo toma de lo extrínseco: porque no hay entender sin fantasma*".<sup>11</sup> De manera que en el autoconocimiento del entender, y del alma racional que es su

<sup>9</sup> "In imaginatione autem non solum sunt formae rerum sensibilibus secundum quod accipiuntur a sensu, sed transmutantur diversimode: vel propter aliquam transmutationem corporalem, sicut accidit in dormientibus et furiosis: vel etiam secundum imperium rationis disponuntur phantasmata in ordine ad id quod est intelligendum. Sicut enim ex diversa ordinatione litterarum accipiuntur diversi intellectus, ita etiam secundum diversam dispositionem phantasmatum resultant in intellectu diversae species intelligibiles" (S. Theol. II-II, 173, 2). El texto transcrito no sólo tiene interés en relación a la teoría kantiana de los esquemas, sino también para la ciencia psiquiátrica.

<sup>10</sup> El texto tomista dice: "*compositio intellectus est signum identitatis eorum quae componuntur*" (S. Theol., I, 85, 5 ad 3). Cuando la identidad es sólo de "suppositum", la predicación es "*per accidens*", como en "*esta pared es verde*", cuando hay identidad o conveniencia por razón de las "formas" compuestas, la predicación es "*per se*", como en "*todo hombre es racional*". Cfr. R. W. SCHMIDT, S. J., *The domain of Logic according to Saint Thomas Aquinas*, M. Nijhoff, The Hague, 1966, pp. 226-235.

<sup>11</sup> *Nam intellectus humanus, etsi seipsum cognoscere potest, tamen primum suae cognitionis ab extrinseco sumit: quia non est intelligere sine phantasmate*" (C. G., IV, 11).

principio, es necesaria la presencia de los fantasmas correspondientes al objeto del acto de inteligir directo, con más, probablemente, algún fantasma metafórico e inadecuado del acto reflejo y de sus objetos: el acto de entender, el concepto, la potencia intelectual y el alma racional. Porque el autoconocimiento del alma racional, en cuanto al hecho de su existencia, implica un acto de reflexión. "*Nadie percibe que entiende sino porque entiende algo; dado que es primero el entender algo que el entender que se entiende; y, por tanto, llega el alma a percibir en acto que existe por aquello que entiende o siente*".<sup>12</sup>

Santo Tomás califica a veces de *experiencia* el conocimiento que el alma tiene de su existencia. Expresa: "*Según lo dicho la ciencia del alma es certísima, porque cada uno experimenta en sí mismo que tiene alma, y que el acto del alma existe en él; pero conocer qué es el alma es muy difícil*".<sup>13</sup>

Como surge del texto que acabamos de citar, conocer la esencia del alma es algo arduo. Dice el Aquinate: "*Mas el intelecto, como se expresa en el libro III del De Anima... se conoce a sí mismo mediante la especie, no suya, sino del objeto que es su forma: a partir de lo cual conoce la naturaleza de su acto, y, partir de la naturaleza de su acto, la naturaleza de la potencia cognoscitiva y, a partir de la naturaleza de la potencia, la naturaleza de su esencia*". (*De Verit.*, I, 9).

Por supuesto, en todas estas inquisiciones es menester la presencia de fantasmas, a veces adecuados, en otras inadecuados y "metafóricos".

Antes de tratar el conocimiento humano de los espíritus puros y, "a fortiori", el de Dios, hay que aclarar brevemente la posibilidad, en el hombre, de un conocimiento de *entes metafísicos*.

Creemos, con el P. Geiger y otros, que no basta para ello la doctrina corriente en la escuela tomista sobre los "tres grados de abstracción", en la cual el tercer grado sería el de la Metafísica. Esa abstracción, por sí sola, nos daría, sí, una completa inmaterialidad en el concepto; pero ésta podría ser puramente intencional, no real y efectiva. Hay que agregar, pues, la "separatio": al final de la Filosofía Natural o "Física", ya Aristóteles concluye que el Primer Motor no tiene dimensiones cuantitativas; y en el *De Anima* se muestra que el intelecto es inmaterial. He aquí, entonces, que *antes* de entrar a la Metafísica tenemos ya *dos entes realmente inmateriales*: el Primer Motor y el alma intelectual. Entonces podemos afirmar, con valor real, "El ente no es necesariamente inmaterial"; y ello es la "separatio". Podemos, pues, ascender hacia las "substancias separadas": *los espíritus puros finitos y Dios*.

Los primeramente nombrados son sólo probables para la filosofía, pues no tenemos experiencia natural de ellos, ni tampoco demostración, porque el mundo sensible del cual partimos no tiene vinculación *necesaria* con ellos, contrariamente a lo que ocurre con Dios. Son, sin embargo, probables como com-

<sup>12</sup> "*Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit; quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere; et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse illud quod intelligit vel sentit*" (*De Verit.* 10, 8 c; cfr. SCHMIDT, *Op. cit.*, pp. 115-6 y nota 72).

<sup>13</sup> "*Secundum hoc scientia de anima est certissima, quod unusquisque in seipso experitur se animam habere, et actus animae sibi inesse. sed cognoscere quid est anima, difficultum est*" (*De Verit.*, 10, 8, a8 8 in contra).

plemento de la "escala de los seres"; la parte sensible de esa escala va desde los entes inorgánicos al hombre; es razonable pensar que exista una parte puramente espiritual en tal jerarquía: la escala de los entes angélicos.

## II

1) Ahora debemos ascender al *conocimiento de Dios por la razón*, y en tal problema cabe distinguir también el *an sit* de Dios, de su *quid sit*. La cuestión del *an sit* se resuelve filosóficamente por las famosas cinco vías (*S. Theol.* I, 2, 3), desde los entes físicos —de los cuales hay fantasmas adecuados— hasta el *Ipsum Esse Subsistens*, del cual no los hay, salvo para predicar de él nombres metafóricos. El vínculo entre los entes y el *Ipsum Esse* es, metafísicamente, de participación, y lógicamente de analogía: la analogía es la "semántica de la participación" ha dicho Fabro.

Ahora nos toca pasar al conocimiento del *quid sit* de Dios. Si por ello se entiende la esencia, captada en su realidad misma, cabe decir que *no conocemos la esencia de Dios*. Pero sí podemos alcanzar cierto conocimiento imperfecto: analógico, negativo o metafórico de esa Esencia. Para los dos primeros aspectos recién nombrados, necesitamos fantasmas por comparación a los cuales advertimos que Dios no es eso (negativos), o que lo es sólo proporcionalmente y por eminencia (analogía). En cuanto a la vía metafórica, los fantasmas desempeñan un papel más importante, como cuando llamamos a Dios "Fuego", "Océano", "Roca", "Luz"...; pero este conocimiento es impropio.

2) Ahora vayamos —aunque no somos teólogos— al *conocimiento de Dios por la Fe*. Así como en nuestro conocimiento intelectivo natural hay que distinguir los "*accepta*" por la simple aprehensión, y el subsiguiente "*iudicium*", que los refiere al *esse rei*, así ocurre también en el conocimiento por la Fe teologal: los "*accepta*" nos vienen, por ejemplo, de la predicación, el "*iudicium*" se logra por el "*lumen fidei*".<sup>14</sup>

El "*actus credentis*", como vimos al principio, aunque presuponga un enunciable, llega hasta la cosa (*ad rem*) porque el "*lumen fidei*" puede llegar —aunque bajo la modalidad de "creencia"— a la *Veritas prima* misma; es en nosotros una "*sigillatio*" de la verdad primera, en nuestra mente. Lo logra el intelecto por dicho "*lumen*", pero bajo la moción de la voluntad, bien dispuesta por el "pío afecto de credulidad".<sup>15</sup>

El *conocimiento místico*: no termina en la simple Fe el conocimiento de Dios llevado a su mayor perfección, sino en la *fides illustrata donis*, los del Espíritu Santo y entre ellos principalmente los de *inteligencia, sabiduría y ciencia*. El conocimiento místico es *por connaturalidad*: así como el que posee una virtud puede juzgar certeramente sobre la respectiva materia sin estar formado en

<sup>14</sup> "...*fides ex duabus partibus est a Deo, scilicet ex parte interiori hominis quod inducitur ad assensum, et ex parte eorum quod exterius proponuntur, quae ex divina revelatione initium sumpserunt, et haec se habent ad cognitionem fidei, sicut accepta per sensum ad cognitionem principiorum, quia utrisque fit aliqua cognitionis determinatio. Unde sicut cognitio principiorum accipitur a sensu, et tamen lumen quo principia cognoscuntur est innatus, ita fides est ex auditu, et tamen habitus fidei est infusus*" (In Boeth. De Trinitate, 8, 1).

Ética, el que posee la gracia, las virtudes teologales y los dones puede hacerlo mediante su *connaturalización* con lo divino.<sup>15</sup>

Nos parece que en este conocimientos místico no son menester los fantasmas, porque se ha pasado por la "noche del sentido" al comenzar la vía iluminativa; y, más adelante, ni siquiera son necesarios los conceptos, dado que al comenzar la "vía unitiva" se ha atravesado la "noche del espíritu"; pero sí hay que recurrir a las cosas sensibles, a sus fantasmas y a los conceptos cuando el místico quiere *hablar* de tales experiencias; por eso la *poesía* es el modo de expresión connatural a la mística. Y los más grandes místicos han sido los más grandes poetas: piénsese en San Juan de la Cruz.

No volveremos a las tres vías: *purgativa o ascética; iluminativa y unitiva*, porque las suponemos conocidas;<sup>17</sup> pero sí diremos lo siguiente: el *Concilio Vaticano II* ha dicho que *todo cristiano* está llamado a la *santidad*; si, con los PP. Arintero, Garrigou Lagrange y otros admitimos que el término normal de la santidad es la *vida mística*, se llega a la conclusión, por un sencillo silogismo, de que *todo cristiano está llamado a la vida mística*. Pero no nos asustemos si no alcanzamos altos grados de contemplación infusa, porque la vida mística se puede dar según dos grandes modalidades: la *primordialmente contemplativa* y la *primordialmente activa*; en esta última se ve, se contempla a Cristo en el prójimo, especialmente en el niño, el pobre, el enfermo, el anciano, como lo experimentaba San Vicente de Paul.

Mas, tampoco cabe olvidar lo que Nuestro Señor dijo a las hermanas de Lázaro, Marta y María: "*María* (es decir, la contemplación) *ha escogido la mejor parte*" (Luc., 10, 42). Pero mejor aún, dice Santo Tomás, es la *vida mixta*, siempre que lo activo se *añada* a lo contemplativo *sin quitarle* nada: ni contenido, ni paz, ni tiempo: "*contemplata aliis tradere*".

JUAN ALFREDO CASAUBÓN

<sup>15</sup> Por eso T. Tomás se plantea en la *S. Theologiae* (II-II, q.1, a.4), "*Utrum obiectum fidei possit esse aliquid visum*", y responde: "...fides importat Assensum intellectus ad id quod creditur. Assentit autem alicui intellectus dupliciter. Uno modo, quia ad hoc movetur ab ipso obiecto, quod est vel per seipsum cognitum, sicut patet in principiis primis, quorum est intellectus: vel est per aliud cognitum, sicut patet in conclusionibus, quorum est scientia. Alio modo intellectus assentit alicui non quia sufficienter moveatur ab obiecto proprio, sed per quandam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam. Et si quidem hoc fit cum dubitatione et formidine alterius partis, erit opinio: si autem fit cum certitudine absque tali formidine, erit fides. Illa autem videri dicuntur quae per seipsa movent intellectum nostrum ad sui cognitionem. Unde manifestum est quod nec fides nec opinio potest esse de visis aut secundum sensum aut secundum intellectum". Mas agrega en la respuesta a la segunda objeción: "...non enim crederet nisi viderit ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid huiusmodi". Por lo cual la Fe no es ciega, sino una "rationabile obsequium".

<sup>16</sup> (Cfr. II Petr., I, 4; M. SÁNCHEZ SORONDO, "*La gracia como participación de la naturaleza divina según Santo Tomás de Aquino*", Buenos Aires-Letrán-Salamanca, pp. 13, 15, 17 ss., 32, 127, 193, 307). Y expresa el doctor de Aquino: "...sapientia importat quandam rectitudinem iudicii secundum rationes divinas. Rectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter: uno modo, secundum perfectum usum rationis; alio modo, propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus iam est iudicium". Y cita a San Pablo en su I Epístola a los Corintios (6, 17): "*Qui adhaeret Deo, unus spiritus est*" (S. Theol., II-II, 45, 3).

<sup>17</sup> Cfr. J. G. ARINTERO, *La evolución mística*, B.A.C., Madrid, 2ª ed., 1959; *Cuestiones místicas*, B.A.C., Madrid, 1956; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior*, ed. castell. Desclée de Brouwer, 2ª ed., Buenos Aires, 1944.

## SABER DIVINO Y SABER HUMANO DE LA NEGATIVIDAD Y DEL MAL

I. ¿Hay un conocimiento del mal precisamente en tanto que mal? Conocer es una manera de ser lo que se conoce; un conocimiento cuyo término es lo que no es se anula como conocimiento, del mismo modo que un saber cuyo término fuera lo no-verdadero no sería un saber.<sup>1</sup> Ahora bien, el mal, precisamente en tanto que mal, es un ser (como Santa Catalina de Siena lo repite sin cesar a propósito del pecado, y esto de acuerdo con la pura doctrina de Santo Tomás). No es una simple negación sino una "privación", una detención, la negación de un tender, de una exigencia, etc., que le dan un soporte positivo, pero, en sí mismo sólo es negativo. Parecería pues no poder ser objeto de conocimiento como no lo es de deseo. Y a pesar de ello se lo conoce, puesto que se habla sobre él. ¿Cómo es eso?

Habría mucho que decir a propósito de esta negatividad del mal, pero dejémoslo. A la cuestión que acabamos de plantearnos, se puede responder que el mal, antes que ser para nosotros una idea, es una experiencia vivida, y más primitivamente, más inmediatamente distinguida en el continuo de la conciencia que la del bien. Trátese del mal "físico" o del mal "moral", hay entre él y nosotros una relación secreta, una afinidad turbadora: estamos expuestos a sus mordeduras, no podemos evitarlo absolutamente. Sucede que hay en nuestro ser, en todos sus niveles, lo negativo y es a través de eso negativo en nosotros que el mal puede aparecérsenos como positivo.

II. Mas cuando se trata de Dios esta explicación no vale. No hay potencialidad y por consiguiente posibilidad de privación en el acto puro; no hay no-ser, amenaza de no-ser en el Ser absoluto y total. Santo Tomás conoce la objeción, que se apoya en la autoridad de Averroes<sup>2</sup> e incluso de Aristóteles.<sup>3</sup> Entre Dios, todo Él positividad y la negatividad del mal, no hay ninguna semejanza: por lo tanto, ¿cómo podría haber conocimiento, puesto que éste la implica sea en su origen sea en su acabamiento<sup>4</sup>? ¿Se dirá acaso que Dios conoce las cosas como término de su querer creador, sin que haya lugar para hablar de semejanza? Esa será la posición de Descartes, pero es dudoso que los contemporáneos de Santo Tomás la hayan presentado. Por otro lado, en este punto no nos ayudaría para nada: el Bien absoluto, el bien sin mezcla no podría ser causa del mal.<sup>5</sup> Es verdad —y Santo Tomás insiste en ello— que los contrarios, que

<sup>1</sup> S. THOMAS, *De Veritate*, q. 2 a. 15, obj. 2.

<sup>2</sup> I S., 36, q. 1, a. 2, obj. 1; *De Ver.*, *ibid.*, obj. 3; *Cont. Gent.*, I, c. 71, n° 612, ed. Marietti.

<sup>3</sup> S. *Theol.*, Ia., q. 14, a. 10, obj. 1; *Quodl.*, 11, a. 2, obj.

<sup>4</sup> I S. *ibid.*, obj. 4. *De Ver.*, *ib.*, obj. 4; *Quodl.*, *ibid.*, obj. 5.

<sup>5</sup> I S., *ib.*, obj. 2; *De Ver.*, *ib.*, obj. 1; S. *Theol.*, *ib.* obj. 2.

no pueden darse juntos en la realidad, puede hacerlo, al contrario, e incluso se reclaman, en el intelecto.<sup>6</sup> Por consiguiente se podría pensar que Dios, conociendo en su Esencia el Bien del cual es la plenitud, conoce a la vez el mal, su contrario. Pero no: el mal no es el contrario de Dios; no hay "contrario de Dios".<sup>7</sup> Nada se opone a la esencia divina, "nada puede perjudicarla", "privarla" de lo que sea y, por ende, ser para ella un "mal". Por lo demás, la contrariedad no va sin una cierta comunidad: incluso allí donde, según Aristóteles, los contrarios son de dos géneros diferentes, como el vicio y la virtud, entran en la categoría más general de hábito moral. ¿Mas, dónde encontrar el "genus generalissimum" que incluyera a la vez a Dios y al mal? Dios no entra en ningún género...

III. Y, sin embargo, es preciso mantener que Dios conoce el mal. Toda la doctrina del pecado y de la redención depende de ello, y Santo Tomás, el teólogo, lo sabe bien. Sin duda, los textos que alega en sus "sed contra", que cambian de una obra a la otra, son desigualmente convincentes: su pensamiento no se compromete en verdad en este rito escolar. De hecho, supone admitido de entrada el vínculo con la fe de la doctrina en cuestión y se emplea en defenderla al nivel de la razón.

Notemos ante todo que el conocimiento no tiene el carácter "contagioso" que presenta el apetito por relación al bien y al mal moral. Es malo querer el mal; no es malo conocerlo (a menos que se tome "conocer" en el sentido de "aprobar").<sup>8</sup> Al contrario, conocer la verdad, aun a propósito del mal, es de suyo un bien, pues la verdad es el bien de la inteligencia.<sup>9</sup>

Pese a esta advertencia, que abre el camino para la afirmación del conocimiento divino del mal, la misma no nos muestra cómo es posible este conocimiento. Decir que Dios, conociendo a fondo los seres con todo lo que hay en ellos de "materia" y, en general, de "potencialidad", conoce todo lo que puede sucederles y por consiguiente la privación y el mal,<sup>10</sup> delimita más la cuestión situándola en su verdadero terreno: el conocimiento divino de los otros seres; digámoslo así: el conocimiento divino de lo otro-que-Dios. Es en eso, en efecto, que Dios puede conocer al mal, pues es solamente en ese punto que el mal se opone al bien y por consiguiente puede ser conocido a partir de él, gracias a quien solamente viene al mundo. Enseña Aristóteles, que los contrarios se dicen tales por relación a un mismo sujeto; ahora bien, es solamente el ser creado el que puede ser sujeto de la forma y de su privación, por lo tanto del bien y del mal.<sup>11</sup> Por lo demás, el conocimiento de la privación presupone lógicamente el, más general, de la negación; ahora bien ésta es dada en la distinción

<sup>6</sup> *De Ver.*, *ib.*, c.; *Cont. Gent.*, *ib.*, nº 603.

<sup>7</sup> *De Ver.*, *ib.*, obj. 4; *S. Theol.*, *ib.*, obj. 3.

<sup>8</sup> *Cfr. I S.*, *ib.*, c; *Cont. Gent.*, *ib.*, nº 609.

<sup>9</sup> *Cont. Gent.*, *ib.*, nº 604.

<sup>10</sup> *Cont. Gent.*, *ib.*, nº 607; *S. Theol.*, *ib.*, c.

<sup>11</sup> *S. Theol.*, *ib.*, c.

—digamos la alteridad— de las cosas (A no es B) y ante todo en la alteridad radical por relación al Creador.<sup>12</sup>

Está claro, en consecuencia, que una filosofía que, como la de Averroes y ya la de Aristóteles, excluye de Dios el conocimiento de los seres, debe extender esta conclusión hasta el conocimiento del mal.<sup>13</sup>

¿Mas, no podría decirse que Dios lee en su esencia la idea del Bien como tal, a partir de la cual conocería, por el juego de los contrarios el mal *in communi*? Santo Tomás, al principio, no osa rechazar totalmente esta opinión. Ciertamente el mal no se opone al Bien divino en tanto que tal —Dios no tiene contrario—, pero posiblemente (“forte”) se opone a él considerado “*secundum communem intentionem boni*”. Y, por ende, “si Dios no conociera más que su esencia, conocería la privación y el mal solamente *in communi*.”<sup>14</sup> Pero esta concesión a medias no aparece más ulteriormente.<sup>14 bis</sup> Y se comprende por qué. El bien *in communi* implica comunidad y comunicación al menos posibles: es por eso que se distingue del bien divino. Un espíritu encerrado en el conocimiento de sí mismo no podría tener la idea del Bien *in communi*. Una forma pura del “bien en sí”, que abstraiga de su presencia en Dios y en los seres, y que dé lugar a un conocimiento del “mal en sí” podría estar, al margen de toda interpretación “realista”, en el espíritu de Avicena e incluso en el de Santo Tomás *junior*, pero no se acuerda con la inspiración profunda de su pensamiento. Dios, piensa, conoce el mal en los existentes, a través de su bien del cual es privación. Conocimiento verdaderamente *proprio* (*propre*), puesto que alcanza a su objeto tal como es verdaderamente (*per propriam rationem*), aunque no lo alcance *absolute*, independientemente de los otros objetos, sino por la mediación del bien.<sup>15</sup> Por lo tanto, no es un conocimiento imperfecto: tiene toda la perfección que puede tener, puesto que su objeto no podría ser conocido de otra manera.<sup>16</sup>

Se ve en qué sentido Santo Tomás puede decir que Dios no tiene la idea del mal.<sup>17</sup> Idea implica semejanza en tanto que origen de la forma en su ser de forma; se puede decir que es para lo ideado principio de información. Ahora bien, el mal, lejos de ser una forma, es la privación de ella.<sup>18</sup> Y no obstante, si bien no hay en Dios idea del mal, todo sucede como si, desde el punto de vista del conocimiento y por la mediación de la idea de bien, la hubiera.<sup>19</sup>

<sup>12</sup> *De Ver.*, *ib.*, c; *Cont. Gent.*, *ib.*, nº 605.

<sup>13</sup> *I S.*, *ib.*, resp. 1; *De Ver.*, *ib.*, resp. 3.

<sup>14</sup> *I S.*, *ib.*, c.

<sup>14 bis</sup> Cfr. la afirmación muy neta de *Cont. Gent.*, *ib.*, nº 614: “Si Deus hoc modo seipsum cognosceret quod cognoscendo se cognosceret alia entia, quae sunt particularia bona, nullo modo cognosceret privationem aut malum”.

<sup>15</sup> *Quodl.*, *ib.*, c.

<sup>16</sup> *I S.*, *ib.* ad 4 um; *Quodl.*, *ib.*, ad lum.

<sup>17</sup> *De Ver.*, q. 3, a. 4.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ib.*, ad 7 um.

IV. Por consiguiente, Dios conoce el mal de un modo enteramente distinto que nosotros. Lo que dice Santo Tomás a ese propósito nos esclarece sobre la diferencia más general entre el conocimiento divino y el nuestro. Pues no considera solamente el caso del mal, sino también el de la privación en general, el de la negación, el de la "potencia" (en el sentido aristotélico), resumiendo: el de lo negativo. Y su respuesta se reduce a esto: Dios conoce lo negativo a través de lo positivo, la potencia a través del acto *y solamente así; el hombre* (y la criatura en general) conocen también lo negativo a través de su propia negatividad, de su propia potencialidad.<sup>20</sup>

Se trata aquí de ese conocimiento vivido del que hablábamos al principio. Santo Tomás lo descubre en la fuente de nuestra actividad intelectual, en tanto que nuestro intelecto se siente "en potencia" para sus operaciones y experimenta su no-coincidencia con ellas.<sup>21</sup> Notemos que no excluye de ningún modo para nosotros la posibilidad *también* de conocer *también* lo negativo por lo positivo: simplemente que no es ella la que caracteriza al conocimiento humano, o creatural, como tal, como sí caracteriza al conocimiento divino.

V. Se puede pensar que el progreso moral y espiritual tiende a hacer prevalecer el conocimiento del mal (del "pecado") mediatizado por el del bien por sobre el conocimiento fundado sobre su presencia o su posibilidad en nosotros. Esta última forma de conocimiento se atenúa progresivamente: de la experiencia del pecado a la de las inclinaciones más o menos desordenadas, a la de la fragilidad humana, por último a la de la contingencia inherente al bien que no es el Bien. Contrariamente el conocimiento del mal a través del bien retiene cada vez más la atención y el interés, en tanto que su valor positivo es percibido cada vez menos. Así el sentido del pecado se afina a medida que el pecado se vuelve menos amenazante, y la virtud a la que hiere aparece más amable y deseable. El conocimiento que tienen de él los santos se aproxima así al que tiene Dios.

¿Se dirá acaso que éste es menos completo que el nuestro, al faltarle la experiencia de la negatividad? Mas, esta experiencia, expresión de un defecto de ser, no tiene en sí nada de positivo. La experiencia del mal, por sí misma, no enriquece. Su positividad es ilusoria.

Con todo la ilusión es tal que frecuentemente nos parece que es a través del mal que pensamos el bien. Para el niño "ser sabio" es no hacer cosas caprichosas o estúpidas; para muchos cristianos estar "en estado de gracia" es no haber cometido pecado grave; ser puro, no hacer, desear, pensar "cosas viles". Los dos modos de conocer el mal parecen encontrarse aquí: la conciencia de la fragilidad, la turbación y el desorden de las tendencias y la oposición a un bien cuya positividad no es netamente percibida en sí misma... El niño inocente no percibe de ordinario el valor de su inocencia, pero podrá percibir netamente lo que la amenaza o la hiere, como el caso del casto ignorante del que

<sup>20</sup> *Cont. Gent., ib.*, nos 611-612.

<sup>21</sup> *Cont. Gent., ib.* n° 611.

habla Santo Tomás en un texto clásico.<sup>22</sup> El progreso espiritual lo conducirá a apreciar, a gustar por sí mismo el contenido positivo de la inocencia, de la pureza, viendo, por ejemplo, una disponibilidad para la generosidad, para el don de sí, para el amor, para todo lo que es noble y positivo, finalmente para la fuente de todo valor —para Dios—. Lo que primeramente era rechazo de toda fealdad aparece ahora como un reflejo divino.

VI. Pero, ya lo hemos dicho, lo que enseña Santo Tomás concierne al conocimiento de todo lo negativo y, por consiguiente, de la potencia en tanto que dice no-acto. Bajo este aspecto, es evidentemente a través del acto que Dios la conoce. Pues este no-acto está orientado hacia el acto y es de ahí que obiene su positividad, su título para figurar en el ser.

Por lo tanto, si se interpreta, con Santo Tomás, la relación esencia-*esse* como una relación potencia-acto, ¿uno se verá llevado a decir que Dios conoce las esencias de las cosas a través del acto existencial que les da o podría darles (es decir, puesto que no hay en Él “poder ser”, que les rehúsa)? El conocimiento finito por sí mismo alcanza los seres por el sesgo de la esencia, significada por la idea angélica y por el concepto humano. El *esse* es captado en dicho conocimiento como acto de la esencia, pensado a través de esa relación. No obstante lo cual tampoco aquí este modo indirecto excluye —al contrario, lo presupone— una captación directa (no temática) en la experiencia del propio existir.

Esta doctrina se relaciona con lo que Santo Tomás enseña sobre el conocimiento divino de los “puros posibles” en la Omnipotencia creadora.<sup>23</sup> Dios no hace una selección entre las diversas combinaciones de notas para poner aparte aquellas que no encierran contradicción y declararlas “posibles”, objetos de su Omnipotencia. Un procedimiento semejante conviene en un pensamiento que alcanza el ser a partir de la esencia y determina la aptitud de ésta para la existencia a través de sus caracteres formales (“posibilidad intrínseca”). La Omnipotencia es de tanta extensión como el ser; lo contradictorio no la limita más que el no-ser limita al ser: no es una “región” que escaparía al poder divino: no es nada; es nuestro entendimiento abstractivo el que le da una semejanza de realidad.

VII. En la raíz del conocimiento divino del mal y de la negatividad en general, Santo Tomás, decíamos, ve la alteridad fundamental del ser y de los entes. Pero esta alteridad está ligada al acto creador, el cual, en la óptica cristiana, es el fruto del amor. El amor es lo que hay de más positivo; empero es él quien hace surgir la negatividad, no por efecto de contraste sino porque lo otro, con la negatividad que implica, está presente en el amor como su término.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> S. Theol., II-II, q. 45, a. 2.

<sup>23</sup> S. Theol., Ia., q. 14, a. 9.

<sup>24</sup> Cfr. S. Theol., I-II, q. 28, a. 2 y sobre todo I<sup>a</sup>, q. 37, a. 1 (a propósito del Espíritu Santo).

¿No se puede ir más lejos en la filosofía cristiana? El dogma de la Trinidad nos revela una alteridad en Dios, una negación en el seno de la positividad total; el Padre *no es* el Hijo, etc. Una negación, pero no un no-ser, pues no es una negación de ser. Ni tampoco, en manera alguna, privación. Es decir que, por sí misma, no permitiría saber lo que es el mal.

Queda que esta alteridad intradivina es la fuente y el ejemplar de toda alteridad, como, según Santo Tomás y la tradición, la generación del Verbo es la fuente y el modelo de las procesiones *ad extra*.<sup>25</sup>

JOSEPH DE FINANCE, S. I.  
Roma, Universidad Gregoriana  
(Traducción del Lic. Juan R. Courrèges)

---

<sup>25</sup> "Processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum", *S. Theol.*, Ia., q. 45, a. 6. Santo Tomás, es verdad lo entiende en este sentido: que la creación es obra de la inteligencia (apropiada al Verbo) y de la voluntad (apropiada al Espíritu Santo).

## LA VIGENCIA DE LOS PRINCIPIOS DE SANTO TOMAS DE AQUINO CONCERNIENTES A LA MORALIDAD DE LA GUERRA

### 1. UNA VIEJA CUESTION MALAMENTE REPLANTEADA

Desde hace algún tiempo se vienen sucediendo múltiples pronunciamientos acerca de la condición moral de la guerra que coinciden en lanzar contra ella una condena total y absoluta.<sup>1</sup> No es éste un fenómeno nuevo. Sí lo es, en cambio, el abandono generalizado del más elemental rigor científico para tratar un tema de tanta envergadura y de tanta gravedad, tal como se lo percibe en muchas opiniones que llegan a nuestros oídos. En ese sentido, observamos que numerosos teólogos y filósofos contemporáneos no han resistido a la tentación de abundar sobre este asunto aceptando de antemano, sin los insustituibles discernimientos previos, los esquemas y las verbalidades vulgarizados por la jerga ideológica, por el activismo político y por una legión de artistas enfrascados en un proselitismo contestatario que propala con eficacia la ideología pacifista sirviéndose de una subyugante ornamentación estética.

El enfoque de la moralidad de la guerra conforme a los deslices recién aludidos fermentó en la inconsistencia propia de un pensar y de un hablar *à la mode* más interesados en halagar las simpatías de las masas que en cultivar las verdades inferidas por la ciencia del bien vivir humano. Por eso la condescendencia de aquellos teólogos y filósofos para con el enfoque de mentas terminó en su rendición ante el ímpetu de los diagramas mentales popularizados por las ideologías en boga, las cuales, por lo que atañe al problema moral de la guerra, y aun a todos los problemas mirados bajo la óptica ideológica, exhiben una estatura intelectual ciertamente paupérrima. Pero los hechos son hechos, debiéndonos enfrentar hoy con éste de una visión de la moralidad de la beligerancia que se nos brinda casi enteramente dominada por prejuicios ideológicos en desmedro del necesario análisis científico de lo incumbente a tan delicada materia. Tal el nudo gordiano de lo que se da en llamar *pacifismo*.

El estudio de la guerra desde el ángulo de su moralidad no puede efectuarse con prescindencia de la historia de la beligerancia entre los hombres y las naciones. La interpretación de esta historia, a su vez, no es fácil a causa de su inmensa complejidad y de la particularidad de los actos bélicos practicados

---

<sup>1</sup> Con una redacción distinta y más abreviadamente, el contenido del presente artículo fue expuesto en una comunicación leída ante la Sociedad Tomista Argentina en ocasión de su XII Semana de Filosofía, celebrada en Buenos Aires, entre el 7 y el 11 de septiembre de 1987.

durante el devenir de la civilización.<sup>2</sup> El juicio en torno de la moralidad de la guerra es todavía más difícil, porque nuestras apreciaciones destilan una gran fragilidad cuando se vuelcan sobre las cosas relativas al ejercicio concreto de la voluntad humana a lo largo del transcurso temporal de los pueblos. ¿Quién de nosotros tiene autoridad para hurgar en el alma de Epaminondas ordenando una carga de caballería, en la de Napoleón al programar la invasión a Rusia o en la de Rommel ensayando estratagemas distractivas en el desierto africano? De ahí que las ciencias morales tengan el ojo puesto en la historia, pero no para dejarse atrapar por el mero acaecer de los episodios bélicos, sino para elevarse a la universalidad epistémica sin romper los nexos del entendimiento con los acontecimientos protagonizados por los hombres. En nuestro siglo, la filosofía atestigua con holgura que la guerra es un suceso humano que, a pesar de su veteranía, sigue atormentando a una razón nunca satisfecha de las explicaciones que en derredor de ella se han propuesto.<sup>3</sup>

El pacifismo no está exento de la torpeza de haber abordado la cuestión de la guerra con una imprevisión y una ingenuidad que los científicos no le disculpan. El motivo que hizo que de entrada se lo mirara con desagrado fue su desprecio de una tradición rica en doctrinas a las cuales sus partidarios dieron las espaldas desde el vamos. Brotó así una polémica en cuyo epicentro se hallaba la tesis de Santo Tomás de Aquino sobre la guerra justa. Nada más lógico, pues Tomás legó a la posteridad una explanación de la moralidad de la guerra que adquirió una fama incomparable en la teología, en la ética y en el derecho internacional público, a tal punto que su tesis pasó a ser de referencia obligatoria para todos aquellos que, bajo determinadas circunstancias, admiten alguna justificación de la beligerancia, y aun para aquellos otros que, habiendo adherido a la reacción pacifista, no ocultan la desazón que les produce el que la paternidad de dicha tesis pertenezca al Doctor Común de la Iglesia Católica.

La condena total de la guerra implica la descalificación de la doctrina cristiana tradicional y de la misma teoría tomista acerca de la moralidad de la beligerancia, proclamándose sin tapujos que la renombrada tesis de Santo Tomás sobre la guerra justa habría perdido todo el vigor ostentado hasta ahora. Esta tesis habría quedado históricamente descolocada frente a la transformación de los métodos bélicos puestos en práctica en las últimas décadas. Si otrora la teoría tomista tuvo alguna razón de ser, esta razón se habría diluido por completo sellando la suerte de los enunciados aquinianos; por ende, ya no existirían razones válidas para invocarlos. Brevemente: la guerra se habría convertido en una práctica intrínseca y esencialmente ilícita, de donde el recurso a la tesis de Santo Tomás para detectar algún atisbo de justicia en cualquier

<sup>2</sup> Una historia detallada de las guerras se encuentra en los volúmenes publicados por H. BERNARD, *La guerre et son évolution à travers les siècles*, Bruxelles, 1955-1957.

<sup>3</sup> Cfr. C. DEL VECCHIO, *Il fenomeno della guerra e l'idea della pace*, Torino, 1911; G. GENTILE, *La filosofia della guerra*, Palermo, 1914; V. I. LENIN, *Clausewitz' Werk "Vom Kriege"*, *Auszüge und Randglossen*, mit Vorwort und Ammerkungen O. Braun, Berlin, 1957; R. ARON, *Les guerres en chaîne*, Paris, 1951; *id.*, *La société industrielle et la guerre*, *ibi*, 1959; *id.* *Paix et guerre entre les nations*, *ibi*, 1962; et K. JASPERS, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, München, 1958. Véanse los estudios de I. L. HOROWITZ, *The Idea of War and Peace in Contemporary Philosophy*, New York, 1957; y de A. PHILONENKO, *Essais sur la philosophie de la guerre*, Paris, 1976 (= Problèmes et Controverses).

campaña beligerante debería ser lisa y llanamente descartado desde el ángulo de la moral. El pacifismo contemporáneo se aferra a esta posición de un modo tajante e intransigente.

La recusación de la teoría tomista acerca de la moralidad de la guerra se funda en la creencia de que el Aquinatense habría elaborado una tesis que sólo tendría en cuenta un estilo de beligerancia ejercido en la antigüedad y en la Edad Media, o sea, cuando las contiendas armadas no habrían comportado el grado de devastación a que inexorablemente se llegaría con la práctica de operaciones bélicas en que se empleare el armamento máximamente destructivo disponible hoy día por los estados más poderosos. Circunscripta la teoría tomista al espectáculo de las prácticas bélicas de un pasado bastante remoto, el surgimiento de un aparato militar capaz de provocar una ruina que Santo Tomás no habría previsto, y quizás ni imaginado siquiera, acabó haciendo de su tesis una formulación impotente para medir la crueldad de una guerra llevada a cabo con instrumentos al extremo letales. El criterio del Doctor Angélico habría sido vencido por su insuficiencia para encarar la cuestión moral derivada de la amenaza aterrizante de una pugna en que se utilicen armas tan sofisticadas cuan despiadadas. En otras palabras: la doctrina de Santo Tomás debería desecharse por su agotamiento histórico, lo que desnudaría su esterilidad para determinar la moralidad de las guerras que estallen de aquí en más.

El pacifismo gusta blandir un *argumentum novitatis*: la guerra contemporánea sería radicalmente distinta de la beligerancia de otras épocas. El empleo de la fuerza arrasadora de las armas actuales haría de la guerra un dechado de atrocidades que pondría en peligro la supervivencia de los hombres. La capacidad destructiva de los arsenales que albergan a esas armas se mostraría incontrolable. De usárselos, la desolación de la geografía de nuestro planeta, la conculcación de toda manifestación de vida humana en el globo terráqueo, sería inevitable. Empero, habida cuenta que las fuerzas armadas de algunas repúblicas están pertrechadas con un armamento de cuya activación podría resultar el exterminio de la humanidad, una guerra que acarrearía tal consecuencia no sólo no tendría ninguna justificación moral, sino que debería ser objeto de la repulsa más enérgica de parte de todos los hombres. De ahí lo absurdo de insistir en la posibilidad de guerras que deseen ampararse en razones de justicia, porque no habría manera de preservar justicia alguna si el efecto ineluctable de cualquier conflicto bélico habría de ser el descripto.

No pocos teólogos y filósofos que afirman la ilicitud de toda guerra conceden que, *ex hypothesi*, podría darse el caso de una beligerancia practicada con el respeto estricto a las condiciones que, según Santo Tomás y la tradición cristiana, harían de ella una pugna en la cual habría ocasión de salvar alguna porción de justicia. No obstante, la mutación de las condiciones históricas en la praxis de los actos bélicos, el recurso al armamento de exterminio total y la probabilidad de incurrirse en una atrocidad mayúscula, alegan aquéllos, pondrían en interdicción la idoneidad de los parámetros tomistas para estipular la licitud de las guerras futuras. Ni las mismas guerras que se practiquen con arreglo a todas y a cada una de las cláusulas que antaño pudieran haber salvado la justicia de la beligerancia podrían aspirar ya a encarnar la excelencia de esta

virtud cardinal. El nuevo marco histórico de las conflagraciones armadas desbordaría cualquier intento de justificarlas moralmente.

A instancia de quienes esgrimen estas razones y otras semejantes, la teoría de Santo Tomás sobre la moralidad de la guerra no habría podido eludir el envejecimiento en que habría quedado acorralada en su obvia remisión, se dice, a un horizonte histórico pretérito e irreproducible. Desde que algunas naciones disponen de un poderío castrense cuyo empleo puede desembocar en el exterminio total de los hombres, no sería posible acudir a los auspicios de la doctrina tomista sin descender a un craso anacronismo, porque la beligerancia, de ahora en adelante, ya no habría de poseer el rostro de vindicación justiciera que tal vez pudo haber tenido en situaciones históricas muy diferentes. Por más que en el porvenir se practiquen actos bélicos en los que se observen las condiciones que Santo Tomás ha indicado para que una guerra sea conforme a la justicia, tales actos serán insanablemente injustos. Consiguientemente, la tesis tomista habría dejado de ser una regla válida para medir la moralidad de la guerra.

Estos razonamientos son hoy moneda corriente en la teología, en la filosofía y en la jurística. Gozan, sin duda, de una aceptación amplia y han redundado en un eclipsamiento notorio del prestigio de las enseñanzas tradicionales del cristianismo, en cuya primera fila, como se lo reconoce unánimemente, se alinea la tesis tomista. Es frecuente escuchar de boca de autores católicos que "la doctrina escolástica sobre la guerra no es válida para configurar la conciencia cristiana actual".<sup>4</sup> Quien así se expresa se separa de una tradición multiseccular para unirse "al grupo de pensadores antiguos (Erasmus, Vives, etc.) y modernos que sin distinguos ni ambigüedades proclaman la condena ética de la guerra".<sup>5</sup> Con un lenguaje que hasta hace pocos años hubiera sonado exótico, aquella tradición es desatendida a favor de una acogida desembarazada del pacifismo gestado fuera del ámbito cristiano: "La moral tiende hoy a condenar todo tipo de guerra cualquiera sea el motivo para desencadenarla. En este sentido, la moral cristiana es esencialmente pacifista, de acuerdo con las exigencias de la dignidad humana y a la luz del espíritu evangélico".<sup>6</sup> ¿Qué decir de esta ruptura de una tradición milenaria vivificada por la voz de los más egregios maestros del cristianismo?

A todo estudioso medianamente informado de los principios que presiden el trámite raciocinante de las ciencias morales no escapa que el planteo de aquéllos que rechazan la doctrina tradicional, y con ella la de Santo Tomás, se halla herido por un vicio insoslayable. Este vicio nos mueve a aseverar que la cuestión de la moralidad de la guerra, tal como se desprende del examen de la crítica pacifista, está mal planteada. En verdad, está planteada pésimamente, porque dicha crítica no puede ocultar la avería de haber confundido la induc-

<sup>4</sup> M. VIDAL, *Moral de actitudes*, Madrid, 1975-1979, t. III, p. 617. Esta afirmación sólo puede provenir de un equívoco historicista; dado que la conciencia cristiana *actual* no convalida la doctrina escolástica sobre la guerra, esta doctrina no sería cristiana.

<sup>5</sup> M. VIDAL, *op. cit.*, t. III, p. 619.

<sup>6</sup> A. HORTELANO, *Problemas actuales de moral*, Salamanca, 1980 (= Lux Mundi 51), t. II, p. 175.

ción intelectual con una generalización mellada por la precariedad de haber arrancado de datos históricos de suma contingencia y cuya significación, lejos de estar cobijada en la claridad de algo *per se notum*, es harto discutible.

Cuatro evidencias, cuando menos, reflejan el vicio del planteo pacifista al compulsárselo con la tesis de Santo Tomás. En primer lugar, este planteo adolece de una auténtica *ignoratio elenchi* al haberse desentendido, consciente o inconscientemente, de las razones que indujeron al Aquinate a ofrecernos su teoría de la guerra justa. En segundo lugar, el planteo falla al asignar a la doctrina tomista un horizonte histórico cuya existencia no se vislumbra en ninguno de los textos de Santo Tomás vinculados a nuestro problema, que, dicho sea de paso, son escasísimos. En tercer lugar, en este planteo se silencia sospechosamente el engarzamiento de la tesis tomista en las fuentes propias de la ciencia en ella contenida: las Sagradas Escrituras, el magisterio de la Iglesia y la autoridad de los santos padres —singularmente la de Agustín de Hipona— como *loci theologici* vigilados palmo a palmo en el discurso teológico aquiniano; los axiomas del raciocinio ético del filósofo abocado a la investigación del orden de la justicia, y el juicio prudencial que ilumina la función social del derecho positivo instituido por el legislador humano. En cuarto lugar, finalmente, el planteo antitomista se quita de encima la responsabilidad de proveer una solución adecuada al drama emergente de la renuncia a la vindicación de la justicia cuando ésta solicita una reparación proporcionada al agravio que la guerra, a estar de tal planteo, ya no podría remediar. Esta última evidencia se comprenderá si se toma debida nota de la irracionalidad melancólica patentizada en las locuciones altisonantes de los afectos al pacifismo.

La recusación de la doctrina de Santo Tomás sobre la base de un planteo deteriorado por falencias como las citadas, que ponen al descubierto la ausencia de un mínimo sustento científico, no parece un expediente apto para hacer de toda guerra un delito, según se lo desea en él. A la inversa, la inspección minuciosa de la teoría tomista permite deslindar perfectamente aquello que hay de ilícito en la pugna bélica, incluida la guerra de máxima atrocidad hoy tan temida, de aquello que por ningún concepto puede merecer igual estimación so pena de cometerse una injusticia que hasta podría ser más deplorable que la injusticia que se quiere esquivar apostrofando toda acción beligerante. Más todavía: el rechazo de la tesis de Santo Tomás despoja al intelecto práctico de un precioso patrón de la moralidad de la guerra, con lo cual el pacifismo contrincante de esta tesis no hace otra cosa que entronizar la comodidad anti-científica de negar a la razón del hombre la posibilidad de distinguir entre la bondad y la malicia de los actos humanos.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> De ahí lo insostenible de la opinión según la cual la distinción entre la *guerra buena* y la *guerra mala* no daría cabida a la distinción correlativa de la moralidad de una y otra pugna: "No han de hacerse *excepciones* a la condena moral de la guerra. La distinción entre guerra y guerra (buena o mala) lleva a la larga a la aprobación ética de la solución bélica" (R. LARRAÑETA, O. P., "Ya no hay guerras justas": *Ciencia Tomista* [1984] 327). Ante esta opinión, es necesario preguntarse si la ética puede ser indiferente frente a las distinciones formales objetivas palpables en la moralidad de los actos humanos, que constituyen el sujeto de las consideraciones de la filosofía moral.

## 2. PACIFISMO Y TRADICION CATOLICA

La preocupación cristiana en derredor de los problemas de la beligerancia y del oficio militar se remonta a la primera hora de la Iglesia, como lo ha hecho notar el teólogo e historiador protestante Adolf von Harnack<sup>8</sup>. Durante veinte siglos, cupo al catolicismo llevar la voz cantante acerca de la densa cuestión encerrada en la moralidad de la praxis de la guerra entre los hombres, debiéndose a él el esclarecimiento de esta cuestión y el haber influido de un modo substancial en la inspiración de los lineamientos capitales que desde la Edad Media vienen alimentando al derecho internacional público en lo atinente a los conflictos armados entre las naciones.<sup>9</sup> Destaquemos también que la concepción católica de la moralidad de la guerra ha crecido en la historia conservando una unidad y una homogeneidad que no descuidó la evolución de las técnicas castrenses de la lucha armada, pues siempre vigiló las modificaciones constantemente registradas en el ejercicio de la beligerancia, ya que tales modificaciones revisten importancia para la emisión de los juicios relativos a las condiciones morales de esta clase de pugnas.<sup>10</sup>

A comienzos del siglo XX, el pacifismo se infiltró en los ambientes católicos originando una crisis que en estos momentos se halla en plena ebullición. La religiosidad sentimental incentivada por el pensamiento modernista parece haber sido la precursora de este giro destinado a la reprobación moral de toda prác-

<sup>8</sup> Cfr. A. VON HARNACK, *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Berlin, 1905.

<sup>9</sup> Cfr. E. NYS, *Le droit de guerre et les précurseurs de Grotius*, Bruxelles, 1882; A. VANDERPOL, *Le droit de guerre d'après les théologiens et les canonistes du moyen âge*, Paris, 1911; id., *La doctrine scolastique du droit de guerre*, ibi, 1919; A. FOCOERINI, *La dottrina canonica del diritto della guerra da S. Agostino a Baltazar d'Ayala*, Modena, 1912; M. CHOSANT, *La guerre et la paix d'après le droit naturel chrétien*, 1918. G. SALVIOLI, *Il concetto di guerra giusta negli scrittori anteriori a Grozio*, Napoli, 1918; L. STRISOWER, *Der Krieg und die Völkerrechtsordnung*, Wien, 1919; L. LE FUR, *Guerre juste et juste paix*, Paris, 1920; L. STURZO, *La communauté internationale et le droit de guerre*, ibi, 1931; R. RÉGOUT S. I., *La doctrine de la guerre juste de St. Augustin à nos jours, d'après les théologiens et les canonistes catholiques*, ibi, 1935; Y. DE LA BRIÈRE S. I., *Le droit de juste guerre. Tradition théologique. Adaptations contemporaines*, ibi, 1938 (= Bibliothèque Internationale de Philosophie du Droit V); B. DE SOLAGES, *La théologie de la guerre juste*, Paris, 1946; et L. B. WALTERS, *Five Classical Just-War Theories. A Study in the Thought of Thomas Aquinas*, Vitoria, Suárez, Gentil and Grotius, New York, 1971.

<sup>10</sup> Para la concepción católica de la guerra, consúltense A. VANDERPOL, *La guerre devant le christianisme*, Paris, 1912; A. OLDRA, *La guerra nella morale cristiana*, Torino, 1916; M. MAZZELLA, *La guerra nella Bibbia e nella storia della Chiesa, ossia la guerra nel disegno di Dio, nell'insegnamento di Gesù Cristo, nell'azione della Chiesa*, Roma, 1916; T. ORTO-LAN O. M. I., "Guerre": *DThC* VI, 1899-1962; G. GOYAU, *L'Eglise et la guerre*, Paris, 1934; A. BRUCCULERI S. I., *La moralità della guerra*, Roma, 1940; H. CARPAY, *Vues chrétiennes sur la guerre*, Liège, 1947; A. MESSINEO S. I., "Guerre": *ENcCatt* VI 1230-1239; R. HAUSER, "Krieg (Systematisch)": *LThK* VI 641-643; J. MESSNER, *Das Naturrecht*, 7. Aufl., Innsbruck, 1965, trad. esp. de J. L. Barrios Sevilla, J. M. Rodríguez Paniagua y J. E. Díez: *Ética social, política y económica a la luz del derecho natural*, Madrid-México-Buenos Aires-Pamplona, 1967 (= Manuales de la Biblioteca del Pensamiento Actual 14), pp. 773-781 y 1004-1011; F. POGGIASPALLA, "Bellum": *Dictionarium morale et canonicum*, cura P. Palazzini, Romae, 1962; L. L. McREAVY, *Peace and War in Catholic Doctrine*, Oxford, 1963; R. COSTE P. S. S. *Morale Internationale*, Paris-Tournai-Rome-New York, 1964, tra. esp. de A. E. Lator Ros: *Moral internacional*, Barcelona, 1967 (= Biblioteca Herder, Sección de Ciencias Sociales 105), pp. 467-599; N. MONZEL, *Katholische Soziallehre*, hrsg. von T. Herweg und K. H. Genner, Köln, 1967, trad. españ. de A. E. Lator Ros: *Doctrina social*, ibi, 1972 (= id. 117), t. II, pp. 227-249; et L. B. WALTERS, *War and Christian Ethics*, Grand Rapids, 1975.

tica bélica. Alfred Loisy se ubicó a la vanguardia de esta tendencia.<sup>11</sup> En aquellas jornadas, los horrores de la Primera Guerra Mundial, aumentados por el uso de las armas químicas, exacerbaban las aversiones a la beligencia, dando lugar a una querrela entre los adeptos al pacifismo y los defensores de la doctrina de la tradición católica. Pero no fue menester que transcurriera mucho tiempo para advertir que el pacifismo no sólo trastocaba la concepción cristiana de la moralidad de la guerra, sino que inclusive propulsaba una tergiversación alarmante de la noción de paz, lo que desbordaba el panorama político y jurídico en que había germinado la cuestión sobre las contiendas armadas entre los estados.

Para el cristiano, la paz no es la mera carencia de guerras en la comunidad de las naciones; es un efecto de la caridad que supone la obra de la justicia, de donde no se la puede concebir en su más profundo significado espiritual al margen del misterio de la nueva alianza. A la paz, decía Santo Tomás, corresponde una doble unión, "una de las cuales es según la ordenación del propio apetito en uno mismo; la otra es según la unión del apetito propio con el apetito de otro. Y la caridad produce ambas uniones. La primera unión, en tanto Dios es amado con todo el corazón, de modo que a Él refiramos todas las cosas, y así todos nuestros apetitos se reducen a algo uno. La otra, en tanto amamos al prójimo como a nosotros mismos, de lo que se sigue que el hombre quiere cumplir la voluntad del prójimo como la suya propia".<sup>12</sup> Por eso Santo Tomás no aceptó que pueda haber verdadera paz en quienes no tengan la gracia santificante.<sup>13</sup> Esto explica por qué el elogio de la paz está inserto en la médula de la espiritualidad cristiana y por qué el cristianismo brega sin fatigas por el transvasamiento del espíritu de paz a la convivencia de los pueblos procurando que las relaciones entre ellos se imbuyan de la *tranquilidad del orden*, tal como la paz fue definida por San Agustín,<sup>14</sup> que es la mejor garantía de un desenvolvimiento armonioso de sus nexos mutuos.<sup>15</sup>

El pacifismo no obedece a este genuino espíritu de paz, ya que, o bien encubre un silencio negligente hacia el orden jurídico de las repúblicas, que no puede excluir la defensa militar del bien común nacional e internacional, o bien suple ese silencio con la veleidad de un mundo paradisíaco rayana en una fabulación utópica. El pacifismo nunca se ha percatado de que "esperar la desaparición total de la guerra entre los hombres no pasa de ser una halagüeña utopía".<sup>16</sup> No extraña, pues, que se le haya imputado la promoción del des-

<sup>11</sup> Cfr. A. LOISY, *Guerre et religion*, 2e. éd., Paris, 1915; *ib.*, *La paix des nations et la religion de l'avenir*, *ib.*, 1919; et *ib.* *La morale humaine*, *ib.*, 1923, pp. 94-95, 201-202 et 229-232.

<sup>12</sup> *Summ. Theol.*, IIa-IIae, q. 29, a. 3 resp. Cfr. J.-H. NICOLAS O.P., "Amour de soi, amour de Dieu, amour des autres": *Revue Thomiste*, LVI (1956) 5-42.

<sup>13</sup> "Sine gratia gratum faciente non potest esse vera pax, sed solum apparens" (*Summ. theol.*, loc. cit., ad lum.).

<sup>14</sup> Cfr. *De civ. Dei*, XIX 13; PL XLI 640.

<sup>15</sup> Cfr. P. DE LANGUEN-WENDELS O. P., "La paix selon la conception chrétienne": *Revue Thomiste* XLIV (1938) 40-86; M. VAUSSARD, "L'Eglise catholique, la guerre et la paix": *Nouvelle Revue Théologique*, LXXXV (1953), 951-964; et N. SEELHAMMER, "Die Christen und der Friede": *Trierer Theologische Zeitschrift*, LXII (1953), 349-362.

<sup>16</sup> J. MAUSBACH-G. ERMECKE, *Katholische Moraltheologie*, Münster i. Westf., 1959, trad. españ., de M. García Aparisi: *Teología moral católica*, Pamplona, 1974, t. III, p. 258.

guarnecimiento de las sociedades ante la prepotencia de los injustos, que es uno de los riesgos más angustiosos padecidos por los estados gobernados por ideas pacifistas y cuyas consecuencias, tal como lo delata la triste experiencia de las multitudes víctimas de esas ideas, son desde todo punto de vista desgraciadas.<sup>17</sup>

La tradición católica transita por un camino diverso del pacifismo contemporáneo. La lectura de las páginas más eruditas compuestas para ilustrarnos acerca de esa tradición basta para convencernos hasta qué alto grado ella encarece la paz como un bien de suma apetibilidad en la vida humana individual y social, pero igualmente para certificar que el recurso extraordinario a la guerra es a veces la última razón que puede asegurar la preservación del orden político y la reconquista de la paz mancillada por el odio y la perversión esparcidos en la historia de los pueblos. Tal el meollo de la doctrina expresada por el magisterio de la Iglesia y por los más eximientes teólogos, filósofos y juristas.

El catolicismo no es insensible al hecho de que la justificación moral del recurso a la guerra se encuentra plagada de enormes dificultades, mas no por ello se presta al ardid pacifista de denigrar toda praxis bélica en nombre de estas dificultades. Vale la pena recordar las serias prevenciones que siempre ha merecido la teoría de la guerra justa aun entre sus mismos patrocinadores, porque ninguno de ellos desconoció la distancia existente entre la formulación científica de esa teoría y las flaquezas humanas que condicionan su aplicación prudencial a una circunstancia histórica concreta. Pero esta dificultad no les desanimó. Poco les hubiese costado dejarse ganar por la ligereza de condenar todo recurso a la guerra escudándose en tal dificultad. Sin embargo, haciendo gala de una severidad intelectual admirable, reconocieron que a la tragedia de la guerra se arriba más fácilmente si se echa por la borda la doctrina de la tradición, pues la experiencia histórica, que no es mezquina, señala que el latrocinio y las tropelías entre las naciones tienen su ocasión propicia cuando la defensa armada de los estados se resiente o cuando cunde la ilusión de que la paz es sinónimo de desprotección.<sup>18</sup>

La tradición cristiana no propugna la justificación morbosa y execrable de la guerra como virtud antonomástica y arquetípica de la vida política, sino que

<sup>17</sup> Cfr. F. M. STRATMANN O. P., *Weltkirche und Weltfriede. Katholische Gedanken zum Kriegs- und Friedensproblem*, Augsburg, 1924; J.T. DELOS O. P., "The Dialectics of War and Peace": *The Thomist*, XIII (1950), 305-324 and 528-566; W. SCHÖLLGEN, *Ohne mich? Ohne uns? Recht und Grenzen des Pazifismus*, Salzburg, 1951; K. HÖRMANN, *Friede und moderner Krieg im Urteil der Kirche*, Wien, 1964; R. COSTE P. S. S., "Pacifismo y legítima defensa": *Concilium I* (1965) Nº 5, pp. 88-98; et T. URDÁNOZ O. P., "Pacifismo y guerra justa": *Estudios Filosóficos*, XVI (1967), 5-64.

<sup>18</sup> Valga el testimonio de Yves de la Brière, antiguo profesor del Instituto Católico de París: "El recurso a la justa guerra está sujeto a fuertes críticas en razón de la *defectuosa esencia* de toda justicia que uno se da a sí mismo y en razón de la *incerteza del resultado* y del *salvajismo del método*. Pero, a falta de un procedimiento mejor en la vida internacional, sigue siendo, en ciertos casos, *un mal menor y aun un verdadero derecho*" (Y. DE LA BRIÈRE S. I., *Le droit de juste guerre*, p. 185). De ahí que todas las prevenciones que esta tesis suscitaba en de la Brière no fueron óbice para que rescatara de ella su sentido primordial: "Jamás se podrá legítimamente negar a un Estado injustamente invadido el derecho expreso de reaccionar con todas sus fuerzas contra el enemigo que de esta manera le hace la guerra" (*op. cit.*, p. 184).

es la exégesis de una paz que exige la custodia coherente del bien que ella encierra en sí misma y para cuyo resguardo no se debe prescindir *a priori* de ningún medio lícito, por doloroso que sea. Estrictamente hablando, como lo puntualizó con exactitud René Coste, la teoría cristiana de la guerra justa "no es una doctrina de la guerra, sino de la paz".<sup>19</sup> El pacifismo no ha reparado en esta verdad.

La desinteligencia del significado de la doctrina de la guerra justa ha empujado al pacifismo a contraponerla dialécticamente a la aspiración universal a la paz y a los preceptos cristianos del amor. A partir de ahí, esa doctrina recibió una avalancha de censuras enderezadas a lograr su expulsión de los fueros del cristianismo, si bien no todos arremetieron contra ella por las mismas razones. Oigamos a Coste: "En la época actual, ella es a menudo agobiada de sarcasmos por razones exactamente contradictorias: unos le reprochan su irenismo y su abstracción en un mundo que consideran irremediabilmente colmado de violencia guerrera; otros la acusan de infidelidad al Evangelio, ya que admite que la guerra pueda ser justa bajo ciertas hipótesis". Coste estima que tal doctrina da pie para algunas objeciones, "pues ella no ha sabido empujar sus intuiciones hasta el final ni evitar siempre una cierta ambigüedad en su formulación (cuando no era inevitable)", estimando también que "la mayoría de sus partidarios contemporáneos no ha hecho un esfuerzo serio para adaptarla y aplicarla a una coyuntura profundamente diferente del pasado". Pero Coste deplora que casi todos sus detractores "nunca le han dedicado un examen minucioso", porque las objeciones que esta teoría suscita en muchos autores no quitan que ella merezca la más deferente de las atenciones, "aunque deba ser parcialmente rectificada en sus implicancias secundarias". Por eso se interroga si los católicos que la recusan están anoticiados que la doctrina de la guerra justa fue aceptada por "espíritus muy grandes desde San Agustín hasta Pío XII, pasando por Vitoria, Suárez, Taparelli y tantos otros". Mas su presencia en el magisterio de la Iglesia no se detiene en las enseñanzas de Pío XII, pues tampoco Juan XXIII la hizo a un lado, por más que esto no lo adviertan quienes interpretan mediocrementemente la encíclica *Pacem in terris*. Pablo VI, asimismo, extrajo de ella algunas fórmulas que constan en su docencia pontificia.<sup>20</sup>

Si bien el pacifismo es reacio a admitirlo, el carácter católico de la doctrina de la guerra justa, tal como lo ha destacado Coste, es indesmentible. Ningún documento es más revelador al respecto que éste de Pío XII: "Toda guerra de agresión contra aquellos bienes que el ordenamiento divino de la paz obliga a respetar y a garantizar incondicionalmente y, por ende, también a proteger y defender, es pecado, delito, atentado contra la majestad de Dios creador y ordenador del mundo. Un pueblo amenazado o ya víctima de una agresión injusta, si quiere pensar y obrar cristianamente, no puede permanecer en una indiferencia pasiva; tanto más la solidaridad de la familia de los pueblos prohíbe a los

<sup>19</sup> R. COSTE P. S. S., *Dynamique de la paix*, Paris, 1965, p. 72. Cfr. *id.*, *Évangile et politique*, *ibí*, 1968 (= Foi Vivante 72), pp. 204-209.

<sup>20</sup> Cfr. R. COSTE P. S. S., *Dynamique de la paix*, pp. 71-72. Véase también G. MATA-GRIN, "La légitimité de la guerre d'après les textes pontificaux": *Lumière et Vie*, VII (1958), Nº 38, pp. 48-75.

demás comportarse como simples espectadores en actitud de neutralidad impasible [...]. Ni la sola consideración de los dolores y de los males emergentes de la guerra, ni la cuidada dosificación de la acción y de la ventaja, valen finalmente para determinar si es moralmente lícito, o aun obligatorio en algunas circunstancias concretas (siempre que haya probabilidad fundada de buen éxito), rechazar con la fuerza al agresor".<sup>21</sup> Sería cuando menos temerario, por otra parte, afirmar que el Concilio Ecuménico Vaticano II habría sepultado la teoría tradicional a favor de los reclamos pacifistas.<sup>22</sup>

La índole católica de la tesis de la guerra justa ha sido ratificada por el magisterio eclesiástico en varias oportunidades. Aquí no podemos adentrarnos con exhaustividad en este punto, pero creemos suficiente rememorar la confirmación del criterio tradicional en un párrafo de la instrucción *De libertate christiana et liberatione*, de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, rubricada por su prefecto, el cardenal Joseph Ratzinger, con fecha del 22 de marzo de 1986. La instrucción proclama que el combate contra las injusticias "responde a la razón sólo si se emprende en pos de la instauración de un nuevo orden social y político de acuerdo con las exigencias de la justicia". A renglón seguido, la instrucción acude a las autoridades de Pío XI y de Pablo VI para recordarnos que la Iglesia contempla el *recurso último* a la lucha armada al modo de un *remedio extremo*, el cual no puede ser empleado si no se está frente a una "tiranía abierta y prolongada que abroge los derechos primarios de la persona humana y deteriore gravemente el bien común de una ciudad".<sup>23</sup> Por más que la instrucción y las encíclicas en ella citadas no aludan *prima facie* a la guerra internacional, sino que buscan orientar a los hombres en relación con el orden interno de los estados donde imperen regímenes despóticos intolerables, los principios que avalan el recurso a la pugna armada no difieren en uno y otro caso, pues las reglas de la beligerancia entre las naciones y entre las partes

<sup>21</sup> *Gravi*: AAS XLI (1949), 12-13. Cfr. J. LEVIE S. I.-E. BERGH S. I., "S. S. Pie XII et la guerre": *Nouvelle Revue Théologique*, LXVIII (1940-1945), 612-641, 741-785 et 865-882; A. GÜNTHER O. S. B., "Der Papst über den Krieg": *Benediktinische Monatschrift*, XXXIV (1958), 279-286 und. 371-379; G. GUNDLACH S. I., "Die Lehre Pius' XII vom modernen Krieg": *Stimmen der Zeit*, CLXIV (1959), 1-14; R. COSTE P. S. S., *Le problème du droit de guerre dans la pensée de Pie XII*, Paris, 1962; et *id.*, "La pensée de Pie XII et de Jean XXIII sur les problèmes de la guerre et de la paix à l'ère atomique": *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, LXVI (1965), 3-16. Acerca de las opiniones de Gundlach, un moralista muy cercano a Pío XII, véanse M. KRIELE, "Pater Gundlach und der ABC-Krieg": *Hochland* LI (1959), 468-472; y B. HÄRING, C. SS. R., *Das Gegeiz Christi*, 8. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1967, trad. españ. de J. de la C. Salazar: *La ley de Cristo*, 5ª ed., Barcelona, 1968 (= Biblioteca Herder. Sección de Teología y Filosofía 34), t. III, p. 156, nota 15. Repárese igualmente en el artículo de A. TILLET, "Pie XII et la paix": *L'Ami du Clergé*, LXV (1955), 713-717.

<sup>22</sup> Cfr. H. DE RIEDMATTEN O.P., "L'enseignement du Concile sur la guerre et la paix": *Études*, CCCXXIV (1966), 247-256; et A. GÜNTHER O. S. B., *Anruf und Antwort. Eine neue Moralthologie*, Rom, 1976, trad. ital. da C. Danna: *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale*, ibi, 1979, vol. III, pp. 558-584. Más allá de la temeridad, un teólogo llegó a decir que el concilio no se atrevió a condenar drásticamente la guerra porque "hubo quizás influencias militares norteamericanas que lo impidieron, por miedo a una posible condena de la guerra de Vietnam" (A. HORTELANO, *Problemas actuales de moral*, t. II, p. 175).

<sup>23</sup> *Libertatis conscientia*, nos 78-79: AAS LXXXIX (1987), 589-590. Las frases colacionadas pertenecen a Paulo VI (*Populorum progressio*, nº 31: AAS LIX [1969] 272-273). Cfr. etiam Pío XI, *Nos es muy conocida*: AAS XXIX (1937), 208-209.

de un mismo conglomerado civil no dependen de un canon moral heterogéneo.<sup>24</sup>

El problema moral de la guerra ha recrudecido a la vista de las derivaciones catastróficas de la Segunda Guerra Mundial y de varias otras libradas después de 1945. El bombardeo nuclear del territorio japonés exasperó aún más la polémica entre los moralistas, quienes debatieron la cuestión dentro de la atmósfera de amedrentamiento y de incertidumbre que se respiró durante los años de la llamada *guerra fría*.<sup>25</sup> La cuestión adquirió así una dimensión que según muchos, rebasaba la capacidad interpretativa de una doctrina atada a las pautas vetustas de una tradición que decrecía en su fiabilidad. La teoría de la guerra justa empezó a ser mirada con desconfianza.<sup>26</sup> No hubo acuerdo entre los tratadistas acerca de la licitud del uso del armamento atómico.<sup>27</sup> Tampoco la *objeción de conciencia* encontró en los autores que la estudiaron una coincidencia básica.<sup>28</sup> Todo lo cual delata que la problemática cobró un trámite enmarañado; no sólo entre los católicos, sino inclusive entre los pensadores protestantes que intervinieron en su análisis.<sup>29</sup>

Empero, los cuestionamientos a la doctrina de la guerra justa y el empeño pacifista en poner fin a toda justificación moral de la beligerancia no han conseguido que el catolicismo tuerza su posición tradicional, como lo ha probado Van Kol. Este teólogo retoma la teoría clásica adjuntándole las precisiones y actualizaciones de las enseñanzas de los últimos papas y del mismo Concilio

<sup>24</sup> Esto no quiere decir que la moral cristiana no distinga entre la guerra internacional, que es la guerra *stricto sensu*, y las denominadas *guerras civiles, domésticas o intestinas*; pero tal distinción no afecta directamente a nuestro problema, que está determinado más bien por la relación entre la guerra y la paz, independientemente de si esta paz es alterada por un conflicto bélico internacional o por una beligerancia limitada a una sola república.

<sup>25</sup> Cfr. I. P. Pozzi, "Bellum (sic dictum frigidum)": *Dictionarium morale et canonicum* I, 426a-433b.

<sup>26</sup> Cfr. J.-Y. JOLIF O.P., "Pourquoi la guerre?": *Lumière et Vie*, VII (1958), No 38, pp. 5-30; M.-D. CHENU O.P., "L'évolution de la théologie de la guerre": *ibid.*, 76-97; J. C. MURRAY S.I., "Remarks on the Moral Problem of War": *Theological Studies*, XX (1959), 40-61; D. DUBARLE O.P., "L'avenir de la doctrine philosophique et théologique relative à la paix internationale": *Nouvelle Revue Théologique*, XCII (1965), 337-355; et F. BÖCKLE, "La paz y la guerra moderna. Anotaciones a la discusión teológica en el ámbito lingüístico alemán": *Concilium*, II (1966), t. II, pp. 133-144.

<sup>27</sup> Cfr. G. KELLY S.I., "Atomic Warfare": *Theological Studies*, XIII (1952), 64-76; K. SCHEMIDTTHÜS, "Atomwaffen und Gewissen": *Wort und Wahrheit*, XIII (1958), 405-424; H. STIRNIMANN O. P., "Atomare Bewaffnung und katholische Moral": *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, V (1958), 369-383; A. AUER O. S. B., "Atombombe und Naturrecht": *Die Neue Ordnung*, XII (1958), 256-266. K. PETERS, "Probleme der Atomaufbrüstung": *Hochland*, LI (1958-1959), 12-25; C. MÜNSTER, "Ist die Atombombe kontrollierbar?": *ibid.*, 132-142; R. SPAEMANN, "Zur philosoph-theologischen Diskussion um die Atombombe": *ibid.*, 201-216; et CH. S. THOMPSON, *Morals and Missiles*, London, 1959.

<sup>28</sup> Cfr. F. M. STRATMANN O. P., "Die Kriegsfrage vor dem christlichen Gewissen": *Die Kirche in der Welt*, IV (1951), 107-118; et P.-R. REGAMEY O. P., *La guerre et la conscience*, Paris, 1958. Véase también P. RAMSEY *War and Christian Conscience*, Durham, 1961.

<sup>29</sup> Cfr. H. GOLLWITZER, *Die Christen und die Atomwaffen*, München, 1957; K. G. STECK, "Justum bellum heute?": *Evangelische Theologie*, XVIII (1958), 521-530; H. THIELCKE, *Die Atomwaffe als Frage an die christliche Ethik*, Tübingen, 1958; E. GROSS, *Das Geheimnis des Pazifismus*, Stuttgart, 1959; G. HOWE (hrsg.), *Atomzeitalter, Krieg und Frieden*, Wittenberg-Berlin, 1959; et R. H. BAINTON, *Christian Attitudes Toward War and Peace*, Nashville, 1960. Para una comparación con las posturas católicas, véase G. HOLZHERR O. S. B., "Krieg und Frieden in Urteil katholischer und protestantischer Theologen": *Benediktinische Monatschrift*, XXXIII (1957), 355-367 und 445-453.

Vaticano II.<sup>30</sup> Dice Van Kol que la guerra es algo cuyos males no se han de disimular. Ella mediante se resuelven ciertas relaciones jurídicas entre las naciones y se dirimen controversias con el empleo de las armas, mas no por ello deja de ser algo "quandoque necessarium ad ius obtinendum aut iniuriam repellendam". El recurso a un procedimiento violento para llevar a cabo la beligerancia es un medio respecto del fin al que se debe ordenar la práctica de la guerra, que es la restauración de las relaciones pacíficas entre los contendientes: "Bellum geritur ratione pacis, quae sola in se et propter se expetenda est".<sup>31</sup> Van Kol sale al cruce del pacifismo enrostrándole su marginamiento de la tradición cristiana no menos que su carencia de fundamentos bíblicos, pues no tiene asidero querer hallar en las Escrituras una condena total e inapelable de la guerra: "Thesis pacifista nullibi in S. Scriptura legitur"; al contrario, ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento existe una interdicción absoluta de la beligerancia, como que en ellos tampoco se niega que a veces pueda darse algún derecho a ejecutar actos de impugnación bélica.<sup>32</sup> La conclusión de Van Kol es que no hay motivos para apartarse de la doctrina tradicional del cristianismo, pues la solución prudente de la cuestión pide un refinamiento del ingenio humano que permita desentrañar la problemática actual de la guerra sin desmerecer la perennidad de los principios donde se asienta el juicio sobre su moralidad: "non quidem reiiciendo principia traditionalia sed ipsam quaestionem nova mente considerando".<sup>33</sup> De nuestra parte, entendemos que cabe otorgar el más franco asentimiento a estas apreciaciones de Van Kol.

No es posible comprender la doctrina católica de la guerra justa si no se la encuadra dentro del plan espiritual en que la han estructurado los doctores de quienes la hemos recibido. Su formulación jurídica, que es su rostro más conocido, no debe insuflar la creencia de que tal teoría se reduciría a una construcción legista del derecho positivo que podría anularse por otro decreto del albedrío de los legisladores humanos. Como bien lo anunció Coste, según lo hemos anotado, aquella doctrina no es una doctrina de la guerra, sino de la paz. Pero esto ya nos indica que su faz jurídica no solamente es lo que prima para la determinación de su valor, sino que, más allá del interés que se le asigna en el campo del derecho internacional público, se la debe situar en el marco de la economía de la salvación en que el cristianismo siempre la hubo incluido. No es por casualidad, como pronto lo comprobaremos, que San Agustín, su mayor expositor en la patrística, la esgrimiera para defenestrar la corrosión maniquea de la dogmática y de la moral cristianas, ni que el propio Tomás de Aquino la haya ventilado en el tratado *De caritate* de la *Suma de teología*. Esto denuncia a las claras que la verdadera impronta de la doctrina católica del derecho de guerra no está divorciada de su umbilical enraizamiento en la concepción cristiana de la paz.

<sup>30</sup> Cfr. A. VAN KOL S. I., *Theologia moralis*, Barcinone, -Friburgi-Brisgoviae-Romae-Neo Eboraci, 1978, t. I, pp. 762-774.

<sup>31</sup> A. VAN KOL S. I., *op. cit.*, t. I, p. 763.

<sup>32</sup> "Ex multis locis tum Veteris tum Novi Testamenti satis apparet scriptores sacros neque omne bellum damnare neque omne ius ad bellum denegare" (A. VAN KOL S. I., *op. cit.*, *ibid.*). Cfr. Y DE LA BRIÈRE S. I., *Le droit de juste guerre*, pp. 11-12; et. A.-M. BRUNET O. P., "La guerre dans la Bible": *Lumière et Vie*, VII (1958), Nº 38, pp. 31-47.

<sup>33</sup> A. VAN KOL, S. I., *op. cit.*, t. I, p. 765.

## 3. LOS PRESUPUESTOS DE LA ARGUMENTACION TOMISTA

Los principios de Santo Tomás de Aquino conservan toda su validez para estipular la moralidad de la guerra, sin excluir la de aquella que, por su atrocidad, podría terminar en la catástrofe suprema de la extinción total de los hombres, que es el punto neurálgico de la polémica agitada en nuestro tiempo. Santo Tomás no acometió la cuestión de la moralidad de la beligerancia de una manera extemporánea, como si su estudio pudiera hacerse sin la inspección imprescindible del ámbito operativo donde se inscriben los actos de guerra ejercidos por los hombres que constituyen las asociaciones políticas de las naciones. Por eso adoptó un punto de partida cuya natural evidencia no le pareció dubitable: habitante de un mundo donde no todo es maravilla, el hombre está expuesto a sufrir ataques provenientes del exterior que le impelen a emplear toda clase de defensas. La indumentaria y la vivienda, por ejemplo, le defienden de los daños que pueden producirle el frío, el calor, los meteoritos y otros agentes agresivos. En ello radica una de las diferencias entre la vida humana y la vida animal, pues las bestias soportan los embates de la intemperie y las acechanzas de sus enemigos valiéndose de aquello que la misma naturaleza les ha suministrado: pieles, cueros, uñas, dientes, rapidez de desplazamiento, sentidos externos más penetrantes, etc. El hombre, en cambio, no ha sido provisto de tantos pertrechos naturales para resistir los peligros externos, pero fue dotado de una potencia superior, de la cual carecen los demás animales, que le habilita a afrontar esos riesgos con una perfección inaccesible a los restantes vivientes mundanos: la razón, gracias a la cual, dice Santo Tomás, el hombre "de infinitos modos puede munirse de armas, abrigos y otras cosas necesarias para la vida".<sup>34</sup> Retengamos esto: a causa de su natural exposición a ciertas amenazas exteriores, para la vida humana hay una paralela necesidad natural de contar con armas que la protejan de determinados peligros.

Santo Tomás recalca que la necesidad humana del empleo de armas está impuesta por la misma naturaleza: "La naturaleza tiende a dos cosas: primeramente, a regir cada cosa en sí misma; segundo, a resistir los impugnantes y corruptivos extrínsecos. Y por ello no sólo confirió a los animales la fuerza concupiscible, para que se muevan hacia aquellas cosas adecuadas a su salud, sino también la fuerza irascible, por la cual el animal resiste a los impugnantes". Por este costado, como los otros animales, el hombre manifiesta una ordenación natural a defenderse de sus agresores. Mas, el ente humano no se defiende irracionalmente; no hace uso de las armas sin una regla racional de sus actos defensivos, de donde la custodia de los bienes comunes a la vida de los hombres, que coexisten asociadamente en la ciudad, solicita la dirección prudencial de las acciones políticas que apuntan a preservar esos bienes, lo que demanda igualmente una regla especial: la prudencia militar, que está encargada de rectificar las operaciones destinadas a contrarrestar la hostilidad de los enemigos: "En aquellos que son según la razón [los hombres] no corresponde que haya tan sólo prudencia política, por la cual se disponen convenientemente las cosas pertinentes al bien común, sino también [prudencia] militar, por la cual se

<sup>34</sup> *Summ. Theol.*, I, q. 91, a. 3 ad 2um. Cfr. *D Verit.*, q. 14, a. 10, ad lum; *De virt. in comm.*, q. un. a. 10, ad 2um, et *Summ. Theol.*, Ia-IIae, q. 5, a. 5, ad lum.

repelen los insultos de los contendientes".<sup>35</sup> El uso humano de las armas debe sujetarse a esta prudencia militar.

Ahora bien: los hombres no emplean las armas permanentemente, sino cuando las circunstancias lo exigen. Ni siquiera los perversos hacen uso de ellas de una manera continua, pues aun estos individuos deshonestos se complacen en vacar usufructuando lo obtenido merced a sus latrocinios. Esto significa que el hombre ama naturalmente la paz, cuya perturbación es la guerra. Por consiguiente, la guerra, que es una impugnación mediante las armas, se opone a la paz, mas invariablemente la presupone.

La presuposición de la paz a la guerra acontece doblemente: por un lado, como estado natural antecedente a la perturbación que toda guerra comporta; por otro, como el fin al que se ordena la intención de quienes pugnan. Ha sido San Agustín quien fijó este principio magistral: aquellos que desean la guerra no desean otra cosa que vencer a sus contrincantes, por lo cual apelan a la beligerancia para advenir a la paz, siendo esta paz, precisamente, lo que les mueve a la pugna; pero, por tal motivo, colegimos que la paz es preferible a la guerra, y así se comprende por qué los hombres, al embarcarse en luchas armadas, buscan la paz.<sup>36</sup> Santo Tomás perseveró firmemente en esta línea agustiniana: "También aquéllos que buscan guerras y disensiones no desean sino la paz que estiman no tener [...]. No hay paz si alguien concuerda con otro en contra de aquello que más desea. Por eso los hombres buscan romper esta concordia guerreando, como si ella fuera un defecto de la paz, para conseguir una paz en la cual nada repugne a su voluntad. Y es por ello que todos los guerreros buscan por la guerra llegar a una paz más perfecta que la que tuvieron antes".<sup>37</sup>

Aceptada la doble presuposición de la paz a la guerra, ya como estado previo a la beligerancia, ya como fin del beligerante, la pugna bélica también puede ser doblemente entendida en relación con la paz: por una parte, como la obra de una voluntad maliciosa que lesiona la paz a través de los actos de guerra; por otra, como el medio instrumental de una voluntad que apela a la beligerancia para restaurar la paz vulnerada. Esta duplicidad implica una distinción meridiana para juzgar la moralidad de la guerra: dado que la moralidad de la beligerancia se toma en razón de su relación con la paz, en el primer caso nos topamos con una guerra que en sí misma es un agravio a la paz, mientras en el segundo la beligerancia no resulta de una voluntad de arruinar la paz,

<sup>35</sup> *Summ. Theol.*, IIa-IIae, q. 50 a. 4 resp. La prudencia militar es una parte subjetiva de la virtud cardinal de la prudencia: *In II Sent.*, dist. 33, q. 3, a. I q1a. 4a obi. 4a, sol. et ad 4um; *Summ. Theol.*, IIa-IIae, q. 48, a. un. obi. 4a, et q. 50 prl. Cfr. M. E. SACCHI, *Aristóteles, Santo Tomás de Aquino y el orden militar*, Buenos Aires, 1982 (= Colección Ensayos Doctrinarios 5), pp. 91-95.

<sup>36</sup> "Quando quidem et ipsi, qui bella volunt, nihil aliud quam vincere volunt; ad gloriosam ergo pacem bellando cupiunt pervenire [...] Pacis igitur intentione geruntur et bella, ab his etiam, qui virtutem bellicam student exercere imperando atque pugnando. Vnde pacem constat belli esse optabilem finem. Omnis enim homo etiam bellegerando pacem requirit, nemo autem bellum pacificando" (*De civ. Dei*, XIX 12: CChrLat, XLVI/2 675). Cfr. H. MCELVAIN, *St. Augustine's Doctrine on War in Relation to Earlier Ecclesiastical Writers*, Rome, 1973.

<sup>37</sup> *Summ. Theol.*, IIa-IIae, q. 29, a. 2 ad 2um.

sino de una voluntad que, frente a la ruina de esa paz, recurre a la guerra para que la paz vuelva a reinar.

¿Equivale esto a que la guerra sea injusta en el primer caso y conforme a justicia en el segundo? A ello debe responderse: en el primer caso, la beligerancia es indefectiblemente ilícita, por cuanto es un acto que de suyo viola la paz; en el segundo caso, que atestigua la intención recta de un fin noble, cual la paz, no se hace presente más que una so'la de las condiciones coadyuvantes a la razón de licitud de esta clase de actos, por lo que cabe afirmar que en él se salva la justicia, pero la rectitud de intención, por sí sola, es insuficiente para hacer justa la beligerancia, ya que la guerra podría viciarse por algún otro motivo; v.gr., por haber sido emprendida sin autorización de la máxima magistratura política, por el empleo de procedimientos ilícitos, por la extensión innecesaria de sus daños hacia terceros inocentes y por muchas otras causas cuya mención sería ociosa. Se impone determinar, entonces, cuáles son las condiciones que puedan conferir una entidad suficientemente justiciera a la praxis bélica decidida en su mismo principio por una voluntad que, desde luego, no puede estar revestida de ninguna malicia. Es lo que Santo Tomás plasmó en su famosa teoría de la guerra justa que habremos de tratar dentro de poco.

Puesto que la beligerancia se practica en el ámbito de las relaciones de alteridad entre los hombres, la medida inmediata y apropiada de su moralidad es la justicia, la virtud por la cual se da a cada uno lo suyo. Es menester, por tanto, establecer de qué manera la justicia oficia de regla determinante de la calificación moral de este tipo de pugna. Para ello se necesita tener en cuenta la referencia de la guerra a la paz de acuerdo con lo ya dicho: la guerra supone la paz. La paz, a su vez, es mejor que la guerra, siendo por eso que es más apetecible que la beligerancia, como lo ha sentenciado San Agustín; de ahí que exista un orden natural de la guerra a la paz, mas no lo opuesto, porque la paz no exige forzosamente la guerra. Como ésta siempre tiene razón de medio y aquélla de fin, la mensura de la guerra a través de la virtud de la justicia es una determinación de la moralidad de la beligerancia con arreglo a la relación de la pugna bélica con la paz. La justicia mide la guerra por razón de la paz.

De lo expuesto se deduce que toda guerra que altere maliciosamente la paz es intrínsecamente injusta. La paz es una perfección cuya remoción no puede no ser un mal para los hombres y los pueblos. Pero debe aclararse que esta injusticia es tal porque, en ese caso, la paz es un bien positivamente existente. La existencia positiva de la paz puede darse al modo de una perfección ya consolidada en la sociedad humana y aun como un estado en el cual, aunque esa perfección todavía no esté consolidada, el encauzamiento de los hombres hacia la convivencia pacífica se halla en vías de consecución. En consecuencia, son injustas todas las guerras que vulneran la paz consolidada y también las que obstaculizan el camino conducente a su consolidación. La justicia no consiente la quiebra de la vida pacífica, ya se trate de una paz plena, ora de una paz mínima, por endeble que sea, pues la paz, en cualesquiera de sus grados, siempre es mejor y más deseable que las situaciones en que se padece su ausencia.

La guerra, no obstante, excluye la paz. ¿Significa ello que toda guerra es moralmente condenable? No, porque no toda guerra es necesariamente una contrariedad de la paz, sino solamente aquélla ejercida en contravención de la justicia.

#### 4. BELLVM IVSTVM

Santo Tomás no admitió la reprobación moral de toda guerra porque hay circunstancias en la vida de las naciones que recaban el empleo de las armas para preservar la paz o para reconquistarla.<sup>38</sup> Si la paz no puede ser conservada o rescatada por ningún procedimiento que haya excluido la vía bélica, ¿deben las repúblicas soportar el agravio de este bien, sin el cual la vida política es imposible, desistiendo absolutamente de vindicarlo? El Doctor Angélico y toda la tradición cristiana estatuyeron que el aguante de situaciones como ésta tiene un límite, ya que el propio bien de la paz exige que, una vez ensayados todos los medios incruentos para mantenerla o para ganarla, los estados no cierren las puertas al último recurso de la guerra para alcanzar tal fin.

Al rechazar este temperamento tradicional, algunos pacifistas han declarado que es preferible soportar ilimitadamente cualquier injusticia, por grave y dura que sea, con tal de no llegar a la guerra. ¿Por qué acudir a la beligerancia, si aún queda expedito el camino de la resignación, de lamentar sumisamente la pérdida de la paz, con lo cual se esquivarían las penurias de una contienda que siempre habrá de ser acompañada de destrucción, de llanto y de muerte? Pero aquí se palpa la paradoja del pacifismo: es una actitud que, en vez de procurar la paz por el bien que en sí misma involucra, no puede dejar de traslucir la psicopatía de su obsesión antibelicista. No termina de entender que la defensa del bien común de una nación recaba toda suerte de sacrificios, ninguno de los cuales puede postergarse en nombre de una objeción tan pusilánime como la transcripta, pues los pueblos que abjuran de la obtención y de la conservación de la paz no hacen otra cosa que confesar una indignidad detestable. En este aspecto, Santo Tomás expresó con vehemencia que renunciar al ejercicio de la guerra justa, cuando está en juego la salud del cuerpo político, es *tentar a Dios*, un pecado cuya repugnancia consta a todo cristiano.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> Acerca de la teoría tomista de la guerra justa, véanse TH. PÉGUES O. P., *Saint Thomas d'Aquin et la guerre*, Paris, 1916; G. KUNICIC O. P., "La moralité della guerra secondo San Tommaso": *Sapienza*, XIII (1960), 503-527; y M. E. SACCHI, *Aristóteles, Santo Tomás de Aquino y el orden militar*, pp. 96-112.

<sup>39</sup> La sentencia ha sido vertida por Santo Tomás al resolver la cuestión de si es lícito combatir en días festivos: "La observancia de las fiestas no impide aquellas cosas ordenadas a la salud del hombre, aun la corpórea [...]. Es por ello que los médicos pueden curar a los hombres en día festivo. Pero mucho más que a la salud corpórea de un hombre se ha de atender a la conservación de la salud de la república, por la cual se impiden las muertes de muchos e innumerables males temporales y espirituales. Y por eso es lícito ejecutar guerras justas en días festivos en defensa de la república si la necesidad lo demanda: pues sería tentar a Dios si alguien, convocado por tal necesidad, quisiera abstenerse de la guerra. Pero, por las razones aducidas, de cesar la necesidad, no es lícito guerrear en días festivos" (*Summ. theol.*, IIa-IIae, q. 40, a. 4 resp.)..

Al versar sobre la moralidad de la beligerancia, Santo Tomás partió de un dictamen de San Agustín donde éste refuta la opinión de quienes, como los maniqueos, veían en el Nuevo Testamento una condena de la guerra *ut sic*. En su exégesis de San Lucas III 14: "No hagáis extorsión a nadie, no hagáis denuncias falsas, y contentaos con vuestra soldada", Agustín afirma que es erróneo pensar que hay en el Evangelio una reprobación absoluta de la guerra. Si alguien dijera lo contrario, mejor sería que se abstenga de la vida castrense y de empuñar las armas. Mas lo cierto es que el testimonio de San Lucas, reclamando de los soldados la aceptación de sus estipendios, señala tácitamente la licitud de la institución militar, cuyo trabajo es la guerra.<sup>40</sup>

Tres condiciones, según Santo Tomás, se requieren para que una guerra sea justa: "Primero, la autoridad del príncipe, por cuyo mandato se emprende la guerra. No concierne a persona privada declarar la guerra, porque puede someter su derecho al juicio del superior. Del mismo modo [la autoridad del príncipe es necesaria], porque convocar a la multitud, como corresponde en las guerras, no concierne a persona privada. Toda vez que el cuidado de la república está comisionado a los príncipes, a éstos corresponde defender la república de la ciudad, del reino o de la provincia a ellos sometidos. Y así como lícitamente la defienden con la espada material contra los perturbadores internos, puniendo a los malhechores, según aquello del Apóstol, Rom XIII 4: *No sin causa llevada espada, pues es ministro de Dios, vengador que castiga a quien obra el mal*, así también toca a ellos defender la república de los enemigos externos con espada bélica. De donde en el Salmo LXXXI 4 dicese a los príncipes: *Librad al pobre y sacad al desvalido de las manos del pecador*. De ahí que Agustín exclame que *El orden natural, acomodado a la paz de los mortales, prescribe que la autoridad y el consejo de declarar la guerra esté más bien en los príncipes*".<sup>41</sup>

Esta primera condición de la guerra justa contiene cinco ingredientes que conviene destacar. En primer lugar, la tesis de Santo Tomás se funda en la autoridad de las Sagradas Escrituras y en la de San Agustín. En segundo lugar, la mención del príncipe, cabeza de la ciudad y gerente del bien común, significa que la declaración de guerra está reservada a la suprema autoridad política. En tercer lugar, al descartar que las personas privadas tengan potestad para declarar la guerra, pues carecen de la representación de toda la sociedad, Santo Tomás deja sobreentendido que una beligerancia declarada por particulares es un acto de usurpación de la autoridad civil. En cuarto lugar, la facultad de *convocare multitudinem* debe ser vista como la atribución que tienen los poderes públicos de armar a los ciudadanos en defensa de la nación. En quinto lugar, el Aquinate da por sentado que la autoridad del estado tiene preroga-

<sup>40</sup> "Nam si christiana disciplina omnia bella culparet, hoc potius militibus consilium salutis petentibus in Evangelio diceretur, ut abiicerent arma, seque omnino militiae subtraherent. Dictum est autem eis: Neminem concusseritis, nulli calumniam faceritis; sufficiat vobis stipendium vestrum (Luc III, 14). Quibus proprium stipendium sufficere debere praecepit, militare utique non prohibuit" (*Epist. CXXXVIII*, 15: PL XXXIII, 531-532). Este texto insinúa todo el argumento *sed contra* del artículo de la *Suma* sobre la moralidad de la guerra: IIa-IIae, q. 40 a. 1 sed contra.

<sup>41</sup> *Summ. Theol.*, IIa-IIae, q. 40, a. 1, resp. Las frases de San Agustín pertenecen al tratado antimaniqueo *Contra Faustum*, XXII, 75: PL, XLII 448.

tivas tanto para practicar actos de beligerancia contra otros estados cuanto para reprimir por las armas a los *perturbatores interiores* que se alcen contra la paz de su propia patria, con lo cual se consigna que la república puede emprender justicieramente la impugnación bélica contra un bando sedicioso intestino.

La segunda condición que Santo Tomás exige para la justicia de la beligerancia reza: "Segundo, se requiere causa justa, es decir, que aquéllos que son impugnados merezcan la impugnación por alguna culpa. De ahí que San Agustín diga en el libro de las *Cuestiones: Las guerras justas suelen definirse como las que vengan las injurias: ha de punirse el pueblo o la ciudad que descuida la vindicación de lo que hacen improbamente los suyos o la devolución de lo que es quitado por la injuria*".<sup>42</sup>

El castigo bélico a que alude la segunda condición indicada por Santo Tomás está motivado por una causa justa. De no darse esta causa justa, la beligerancia no debe ser ejercida. Pero la causa justa requiere una ponderación prudencial que normalmente pone a prueba las dotes del gobernante, ya que no siempre los magistrados tienen la sabiduría necesaria para determinar la gravedad de las injurias que obliguen a emprender una acción de guerra o a desistir de tal recurso vindicativo. Esto señala que la causa justa recaba una proporción entre el agravio infligido por el injusto y la represalia con que se busca vindicar la ofensa a través del empleo de las armas.

Aquí Santo Tomás no habla como jurista; al menos, en cuanto se avocó a determinar la cuantía de la culpa a los fines de estipular el monto de la pena. Habla como un teólogo que establece la licitud de la punición bélica ante la comisión de un delito cuyas connotaciones casuísticas deben ser conmensuradas por la prudencia de los gobernantes encargados de hacer cumplir las prescripciones del derecho positivo, lo cual parece prohiar la necesidad de una legislación internacional del derecho de guerra para que los estados se adecuen a una regla penal uniforme consentida por todos ellos. Al teólogo le basta concluir que la justificación del castigo bélico depende de la existencia de una causa que lo solicite, de donde se colige que esta causa no sólo implica una proporción de la pena a la injuria, sino también la necesidad de que tal pena sea un medio indispensable para la vindicación de la justicia llamada a recomponer la paz alterada por quien la vulneró incurriendo en el reato, ya que, de no darse la necesidad de una impugnación bélica —porque todavía podría haber la posibilidad de lavar el agravio mediante procedimientos no tan cruentos—, la guerra no debe ser declarada. Si un castigo más leve que la guerra es suficiente para reparar la injusticia y para recuperar la paz, la beligerancia se manifiesta innecesaria. Así, la invocación tomista a la causa justa de la guerra exige tres cosas: la injuria, la gravedad intolerable del delito y la imposibilidad de reivindicar la justicia por una vía extrabélica.

Otro aspecto de la segunda condición de la guerra justa es la identificación del impugnado. ¿Quién ha de ser castigado en una guerra justa? El texto de

<sup>42</sup> *Summ. Theol.*, IIa-IIae, q. 40, a. 1, resp. La cita de San Agustín corresponde a las *Quaest. in Heptat.*, in Iosue X: PL XXXIV, 781, vel. CChrlat XXXIII 319. Cfr. A. MESSINEO S. I., "Guerra": *EncCatt.*, VI, 1235.

San Agustín en que se apoya la tesis tomista menciona solamente al pueblo o a la ciudad, lo cual puede entenderse de tres maneras: toda la república enemiga en cuanto tal; sólo sus autoridades, en tanto representan a la totalidad de sus súbditos, o quizás únicamente aquella parte de esta sociedad a la que se atribuya el reato de un modo directo, principal y excluyente. Pero Santo Tomás nombra al impugnabile sin aportar más precisiones que ésta: *illi qui impugnationem mereantur*. Esto ha dado lugar a que se creyera que Santo Tomás habría omitido discernir entre el responsable de las injusticias y quienes son del todo inocentes y, consecuentemente, inmerecedores del castigo bélico. Mas, no es así, como después habremos de consignarlo. El Doctor Común no hizo otra cosa que indicar el término de la acción punitiva de la guerra: aquél que haya dado motivos para que justamente se le castigue, sea quien fuere.

La tercera condición de la guerra justa es la intención recta: "Tercero, requiérese que sea recta la intención de los beligerantes, por la cual se propenda a la promoción del bien o a evitar el mal. Por eso lo de Agustín, en su libro, *De las palabras del Señor*: *Entre quienes verdaderamente rinden culto a Dios también son pacíficas aquellas guerras que no se emprenden por ambición o crueldad, sino por la consideración de la paz, para que los malos sean sofrenados y los buenos estimulados*. Puede suceder, empero, que, en razón de la intención maliciosa, la guerra se torne ilícita, aun cuando haya sido declarada por la autoridad legítima y con justa causa. Por eso en el libro *Contra Fausto*, dice Agustín: *Lo que en las guerras justamente se culpa es el deseo de dañar, la crueldad de la venganza, el ánimo implacado e implacable, la ferocidad de la lucha, el anhelo de dominar y otras cosas semejantes*".<sup>43</sup>

A esta condición, la última mencionada por Santo Tomás, se la ha tildado de inocua. Sus detractores le achacan su inutilidad para poder medir la moralidad de la beligerancia, pues, ¿cómo indagar humanamente las intenciones de los contendientes? Esta objeción sigue ignorando que el Aquinatense ha versado sobre la moralidad de la guerra principalmente desde el punto de vista teológico y sólo secundaria o subsidiariamente en términos jurídicos. Que la consideración jurídica de la guerra se vea ante obstáculos irremontables cuando se trate de asuntos relativos al fuero interno de la conciencia humana, no quiere decir que todas las ciencias morales estén inhibidas de escudriñar dicha temática. A la postre, la intención de los combatientes afecta de suyo la moralidad de la beligerancia, aunque no todas las determinaciones teológicas y filosóficas sobre la guerra sean traducibles en prescripciones jurídicas.

La tercera condición de la guerra justa también indica el orden de quien guerree con justicia a promover el bien o a evitar el mal. Por lo que a nuestra materia incumbe, este orden significa que en la guerra justa se debe buscar la paz, el bien procurado, y remover sus impedimentos, que son males, pues no dan cabida a tal paz. Este orden a la paz ha de vigilarse sin excusas, porque aun cuando estén dadas las dos primeras condiciones de la beligerancia lícita —la autoridad del príncipe y la causa justa—, el modo de practicar la guerra,

<sup>43</sup> *Summ. Theol.*, IIa-IIae, q. 40, a. 1, resp. Los textos agustinianos: *De civ. Dei*, XIX 12: PL 637, et *Contra Faustum*, XXII 74: PL XLII 447.

que depende de la intención de los luchadores, puede convertirla en una acción maligna. Como lo amonestaba San Agustín, en la guerra no está permitido hacer cualquier cosa. Los actos pecaminosos mentados por el santo obispo son sólo algunos de los que la moral prohíbe a los beligerantes. La lista puede agrandarse incluyendo todos aquellos actos que, por estar reñidos con el bien, no reditúan efectos compatibles con la bondad de la paz.

Tal la tesis tomista de la guerra justa inserta en la *Suma de teología*. Es hora, entonces, de demostrar su aptitud para determinar la moralidad de toda beligerancia; aun la de aquélla que puede alcanzar el mayor grado de atrocidad.

##### 5. LA GUERRA TOTAL ANTE LA DOCTRINA TOMISTA

Los autores que niegan validez actual de la teoría de Santo Tomás sobre la moralidad de la guerra piensan que esta teoría no está en condiciones de poder medir la moralidad de la *guerra total*<sup>44</sup>, una beligerancia capaz de exterminar a los hombres mediante el empleo mortífero del armamento contemporáneo, esto es, el que eventualmente sería usado en la *guerra ABC*.<sup>44</sup> Esos autores parten de una premisa concebida del modo siguiente: la invención de las armas a emplearse en una guerra ABC ha transformado esencialmente la estampa de la beligerancia. Ya no habría posibilidad de circunscribir los efectos de la pugna bélica a un teatro de operaciones militares razonablemente acotado, por lo cual todos los hombres y todas las naciones, el mundo entero, serían víctimas de la hecatombe que se teme suceda a una guerra sobrellevada con tales instrumentos de destrucción. Este cambio substancial en la práctica de la beligerancia subvencionaría dos inferencias: una, que la guerra ABC sería inútil, porque no solamente no reportaría ninguna paz, sino que acabaría con todos nosotros; la otra, que sería absolutamente injusta, pues en ella no habría forma de preservar a los inocentes de sus estragos. Consiguientemente, imposibilitada de salvar siquiera una pizca de justicia, la guerra total estaría fuera de los alcances de los patrones morales de la tesis tomista de la guerra justa. A esta tesis se le habría esfumado su materia propia, la justicia, y aun su fin, la paz, que ninguna guerra ABC podría ya reivindicar.

Como se ve, todo el problema reside en averiguar si existe en verdad una mutación esencial de la fisonomía de la guerra, tal como lo aseguran los críticos de la teoría de Santo Tomás y de las restantes doctrinas heredadas de la tradición cristiana. ¿La hay? Distingamos. La guerra ha cambiado enormemente si atendemos a la capacidad destructiva de los arsenales, a la velocidad del transporte de los efectivos militares y a otros aspectos dependientes del avance progresivo de la técnica humana aplicada al perfeccionamiento del aparato bélico de las naciones. Este cambio, que siempre ha redundado en el aumento de la capacidad destructiva de las conflagraciones armadas, ha sido permanente en la historia. La guerra nunca ha dejado de reflejar los adelantos técnicos. La Guerra del Peloponeso ha sido muy rudimentaria en comparación

<sup>44</sup> Así se denominó después de la Segunda Guerra Mundial a una contienda que se llevara a cabo recurriéndose a armas atómicas, bacteriológicas y químicas.

con la Guerra de los Treinta Años. Lo mismo cabe decir si comparamos a ésta con la Guerra de Crimea y a ésta con la Guerra del Golfo Pérsico. La guerra ABC, que, con la excepción del empleo de gases en la Primera Guerra Mundial y de la devastación de Hiroshima y Nagasaki, en 1945, nunca hasta ahora ha sido puesta en práctica, representa hoy por hoy una cierta culminación del incremento del poderío bélico de los estados, mas, ello no significa que en el futuro no vaya a haber un progreso ulterior en la sofisticación de los armamentos. Por este lado, es evidente que la guerra ha experimentado una transformación vertiginosa que hasta podría considerarse *esencial* en razón de la maquinaria demolidora disponible por los ejércitos más poderosos. No en vano los hombres han pasado a mirarla como un procedimiento capaz de provocar un holocausto al cual nadie habría de sobrevivir. Pero no se puede negar que este semblante terrorífico de la guerra tiene también dos atenuantes: uno, que las contiendas armadas habidas después de la Segunda Guerra Mundial, que fueron muchas, se han mantenido dentro de los términos de las denominadas *guerras convencionales*; el otro, que la existencia de un armamento apto para ser empleado en una guerra ABC no implica que este tipo de guerra llegue a darse fatalmente, como que de hecho no se ha dado hasta el momento. En este sentido, tampoco sería justo desconocer que la existencia de tal armamento ha sido una valla de contención eficaz de empresas beligerantes que no se han concretado por temor, precisamente, a su empleo.

Lo dicho confirma la transformación de la guerra en lo referente al incremento de su poder destructivo. Pero éste no es más que un aspecto de la beligerancia. Hay otro aspecto que se distingue realmente del anterior: su moralidad, que nos lleva a inquirir si también corresponde hablar de una *modificación esencial* de esta otra cara de la lucha armada entre los pueblos. ¿Corresponde? Nuestra respuesta es negativa.

Los cambios verificados en la praxis bélica por razón del progreso técnico no tienen por qué obligar a una modificación de los criterios teológicos y filosóficos ordenados a la determinación de su moralidad. Aquí sucede algo similar a lo que ocurre en el campo de la genética y de la medicina: el recurso a técnicas novedosas que afectan gravemente a la vida humana —el aborto deliberadamente provocado, la fecundación antinatural, las ablaciones ilícitas de órganos corpóreos, etc.— no es enjuiciado con un criterio moral correlativamente novedoso. Los principios del orden moral son perpetuos e inmutables, siendo estos mismos principios los que permiten emitir los juicios sobre la moralidad de las nuevas prácticas puestas en circulación en épocas recientes. El aborto ilícito era delito en tiempos de Caín, lo es en el nuestro y lo será en cualquier tiempo venidero, pues es un asesinato. Otro tanto debe decirse de la guerra: un crimen cometido en la beligerancia es un crimen sin más; no lo hace más o menos ilícito la dimensión cuantitativa de la guerra en que tenga lugar.

El semblante de la moral de la guerra no corre parejo con la evolución de las técnicas adaptadas a la impugnación bélica, pues el juicio acerca de la moralidad de la beligerancia no recae sobre las armas en cuanto tales, sino sobre los actos humanos de impugnación, respecto de los cuales aquellas técnicas y estas armas son extrínsecas y accidentales: "La guerra moderna no es distinta

de las anteriores en su esencia, sino que sólo ha cambiado en sus formas de realización. En consecuencia, continúan siendo todavía decisivos el claro conocimiento de las normas morales generales que se derivan de la esencia de la guerra y su recta aplicación a los hechos y a las circunstancias que deben juzgarse moralmente en cada caso".<sup>45</sup>

Ésta es la razón que nos ha movido a afirmar que la doctrina de Tomás de Aquino sobre la guerra justa conserva plena vigencia para determinar la moralidad de la beligerancia actual, aun la que pueda desarrollarse con el peor resultado: el exterminio atroz de todos los hombres. La teoría de Santo Tomás proclama que una guerra es justa si observa tres condiciones: que sea declarada por la máxima autoridad política, que obedezca a la necesidad de punir a quien injustamente socavó la paz y que sea ejecutada con intención recta. Ahora bien: en la hipótesis de un conflicto bélico cuyo efecto sea la hecatombe tan temida por los hombres de la era atómica —la atrocidad suprema del exterminio total—, ¿qué medición moral podría aportar la doctrina tomista? A nuestro entender, esta doctrina nos surte de los principios morales que resuelven el problema en su misma raíz.

La primera condición de la guerra justa puesta por Santo Tomás —*princeps*— nos encamina a establecer si la declaración de las hostilidades obliga a la autoridad política a concentrar el fuero de su *potestas bellandi* dentro de ciertos límites. Si gusta, esto mismo puede expresarse interrogando por los alcances de tal potestad del jefe del cuerpo civil. La condición indicada por Santo Tomás estatuye que, para ser justa, la guerra no debe ser declarada por una persona privada ni por nadie cuya autoridad social no sea la del primer magistrado de la nación. Pero la autoridad de quienes presiden las sociedades políticas no es ilimitada. No hay autoridad humana de ninguna clase a la cual se le haya dado poder para extenderse al infinito en su jurisdicción, de donde la *potestas bellandi* de los príncipes tampoco puede exceder las fronteras propias del ámbito de acción que la naturaleza de la autoridad cívica tiene asignado.

Aquí emerge la aporética moral que antecede necesariamente a la primera condición de la guerra justa y que se aplica coherentemente a toda beligerancia, aun a la que puede darse en nuestro tiempo: ¿tienen autoridad los gobernantes para declarar guerras cuyos daños, en la medida de su razonable previsión, habrán de ser mayores que los agravios que se quieren reparar? ¿Tienen autoridad esos gobernantes para desatar una punición que puede lesionar a quienes no son responsables de las injurias sufridas por el pueblo agraviado? ¿La tienen para convertir a la misma sociedad agravada en una víctima probable de su propio poder de fuego? ¿Están autorizados a extender la amenaza de destrucción a todos los hombres para salvaguardar el derecho de una nación en particular? Esta aporética debe ser resuelta. Ningún gobernante puede emprender una campaña bélica sin haberla evacuado satisfactoriamente. Es la virtud eminente de la prudencia política la que le conferirá la iluminación indispensable para juzgar si el acto gubernativo de declarar las hostilidades se compagina con el bien común a que su autoridad debe ordenarse sin la menor

<sup>45</sup> J. MAUSBACH-G. ERMECKE, *Katholische Moraltheologie*, trad. cit., t. III, p. 259.

disculpa. Mas, esto ya nos instruye con holgura acerca de las prescripciones que regulan el ejercicio del poder del príncipe, de manera que la primera de las condiciones exigidas por Santo Tomás es de aplicación perentoria en toda ocasión en que la autoridad de una república sea impelida a considerar el recurso a la *ultima ratio* de la beligerancia, sobre todo si la capacidad de destrucción disponible por sus fuerzas armadas puede rebasar los alcances lícitos de cualquier potestad vindicativa de un gobierno civil.

La segunda condición, según la doctrina tomista, es la justicia de la causa de la guerra. La causa justa de la guerra se condensa en lo siguiente: que el castigo a quienes vaya dirigido el acto punitivo esté fundado en la explícita culpabilidad del enemigo. Este requisito encubre una segunda serie de aporías: ¿quiénes son los verdaderos culpables de la injuria sufrida? ¿Qué extensión cuantitativa y cualitativa ha de imprimirse a la represión de la culpa? ¿Existen eximentes personales a tenerse en cuenta? Estas aporías también deben ser convenientemente resueltas, porque la justicia en el impartir penas reclama una cierta igualdad entre los agravios padecidos y la punición vindicativa; pero, además, manda exceptuar de los castigos a los inocentes.

Es de ley evocar aquí el principio tomista que impide punir a un inocente: "A tenor del juicio humano, jamás alguien debe ser punido sin culpa con una pena flagelante como lo son la muerte la mutilación o los azotes".<sup>46</sup> Este principio, sin embargo, no es absoluto. Santo Tomás lo atenúa señalando tres causales de excepción: el defecto involuntario que obstruye el acceso a determinados bienes, "a la manera en que, a causa del vicio de la lepra, alguien es removido de la administración eclesiástica o, por razón de la bigamia o del juicio de sangre, le son prohibidas las órdenes sagradas"; la privación de un bien común que no es quitado a nadie personalmente, "así como pertenece al bien de toda la ciudad y no sólo al bien de los clérigos el que alguna iglesia posea la dignidad episcopal"; y el abrogamiento del bien del inocente por su unión al bien del culpable, "al modo en que, por un crimen de lesa majestad, el hijo pierde la heredad a causa del pecado del padre".<sup>47</sup> Está claro, entonces, que la justicia de la causa de una guerra conmina al gobernante a discernir entre culpables e inocentes como condición *sine qua non* para corresponder a tal justicia. Por tanto, esta condición no puede soslayarse cuando se juzga la licitud de la beligerancia, especialmente hoy, cuando los alcances devastadores de los arsenales militares son proclives a suspender o a eliminar dicho discernimiento, por lo que esta condición de la tesis tomista viene a adquirir una relevancia superlativa.

Esta segunda condición de la guerra justa es la que más irrita al pacifismo. Sus partidarios estiman que las grandes injusticias políticas, aun las intolerables, siempre son remediables por vías incruentas. La experiencia histórica, empero,

<sup>46</sup> *Summ. Theol.*, IIa-IIae, q. 108, a. 4 ad 2um.

<sup>47</sup> *Summ. Theol.*, loc. cit., *ibid.* Para ubicar este principio en su pertinente contexto moral, vide *In Evang. Ioannis*, cap. 9, lect. 1; *In II Sent.*, dist. 33, q. 1 a. 2 per totum; *In IV Sent.*, dist. 15, q. 1 a. 4 resp.; q. 4 a. 8 ad 6um-9um, 12um et 15um; *Summa c. Gent.*, III, 141; *Summ. Theol.*, Ia-IIae, q. 87, aa. 7-8, IIa-IIae, q. 108 a. 4 per totum et III, q. 14 a. 1 ad 3um.

señala que no siempre esto es posible. Santo Tomás sabía que el hombre, el animal racional, en la medida en que se encuentre diligentemente dispuesto al bien, se ordena mejor a la virtud por la vía de la persuasión que por la vía de la fuerza; mas, no todos los hombres tienen tal disposición, por lo cual a veces es necesario inducirles al bien mediante un procedimiento coactivo: "Homines bene dispositi melius inducuntur ad virtutem monitionibus voluntariis quam coactione: sed quidam male dispositi non ducuntur ad virtutem nisi cogantur".<sup>48</sup> Una de las razones de la institución de las leyes humanas, precisamente, es la existencia de hombres entregados al vicio y a la prevaricación que no rectifican su conducta a través de las reconvenciones que de palabra se les hacen llegar; de ahí la necesidad de conminarles a que se aparten del mal recurriendo a la fuerza y al miedo para que regresen a la vida ordenada. Algunos retornan coactivamente a la buena senda, en efecto, por miedo a que se repriman sus actos discolos. A tal fin tiende el temor a la punición estipulada por la ley penal. Pero esta ley punitiva es un arma racional, propia del hombre, que se emplea para refrenar las ambiciones y la sevicia.<sup>49</sup> En el terreno político, cuando la alteración grave de la paz reclama el uso de la fuerza para aventar el agravio a la justicia, la misión de los soldados, cuyo oficio es la beligerancia, radica en defender ese bien común,<sup>50</sup> para lo cual dirigen su poder de fuego contra los injustos o, por lo menos, les persuaden de no continuar con sus injurias exhibiéndoles las armas que se usarán para reprenderles. Es un caso típico de la aplicación de los preceptos de la legislación punitiva a quienes, estorbando la convivencia pacífica, no se muestran dispuestos a deponer sus gestos injuriosos. Si las palabras no han dado los resultados esperados, ¿qué resta por hacer?

La tercera condición de la guerra justa es la intención recta. Santo Tomás dice que esta condición conlleva el deseo de obrar el bien y de evitar el mal, de modo que la punición bélica se ordene a restaurar la paz violada por la quiebra del orden de la justicia que con la guerra se busca vindicar. Esta condición, por cierto, también reclama de la prudencia gubernativa la respuesta a las aporías que menudean alrededor de la intención de los beligerantes, entre las cuales rescatamos las siguientes: ¿pueden emplearse cualesquiera medios para arribar al fin apetecido, i. e., la paz? ¿Cuáles son los medios lícitos y los medios ilícitos? ¿Deben punirse los actos de quienes luchan echando mano a medios ilícitos en las operaciones militares? ¿Han de suspenderse las acciones bélicas si no se pudiera lograr la victoria con armas nobles, o deberá obtenérsela a cualquier precio? ¿Se hiere la justicia de la causa si los actos vindicativos delatan la incursión en vicios, pecados u otras maldades? ¿Puede extenderse la intención

<sup>48</sup> *Summ. theol.*, Ia-IIae, q. 95 a. 1 ad lum.

<sup>49</sup> "Quia inveniuntur quidam protervi et ad vitia proni, qui verbis de facili moveri non possunt necessarium fuit ut per vim et metum cohiberentur a malo, ut saltem sic male facere desistentes, et aliis quietam vitam redderent, et ipsi tandem per huius modi assuetudinem ad hoc perducerentur quod voluntarie facerent quae prius metu implebant, et sic fierent virtuosí. Huiusmodi autem disciplina cogens metu poenae, est disciplina legum. Unde necessarium fuit ad pacem hominum et virtutem, ut leges ponerentur [...] Homo habet arma rationis ad explendas concupiscentias et saevitias, quae non habent alia animalia" (*Summ. Theol.*, Ia-IIae, q. 95, a. 1, resp.).

<sup>50</sup> "Militare negotium ordinatur ad tuitionem totius boni communis" (*Summ. Theol.*, IIa-IIae, q. 50 a. 4 ad 2um).

beligerante a la apropiación de cosas del enemigo que no digan relación directa con los bienes agraviados por su injuria? Como se advierte, la tercera condición que Santo Tomás ha puesto para que una guerra sea justa raya a un nivel de peculiar jerarquía moral, ya que toda su complejidad estriba en los vínculos de la aporética que le precede con el fin que se desea conseguir mediante la práctica de la beligerancia: la paz.

La rectitud de intención es la condición que demanda del gobernante y de toda la nación en armas posar la mirada en la causa final de la guerra para consolidar un bien político y suprapolítico de magna excelencia, cual la paz. Sin este orden a la paz, la guerra se vuelve un dechado de brutalidad y de delitos aborrecibles. Es por eso que este punto crucial de la doctrina de Santo Tomás, que tanto compunge a nuestros contemporáneos, está expresamente contenido en su teoría de la guerra justa contribuyendo a dotar a los juicios de los estadistas de su máspreciado recaudo. No hay razones, luego, para sostener que esta teoría ha sido displicente en la consideración del bien más augusto entre todos los que se hallan en juego en las hostilidades entre las repúblicas: la misma paz.

Es manifiesto que Santo Tomás ha contemplado suficientemente la necesidad de conjugar la praxis bélica con numerosos requisitos morales que atienden al bien de la paz procurado a través del empleo de las armas. Si la probabilidad fundada de restaurar la paz no consta a quienes juzgan justificado el ejercicio de la guerra, la guerra no puede ser emprendida. En el espíritu de la tesis tomista, una beligerancia atroz que no augure ninguna paz a los pueblos es del todo ilícita. La doctrina del Doctor Angélico, en consecuencia, es una medida eficaz de la moralidad de la guerra y muy singularmente de una guerra total que no traiga ningún bien a los hombres.

#### CONCLUSIONES

La vigencia perenne de la teoría de Santo Tomás de Aquino sobre la moralidad de la guerra nos pone en la necesidad de asentir a dos cosas: una, que es descartable la opinión de aquéllos que pretenden la descalificación de la guerra *ut sic*, de un modo abstracto y universal, como si toda guerra fuera en sí misma injusta; la otra, que los principios y los fundamentos de la teoría tomista, no menos que su contenido intrínseco, sirven perfecta y benéficamente para dar sustento al juicio moral acerca de la licitud o de la ilicitud de las beligerancias, cualesquiera sean las épocas y las circunstancias en que ellas acontezcan y aun en nuestros propios días. De ahí que, por no haber entendido esta doctrina, o por ignorarla, el pacifismo suponga que habría fenecido toda posibilidad de justificar todas y cada una de las campañas bélicas, con lo que frecuentemente se arriba a un ensalzamiento de la cobardía disfrazada con el atuendo de un insulso amor a la paz. Pero, cuando la paz y la justicia reclaman la presencia de la racionalidad serena y templada, lo menos recomendable es dejarse encandilar por la sensiblería.

Junto a toda la tradición cristiana, Santo Tomás acudió a San Agustín para dilucidar la cuestión espiritual y política de la guerra. San Agustín colocó la beligerancia en dependencia de la paz. La guerra justa, decía Agustín, no es más que el camino doloroso hacia una paz que no se puede alcanzar de otro modo.<sup>51</sup> Pero una guerra justa no se declara porque sí. El gobernante que ama la paz no emplea las armas como no sea por la necesidad de esa paz, de donde ruega a Dios que le libre de tal necesidad en orden al goce de una tranquilidad que torne innecesaria la guerra: "Pacem haberet debet voluntas, bellum necessitas, ut liberet Deus a necessitate, et conservet in pace".<sup>52</sup> Santo Tomás se atuvo al pie de la letra de este canon agustiniano al versar sobre la guerra justa. La concibió como un medio de pacificación que debe deplorarse como se deplora la extirpación quirúrgica de un miembro engangrenado del cuerpo, mas, igual que la cirugía, la guerra justa responde a una necesidad extrema e impostergable; no a un capricho.

El pacifismo no se aviene a considerar la guerra en razón de su necesidad, para lo cual se esconde en un postulado quimérico: nunca hay necesidad de ella. El drama aflora cuando la gangrena corroe de tal forma al cuerpo de una nación o de la misma sociedad internacional y el pacifismo se convierte en el cómplice más servil de quienes tienen la osadía de avasallar la dignidad y los bienes de los pueblos. La teoría tomista de la guerra justa, que todavía sigue dando que hablar,<sup>53</sup> no destila ese aire de candidez utópica que tan irresponsablemente encarna el pacifismo empecinado en dar las espaldas a la historia y en desconocer el estado actual de la naturaleza humana. Por eso la utopía de un mundo sin guerras es afirmada no sólo como una genuina utopía, sino que hasta pretende adquirir el cariz presuntuoso de una *profecía*.<sup>54</sup> Pero todavía está por verse si este pacifismo se nutre en la tradición católica o en la ideología cuáquera.

MARIO ENRIQUE SACCHI

<sup>51</sup> "Sicut ergo est quaedam vita sine dolore, dolor autem sine aliqua vita esse non potest: sic est quaedam pax sine ullo bello, bellum vero esse sine aliqua pace non potest; non secundum id, quod bellum est, sed secundum id, quod ab eis vel in eis geritur, quae aliquae naturae sunt; quod nullo modo essent, si non qualicumque pace subsisterent" (*De civ. Dei*, XIX 13: CChrLt. XLVIII/2 679).

<sup>52</sup> *Epist.* CLXXXIX 6: PL XLII 856.

<sup>53</sup> Cfr. D. T. O'CONNOR, "A reappraisal of the Just-War Tradition": *Ethics*, LXXXV (1974), 167-173; and J. F. CHILDRESS S.I., "Just-War Theories: The Basis, Interrelations, Priorities and Functions of their Criteria": *Theological Studies*, XXXIX (1978), 427-445.

<sup>54</sup> "La moral [...] ha de tener la valentía de plantear a todos los hombres y especialmente a los responsables de la política internacional y de los países subyacentes a ella, la eliminación radical y absoluta de la guerra de cara al futuro. Esto a nivel de utopía profética, que no es pura evasión" (A. HORTELANO, *Problemas actuales de moral*, t. II, pp. 175-176).

## NOTAS PARA UNA METODOLOGIA JURIDICA REALISTA A PARTIR DE UNA LECTURA DE TOMAS DE AQUINO

### I. INTRODUCCIÓN

Dentro de la obra del Aquinate, la reflexión jurídica ocupa un lugar de importancia, quizá no tanto por la extensión de la misma, como por la trascendencia que tuvo para su época y por la permanente influencia que, desde entonces, ha conservado.

Tomás de Aquino se ocupa, en efecto, del concepto de derecho;<sup>1</sup> de los diferentes analogados del mismo<sup>2</sup> y del modo de determinar aquél.<sup>3</sup> Este último punto, entre los recién señalados tal vez el menos estudiado por autores posteriores,<sup>4</sup> creemos que tiene en la actualidad una importancia significativa, por lo que a él se dedicarán las páginas siguientes.

En este aspecto el Aquinate actúa como un admirable sintetizador de la tradición jurídica romana, en el horizonte de los postulados filosóficos aristotélicos. El resultado fue novedoso para su época ya que rompió la hegemonía del agustinismo político-jurídico al introducir, por un lado, fuentes preferentemente paganas como argumentos de autoridad de lo jurídico y, por otro, una metodología que pone el eje de la tarea creativa del derecho no en la ley —en el legislador, en ese momento preponderantemente divino— sino, por el contrario, en la prudente decisión judicial.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Cfr. *Suma Teológica* (citamos por la edición bilingüe de la Biblioteca de Autores Cristianos, en adelante ST), esp.: II-II, 57.1.

<sup>2</sup> ST, entre otros sitios, II-II, 57, 1 ad 1 y 2; II-II, 60 y I-II, 90-97.

<sup>3</sup> Para este aspecto, cfr. esp. ST, II-II, 47-49.

<sup>4</sup> En MICHEL VILLEY, *Questions de Saint Thomas sur le droit et la politique. Ou le bon usage des dialogues* (en adelante, *Questions*), Puf, París, 1987, encontramos un sugestivo planteamiento del camino metodológico previo a la decisión empleado por Tomás de Aquino. Más concentrados en los criterios presentes en la decisión, son los trabajos de Andrés Ollero, "Hermenéutica jurídica y ontología en Tomás de Aquino", en *Interpretación del derecho y positivismo legalista*, Edersa, Madrid, 1982, pp. 43-53 y de JOAQUÍN GARCÍA-HUIDOBRO, *La ley natural y la formación del derecho en Tomás de Aquino*, tesis doctoral, Pamplona, 1989, pp. 327-331.

<sup>5</sup> Esto no significa que Tomás de Aquino niegue valor a la ley. Antes al contrario, ésta aparece como, quizá, el elemento más importante entre las fuentes del derecho (cfr. esp. ST, I-II, 95, ad. 2; 96, 1c o 97, 2c). Sin embargo, su carácter de "regla y medida" (ST, I-II, 90, 1c) y de "cierta razón del derecho" (ST, II-II, 57, 1 ad 2) muestra con claridad su posible falibilidad (cfr. ST, I-II, 91, 3 ad 3; 96, 1, ad 3; 97, 2c) o su impotencia para abarcar, en muchas oportunidades, el problema dado (cfr. ST I-II, 95, 1 ad 2 y ad 3; 96, 6c; 97, 1, ad 2), lo que conduce, en determinadas ocasiones, a la dispensa de su cumplimiento (ST, I-II, 97, 4c) y, de modo general, a que sólo se ocupe de reglar aquellos vicios más graves (ST, I-II, 96; 2c). De ahí que, en última instancia, la ley es un criterio, una "guía" (cfr. ST, 92, 2c y las remisiones que allí indica) que ayuda, junto a otros elementos jurídicos, a la decisión que, en cada caso y de forma prudencial tomará el juez (cfr. ST, II-II, 47, 1, ad 3. 47, 7c; 47, 15c y esp. 47, 3c).

La actualidad de esta consideración salta a la vista ante la crisis de los postulados de la tradición legalista —herederos de aquel agustinismo, aunque desde el Iluminismo, ya secularizado—, la que ha devuelto la atención a los procesos de determinación del derecho que tienen como eje metodologías de tipo argumentativas, todas las cuales, como es natural, giran en torno de una consideración amplia de las fuentes del derecho y de un papel activo por parte del juez.<sup>6</sup>

En dicha perspectiva, la tarea de precisar el derecho es considerado como un arte; un arte del reparto justo, del adecuado reparto de bienes, cargas y honores.

En el apartado siguiente (II) estudiaremos las características principales de dicho arte, que allanarán el camino para el análisis de la metodología que es dable interpretar en la obra del Aquinate (III) y con la que concluiremos el presente estudio.

## II. EL ARTE DEL DERECHO

### a) *Carácter analógico del derecho*

Para Tomás de Aquino, el derecho es un concepto de tipo “análogo”. Esta consideración es un “lugar común” del pensamiento clásico y origina consecuencias metodológicas y ontológicas de importancia. Respecto de las primeras, es sabido que, para aquella mentalidad, la realidad debe estudiarse desde perspectivas distintas, pues es ése el mejor modo de obtener del objeto bajo análisis su significado más acabado. Lo dicho nos lleva al segundo punto: cada “lugar” o perspectiva examinada en última instancia alude o denota un concepto determinado. Así, en el ámbito jurídico, el derecho en sentido absoluto es, para dicho pensamiento, la “misma cosa justa”, es decir, lo que en justicia

<sup>6</sup> Pionera en la literatura de habla castellana puede considerarse la obra de JOSÉ MARÍA MARTÍNEZ DORAL, *La estructura del conocimiento jurídico*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1963. En el campo de la llamada “rehabilitación de la filosofía práctica” puede consultarse a FERNANDO INCIARTE, “Sobre la verdad práctica” y “Ética y política en la filosofía práctica”, ambos en *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid, 1974, pp. 159-216. Sobre la “hermenéutica jurídica”, cfr. WINFRIED HASSEMER, *Hermenéutica y Derecho*, “Anales de la Cátedra Francisco Suárez” (ACFS), 25, 1985, trad. de Andrés Ollero, y más recientemente —en relación al papel del juez respecto de la ley— “Rechtssystem und Kodifikation: Die Bindung des Richters in das Gesetz”, en ARTHUR KAUFMANN-WINFRIED HASSEMER (comp.) *Einführung in Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart* 5 ed., C. F. Müller, Tübingen, 1989, pp. 212-232. Cfr. también: ARTHUR KAUFMANN, *Entre iusnaturalismo y positivismo hacia la hermenéutica jurídica*, ACFS, 17 1977 y de forma más general “Rechtsphilosophie, Rechtstheorie, Rechtsdogmatik”, en *Einführung...*, cit., pp. 1-24. A destacar en este artículo la idea —tomada de Radbruch— de la *Sache des Rechts* (p. 20). En relación a la argumentación retórica, clásico es CHAIM PERELMAN, *La nueva retórica y la argumentación jurídica*, Civitas, Madrid, reimp. 1988, trad. de Luis Díez-Picazo. También, y con abundante bibliografía sobre la producción de los últimos años: ULFRID NEUMANN, *Juristische Argumentationslehre*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1987. Acentuando el aspecto “dialéctico” de esta metodología, M. VILLEY, *op. cit.*, nota 4. Sobre los puntos “tópicos” de ésta, cfr. THEODOR VIEHWEG, *Topik und Jurisprudenz. Ein Beitrag zur rechtswissenschaftlichen Grundlegensforschung*, C. H. Beck, München, 1974 (se cita conforme la traducción castellana de Luis Díez Picazo, Taurus, Madrid, 1986).

corresponde a una persona en un litigio dado. Pero en esa apreciación no se ha agotado al "todo" del derecho. También es "derecho", de alguna manera, es decir "analógicamente", el proceso de determinación de aquél o, incluso, alguna de las fuentes de creación del mismo.<sup>7</sup>

Ya en Aristóteles se da esta consideración analógica del derecho cuando, luego de considerar al *to-dikaion* (derecho) como "lo igual", advierte que, "en caso de duda se recurre al juez". Nos trasladamos, pues, al ámbito del arte jurídico, ya que es aquél quien "restaura esa igualdad al ser como una justicia animada"<sup>8</sup>

El vínculo entre el derecho, ya sea considerado como lo igual; ya sea referido al proceso que lo precisa; es también claro en Roma. Allí, la ciencia del derecho es "el conocimiento de lo justo y de lo injusto".<sup>9</sup> Pero como el *ius* es un derecho jurisprudencial por antonomasia, escribe Celso que aquél es *arts boni et aequi*.<sup>10</sup>

A partir de dichas fuentes, Tomás de Aquino expresará que "...este vocablo derecho originariamente se empleó para significar la misma cosa justa. Pero más tarde se derivó a denominar el arte con que se discierne qué es lo justo..."<sup>11</sup> Con otras palabras: el *ars iuris* alude a una metodología específica de determinar lo justo o derecho.

#### b) *Carácter práctico del ars iuris*

En el ámbito de este derecho entendido como arte es posible distinguir una faz teórica y otra práctica.

Esta última parece evidente si se recuerda que, según la vieja definición de la justicia, ésta tiene por fin que cada cual tenga lo suyo (ni más, ni menos).<sup>12</sup> Por ello, dilucidar la medida exacta de eso que es suyo es una tarea eminentemente práctica,<sup>13</sup> en la que ha de revelarse, de forma paradigmática, la "prudencia" de quien tiene a su cargo la toma de dicha decisión. Como explica adecuadamente Villey "la doctrina clásica atribuye a la actividad de los juristas un fin trascendente: el servicio de la justicia. Ella no le reconoce ningún otro: ni la utilidad ni la riqueza, ni el 'orden', ni la seguridad, lo que sería reducir el derecho a otras categorías de la acción práctica y negar la especificidad del arte jurídico".<sup>14</sup>

<sup>7</sup> Como se ha visto que es, para Tomás de Aquino, la ley. ST, II-II, 57, 1 ad. 1 (cfr. nota 5).

<sup>8</sup> *Ética a Nicómaco*, 1132 a 20 ss. Se cita conforme la traducción de Jean Tricot, Vrin, París, 5ª ed., 1983.

<sup>9</sup> *Digesto* (en adelante D) 1, 1, 10: la jurisprudencia es *divinorum atque humanorum rerum notitia iusti atque iniusti scientia*.

<sup>10</sup> D, 1, 1, 1. Sobre la naturaleza de esta definición, cfr. nota 19.

<sup>11</sup> ST, I-II, 57, 1, ad 1.

<sup>12</sup> D, 1, 1, 10 (recogido también en ST, II-II, 58, 1c) *iustitia est constantis et perpetuas voluntas ius suum unicuique tribuens*.

<sup>13</sup> Sobre esto, cfr. JAVIER HERVADA, *Introducción crítica al derecho natural*. Euns, Pamplona, 1981, pp. 15-16.

<sup>14</sup> M. VILLEY, "Abrégé du droit naturel classique", en *Leçons de Histoire de la Philosophie du Droit*, Dalloz, París, 1962, p. 117.

Este aspecto se ha de desarrollar, como se verá más adelante en el contexto de un proceso, lo cual es ya resaltado por el Aquinatense, precisamente en la cuestión que dedica al "juicio".<sup>15</sup> En ella nuestro autor inicia el *corpus* del artículo expresando que "juicio significa propiamente el acto del juez como tal, pues el acto del juez (*iudex*) viene a significar lo mismo que 'quien dice el derecho' (*ius dicens*)". Y como el derecho es, según se vio, el objeto de la justicia, afirma Tomás que "el juicio significa en su acepción primitiva, la determinación de lo justo o del derecho (...). De ahí que el juicio, puesto que entraña la recta determinación de lo que es justo, corresponde propiamente a la justicia..." Con esto, se arriba a la antes citada opinión de Aristóteles "...por cuya razón los hombres 'acuden al juez como a cierta justicia animada' (*confugiunt ad iudicem*). En el artículo siguiente, Tomás ahonda en este punto, e introduce la virtud de la prudencia como elemento determinante de toda decisión. Así, al enumerar las condiciones que debe tener un juicio para ser acto de justicia, considera que éste debe proceder de una inclinación "de justicia" pues de lo contrario sería "vicioso o injusto" y que debe pronunciarse "según la recta razón de la prudencia" ya que "cuando falta la certeza racional (...) en este caso se llama juicio suspicaz o temerario".<sup>16</sup>

### c) *Carácter teórico del ars iuris*

Ahora bien: este *artem qua cognoscitur quid sit iustum*<sup>17</sup> no sólo supone adentrarse en el sentido último de un caso cualquiera, sino que dicho acercamiento sería superfluo si no poseemos un conglomerado de conocimientos técnicos que nos permiten resolver, de la forma más satisfactoria posible, el litigio en cuestión. Al respecto, la opinión del Aquinate es clara: "es propio de la prudencia no sólo la consideración racional, sino la aplicación a la obra, que es el fin de la razón. Pero no puede aplicarse una cosa a otra sin conocerse ambos, o sea, lo que se aplica y aquello a lo que se aplica".<sup>18</sup> No menos diáfano es Alvaro D'Ors, quien traduce en clave jurídica dichas palabras: "el hacer jurídico que es principalmente un *agere* es también, en cierto modo, un *facere*, un hacer técnico, que se mide por el resultado que produce en orden a la realización de la justicia. Por eso, unida a la personalidad del prudente del derecho, el jurisprudente, aparece la del técnico del derecho o jurisperito. En este sentido, se puede decir que el derecho es un arte o técnica de lo bueno y lo equitativo".<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Cfr. ST, II-II, 60, 1c. Un estudio similar al que realizaremos a continuación puede leerse en EMILE BENVENISTE, *Vocabulario de las Instituciones indoeuropeas*, Taurus, Madrid, 1983, versión castellana de Mauro Armijo, pp. 297-310.

<sup>16</sup> ST, II-II, 60, 2c.

<sup>17</sup> ST, II-II, 57, 1 ad 1.

<sup>18</sup> ST, II-II, 47, 3c.

<sup>19</sup> ALVARO D'ORS, "De la 'prudencia iuris' a la 'jurisprudencia del Tribunal Supremo' y al Derecho Foral", en *Estudios varios sobre el derecho en crisis*, CSIC, Roma-Madrid, 1973, p. 56. La consideración del derecho como "arte" o "técnica" recién aludida plantea el problema que supone la muy extendida traducción de *tecné* por *ars*. De este modo, hablar de *ars iuris* podría implicar que el derecho sería una mera técnica. Esta opinión, como lo ha señalado D'Ors, es sólo en cierta medida verdadera porque el derecho no se agota —como las artes en general— en un conjunto de conocimientos técnicos, independientes del buen o mal obrar que, a partir de ellos, se realice. Para este autor, es claro que el *ars iuris* es arte (en el sentido de *tecné*) y saber: reúne, a la vez, al jurisperito y al jurisprudente. Por el

Esta dimensión teórica característica de todo arte la encontramos ya en Aristóteles, aunque aquí el Estagirita tiene sólo en mira el mundo de las técnicas (*tecné*), es decir, el del *facere*, y no el de las conductas humanas en sí mismas consideradas, es decir, el ámbito del obrar (moral o justo) humano. Así, este autor previene que la realización de un acto aislado (v.gr., un acto que emerge del arte de la música o de la gramática) no puede llevarnos a concluir que quien lo realiza posea dicho arte. Respecto de este punto, considera que el actor pudo haber obrado “por fortuna o por indicación de otro”, de donde “no será gramático a menos que, a la vez, se haya hecho alguna cosa gramatical, de forma gramatical, a saber, conforme a la ciencia de la gramática que se posee en sí mismo”.<sup>20</sup>

En Roma, por su parte, la obra de los jurisprudentes, de aquellos que tenían *auctoritas*, es decir, “que sabían”, para decirlo con D’Ors, constituye, una de las mayores piezas de doctrina del mundo occidental.<sup>21</sup>

Del mismo modo, en Tomás de Aquino la presencia de esta dimensión teórica se advierte, como es previsible, en la antes mencionada cuestión “del juicio”, donde se expresa que “en lo perteneciente a la justicia requiérese, además, el juicio de algún superior que sea capaz de argüir a ambos y poner la mano sobre ellos”<sup>22</sup> de donde “en el que juzga ha de concurrir la justicia y la ciencia (*iustitia y scientia*)”.<sup>23</sup>

contrario, el Aristóteles de la *Ética a Nicómaco*, 1140 b 22-24, alude sólo a la *tecné* cuando explica que “en el ámbito del arte el hombre que se equivoca a sabiendas es preferible al que se equivoca involuntariamente” ya que, en el primer caso, el artista puede corregir su error. Sin embargo, no ocurre lo mismo en el ámbito de las virtudes —por ejemplo, con la prudencia— pues el obrar incorrecto (en nuestro caso la decisión desacertada) a sabiendas, es en sí mismo, la negación de la virtud bajo estudio. Por ello, en el mundo jurídico y como se verá más adelante, la técnica “sirve” —o adquiere su sentido— sólo en la medida en que plenifique el obrar humano. Este problema era, sin embargo, irrelevante en Roma, como lo ha señalado Viehweg, *op. cit.* pp. 87-88, al considerar que “los calificativos de la jurisprudencia como *ars*, *disciplina*, *scientia* o *notitia*, que solemos encontrar en los juristas, no pueden recibir una valoración rigurosa desde el punto de vista de una teoría de la ciencia, porque detrás de ellas existe un interés muy escaso por dicha teoría. Con otras palabras: la distinción entre *tecné* y *episteme* u otras parecidas no pertenece al cuadro de las cuestiones que los juristas romanos tomaron en serio”.

<sup>20</sup> *Ibidem*, 1105 a 23-5. En idéntico sentido, 1140 a 20-25, citado en nota anterior. Para un estudio de la diferencia entre ciencia en sentido teórico, ciencia poética (*tecné*) y ciencia práctica (es decir, la vinculada a las acciones u obrar humano), cfr. *ibidem* 1139 b 14 ss. Un resumen de estas distinciones en las notas 1 y 3 de la traducción de Tricot, *cit.*, p. 31. Es curioso observar cómo Aristóteles realiza este análisis inmediatamente antes del de la virtud de la prudencia (1140 a 23 ss.) en la que aparece descrita, aunque sin aludir expresamente a ella, la figura del juez. Serán los romanos los que, desde una perspectiva práctica, llevarán a cabo, en el ámbito jurídico, los desarrollos teóricos insinuados por Aristóteles. Paradigmático para este punto, M. VILLEY, *Recherches de la littérature didactique du droit Romain*, Domat Montchrestien, 1945, *passim* y T. VIEHWEG, *op. cit.*

<sup>21</sup> En este punto, nuevamente, el jurisprudente supone el jurisperito, ya que “el juez es portavoz de una opinión científica” o “la opinión del jurista es comunicación técnica”. Lo dicho, en A. d’Ors, *op. cit.*, nota 19, pp. 57 y 59 y del mismo autor y en la misma obra: “*Lex y ius* en la experiencia romana de las relaciones entre *auctoritas* y *potestas*”, p. 88.

<sup>22</sup> ST, II-II, 60, 1 ad 3.

<sup>23</sup> ST, II-II, 60, 6, 4. Cfr. también: *ibid.*, ad 4. La justicia es, a nuestro juicio, la virtud de la prudencia; la ciencia, los conocimientos técnicos. Y, como dice, A. d’Ors, *op. cit.*, p. 57, “ambos momentos abarcan todo el hacer jurídico, tanto en la creación como en la realización de las normas. Todo profesional del Derecho debe ser, en primer lugar, prudente y, en segundo lugar, técnico”.

En este punto, parece oportuno que hagamos una breve mención al modo cómo esta doctrina se introducía en la realidad de cada caso, porque entre Roma y Tomás de Aquino se advierte una diferencia que llega hasta nuestros días.

Respecto de Roma, los jurisprudentes no valoraban los hechos, sino que su conocimiento se reducía exclusivamente al derecho. Por el contrario, era el juez quien conocía aquéllos. Sin embargo, en la Roma clásica el juez no era, como lo será luego, un funcionario dedicado específicamente a dicha función, sino que se trataba de un mero particular que ni siquiera debía saber derecho y cuyo nombramiento había surgido del común acuerdo de las partes enfrentadas. Así, éste, luego de conocer el dictamen del jurisprudente emitía la consecuente opinión o *sententia*. Acto seguido, remitía el caso al Pretor, quien munido de la *potestas* —era él quien “podía”— tenía a su cargo la ejecución de la decisión del juez, iluminada previamente conforme lo dicho, por quien “sabía”.<sup>24</sup>

Sin embargo, el concepto de *auctoritas* científica en el sentido concebido en Roma, no fue familiar a Tomás de Aquino, como parece desprenderse de los distintos pasajes en los que se refiere a la autoridad del juez.<sup>25</sup> Así, para el Aquinate, si bien ésta es necesaria para garantizar que el juicio sea acto de justicia, el sentido de la misma no viene dado sólo por los conocimientos jurídicos de aquél, sino porque, además de ellos, el juez detenta parte del poder público. Así, expresa que “correspondiendo a una misma autoridad (*auctoritas*) interpretar y hacer la ley,<sup>26</sup> igual que no puede establecerse la ley sino por la autoridad pública, tampoco el juicio puede ser decidido sino por la pública autoridad, la cual extiende su acción a todos los que están sometidos a la comunidad”.<sup>27</sup> Esta consideración eminentemente política de la autoridad es todavía más evidente un poco más adelante, donde escribe: “el hábito de la ciencia y el hábito de la justicia son perfecciones propias del individuo, y así su carencia no da lugar a un juicio usurpado como ocurre con la falta de pública autoridad de la cual el juicio recibe su fuerza coactiva”.<sup>28</sup> Como puede apreciarse, el horizonte político del Aquinate es ya distinto al de los romanos del período clásico, en tanto es obvia la alusión a un poder central, que entronca con la tradición imperial oriunda de Oriente (mundo judío y persa) y que más tarde incorporará la propia Roma.

Sin embargo, de lo dicho no puede inferirse que en la doctrina del Aquinate la presencia de la fuerza pública sea el elemento en última instancia fundante de la decisión judicial (como lo será más tarde, por ejemplo, en Kelsen).<sup>29</sup> En el Aquinate, por el contrario, y conforme lo antes visto, la fuerza pública debe ir acompañada de otros requerimientos que han de garantizar una decisión justa: en particular el saber técnico (*scientia*) y la prudencia del juez. Así

<sup>24</sup> Paradigmático al respecto, A. D'ORS, *op. cit.*, pp. 56-60. En el mismo libro (cfr. nota 19) y puede consultarse, en idéntica perspectiva, “*Lex y ius...*”<sup>a</sup> cit. en nota 21 y “Autoridad y Potestad”, pp. 87-108.

<sup>25</sup> ST, II-II, 60, 2c y II-II, 60, 6c.

<sup>26</sup> Lo que no acontecía en Roma, donde la *auctoritas* nunca “creaba” una ley.

<sup>27</sup> ST, II-II, 60, 6c.

<sup>28</sup> *Ibidem*, ad 4.

<sup>29</sup> Cfr. respecto de esto, la crítica de KARL LARENZ, *Metodología de la Ciencia del Derecho*, Ariel, Barcelona, 4ª ed., trad. de Marcelino Rodríguez Molinero, esp. pp. 94-5.

las cosas, la noción aquinatense de la *auctoritas* del juez, si la traducimos en clave dorsiana parece aglutinar los dos aspectos de la antigua ecuación romana de *auctoritas y potestas* y, con ello, acercarse a lo que acontece en la actualidad. En efecto, la labor que hoy por hoy desarrolla la llamada "doctrina jurídica" encaja adecuadamente dentro de la llamada *auctoritas*, en tanto que el juez, además de la función de "decir el derecho" —la única que tenía en Roma— aglutina, también, la dimensión *potestativa* que le encargó la tradición legalista —entonces en manos del Pretor—. Pero hay más: a partir de la crítica a dicha tradición, el juez ha asumido también la *auctoritas* de los viejos jurisprudentes. En efecto, aquél ya no se limita a ser "la mera boca de la ley"<sup>30</sup> que ejecuta un derecho previamente determinado con visos de perpetuidad, sino que se ha transformado en un activo cocreador del derecho: su jurisprudencia es también doctrina y doctrina de un peso todavía mayor que la de los propios juristas.<sup>31</sup>

### III. LA METODOLOGÍA JURÍDICA DE TOMÁS DE AQUINO COMO "QUAESTIO" DIALÉCTICA

Hasta aquí se han detallado las características fundamentales del *ars iuris*. Así, se ha expuesto que para la determinación del derecho es menester un conjunto de conocimientos técnicos (lo que hoy, en sentido amplio, denominamos "doctrina jurídica") y una adecuada percepción de los problemas que se han de procurar resolver ("prudencia").

De seguido, corresponde estudiar el ámbito en el que este arte se ha de desarrollar y, en consecuencia, la metodología que facilitará la búsqueda del derecho.

El primer aspecto debe situarse en el proceso judicial, pues es allí donde, de ordinario, se plantean los problemas que corresponden resolver. Como expresa Villey "el proceso supone para el derecho mucho más que el material de textos preexistentes. Es el medio para la invención del derecho. Todos los 'instrumentos dialécticos' surgirán de él: crítica del lenguaje, de sus ambigüedades, arte de las distinciones semánticas. En eso consiste la interpretación".<sup>32</sup> Esto es claro ya que sin debate no tendríamos más que monólogos aislados, sin posibilidad de encuentro —de diálogo, en suma— y, por tanto, de solución del problema. El segundo punto —el modo como efectivamente dichos proble-

<sup>30</sup> MONTESQUIEU, *L'esprit des Lois*, XI, 6.

<sup>31</sup> Fundamental respecto de este último punto: A. D'ORS, art. cit. en nota 19.

<sup>32</sup> M. VILLEY, *Précis*, II, pp. 70-71. En idéntico sentido, expresa VIEHWEG, *op. cit.*, pp. 66-7 que: "El debate es, evidentemente, la única instancia de control: la discusión de problemas se mantiene dentro del círculo de lo que Aristóteles llamaba *dialéctica*. Lo que en la disputa ha quedado probado en virtud de aceptación es admisible como premisa. Esto puede parecer muy arriesgado, pero es menos inquietante si se tiene en cuenta que *los que disputan disponen de una serie de conocimientos* que han experimentado ya una compulsa previa, y que entre gentes razonables sólo puede contar con aceptación aquello que parec poseer un determinado peso específico". Énfasis añadido.

mas serán dilucidados— es, para el Aquinate, la *quaestio dialectica*, metodología que el mundo medieval tomó de la antigüedad greco-romana.<sup>33</sup>

Esta metodología del “cuestionar” en el contexto de un diálogo<sup>34</sup> sin ánimo de encontrar una respuesta necesariamente definitiva al caso bajo análisis,<sup>35</sup> parece hoy avalada luego de una rápida mirada a la realidad jurídica. En efecto, la descodificación creciente de materias otrora férreamente codificadas, la aparición de nuevas modalidades de contratación, la confluencia de sistemas jurídicos hasta no hace mucho tenidos como contradictorios, los desarrollos de la informática o de la biología que plantean problemas inéditos, la publicitación creciente de lo privado y, a la inversa, la privatización de lo público, los cada vez más amplios planteamientos ecológicos, etc., muestran hasta qué punto se ha vuelto ilusoria la idea de una ciencia jurídica de certeza absoluta. El derecho, en definitiva, “vive” a partir de un permanente cuestionarse, porque es ésta la única metodología que se adecua a su naturaleza de realidad en perpetua tensión hacia lo justo. La dialéctica, sin embargo, no es una mera “disputación” en el sentido de un “coloquio” o de una conversación informal. Aquí, por el contrario, se trata de estructurar una verdadera “teoría” del diálogo filosófico, con una aspiración seria por la búsqueda de la verdad, la que, en lenguaje jurídico, ha recibido, de forma creciente, el nombre de “justicia del caso concreto”.<sup>36</sup> Como ha explicado acertadamente Viehweg, “en el marco de lo opinable, se puede aspirar también a una efectiva inteligencia y no a una simple y arbitraria opinión, lo que no tendría sentido y justificaría que la empresa no se tomara en serio”.<sup>37</sup> En este horizonte, es claro que dicho propósito, para poder cumplirse, requiere de la fijación y cumplimiento de ciertas reglas. En lo tocante al proceso de determinación del derecho, éstas serían las siguientes:

<sup>33</sup> T. Viehweg ubica a la dialéctica dentro de la retórica enseñada por Aristóteles y que los romanos cultos aprendieron desde el año 100 a. C. y llevaron al mundo jurídico (cfr. *op. cit.*, pp. 88-91). Siguiendo a Pringsheim, opina este autor, p. 101, que si bien “la ciencia del derecho de la Antigüedad no se salvó en la Edad Media”, sí mantuvo “en cierto modo el método dialéctico y la formación retórica”. Por ello, cuando luego del incendio de la villa de Amalfi, fueron descubiertos los textos del *Digesto* y se inició el renacimiento del derecho clásico, el *mos italicus* no tuvo inconvenientes en integrarse en una metodología que no era en absoluto desconocida. En este punto la importancia del Aquinate se agiganta porque como se dijo al principio, sin ser jurista, se interesa por el derecho e incluye, en una Suma de Teología, reflexiones de esa naturaleza. Este último aspecto, como lo indica Viehweg, p. 100, no solía ser costumbre en tratados de dichas características.

<sup>34</sup> Recuérdese que la *dialéctica* proviene del verbo *dialegethai* y alude al “intercambio de palabras entre interlocutores múltiples”.

<sup>35</sup> Esta modestia en la obtención de resultados existía ya en Roma, donde el juez, en caso de no tener una opinión definitiva sobre el tema, se abstenía de sentenciar con arreglo a la fórmula del *non liquet*, de suerte que se pasaba el caso a otra persona. Naturalmente, en la sociedad actual, sería impensable una situación semejante, pero lo importante no es tanto el hecho de tener asegurada una sentencia, sino de ser consciente que cualquier resultado es siempre probable y que puede modificarse en todo o en parte, merced al uso de ulteriores instancias. “El que el juicio práctico sea un juicio relativo con continuas instancias de revisión, ha escrito acertadamente F. Inciarte, *op. cit.*, p. 214, no significa una relativización de la moral. Significa simplemente que un juicio moral absoluto sólo puede ser un juicio final”.

<sup>36</sup> Sobre esto, cfr. K. LARENZ, *op. cit.*

<sup>37</sup> T. VIEHWEG, *op. cit.*, p. 67.

determinación del problema; selección de participantes; desarrollo de la argumentación; confrontación de las opiniones y conclusión.<sup>38</sup>

a) *Discernimiento del “problema” y selección de participantes*

Si descendemos al ámbito del foro, parece evidente que el primer elemento que encontramos es el “problema”. Los abogados discuten a partir de un problema y los jueces procuran resolver el mismo. Es necesario, por tanto, fijar el caso, determinar con la mayor claridad posible, cuál es la *cuestión* sobre la que se debate. A esto llamaron los romanos *ponere causam* y la causa así planteada era una *cosa*, una realidad. En idéntico sentido, ya en Aristóteles, el problema constituía una de las dos especies de las “premisas dialécticas”, hecho del conjunto de dos proporciones, afirmativa y negativa, relativas a una misma causa.<sup>39</sup>

Por su parte, en Tomás de Aquino el problema encabeza todas y cada una de las *quaestio* que se plantea: “¿es el derecho el objeto de la justicia?”;<sup>40</sup> “¿cuál es el concepto de justicia?”;<sup>41</sup> “¿corresponde juzgar de conformidad a las leyes escritas?”;<sup>42</sup> etc.

A nuestro juicio, esta metodología tiene ya una ventaja inicial pues el reconocimiento de la existencia del problema constituye un mínimo punto de partida para una posible solución. Por el contrario, muy distinta ha sido la actitud dominante en el pensamiento moderno y, de modo menos radical, en el contemporáneo. Como dice Villey con agudeza y buen humor “el problema hoy día está muerto: un signo de ello es que esta palabra designa, en el lenguaje de la televisión, las decepciones sentimentales, los estados depresivos o los ‘embotellamientos’ de automóviles”.<sup>43</sup>

<sup>38</sup> Esta es la sistematización que hace M. VILLEY, *Précis de Philosophie du Droit. Les moyens du droit*, t. II (en adelante *Précis*), Dalloz, París, 1984, pp. 53-9 y *Questions*, pp. 44-45, a partir del estudio de la estructura de la *quaestio* aquinatense. En ésta, sin embargo, dichas etapas no se perciben de forma tan nítida. Allí, en efecto, podemos destacar: 1º) *utrum* (planteamientos del problema); 2º) *videtur quod* (mención de diversas opiniones en relación a éste); 3º) *sed contra* (opinión contraria a las que se acaban de sustentar y que presumiblemente será posteriormente admitida); 4º) *respondeo dicendum* (solución o “sentencia”) y 5º) *ad 1, ad 2*, etc. (respuesta a las objeciones planteadas en 2º, aunque, como se verá más adelante, pueden incluir aceptaciones parciales de dichas opiniones con lo cual la cuestión sólo queda definitivamente cerrada a la luz de un caso concreto). El método del jurista Bártolo, en sus *Consilia*, es casi idéntico (sobre esto último, cfr. VIEHWEG, *op. cit.* p. 105).

<sup>39</sup> Sobre esto, cfr., entre otras, las reflexiones de CHAIM PERELMAN, *op. cit.*, pp. 10 sgs.

<sup>40</sup> ST, II-II, 57, 1.

<sup>41</sup> ST, II-II, 58, 1.

<sup>42</sup> ST, II-II, 60, 5.

<sup>43</sup> *Questions*, pp. 59-60. Idéntica es la opinión de VIEHWEG, *Tópica*, p. 55, quien expresa: “Para nuestro fin puede llamarse problema —esta definición basta— a toda cuestión que aparentemente permite más de una respuesta y que requiere necesariamente un entendimiento preliminar, conforme al cual toma el cariz de cuestión que hay que tomar en serio y a la que hay que buscar una única respuesta como solución”.

Y el problema, es claro, origina el litigio, es decir, el proceso. En él intervienen las partes, aunque representadas por "expertos" en la materia, quienes se dirigen a un tercero desinteresado ante quien someten la decisión del conflicto.

b) *El proceso argumentativo: recurso a las fuentes del derecho*

Lo dicho nos sitúa en la *argumentación* en la que cada "experto" procurará defender los intereses de su parte a partir de un discurso lo más riguroso posible. En este horizonte, uno de los recursos favoritos de este procedimiento ha sido, desde antiguo, la llamada a las autoridades. En lo atinente al derecho, éstas serán juristas o bien especialistas de otras materias que se encuentran vinculadas al caso bajo estudio. En este contexto, parece claro que las autoridades no deben ser demasiadas: no se trata de incorporar al debate un catálogo erudito en el que aparezca la "plétora de referencias en las que nos sumergen las producciones académicas contemporáneas".<sup>44</sup> El objeto es, por el contrario, "dar en el blanco", acertar en la verdad de las cosas para lo cual es en principio suficiente un criterio seleccionado de autoridades.

Así, en Roma, los nombres de Labeón, Servio Sulpicio o Celso, o las alusiones a las escuelas (proculeyanos, sabinianos, etc.) constituyen las referencias más frecuentes. Esos nombres también serán recogidos por el Aquinate en los diferentes "procesos", que desarrolla a lo largo de los tratados de la Ley,<sup>45</sup> de la Prudencia<sup>46</sup> y del Derecho y de la Justicia,<sup>47</sup> junto con otros que, posteriormente, se han ido incorporando al tesoro de las *auctoritas* del saber occidental. Así, por ejemplo, en la antes citada *quaestio* relativa a si "el derecho es el objeto de la justicia", los "expertos" traídos por el Aquinate a debate son el jurista romano Celso, San Isidoro, San Agustín y Aristóteles. En la cuestión que concierne a "si la prudencia pertenece sólo al entendimiento práctico o también al especulativo", las autoridades que intervienen son un pasaje de los Proverbios, Cicerón, San Ambrosio y Aristóteles.<sup>48</sup>

En algunos supuestos, el argumento de autoridad alcanza una aceptación tan considerable que el Aquinate se siente relevado de dar la opinión que ha de aceptar, limitándose, en todo caso, a aludir en el *respondeo*.<sup>49</sup> Esto puede, a primera vista, parecer un tanto arriesgado pero, como matiza Viehweg, "con

<sup>44</sup> M. VILLEY, *Questions*, p. 63.

<sup>45</sup> ST, I-II, 90 ss.

<sup>46</sup> ST, II-II, 47 ss.

<sup>47</sup> ST, II-II, 58 ss.

<sup>48</sup> ST, II-II, 47, 2.

<sup>49</sup> Cfr. de manera especial ST, I-II, 95, 4: "¿Es aceptable la división de las leyes propuesta por San Isidoro?", en la que, en el *sed contra* expresa sencillamente: "en cambio, en contrario, baste la autoridad de San Isidoro"; ST, II-II, 47, 4: "Si la prudencia es virtud", en la que, en el *sed contra* escribe: "En cambio, San Gregorio habla de la prudencia, templanza, fortaleza y justicia como virtudes morales". ST, II-II, 49, 3: "si la docilidad debe contarse entre las partes de la prudencia", en la que, en el *sed contra* afirma: "en cambio, Macrobio, según dice Plotino, coloca la docilidad entre las partes de la prudencia". Puede consultarse, en el mismo sentido, ST, I-II, 95, 3; II-II, 47, 16 o II-II, 49, 7.

la cita de un nombre se hace referencia a un complejo de experiencias y de conocimientos humanos reconocidos, que no contiene sólo una vaga creencia, sino que garantiza un saber en el sentido más exigente". Por ello, concluye, "la referencia al saber de los mejores y más famosos se encuentra también llena de sentido".<sup>50</sup>

Sin embargo, la argumentación no sólo se ha de apoyar en el recurso a las autoridades. Al respecto, y siguiendo la enseñanza de Boecio, el Aquinate reconoce que el argumento de autoridad es relativo.<sup>51</sup> Lo mismo ocurre en Roma, por lo que, además de la opinión de los jurisperitos, actúan como fuentes del derecho las leyes privadas suscritas por las partes o las leyes de los magistrados (por ejemplo, la Ley Decenviral, cuando es interpretada jurídicamente); los "Plebiscitos"; los "Comicios" y de forma relevante, el "Edicto" del Pretor. De igual forma, en el período posterior a la jurisprudencia clásica —en concreto, luego de las reformas del emperador Adriano— se incorporan a los factores de producción del *ius* los "Senado-Consultos" y los "Rescriptos". Finalmente, no menos importante ha sido, desde siempre, el papel desempeñado por las costumbres,<sup>52</sup> el catálogo de *topoi* —o lugares comunes— que suministran diversos argumentos o puntos de vista para mejor ilustrar la cosa que se debate y, en fin, las propias circunstancias del caso bajo estudio.

En el mundo medieval, es claro, muchos de estos elementos han dejado de existir. Sin embargo, en el horizonte jurídico del Aquinate, es digno de mención el papel que cumplen las leyes, las costumbres y, de forma especial, las circunstancias del caso, ante cuya realidad, tanto los preceptos legales cuanto la doctrina jurídica en más de una oportunidad han de modificarse o bien no aplicarse.

La importancia de la ley entre los factores de creación del *ius* es resaltada en *Sum. Theol.*, I-IIa, 95, 1 ad 2. Allí el Aquinate establece una comparación entre aquella y la decisión judicial cuando expresa que "es más fácil encontrar las pocas personas doctas capaces de hacer buenas leyes que las muchas que se requerirían para juzgar de cada caso en particular". Además, agrega, "los que hacen las leyes estudian detenidamente cada una de ellas, pero los juicios sobre singulares se refieren a casos que ocurren de improviso y es más fácil discernir lo justo examinado muchos casos que considerando sólo uno". Finalmente, agrega, "los legisladores juzgan en universal y refiriéndose al futuro, en cambio, quienes presiden un tribunal juzgan sobre hechos presentes, respecto de los cuales fácilmente se dejan influir por sentimientos de amor, de odio o de cualquier otra pasión, con lo cual su juicio queda pervertido". Sin embargo, el Aquinate es consciente que "las leyes humanas no pueden alcanzar aquella infalibilidad que tienen las conclusiones científicas obtenidas por demostración",<sup>53</sup> por lo que admite la posibilidad de equivocación de éstas "las menos de las veces".<sup>54</sup> Ello no obstante, el sentido común del Aquinate va todavía más lejos.

<sup>50</sup> VIEHWEG, *op. cit.*, p. 67.

<sup>51</sup> ST, I, 1, 8: *locus ab auctoritate infirmissimus*.

<sup>52</sup> Cfr. D, I, 4, 2. Ya antes, Aristóteles había resaltado este punto en *Política*, 1269 a 20.

<sup>53</sup> ST, I-II, 91, 3, ad 3. Cfr. también: 96, 1 ad 3; 96, 6c; 97, 1c; 97, 2c.

<sup>54</sup> ST, I-II, 96, 1, ad 3.

Aun suponiendo que una ley es acertada, nada impide que una mejor o más experimentada observación de los fenómenos sociales advierta sobre la necesidad de su modificación, como vía para lograr un mejor perfeccionamiento de la sociedad. Al respecto, explica nuestro autor que “parece connatural a la razón humana avanzar gradualmente de lo imperfecto a lo perfecto”, de donde es lógico colegir que “los primeros que intentaron descubrir algo útil para la construcción de la sociedad humana, no pudiendo por sí solos tenerlo todo en cuenta, establecieron normas imperfectas y llenas de lagunas, que luego fueron modificadas y sustituidas por otras con menos deficiencias en el servicio del bien común”.<sup>55</sup>

Sentado este punto, parece claro que el papel de la ley en la estructura jurídica aquinate se dista mucho de tener el sentido que una lectura aislada de la cuestión 95, 2 ad 2 podría inicialmente haber dado. Esta observación nos conduce, de forma inevitable, a la tensión que necesariamente ha de surgir en la adecuación de las leyes a los casos concretos. Al respecto, ya en la misma antes citada cuestión 95, el Aquinate reconoce que la institución de las leyes es necesaria “siempre que resulte posible”<sup>56</sup> ya que “algunas cosas tan particulares no pueden ser comprendidas en la ley”.<sup>57</sup> Mas todavía: nuestro autor es consciente de que ni siquiera algunos principios de importancia pueden ser materia de legislación,<sup>58</sup> con lo cual se reconoce que el proceso de determinación del derecho no concluye con la fijación de las fuentes del derecho, sino que va más allá: se extiende el ámbito propio de la determinación judicial, obra por antonomasia de la prudencia.<sup>59</sup>

De no menos importancia en la estructura de las fuentes del derecho es la tarea que cumplen las costumbres. En este sentido, la vieja disputa sobre su carácter de fuente del derecho —que se prolonga hasta los procesos codificados, con suerte diversa—<sup>60</sup> es resuelto por el Aquinate en el primer sentido. Así, explica que “con los actos, sobre todo los reiterados, se puede cambiar y explicar la ley, e incluso producir algo que tenga fuerza de ley”. “He aquí por qué, concluye, la costumbre tiene fuerza de ley, deroga la ley e interpreta la ley”.<sup>61</sup> Por ello, opina el Aquinate que la ley humana puede ser “propuesta y modificada” tanto “por medio de la palabra del hombre” como “mediante las accio-

<sup>55</sup> ST, I-II, 97, 1c. Cfr. también: 97, 2, ad 1.

<sup>56</sup> ST, I-II, 95, 1 ad 2.

<sup>57</sup> ST, I-II, 95, 1, ad 3.

<sup>58</sup> Así señala en ST, I-II, 96, 2c, que “la ley humana no prohíbe todos aquellos vicios de los que se abstienen los virtuosos, sino sólo los más graves, aquéllos de los que puede abstenerse la mayoría y que, sobre todo, hacen daño a los demás, sin cuya prohibición la sociedad humana no podría subsistir, como el homicidio, el robo o cosas semejantes”.

<sup>59</sup> Por ello, dice Tomás, ST, II-II, 47, 1, ad 3 que “el mérito de la prudencia no consiste solamente en la consideración, sino en la aplicación a la obra, fin del entendimiento práctico”.

<sup>60</sup> Por ejemplo, el Código Civil francés, art. 4, no alude a ella. Sí, en cambio, el CC argentino (art. 17) aunque de forma supletoria, es decir, la costumbre no es “fuente principal”, como lo es la ley. Sobre el caso español, cfr. A. D'ORS, “Para una interpretación realista del artículo 6 del Código Civil Español”, en *Papeles del Oficio Universitario*, Rialp, Madrid 1960, pp. 264-277.

<sup>61</sup> ST, I-II, 97, 3c.

nes, sobre todo si son tan repetidas que llegan a crear costumbre".<sup>62</sup> Con todo, la admisión del papel de la costumbre no implica minimizar el de la ley. Ambos elementos se encuentran sujetos a la hermenéutica ética del Aquinate, que se alimenta en los casos concretos. Así, no cualquier costumbre es admitida sino aquella que aparece como "razonable"<sup>63</sup> y que responde a la idiosincrasia del país.<sup>64</sup> En este contexto, y en oposición a lo que se han dado en llamar como procesos de "inflación legislativa" considera que "el mero cambio de una ley es ya, en sí mismo, un perjuicio para el bien común porque la costumbre ayuda mucho al cumplimiento de las leyes". Por ello, continúa, "no debe modificarse la ley humana a no ser que, por otro lado, se le devuelva al bien común lo que se le sustrae por éste. Lo cual puede suceder, ya porque del nuevo estatuto deriva una grande y manifiesta utilidad, ya porque el cambio se hace necesario debido a que la ley vigente entraña una clara injusticia o su observancia resulta muy perjudicial".<sup>65</sup>

De lo dicho, se desprende una consideración sumamente equilibrada de las fuentes del derecho, la que, es claro, sólo resulta posible a partir de una genuina aproximación a las realidades de lo humano. De allí que el Aquinate exprese, en términos por demás actuales, que "la ley puede ser legítimamente modificada por el cambio de las condiciones humanas, que en sus diferencias, requieren tratamientos diferentes".<sup>66</sup>

### c) *Confrontación de las opiniones y llegada de la sentencia*

Sin embargo, no debe extrañar que en este proceso cada parte procure favorecer la tesis que defiende, ocultando así aquellos aspectos de la cosa debatida que le sean desfavorables. Como dice Villey, "cada individuo no percibe de la cosa más que un aspecto", de donde, continúa, "para obtener una visión menos fragmentada, el método es el de 'dar la vuelta', a partir de puntos de vista múltiples, transportarse sucesivamente a los diversos sitios o *lugares*, desde donde la cosa puede ser vista".<sup>67</sup> Por ello, la interpretación que abre paso a la sentencia (en definitiva al momento de la "concreción-creación" del derecho), es un proceso necesariamente dinámico, bien retratado por aquella gráfica opinión de Engisch del "ir y venir de la mirada entre la premisa mayor y el caso vital".<sup>68</sup>

Hemos llegado, pues, al nudo mismo de la vida jurídica: al momento de la decisión judicial. Hasta el presente, se han descrito las circunstancias que deter-

<sup>62</sup> *Ibidem*. Cfr. también: ad 2.

<sup>63</sup> "La ley y la razón deben triunfar sobre las malas costumbres" (ST, I-II, 97, 3, ad. 1). En los códigos modernos ha triunfado la expresión "buenas costumbres", que denota el mismo fenómeno (cfr. respecto del Código Civil argentino, los artículos 14, inc. 1º, 21, 530 792, 953, 1501, etc.).

<sup>64</sup> Cfr. ST, I-II, 96, 2c; 97, 3, ad 2 *in fine*.

<sup>65</sup> ST, I-II, 97, 2c. Cfr. también I-II, 97, 2 ad 1.

<sup>66</sup> ST, I-II 97, 1c.

<sup>67</sup> M. VILLEY, *Questions*, p. 63. Y agrega: "Esta nos parece una gran preocupación de Aristóteles en sus *Tópicos* y tal vez de allí provenga la etimología de la palabra *Topos*, lugar retórico".

<sup>68</sup> *Logische Studien*, nota 41, p. 15, cit. por WINFRIED HASSEMER, *op. cit.*, p. 71.

minan el proceso y los diversos elementos que le han ido dando forma. Pero es ahora, en la figura del juez, en el que aquél adquiere su máximo sentido. Este tiene, en efecto, todo a su disposición: circunstancias de hecho, observaciones de derecho, pruebas técnicas, etc. A él le compete determinar la verdad de los dichos, la justicia del caso concreto. Sin embargo, para lograr dicho objetivo, ha de emerger aquel otro elemento del *ars iuris* que va a proporcionar al juez la suficiente autoridad como para avalazar la determinación que adoptará: la prudencia.

En efecto: la tarea de determinar el derecho no supone tan sólo un conjunto de reglas o de conocimientos técnicos específicos, sino, y de forma principal, un saber prudencial que, a partir de tales conocimientos —y más allá de éstos— sea capaz de distinguir lo justo de lo injusto. Como expresa acertadamente Alvaro d'Ors, “la técnica jurídica debe subordinarse a la prudencia jurídica. Esta es la que da a aquélla su sentido y mantiene la conexión del *ars* con el fin de realizar lo que es justo. Ambos momentos abarcan todo el hacer jurídico, tanto en la creación como en la realización de las normas. Todo profesional del derecho debe ser, en primer lugar, prudente y, en segundo lugar, técnico”.<sup>69</sup> Nos encontramos, pues, en una dimensión completamente distinta a la estudiada hasta el presente, dominada, como se dijo, por una argumentación si se quiere interesada, que torna más difícil la determinación misma del derecho. Para lograr tal objetivo parece pues necesario apelar a aquel que procura “ver las cosas más de lejos” y, así, “prever con certeza a través de la incertidumbre de los sucesos”.<sup>70</sup>

En Tomás de Aquino, el análisis de la virtud de la prudencia constituye, probablemente sin proponérselo, una descripción casi en detalle de los elementos que caracterizan a la decisión judicial. “En ella, expresa, debemos ver tres actos: en primer lugar, el consejo, al que pertenece la invención, puesto que aconsejar es indagar; el segundo es juzgar de los medios hallados. Ahí termina la razón especulativa. Pero la razón práctica, ordenadora de la acción, procede ulteriormente con el tercer acto, que es el imperio, consistente en aplicar a la operación esos consejos y juicios”.<sup>71</sup>

Estas distinciones aluden, pues, a los diversos pasos que, de ordinario, emprende el juez en su objetivo por lograr —en la medida de lo posible— la verdad del caso concreto. En primer lugar, el “consejo”, el cual ha de provenir de los “técnicos”, de aquéllos que han estudiado las diversas disposiciones normativas y que, en resumen, conocen la “doctrina jurídica”. En segundo lugar, el “juicio”, es decir, la valoración de los hechos presentados y de los consejos atendidos. Hasta este punto, sin embargo, el juez no ha “decidido” nada, sino que se ha limitado a formarse una opinión respecto del caso presentado. En este sentido, su actuación podría asemejarse a la de quien, por ejemplo, emite un “dictamen” ante una consulta determinada. Es tan sólo una opinión fundada

<sup>69</sup> A. d'ORS, *op. cit.*, p. 57.

<sup>70</sup> Tal la definición del prudente según San Isidoro (cfr. ST, II-II, 47, 1c).

<sup>71</sup> ST, II-II, 47, 8c. Cfr. también: II-II, 47, 1, ad 2 y ad 3; 47, 16c y 49, 6, ad. 3.

que, si bien tiene en cuenta un caso, puede ser desatendida por lo que, en la realidad, es una opinión "abstracta". Queda todavía pendiente, pues, el acto que transforma aquellos principios en realizaciones. Se trata, en efecto, del acto de la razón práctica que *decide* una cuestión —que determina o precisa el problema planteado— de forma prudencial, es decir, luego de un análisis meditado de todos los elementos que rodean a un problema, aunque sin dejar, en ningún momento, de atender a las vicisitudes mismas de éste.

Esta necesidad de contactar permanentemente con la realidad es subrayada por el Aquinate en múltiples sitios en razón de que "al tratar la prudencia de acciones particulares en las cuales concurren muchos elementos y circunstancias, sucede a veces que una operación en sí misma es buena y proporcionada al fin, pero que por alguna circunstancia se hace mala o no oportuna al fin".<sup>72</sup> Esto indica claramente la importancia que, en la estructura de esta virtud, tiene la razón práctica (y el acto de imperio, que de ella se desprende), ya que los consejos o conocimientos técnicos no son suficientes (y mucho menos los juicios abstractos) para "acertar" en el sentido último de un problema que tiene una referencia inmediata a la realidad que no puede en ningún momento preterirse.<sup>73</sup>

Pero hay más: detrás del reforzamiento de esta concepción de la prudencia, queda también comprometido el sentido último de la decisión judicial, es decir, la naturaleza de ésta. En este aspecto, es claro que la doctrina ética aquinatense permanece invariable en cuanto al reconocimiento de la vinculación fin = bien. Así, y siguiendo a Aristóteles, Tomás repetirá en múltiples sitios que "es propio del prudente el poder aconsejar bien",<sup>74</sup> lo cual, interpretado en clave jurídica, no es otra cosa que la necesidad de arribar a sentencias justas.

<sup>72</sup> ST, II-II, 49, 7c. Y aclara lo dicho con un ejemplo: "Así, dar a uno muestras de amor, considerado en sí mismo, parece ser conveniente para mover a amar; pero no lo será si es un soberbio o lo toma como adulación". Cfr., asimismo, ST, II-II, 49, 1c, y 49, 5 ad 2.

<sup>73</sup> De ahí que Tomás insista en afirmar que "la prudencia no es sólo cognoscitiva, sino apetitiva, ya que, como se ha dicho, su principal acto es el imperio, consistente en la aplicación del conocimiento adquirido a la tendencia y a la operación" y, de forma todavía más clara, que "la experiencia de la prudencia no se compone sólo de recuerdos, sino del ejercicio en mandar rectamente" (ST, II-II, 47, 16c y ad 2, respectivamente). Los "recuerdos" (o "principios universales", cfr. ST, II-II, 47, 15c; 49, 2c) son, en clave jurídica, los conocimientos técnicos (ley, doctrina, costumbres, etc.). El "mandar rectamente" no puede traducirse como un mero acto de la voluntad (y, por tanto, independiente de la prudencia) como ocurre con los autores que siguen la opinión de Scoto y que dominan en el pensamiento actual. En ese mandar rectamente, por el contrario, se conjugan todos los elementos doctrinarios antes vistos que, en íntimo contacto con el sentido propio del caso, determinan, en un momento dado, una concreta decisión que es el acto de imperio o prudencia en sentido estricto. En otras palabras: el mandar rectamente (o acto de imperio) no puede ser asociado a la *potestas* —en Roma del Pretor; en la actualidad de la Administración (Policía, etc.)— sino que es un acto de plena *auctoritas* —y por ello, genuinamente prudencial—. Aun la orden de "ejecución de sentencia" dictada por el juez queda involucrada en el acto de imperio, como un elemento de esa específica y determinante decisión prudencial. Tan sólo la ejecución material (por ejemplo, la detención concreta del condenado) es un acto de potestad (del que "puede").

<sup>74</sup> ST, II-II, 47, 2c. Cfr. también, entre otros sitios, ST, II-II, 47, 1 ad 2, 47, 7c y 49, 5c.

Y como lo justo o derecho constituye el objeto de la justicia.<sup>75</sup> la conexión antes apuntada se cierra cuando observamos que esta última se erige en fin de las relaciones sociales.

Acaso otra sugerente consecuencia de la consideración aquinatense de la ciencia del derecho como un conjunto de conocimientos que, además de su base teórica, requieren una permanente vinculación a la práctica, es el que Tomás examine los procesos de determinación (y en cierta medida de creación) del derecho recién al final de sus reflexiones jurídicas. No hay, pues, en él —en oposición a lo que será la tónica del pensamiento moderno y contemporáneo— una preocupación por definir el derecho desde un principio y en términos incontrovertibles.<sup>76</sup> Ni siquiera la cuestión que propiamente se ocupa de este punto lleva por título dicho planteamiento.<sup>77</sup> Hay en esto, sin duda, una muestra de realismo que sugiere una cercanía a los problemas concretos de su tiempo y, en suma, un conocimiento de la naturaleza del derecho que no tiene comparación con muchos autores jurídicos posteriores, entre los que no hacen excepción los contemporáneos. Así, si nos detenemos por un momento en la estructura jurídica general de la *Suma* llama la atención la descripción aquinatense del *iter* jurídico (en suma, de la misma vida del derecho)<sup>78</sup> de suerte que al momento de estudiar las características de la sentencia<sup>79</sup> se encuentran ya desarrollados todos los elementos necesarios para arribar a la mejor solución posible.

En efecto, en primer lugar (I-II, 90, 1 ss.), se recoge el tema de la *Ley* como “regla y medida”, es decir, como criterio que *ayuda* a precisar lo justo<sup>80</sup> y dentro del cual se presta atención, según lo antes visto, al estudio de las costumbres y al recurso a las autoridades, aspecto éste que, por lo demás, campea a lo largo de toda la obra aquinatense. ¿Por qué decimos que *ayuda* y no que meramente *precisa* el derecho? Porque el razonamiento aquinatense no concluye ahí, sino que prosigue: en la II-II 47, 1 ss. encontramos el Tratado de la *Prudencia* que será la virtud fundamental del juez al momento de discernir el *derecho*. Sin embargo, el Aquinate todavía no se ha ocupado de éste. Lo hará inmediatamente después, en el Tratado del *Derecho* y la *Justicia* (II-II, 57, 1) que es donde se sitúa, propiamente, el proceso (*iudicio*) en cuyo contexto el *iudex*, munido de las leyes, las costumbres, las *regulae iuris*, los *loci communi*, las opiniones de las *auctoritas*, etc., de forma prudencial, dirá el *ius* de cada uno.

Y con lo dicho hemos, finalmente, llegado a la sentencia. Como expresa Villey, “todo diálogo dejado a sí mismo jamás terminaría. Podrían lanzarse a

<sup>75</sup> ST, II-II, 57, 1c.

<sup>76</sup> No sorprendería que el Aquinate haya tenido en cuenta la aleccionadora máxima romana, D, 50, 17, 202: *omnis definitio in iure periculosa est*.

<sup>77</sup> Cfr. ST, II-II, 57, 1

<sup>78</sup> No compartimos, por tanto, la opinión de d'Ors —en alguna medida aceptada por Villey— de que derecho es “sólo lo que aprueban los jueces”. Para el primer autor, cfr. “Derecho es lo que aprueban los jueces”, *op. cit.*, pp. 45-54.

<sup>79</sup> Cfr. ST, II-II 60 (cuestión relativa al “juicio”).

<sup>80</sup> Sobre este aspecto, cfr. la sugerente interpretación de JOHN FINNIS, *Natural law and natural rights*, Oxford University Press, New York, 1980, p. 129.

debate nuevos argumentos u otros puntos de vista. El diálogo amenazaría así con hacerse interminable. Y, sin embargo, hay que salir de él".<sup>81</sup>

En las antiguas escuelas filosóficas griegas y más tarde en la universidad medieval, era el maestro el encargado de cerrar (*cum-cludere*) el proceso. En la metodología aquinatense, luego de planteadas las opiniones, se abre camino, en el *respondeo*, al desarrollo de su particular punto de vista respecto del problema debatido, el que puede ser ampliado —o, incluso, matizado— en los ad 1, 2, 3, etc., con lo cual se cierra, al menos provisionalmente, el problema.

Un ejemplo de lo recién expuesto se puede observar en la cuestión relativa a "si se debe o no juzgar conforme a la ley escrita".<sup>82</sup> En ella, el problema gira en torno de si el juez puede discernir en qué casos deberá prevalecer la interpretación literal y en cuáles otros habrá de buscar la intención del legislador o bien "acomodar" la aplicación de la ley al caso bajo estudio.<sup>83</sup> En este contexto, la respuesta, muy a pesar de la irreal "seguridad" jurídica que ambicionó el legalismo, es ambigua. Ella es, como lo decía Abelardo, *sic et non*: admite algunos aspectos de una naturaleza determinada pero, en muchas otras ocasiones, puede o debe, también, recoger otros de índole contraria. La respuesta, dicho con otras palabras, es un reflejo de la realidad humana, la cual es necesariamente compleja y en parte mutable.

Siguiendo a Villey<sup>84</sup> advertimos, en el ejemplo antes aludido, tres posibles soluciones: la primera es por la afirmativa (*et ideo necesse est quod iudicium fiat secundum legis scripturam*).<sup>85</sup> Pero: ¿y si la ley es injusta? Es la objeción que plantea Isaías y que mueve al Aquinate a matizar su respuesta anterior: *Et ideo secundum eas non est iudicandum*.<sup>86</sup> Y hay una nueva objeción, esta vez de Aristóteles: ¿qué ocurre cuando una ley —justa—, en razón de su generalidad no alcanza a reflejar la naturaleza del caso que se le presenta? Ejemplo típico al que se acude es al depósito. Y aquí Tomás ha de ceder otra vez formulando una tercera respuesta: *Et ideo in talibus non est secundum litteram legis iudicandum*.<sup>87</sup> De lo expuesto, creemos que surge con claridad que el juez (o intérprete) "diseña" una respuesta en función del caso que tiene delante de sí, el cual, por lo demás, de alguna manera *determina* su modo de actuar. Por ello, la

<sup>81</sup> M. VILLEY, *Précis*, II, p. 227.

<sup>82</sup> ST, II-II, 60, 5.

<sup>83</sup> Sobre lo dicho, es interesante el pasaje de San Hilario, mencionado por el Aquinate en ST, I-II, 96, 6 c y cuya semejanza el *Digesto* (50, 17, 1) es notable: "Ha de alcanzarse el significado de las palabras considerando los motivos por que fueron pronunciadas; porque las cosas no están sujetas a las palabras, sino las palabras a las cosas". Ante lo que glosa inequívocamente el autor de la *Suma*, "Por consiguiente, mas que a las palabras de la ley se ha de atender a las razones que movieron al legislador".

<sup>84</sup> M. VILLEY, *Questions*, pp. 67-70.

<sup>85</sup> ST, II-II, 60, 5c.

<sup>86</sup> *Ibid.*, ad 1.

<sup>87</sup> *Ibid.*, ad 2.

sentencia que de forma estricta se alcanza, apenas alcanza al caso tenido en mira. Su valor para otros supuestos es relativo, es decir, valdrá *in plerisque*.<sup>88</sup>

Se podrá inferir de esto, quizá, que la conclusión a la que se ha llegado es por demás modesta. Puede que en verdad lo sea. En definitiva, no se debe olvidar que "la prudencia trata de acciones contingentes. En éstas no puede el hombre regirse por la verdad absoluta y necesaria sino por lo que sucede comúnmente, puesto que los principios deben ser proporcionados a las conclusiones, que han de ser del mismo orden de aquéllos".<sup>89</sup> Esta es, en efecto, una de las características fundamentales del método dialéctico de la *quaestio sic et non*, porque así es la realidad humana que motiva los casos que, de ordinario, se presentan.<sup>90</sup> De allí la importancia que veíamos, asignaba Tomás a la razón en el ámbito de la prudencia. A la razón práctica, en efecto (y en concreto al acto de imperio que la hace realidad) le compete, hasta donde le sea posible, penetrar en la interioridad misma del problema y revelar la razón última de justicia o de injusticia que esconden los actos en cuestión. En este horizonte, la noción de prudencia supone una concepción mucho más amplia, tanto del concepto de razón como del de naturaleza, que la predominante desde el advenimiento del pensamiento moderno. Como explica el Aquinate respecto del primer aspecto, "aunque la razón sea en otras virtudes intelectuales más cierta que en la prudencia, sin embargo, ésta necesita más que ninguna del buen razonamiento del hombre para poder aplicar rectamente los principios universales a los casos particulares que son variados e inciertos".<sup>91</sup> Y esto es así porque penetrar en la intimidad de un caso supone, en sentido estricto, penetrar en los últimos recodos de la naturaleza humana, que desencadena aquéllos. Mientras la razón del racionalismo es una razón exclusivamente teórica, que opera a partir de enunciados verdaderos o falsos; la razón de la tradición aristotélica-romana es, en cambio, práctica: actúa ante aspectos difíciles y emite sólo juicios probables. ¿Por qué? Porque una razón teórica que experimenta sobre una naturaleza física obtiene conclusiones no-problemáticas; obtiene constataciones objetivas. En cambio, la razón práctica tiene frente a sí al hombre y sus problemas. Eso quiere decir que el hombre no es pura materia, sino, además, "sentimiento" (Martínez Doral;<sup>92</sup> "perjuicio" (Radbruch),<sup>93</sup> "corazón" (Pascal). A partir de una materia dada, el hombre en cierta medida "se hace" día a día hasta llegar a su plena naturaleza. El pensamiento clásico tuvo en cuenta la dificultad del obrar humano y de la percepción de éste y por eso puso tanto empeño en la decisión. De ahí que la afirmación tomista en el sentido de que "la prudencia es sabiduría de las cosas humanas pero no la sabiduría en absoluto",<sup>94</sup> si bien puede a primera vista tener una connotación negativa, denota

<sup>88</sup> Cfr. M. VILLEY, *Précis*, II, pp. 216, 222; *Questions*, pp. 44, 152, 166. Recuérdese al respecto: D, 50, 17, 202 citado en nota 76.

<sup>89</sup> ST, II-II, 49, 1. Cfr. también: ST, II-II, 47, 3c; ad 2 y 47, 15c.

<sup>90</sup> Cfr. al respecto ST, I-II, 97, 1c, citado más extensamente en nota 66.

<sup>91</sup> ST, II-II, 49, 5, ad 2.

<sup>92</sup> Sobre este punto cfr. más ampliamente del mismo autor, *Sociólogos, Juristas, Filósofos. Una metodología de la ciencia del derecho* (compilación y notas por Renato Rabbi-Baldi Cabanillas y Alejandro Vergara Blanco) en prensa en "Persona y Derecho", Pamplona.

<sup>93</sup> Sobre esto, cfr. W. HASSEMER, *op. cit.*, pp. 82-3. Otras referencias sobre este punto: RENATO RABBI-BALDI CABANILLAS, *La filosofía jurídica de Michel Villey*, Eunsa, Pamplona, 1990, nota 1218.

<sup>94</sup> ST, II-II, 47, 2 ad 1.

una enorme confianza en las fuerzas de la razón (teórica y práctica) para poder plantear y responder —en un grado no despreciable— la “justicia del caso concreto”.<sup>95</sup> La metodología dialéctica se alza, pues, a pesar de sus prevenciones —o mejor, *gracias* a tales prevenciones— como un procedimiento “finalista”, que cree posible alcanzar un concepto concreto de derecho. Desde otras raíces, esta consideración ha sido reconocida, en la actualidad, por Ronald Dworkin, para quien, precisamente en el seno de las dificultades que todo problema entraña, está implícito un *sentido* que se puede detectar y según el cual es posible trazar un límite más o menos seguro entre lo justo y lo injusto.<sup>96</sup> Que tal objetivo pueda concretarse siempre y en todos los casos es, ciertamente, otra cuestión. El camino no se encuentra exento de dificultades. La máxima de Terencio<sup>97</sup> es particularmente aplicable en este ámbito en el que todo es decisión y, en muchas oportunidades —cuando se llega, por ejemplo, a la máxima instancia— *decisión sin retorno*. El realismo del Aquinate es en este sentido, también aleccionador.<sup>98</sup> Por ello, la búsqueda por él emprendida, como bien lo han resaltado Villey y Viehweg, parte de un “mínimo” relativamente aceptable: reúne a personas altamente cualificadas de suerte que tenemos la tranquilidad de que la decisión ha recorrido diversas opiniones —al menos las más relevantes respecto de un tema determinado, lo cual habla de una cierta honestidad y rigor científicos— y los diversos aspectos de la cosa disputada, “suministrando así la perspectiva más alta y completa (el justo medio) que quepa obtener de ella provisionalmente en un grupo”.<sup>99</sup>

Por el contrario, “las doctrinas inventadas después, continúa Villey, y que enseñan nuestras teorías generales del derecho son más cómodas. El positivismo dicta a los jueces la estricta observación de la ley. Los realistas americanos, una absoluta libertad en relación a los textos. ¡Soluciones netas!”<sup>100</sup>

Pero, desgraciadamente (o quizá, ¿afortunadamente?), si hay algo que se rebela ante este tipo de soluciones radicales es la realidad misma, en la que se sitúan los problemas y donde los matices son inevitables.<sup>101</sup> De ahí que este *sobre*

<sup>95</sup> En este sentido, L. LARENZ, *op. cit.*, nota 29.

<sup>96</sup> En las obras de retórica de la antigüedad griega el sentido último de todas las cosas fue el derecho natural. Al respecto, la referencia de Antígona, recogida en la *Retórica* aristotélica (1373, b 7-10) parece sintomática: “Llamo ley común, dice el Estagirita, a la conforme a la naturaleza. *Pues existe algo que todos en cierto modo adivinamos, lo cual por naturaleza es justo e injusto en común, aunque no haya ninguna mutua comunidad ni acuerdo*, tal como aparece diciendo la Antígona de Sófocles, que es justo, aunque esté prohibido, enterrar a Polinices por ello justo por naturaleza” (según la trad. de Antonio Tovar).

<sup>97</sup> “Soy humano, nada de lo humano me es ajeno”.

<sup>98</sup> Citando a Aristóteles, *ST*, II-II, 47, 16c, expresa “lo que produce deleite y lo que produce tristeza pervierten el juicio de la prudencia”. Y agrega: “Leemos también en Daniel, la belleza te sedujo y la pasión pervirtió su corazón” y en el Exodo “no recibas regalos, que ciegan a los prudentes”.

<sup>99</sup> M. VILLEY, *Précis*, II, p. 59. Y en esa línea, agrega dicho autor, *ibidem*, pp. 64-5 que “aunque los fines prácticos nos separan, la búsqueda de la verdad es un fin común, un campo de encuentro entre partícipes, que inicialmente poseen opiniones diversas, pero que converdrán en ponerse de acuerdo, una vez que hayan obtenido sobre la cosa una visión más amplia y reconciliadora. Para superar el conflicto, para resolverlo, el jurista ha de transportarse (provisionalmente) al plano de la investigación desinteresada”.

<sup>100</sup> M. VILLEY, *Questions*, p. 71.

<sup>101</sup> Cfr. *ST*, II-II, 49, 1c; 49, 5 ad 2 y 49, 7 c ya citados en nota 72.

*elevarse* a los distintos elementos creadores de la ciencia jurídica, *desde el seno del problema mismo* creemos que sigue siendo, al paso de los siglos, la metodología más adecuada para encontrar lo justo del caso concreto.

Así, pues, la enseñanza aquinatense, aquí resumida, puede considerarse reveladora, tanto por el camino que abriera en su día en el pensamiento medieval; como por el reconocimiento del que ese camino goza hoy, en un horizonte que ya ha iniciado la cuenta atrás de los otrora dominantes monismos ("legalismos", "decisionismos", etc.) como vía de acceso a los procesos de obtención del derecho.

RENATO RABBI-BALDI CABANILLAS

## NOTAS Y COMENTARIOS

### LA DEFINICION DEL CRITERIO DE SENTIDO COMUN O INSTINTO INTELLECTUAL EN JAIME BALMES

El tema de los criterios de verdad, especialmente el de sentido común, ha sido de los más analizados en los estudios que tienen como objeto la filosofía de Jaime Balmes. A pesar de ello creemos que todavía existen puntos a esclarecer en torno al papel del sentido común, ya que éste se caracteriza por una gran diversidad de aplicaciones. Algunas de ellas han sido más estudiadas que otras, quedando así limitada la noción de sentido común a sólo una parte de su ámbito.

Claro está que Balmes define este criterio tanto como los otros, sin embargo la lectura de tal definición es insuficiente para desentrañar que sea realmente el sentido común. La razón de ello estriba en que se trata de una definición negativa, es decir, habitualmente Balmes caracteriza este criterio por ser aquel que nos lleva a verdades que no nos son accesibles por ninguno de los otros criterios. Son verdades de sentido común aquellas que no son alcanzadas por conciencia o evidencia.

Por otra parte hay que considerar definitorias las explicaciones de los significados de las palabras que integran "sentido común" e "instinto intelectual".

El término "sentido" indica la pasividad del sentido común o ausencia de reflexión y raciocinio. El asentimiento que general es tan irresistible que se presenta sin ninguna actividad reflexiva del sujeto, es "sufrido como un sentimiento"<sup>1</sup>.

En "común" queda indicada la universalidad de las verdades de sentido común, característica que comparte con la evidencia y con la que se contrapone a la conciencia, que es individual.

Pero mientras que la universalidad de la evidencia emana de la misma estructura de la verdad, la universalidad del sentido común proviene de la naturaleza humana, lógicamente presente en todo el género humano, dotada de un impulso irresistible.

La palabra "instinto" es muy utilizada, junto con expresiones derivadas de ella como "instintivo" o "fuerza instintiva". Nos indica que estamos ante un criterio cuya fuerza es espontánea y prerreflexiva, no dependiente de la reflexión y que va unido a solventar necesidades de la vida activa cotidiana. El adjetivo "intelectual" ha de eliminar toda comprensión del analógicamente llamado instinto como irracional, ciego o animal, aunque muchas veces se haya querido interpretar justamente como un indicio de irracionalismo.

Sin dejar de seguir a Balmes, intentaremos ahora estructurar el muy complejo significado de "sentido común".

---

<sup>1</sup> Citamos según la edición *Obras Completas* de Balmes, editada por B.A.C./Balmesina, en 8 vols., Madrid, 1948-1950. F. E., Log., n. 321, p. 81.

En primer lugar notamos que Balmes se refiere a este criterio como a la "guía y escudo" de la razón. Este es el significado más amplio de la noción de sentido común, ya que no se limita a ningún caso en concreto:

"Ese instinto intelectual abraza muchísimos objetos de orden diferente; es, por decirlo así, la guía y el escudo de la razón; la guía porque la precede y le indica el camino verdadero, antes de que comience a andar; el escudo, porque la pone a cubierto de sus propias cavilaciones, haciendo enmudecer el sofisma en presencia del sentido común."<sup>2</sup>

El sentido común es un "impulso", "instinto" hacia la verdad, es decir una orientación. Por ello, también reconoce y rechaza instintivamente lo erróneo.

Esta orientación es previa al funcionamiento de la razón. Es la situación en que se encuentra el hombre entero hacia la verdad antes ya del ejercicio de todas sus facultades (y que se seguirá manteniendo en su base). La razón no se puede proponer una dirección antes de empezar su despliegue, el hombre real no se pone a pensar de una forma u otra como fruto de una decisión reflexiva, puesto que para empezar a reflexionar la razón tiene que dirigirse de alguna forma a la verdad.

Sentido común y razón no se identifican, pero el sentido común es la base de la razón.

Este criterio orienta a la razón directamente, e indirectamente al hombre entero con todas sus facultades. Así, el hombre tiende con toda su naturaleza a la verdad, incluso cuando no está razonando.

Podemos hablar de un dejarse llevar espontáneo hacia la verdad, de una atracción impulsiva hacia lo verdadero y de rechazo a lo falso. Si este impulso no ayudara a la razón a orientarse, ésta se encontraría ante una tarea infinita, puesto que antes de adoptar cualquier dirección tendría que analizar muchísimas posibilidades. Y además siempre hay mayor multiplicidad en lo falso que en lo verdadero, por lo que sería mucho más improbable hallar lo verdadero.

Esta función de guía y escudo creemos que es la que se complementa con la de la conciencia entendida como un "áncora", según un conocido texto:

"La conciencia es un áncora, no un faro; basta para evitar el naufragio de la inteligencia, no para indicarle el derrotero. En los asaltos de la duda universal, ahí está la conciencia, que no deja perecer; pero si le pedís que os dirija, os presenta hechos particulares nada más."<sup>3</sup>

La función que la conciencia no puede ejercer, la de faro que nos ilumina en la noche tempestuosa y nos permite reconocer la dirección del puerto es lo esencial del sentido común. El asentimiento de la conciencia permite la supervivencia de la certeza, pero no guía la razón. Por el contrario, esto es lo que precisamente permite el asentimiento del sentido común: escoger el mejor camino entre todas las direcciones posibles, evitando los rodeos y caminos equivocados.

En resumen, la conciencia nos arraiga en la verdad, el sentido común nos orienta hacia la verdad.

<sup>2</sup> F. F., I, c. 15, n. 156, p. 93-94.

<sup>3</sup> F. F., I, c. 7, n. 70, p. 43.

En segundo lugar examinaremos el sentido común en sus distintas aplicaciones.

La definición que Balmes nos da de este criterio ha de ser completada necesariamente por el estudio de los diferentes casos a los que se aplica. Precisamente la diversidad de aplicaciones del sentido común es tan grande que puede impedirnos el ver que todas obedecen a un mismo criterio:

"Yo creo que la expresión sentido común significa una ley de nuestro espíritu, diferente en apariencia según son diferentes los casos en que se aplica, pero que en realidad, y a pesar de sus modificaciones, es una sola, siempre la misma, y consiste en una inclinación natural de nuestro espíritu a dar su asenso a ciertas verdades no atestiguadas por la conciencia, ni demostradas por la razón; y que todos los hombres han menester para satisfacer las necesidades de la vida sensitiva, intelectual o moral."<sup>4</sup>

Así, lo que sea esta "ley de nuestro espíritu" ha de ser reconocido como aquello que tienen en común todas las verdades que no son conocidas por los criterios de evidencia ni conciencia y que además nos son imprescindibles para nuestra vida.

La palabra ley conlleva los significados de universalidad y necesidad característicos del criterio de evidencia. Pero podemos hablar de otro tipo de universalidad y necesidad, aquel que comporta la naturaleza humana. La universalidad proviene de la misma naturaleza compartida por todos los hombres. La necesidad es la manifestación de la irresistibilidad que caracteriza al sentido común, de forma que luchar contra él equivale a luchar contra la naturaleza humana.

Además hay que dejar claro que la definición de Balmes no permite identificar esta "ley de nuestro espíritu" con una facultad específica, con un conjunto de ideas innatas, con un instinto animal o con un sentimiento afectivo.

Balmes no deja de explicar cuáles son las causas de la diversidad de casos de verdades de sentido común:

"En la complicación de los actos y facultades de nuestro espíritu, y en la muchedumbre y diversidad de objetos que se le ofrecen, claro es que dicha inclinación no puede presentarse siempre con el mismo carácter, y que ha de sufrir varias modificaciones, capaces de hacerla considerar como un hecho distinto, aunque en realidad no sea más que el mismo, transformado de la manera conveniente."<sup>5</sup>

Existen, pues, dos motivos que explican la multiplicidad de verdades de sentido común.

Por una parte se encuentra la misma pluralidad de facultades y actos del espíritu humano. Que esta pluralidad sea causa de la diversidad de casos de sentido común implica que el sentido común se refiera a toda la naturaleza del hombre y no solamente a la faceta estrictamente intelectual.

En segundo lugar, hay que considerar la cantidad de objetos distintos a que se aplica el sentido común. Este segundo motivo se reduce en realidad al primero, puesto que distintas facultades tienen distintos objetos. Pero lo que nos interesa señalar es la adaptación que el sentido común adopta en fun-

<sup>4</sup> F. F., I, c. 16, n. 316, p. 190.

<sup>5</sup> F. F., I, c. 32, n. 316, p. 190.

ción del objeto al cual se aplica, sin dejar de tratarse por esto del mismo sentido común.

Por todo ello el mismo Balmes indica que la mejor comprensión de lo que es el sentido común se sigue del análisis de los diferentes tipos de verdades de sentido común:

“El mejor medio de evitar la confusión de ideas es deslindar los varios casos en que tiene cabida el ejercicio de esta inclinación.”<sup>6</sup>

Pero desearíamos ser más explícitos de lo que fue Balmes, distinguiendo algunas líneas diferenciadoras que nos permitan clasificar los casos que Balmes se limita a enumerar.

Una diferencia a establecer que consideramos importante y que se desprende del conjunto de la obra balmesiana es la siguiente: hay verdades de sentido común que no son alcanzables más que a través de este criterio mientras que hay verdades que tanto pueden ser captadas por este criterio como por medio de los otros dos de conciencia y evidencia.

Balmes no define las verdades de sentido común como aquellas que no se pueden alcanzar por otro criterio, sino como aquellas que no han sido alcanzadas ni por conciencia ni por evidencia. Ahora bien, algunas de las que han sido primero verdades de sentido común pueden posteriormente ser alcanzadas por otros criterios. Por esto una verdad de sentido común no es nunca el fruto de un proceso demostrativo, pero por otra parte la “indemostrabilidad” no es la característica que la define. Por ello, existen verdades de sentido común que son indemostrables mientras que otras sí pueden ser demostradas. Lo que en ningún caso puede suceder es que sean irracionales o no razonables, nunca serán contrarias a la razón, a la vez que tampoco pueden ser fruto de una demostración.

1) Las verdades de sentido común indemostrables nunca se podrán reducir a verdades de evidencia, pero son razonables. Nunca podrán ser objeto de otro criterio que no sea el de sentido común. Constituyen por ello un orden de verdades exclusivo. Además no permiten tanto un aumento de la cantidad de conocimientos que podemos conseguir, como el dar explicación del funcionamiento de criterios. En ellas se hace presente la estricta esencia del sentido común como tendencia hacia la afirmación.

Podemos considerar los siguientes casos:

1.1.) Casos de asentimiento al valor subjetivo de la evidencia. Creemos que casi ha pasado desapercibida esta actuación del criterio que estamos estudiando, ya que se acostumbra a destacar solamente la función objetivadora del sentido común.

a) Verdades de evidencia inmediata.

“Desde luego la encontramos (la ley de nuestro espíritu) con respecto a las verdades de evidencia inmediata. El entendimiento no las prueba ni las puede probar, y, sin embargo, necesita asentir a ellas so pena de extinguirse como una luz que carece de pábulo.”<sup>7</sup>

<sup>6</sup> F. F., I, c. 32, n. 316, p. 190-191.

<sup>7</sup> F. F., I, c. 32, n. 317, p. 191.

La inclusión de este tipo de verdad dentro de las de sentido común aparece como problemática al mismo Balmes, ya que en este caso la inteligencia "más bien conoce que siente" cuando "para que se aplique con propiedad el nombre de sentido es necesario que el entendimiento más bien sienta que conozca"<sup>8</sup>.

Sin embargo, hay un elemento, incluso en este tipo de evidencia, no reductible a ser explicado, razonado en la línea de la evidencia: la fuerza irresistible del asentimiento generado por el sentido común.

b) Verdades de evidencia mediata.

"No es sólo la evidencia inmediata la que tiene en su favor la irresistible inclinación de la naturaleza; lo propio se verifica en la mediata. Nuestro entendimiento asiente por necesidad, no sólo a los primeros principios, si que también a todas las proposiciones enlazadas claramente con ellos."<sup>9</sup>

Este caso es en realidad muy parecido al anterior. Si en la evidencia inmediata se trataba del asentimiento a una relación entre conceptos ahora el asentimiento se corresponde a la relación entre proposiciones. Se podría decir que no es necesaria la apelación al sentido común, puesto que la lógica puede dar cuenta del por qué unas proposiciones se siguen de otras. Sin embargo, Balmes nos muestra que existe algo indemostrable incluso en el seno de las demostraciones. En aquello que podemos considerar lo más racional, es decir, los razonamientos en su estructura lógica hay un punto más allá del cual no podemos ir y que sin embargo despierta en nosotros un asentimiento irresistible. Este es el espacio del sentido común.

"Y es de observar que la indemostrabilidad, por decirlo así, no es propia únicamente de ciertas premisas: se la halla en algún modo en todo raciocinio, por su misma naturaleza, prescindiendo de las proposiciones de que se compone. Sabemos que las premisas A y B son ciertas: de ellas inferiremos la proposición C. ¿Con qué derecho? Porque vemos que C se enlaza con las de A y B. ¿Y cómo sabemos esto?"<sup>10</sup>

Balmes muestra aquí cómo indemostrable no equivale a irrazonable. Pero el punto que deseáramos destacar es el de que el asentimiento de que aquí se trata no se refiere más que al valor subjetivo de las ideas. A menudo se han pasado por alto estos casos y se ha identificado el sentido común con una de sus funciones, la que ahora vamos a estudiar: originación del asentimiento a la objetividad de las ideas.

1.2.) Función objetivadora del sentido común.

El sentido común permite hacer el tránsito de lo subjetivo a lo objetivo en diversos ámbitos: el de las ideas, el de los juicios, el de las verdades morales y el de las sensaciones.

a) Objetivación de ideas y juicios.

"Esta natural inclinación al asenso no se limita al valor subjetivo de las ideas, se extiende también al objetivo. Ya se ha visto que esa objetividad tampoco es demostrable directamente a priori, no obstante que la necesitamos. Si nuestra inteligencia no se ha de limitar a un mundo pura-

<sup>8</sup> F. F., I, c. 32, n. 317, p. 191.

<sup>9</sup> F. F., I, c. 32, n. 317, p. 191.

<sup>10</sup> F. F., I, c. 17, n. 156, p. 99.

mente ideal y subjetivo, es preciso que no sólo sepamos que las cosas nos *parecen* tales con evidencia inmediata o mediata, sino que son, en realidad, como nos *parecen*.”<sup>11</sup>

Este es uno de los apartados más importantes y originales de la filosofía balmesiana y se corresponde al debatido planteamiento del principio de la evidencia (o principio correspondiente al criterio de sentido común) “lo evidente es verdadero”. Este principio supone el paso de la idea al objeto y su certeza no proviene de un análisis de la relación sujeto-predicado, sino del sentido común.

Su aplicación se extiende tanto a los casos de evidencia inmediata como de mediata. Otra precisión a hacer es la de que Balmes se refiere tanto a la objetivación de las ideas aisladas como a los juicios, como se desprende del siguiente texto:

“...encontramos que, por indeclinable necesidad, atribuimos a las ideas un valor objetivo, a los juicios una verdad objetiva.”<sup>12</sup>

#### b) Objetivación de las verdades morales.

Las verdades morales también conllevan un asentimiento irresistible originado en el sentido común. Los primeros principios morales son paralelos a los intelectuales. Si unos son necesarios para conocer, los otros lo son para el querer y obrar. Balmes admite que se puede hablar en este caso de sentido moral como de una rama del sentido común

“si por sentido moral se entiende la percepción instintiva de ciertas relaciones morales, queda incluido en el sentido común, del cual forma un ramo; si se le quiere tomar en otra acepción, no la comprendo.”<sup>13</sup>

#### c) Objetivación de sensaciones.

Lo que sucede en el orden de las ideas acaece igualmente en el de las sensaciones. Es el sentido común lo que nos impulsa irresistiblemente a establecer una correspondencia entre nuestras sensaciones y el mundo externo.

“Las sensaciones consideradas como puramente subjetivas, tampoco bastan para las necesidades de la vida sensitiva. Es preciso que estemos seguros de la correspondencia de nuestras sensaciones con un mundo exterior, no puramente fenomenal y verdadero (...). Esta seguridad la poseen todos los hombres asintiendo a la objetividad de las sensaciones: esto es, a la existencia de los cuerpos, con asenso irresistible.”<sup>14</sup>

Por otra parte, Balmes nos advierte reiteradamente al abordar este tema que lo que no nos permite el sentido común es el conocer la esencia y características de los cuerpos.

Para finalizar el análisis que hemos hecho de los distintos casos comprendidos en la función objetivadora del sentido común notemos cómo pueden ser unificados y resumidos en la verdad de la legitimidad de todas las facultades humanas.

<sup>11</sup> F. F., I, c. 32, n. 318, p. 191.

<sup>12</sup> F. F., I, c. 25, n. 254, p. 147.

<sup>13</sup> F. E. *Ética*, prol. p. 105.

<sup>14</sup> F. F., I, c. 32, n. 320, p. 192.

"Una de ellas (verdades de sentido común) es la legitimidad de nuestras facultades, la seguridad de que al ejercerlas no somos víctimas de un engaño perpetuo."<sup>15</sup>

## 2) Verdades de sentido común demostrables.

Estudiemos ahora aquellas verdades que si bien son de sentido común porque no se han obtenido por ningún otro criterio, sí que pueden llegar a ser reducidas a evidencia.

Puede acaecer que una verdad a la cual un hombre ha llegado a través de su sentido común, con el tiempo llegue a ser objeto de demostración para esta misma persona. También puede suceder que una misma verdad sea alcanzada solamente por sentido común por una persona mientras que otro hombre tenga además un saber demostrativo de la misma verdad. Cabe considerar aún que ciertas verdades pueden haber sido sólo del ámbito del sentido común para toda la humanidad hasta un cierto momento histórico en el cual empiezan a ser algo demostrado.

También dentro de este tipo de verdades encontramos una diversidad de casos:

### a) Verdades de autoridad:

La creencia en la palabra humana, como una necesidad fundamental humana, también es garantizada por el sentido común.

"La fe en la autoridad humana nos ofrece otro caso de este instinto admirable. El individuo y la sociedad necesitan esa fe; sin ella, la sociedad y la familia serían imposibles; el mismo individuo estaría condenado al aislamiento y, por tanto, a la muerte."<sup>16</sup>

Aquello en lo que creemos sólo por la palabra de otra persona puede ser demostrado o comprobado posteriormente por nosotros mismos. Si alguien admite la existencia de Japón por un conjunto de testimonios ajenos, dejará de "creer" en ello en el momento que visitando este país comprobara directamente su existencia. Un alumno puede creer en una verdad matemática cuando sin entenderla se fía de la autoridad de su profesor. Pero en el momento que la entiende y demuestra cambia la fuente de su asentimiento.

b) Verdades instantáneas a las que se aplica instintivamente el principio de causalidad. Se trata aquí de casos de imposibilidad de azar que pueden ser objeto de demostración a través del cálculo de probabilidades.

Estas verdades se distinguen porque la certeza que producen es tan rápida y repentina que la hemos de llamar instantánea. Precisamente, aunque podrían ser demostradas, lo súbito de la situación no da tiempo a ninguna demostración:

"...necesita el hombre el asenso instantáneo a ciertas verdades que, si bien con la ayuda del tiempo podría demostrar, no le es permitido hacerlo, atendido el modo repentino con que se le ofrecen, exigiendo formación de juicio y a veces acción."<sup>17</sup>

<sup>15</sup> F. E. Ideol., n. 186, p. 282.

<sup>16</sup> F. F., I, c. 32, n. 321, p. 192.

<sup>17</sup> F. F. I, c. 32, n. 322, p. 193.

Pero es la intervención del azar en este tipo de verdades la característica que las define finalmente. Así todo hombre está cierto que no conseguirá sus objetivos si sus acciones se rigen siempre por el puro acaso, o sabe que no puede esperar sacar de una urna donde hay millares de bolas siempre la suerte que él desee.

Estos, como otros muchos ejemplos que Balmes enumera, no dependen de la conciencia, puesto que no se trata de fenómenos internos. Tampoco derivan de la evidencia, ya que no van contra el principio de contradicción. Se caracterizan por la imposibilidad no metafísica que Balmes denomina "imposibilidad de sentido común".

Estas verdades pueden ser demostradas a través del cálculo de probabilidades, sin embargo, Balmes insiste en destacar que se trata de verdadera imposibilidad y no simplemente de una altísima improbabilidad. No es meramente improbable que actuando siempre al azar consigamos siempre nuestros fines. Es por ello que Balmes no se limita a explicar esta certeza a partir del cálculo de probabilidades, sino que además introduce las nociones de causa y finalidad. Más exactamente, habla de una aplicación instintiva del principio de causalidad:

"De aquí dimana el que juzguemos instintivamente por imposible, o poco menos que imposible, obtener un efecto determinado por una combinación fortuita: por ejemplo el formar una página de Virgilio arrojando a la aventura algunos caracteres de imprenta; el dar en un blanco pequeñísimo sin apuntar hacia él, y otras cosas semejantes. ¿Hay aquí una razón filosófica? Ciertamente; pero no es conocida por el vulgo. Esta razón se evidencia en la teoría de las probabilidades, y es una aplicación instintiva del principio de causalidad y de la natural oposición de nuestro entendimiento a suponer efecto cuando no hay causa, orden cuando no hay inteligencia ordenadora." <sup>18</sup>

En este tema pudiera parecer que Balmes cayó en un probabilismo matemático, pero está claro que la introducción de los conceptos de causalidad, finalidad y orden le llevan a una explicación profundamente filosófica.

c) Finalmente hay un conjunto de verdades, como que el sol saldrá mañana porque las leyes de la naturaleza continuarán rigiendo, a las que se accede por analogía. De este modo el hombre común puede acceder instintivamente a aquello que no puede explicar científicamente.

Además de estas funciones primordiales a lo largo de la obra de Balmes se encuentran ejemplos concretos de verdades de sentido común. Estas son:

—el hombre es libre

—el hombre es inmortal

—Dios existe

—existe un orden moral. Somos capaces de distinguir las nociones de bien y mal, moral e inmoral, justo e injusto, derecho y deber, lícito e ilícito, virtud y vicio.

—el panteísmo es falso

—la unidad es mejor que la pluralidad

<sup>18</sup> F. F., I, c. 32, n. 322, p. 193.

- nuestro yo no es el origen de todo
- toda ciencia presupone el postulado de la existencia
- la certeza existe
- tenemos un cuerpo
- existen otros seres además de yo mismo
- podemos mover el cuerpo voluntariamente.

Estas verdades que acabamos de enumerar serían la manifestación concreta de la orientación que ejerce el sentido común en todo hombre, independientemente de que sea filósofo o no. Balmes añade además que no hay verdadera filosofía si no se respeta este criterio común a todo hombre.

Finalmente, desearíamos hacer referencia a la dualidad de nombres con que Balmes denomina a este criterio ya que no sólo utiliza la expresión sentido común, sino que también podemos encontrar a menudo la de "instinto intelectual".

Las dos expresiones son utilizadas a menudo indistintamente como sinónimos. Otras veces parece que sentido común posee la significación más amplia, mientras que instinto intelectual designa una de las funciones concretas del sentido común, la de objetivar ideas y juicios. También cabe entender que sentido común indica las funciones más ligadas a solventar situaciones de necesidad práctica.

Por otra parte se podría considerar que "instinto intelectual" es la denominación peculiar, original y preferida de Balmes y que le distingue de otras filosofías que admiten criterios parecidos de sentido común. Sin embargo, Balmes mantiene y utiliza a menudo la expresión "sentido común".

Lo cierto es que Balmes no fue muy estricto en este tema ya que muchas veces no establece diferencias entre "sentido común" e "instinto intelectual", mientras que en otras situaciones se refiere al último como la función objetivadora de las ideas<sup>19</sup>. Las verdades de sentido común no demostrables se denominarían de instinto intelectual, mientras que las alcanzadas por sentido común pero demostrables posteriormente serían las estrictamente denominables de sentido común.

Aún existe otra forma de señalar al sentido común, nos referimos a la de "buen sentido". Esta es utilizada preferentemente en la primera obra de Balmes *El Criterio*, cuando todavía no se especifica que el sentido común sea un criterio con un campo específico de verdades. En las obras posteriores Balmes la utiliza muy poco, seguramente por su poca precisión.

Como conclusión de nuestro análisis podemos distinguir dos aspectos básicos en la noción de sentido común.

Este es primero que nada una dirección hacia la verdad anterior a todo raciocinio o reflexión y nos lleva a afirmar lo que todavía no hemos razonado

<sup>19</sup> Contrastar los siguientes textos: F. F., I, c. 15, n. 155, p. 93; F. F., I, c. 34, n. 203; p. 203; F. E., Log., n. 320, p. 80; F. F. I, c. 34, n. 337, p. 203; F. F., I, c. 34, n. 337, p. 204.

pero que podremos llegar a razonar. Su fruto son las verdades de sentido común demostrables.

En segundo lugar es también el impulso que es la base de la razón. Más que llevarnos a afirmar una verdad lo que permite es el funcionamiento de la misma razón. Este tipo de verdades no son demostrables.

Mientras que en lo primero reconocemos al sentido común como "instinto conforme a la razón" en el segundo hallamos su faceta fundamentadora de la misma razón. Por ello "no es contra la razón, es su base".

Es importante destacar que la finalidad del sentido común no es nunca la demostración, como tampoco lo es para la conciencia. Por ello no puede nunca substituir a la razón. El sentido común origina asentimientos, pero no discurre. La razón discurre, pero para que se dé asentimiento hace falta algo que la pura evidencia (definida balmesianamente) no puede aportar.

MISERICORDIA ANGLÉS CERVELLÓ  
*Universidad de Barcelona*

## BIBLIOGRAFIA

JURGEN HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*. Versión castellana de Manuel Jiménez Redondo, Taurus Humanidades, México, 1990, 286 pp.

Este libro reúne varios artículos publicados por Habermas entre 1986 y 1988. Tiene la peculiaridad de enjuiciar la metafísica con total prescindencia del sujeto propio de la filosofía primera, como si se pudiera establecer la naturaleza del saber que ella implica, mediante el mero registro de las posiciones adoptadas por determinados autores con respecto a su encuadramiento epistémico dentro del conjunto del conocimiento humano. Pero, al mismo tiempo, el historicismo de base campeante detrás de la actitud de Habermas no consigue ocultar la arbitrariedad de haber compartimentado la historia de la metafísica con arreglo a las impresiones personales del autor. Las aseveraciones tajantes relativas al antes y al después de la metafísica en función de la irrupción histórica, de tal o cual pensador sugieren que, para Habermas, la razón humana contaría con una libertad omnimoda para clasificar los hitos del conocimiento filosófico al margen del valor intrínseco de los noemas cosechados por el discurrir científico de nuestro entendimiento. De ahí la catalogación artificiosa, si no caprichosa, de la misma metafísica como una corriente intelectual identificada con "esa tradición del idealismo filosófico, que se remonta a Platón, y que a través de Plotino y del neoplatonismo, de S. Agustín y de Santo Tomás, del Cusano y Pico de Mirandola, de Descartes, Spinoza y Leibniz, alcanza, hasta Kant, Fichte, Schelling y Hegel" (p. 39). En verdad, todo el historicismo de Habermas depende de un prejuicio ideológico condicionante: la historia íntegra de la metafísica se habría agotado en el culto a una razón endiosada en su extrasocialidad, de donde todo converge en la necesidad histórica de la revolución de Marx, gracias a la cual la razón se injertó en el devenir de la historia universal interviniendo en el proceso de organización y estructuración de la sociedad, de la intercomunicación humana y de la regencia programática que a esa razón cabe en cuanto controladora de interrelaciones a las que consuetudinariamente habría dado las espaldas.

La razón metafísica emancipada de su pertenencia al orden de la acción comunicativa es para Habermas una auténtica frustración histórica. El ideal filosófico de una razón desgajada de su servicio social a la comunicación tuvo con Marx su derrota definitiva. A partir de este dato se comenzaría a verificar la defunción de la modernidad, a la cual no habrían sido ajenos los resabios escépticos del Iluminismo. Habermas suscribe este escepticismo, que no se quiere derrotista (p. 9), pero tanto su crítica a la metafísica, como tradición idealista, cuanto su desengaño del giro trascendental del pensamiento filosófico, a instancias de Kant y del romanticismo alemán del siglo XIX, le inducen a ver la superación de la crisis de la modernidad en una suerte de simbiosis entre el impulso socializante del marxismo y la filosofía del lenguaje construida por el neopositivismo hoy en boga. Esta conjunción permitiría la inserción de la razón humana en su genuina misión de mecanismo comunicante, que sería, a la postre, la que le competiría a despecho de sus viejas ataduras a la labor extra-socializante perceptible en su pasado premoderno aparejado a la razón metafísica. Mas esto pone al descubierto que la hipoteca ideológica del pensamiento de Habermas acaba triunfando por encima de cualquier empeño filosófico, porque la razón enrolada en la acción comunicativa no es una capacidad de verdad, de elevación ni de perfección de la esencia del hombre, sino preferente-

mente un arma enderezada al dominio del curso de la historia, de una historia, desde ya, mirada como el despliegue colectivo de una humanidad anónima y regimentada por la fuerza programática de dicha razón. En este sentido, lo que el autor llama *pensamiento postmetafísico* puede adquirir tamaño denominación siempre que se haga a un lado el significado expreso y riguroso de la metafísica, un significado que nunca se hace presente en la obra de un pensador que no por casualidad continúa engolfado en la recensión de autores coercitivamente encasillados en agrupamientos decididos por las conveniencias de la razón ideológica, pero también por eso desinteresado en versar sobre las cosas y su ser.

MARIO ENRIQUE SACCHI

JACOBUS M. RAMIREZ, *Opera Omnia, Tomus XIII* (18 volúmenes) de *Vitiis et Peccatis*, Comentarios a las Cuestiones LXXI-LXXXV de la I-II de la *Suma Teológica*, Madrid, 1990, 992 pp.

Gracias a la inteligente solicitud y tenacidad del R.P. Victorino Rodríguez O.P. se han publicado estos dos tomos del volumen VIII de la Opera Omnia del P. Santiago Ramírez. Interrumpida por la falta de colaboración del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid con el T. VII de los Dones del Espíritu Santo, en 1974, el P. Victorino Rodríguez continúa ahora la publicación de dichas obras completas con este VIII volumen en dos tomos del Comentario del ilustre tomista español a las cuestiones LXXI-LXXXV de la I-II de la *Suma Teológica* de Santo Tomás, sobre los Vicios y Pecados, en la "Biblioteca de teólogos españoles". En esta Biblioteca se han publicado anteriormente las obras de los comentaristas clásicos del Aquinate, como Melchor Cano, Bañez y otros.

Previa una Introducción sobre el tema, Ramírez consigna una exhaustiva Bibliografía de los clásicos comentaristas de Santo Tomás y luego de los más recientes y actuales.

Ramírez desarrolla su exposición a través de cada una de estas cuestiones, deteniéndose en cada uno de sus artículos y analizando todos los aspectos de cada tema. Nada queda sin estudiar en este minucioso tratado.

No podemos detenernos en cada punto de esta vasta exposición de la *S. Th.* en las cuestiones referentes a los vicios y pecados. Además sería superfluo; porque lo importante es la lectura y estudio detenido de los mismos. En un latín pulcro Ramírez penetra y analiza exhaustivamente el pensamiento del Aquinate y lo expone con lúcida claridad.

Siempre me ha llamado la atención, en todos los numerosos escritos de Ramírez, tanto su profundidad en la concepción como la claridad diáfana de su exposición. Es sin duda una inteligencia latina. Cuando se leen estos precisos Comentarios de la *S. Th.*, expuestos con tanta profundidad y con diáfana claridad, se llega a la conclusión de que el P. Santiago Ramírez es sin dudas el mejor expositor de Santo Tomás de este siglo. Y me atrevo a afirmar que ninguno de los grandes clásicos comentadores de antaño lo han superado, sobre todo atendiendo no sólo a la solidez de su doctrina sino también a la amplitud de los mismos comentarios, que abarcan vastos sectores de la *S. Th.* y de otros escritos del Aquinate.

El lector encontrará en esta exposición sobre los vicios y pecados el mejor tratado de moral al respecto, no sólo en una visión global del tema, sino en

los aspectos más minuciosos del mismo. Por eso, este Comentario del eminente tomista español será un instrumento insustituible para los profesores de moral de universidades y seminarios y un arsenal de consulta para los confesores y directores de almas, que encontrarán en estas páginas la solución para los más delicados problemas.

No nos queda sino felicitar una vez más al incansable P. Victorino Rodríguez O.P., que ha dedicado gran parte de sus desvelos y de su propia vida a descubrir y ordenar los escritos del P. Santiago Ramírez y que nos ha brindado cuidadosamente estas *Opera Omnia*, para que el pensamiento del genial expositor e intérprete de Santo Tomás perdure a través de los años, para una mejor comprensión del pensamiento del Doctor Communis de la Iglesia.

Como los volúmenes anteriores, también éste en dos tomos está cuidadosamente impreso y editado ahora por la "Biblioteca de Teólogos Españoles Dominicanos", Pcia. de España.

OCTAVIO N. DERISI

DOMINGO M. BASSO O.P., *Los fundamentos de la Moral*, Centro de Investigaciones en Ética Biomédica, Buenos Aires, 1990, 267 pp.

El P. Basso, Provincial —hasta julio de 1991— de los PP. Dominicos de la Argentina, bien conocido por sus obras teológicas y filosóficas —como su artículo "Acerca del conocimiento especulativo y del conocimiento práctico" (*Prudentia Iuris*, XIV, 1984, Buenos Aires) y su excelente libro *Nacer y Morir con Dignidad. Estudios de Bioética contemporánea*, ed. C.M.C., Buenos Aires, 1989 (próximo a reimprimirse)— ha publicado la obra aquí reseñada, y se halla trabajando en otra sobre las potencias, los hábitos y los actos en la Moral.

El libro que nos ocupa ahora, fruto de sus clases a médicos en el Centro que lo ha editado, consta de ocho capítulos, cada uno de ellos dividido en varios artículos o párrafos, que abarcan el entero contenido de una Moral Fundamental en especial relación con la Bioética. Se estudian el ser de la Ética, las fuentes y objeto de la Moral, el punto de partida de la Moral, la búsqueda de la felicidad, la actividad humana, la moralidad y sus normas, la conciencia moral y sus problemas, y las consecuencias del acto libre y moral. Como se ve, se trata de un tratado completo y con amplia bibliografía sobre los fundamentos de la Moral y de la Bioética.

En su transcurso cita Fray Domingo Basso a diversos autores —muchos de ellos teólogos— que, adoptando una Filosofía y una Teología "progresistas", emiten, en las graves materias tratadas, opiniones realmente destructoras de la Moral y Teología perennes —y por ello mismo actuales—, como lo señala el autor en amplias notas. Por supuesto, tales "teólogos" hacen caso omiso, también, del Magisterio de la Iglesia, incluso en sus más hodiernas manifestaciones.

Expone el P. Basso las grandes líneas de la Moral natural y cristiana y muestra un amplio conocimiento de los problemas bioéticos. Todo ello en un castellano fluido que expone un pensamiento vigoroso y seguro de sí que se apoya en el gran Doctor de Aquino y en nuevos descubrimientos.

Por ello, este libro debe recomendarse a médicos, teólogos, filósofos, estudiantes universitarios y al público culto en general.

JUAN ALFREDO CASAUBÓN

## INDICE DEL VOLUMEN XLVI

### EDITORIALES

|                    |                                                                                                                   |     |
|--------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| OCTAVIO N. DERISI: | <i>Capacidad de la mente humana para alcanzar el ser de las cosas, hasta el mismo Esse Subsistens (I)</i> .....   | 5   |
| OCTAVIO N. DERISI: | <i>Capacidad de la mente humana para alcanzar el ser de las cosas, hasta el mismo Esse Subsistens (II)</i> .....  | 83  |
| OCTAVIO N. DERISI: | <i>Capacidad de la mente humana para alcanzar el ser de las cosas, hasta el mismo Esse Subsistens (III)</i> ..... | 163 |
| OCTAVIO N. DERISI: | <i>Capacidad de la mente humana para alcanzar el ser de las cosas, hasta el mismo Esse Subsistens (IV)</i> .....  | 243 |

### ARTICULOS

|                           |                                                                                                  |     |
|---------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| MARIO E. SACCHI:          | <i>Los fundamentos de la especulación metafísica sobre el conocimiento</i> .....                 | 13  |
| OCTAVIO N. DERISI:        | <i>Humanismo y humanismo cristiano</i> .....                                                     | 35  |
| CARLOS P. BLAQUIER:       | <i>El concepto de substancia sensible en Aristóteles. Génesis histórica de la cuestión</i> ..... | 51  |
| IGNACIO E. M. ANDEREGGEN: | <i>Conocimiento negativo y conocimiento positivo de Dios en Santo Tomás y en Hegel</i> ....      | 91  |
| LAURA E. CORSO:           | <i>Antropología en la Q.D. "De virtutibus in communi" de Santo Tomás</i> .....                   | 99  |
| ABELARDO PITHOD:          | <i>Super-yo y vida moral. Una valoración tomista de la hipótesis psicoanalítica</i> .....        | 111 |

|                                  |                                                                                                               |     |
|----------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| GABRIEL J. ZANOTTI:              | <i>Epistemología contemporánea y filosofía cristiana</i> .....                                                | 119 |
| CARLOS I. MASSINI CORREAS:       | <i>El primer principio del saber práctico: objeciones y respuestas</i> .....                                  | 171 |
| MARIA C. DONADIO M. DE GANDOLFI: | <i>La justificación de los juicios morales en Tomás de Aquino</i> .....                                       | 179 |
| JOSE M. DE ESTRADA:              | <i>El saber del arte</i> .....                                                                                | 187 |
| GRACIELA L. RITACCO DE GAYOSO:   | <i>¿Es la teología una ciencia?</i> .....                                                                     | 191 |
| CIRO E. SCHMIDT ANDRADE:         | <i>La figura del sabio en Platón</i> .....                                                                    | 203 |
| GUSTAVO E. PONFERRADA:           | <i>Filón de Alejandría: filosofía y Biblia</i> .....                                                          | 219 |
| JUAN A. CASAUBON:                | <i>Nuestro conocimiento real de Dios y los enunciados teológicos</i> .....                                    | 247 |
| JOSEPH DE FINANCE:               | <i>Saber divino y saber humano de la negatividad y del mal</i> .....                                          | 253 |
| MARIO E. SACCHI:                 | <i>La vigencia de los principios de Santo Tomás de Aquino concernientes a la moralidad de la guerra</i> ..... | 259 |
| RENATO RABBI-BALDI CABANILLAS:   | <i>Notas para una metodología jurídica realista a partir de una lectura de Tomás de Aquino</i> .....          | 285 |

## NOTAS Y COMENTARIOS

|                                    |                                                                                                 |     |
|------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| OCTAVIO N. DERISI:                 | <i>IX Congreso Tomista Internacional sobre "El Aquinate doctor humanitatis"</i> .....           | 59  |
| CARLOS CAFFARRA:                   | <i>Aspectos antropológicos de la fecundación in vitro</i> .....                                 | 66  |
| <i>Reuniones filosóficas</i> ..... |                                                                                                 | 151 |
| ALAIN GUY:                         | <i>El tomismo integral de Octavio Nicolás Derisi</i> .....                                      | 153 |
| ALBERTO CATURELLI:                 | <i>La obra de Francisco Canals Vidal sobre el conocimiento</i> .....                            | 231 |
| MISERICORDIA ANGLÉS CERVELLO:      | <i>La definición del criterio de sentido común o instinto intelectual en Jaime Balmes</i> ..... | 305 |

## BIBLIOGRAFIA

|                               |                                                                                          |     |
|-------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| JOHANNIS DE ORIA:             | <i>Opera Logica, vol. I: Summularum volumen primum</i> (M. E. Sacchi) .....              | 77  |
| RAMON GARCIA DE HARO:         | <i>Legge, Coscienza e Libertà</i> (O. N. Derisi)                                         | 78  |
| JUAN A. CASAUBON:             | <i>Palabras, ideas, cosas</i> (M. E. Sacchi) .....                                       | 79  |
| RAMON GARCIA DE HARO:         | <i>Cristo, fundamento de la moral</i> (O. N. Derisi) .....                               | 155 |
| VICTORINO RODRIGUEZ:          | <i>Santiago Ramírez Dulanto. En el centenario de su nacimiento</i> (O. N. Derisi) .....  | 156 |
| S. GERSH:                     | <i>Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition</i> (G. L. R. de Gayoso) ..... | 158 |
| GIUSEPPE ABBA:                | <i>Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale</i> (M. E. Sacchi) .....     | 237 |
| CARLOS I. MASSINI CORREAS:    | <i>Los derechos humanos. Paradoja de nuestro tiempo</i> (M. E. Sacchi) .....             | 238 |
| JOSEF PIEPER:                 | <i>¿Qué significa sagrado? Un intento de clarificación</i> (J. Fernández Aguado) .....   | 240 |
| JURGEN HABERMAS:              | <i>Pensamiento postmetafísico</i> (M. E. Sacchi)                                         | 315 |
| JACOBUS RAMIREZ:              | <i>Opera Omnia, Tomus XIII, De vitis et peccatis</i> (O. N. Derisi) .....                | 316 |
| DOMINGO M. BASSO:             | <i>Los fundamentos de la moral</i> (J. A. Casaubón) .....                                | 317 |
| INDICE DEL VOLUMEN XLVI ..... |                                                                                          | 318 |





## ANALOGIA

Revista de Filosofía.

ANALOGIA es una revista de investigación y difusión filosóficas del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (Dominicos). ANALOGIA publica artículos de calidad sobre las distintas áreas de la filosofía.

Director: Mauricio Beuchot. Consejo editorial: Ignacio Angelelli, Tomás Calvo, Roque Carrión, Gabriel Chico, Marcelo Dascal, Gabriel Ferrer, Jorge J. E. Gracia, Klaus Hedwig, Ezequiel de Olaso, Lorenzo Peña, Philibert Secretan, Enrique Villanueva.

Colaboraciones (artículos, notas, reseñas) y pagos enviarse a:

### ENVIO DE ARTICULOS Y RESEÑAS

(Articles, manuscripts and  
reviews)

At'n Mauricio Beuchot.  
Apartado postal 23-161.  
Kochimilco.  
16000 México, D. F.  
MEXICO.

### ADMINISTRACION, SUBSCRIP- CIONES, INTERCAMBIOS, CANJES, ETC.

(Editorial assistance, subscrip-  
tions, exchanges, etc.)

At'n Gabriel Chico S.  
Apartado postal 295.  
37000 León, Gto.  
MEXICO.

Periodicidad semestral. Suscripción anual (2 números): 20 US dls.

## REVISTA DE FILOSOFIA

REVISTA DE FILOSOFIA es el órgano del Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana de México

Desde 1968 se publica cuatrimestralmente. En ella colaboran pensadores nacionales y extranjeros sobre diversos temas filosóficos.

Director: José Rubén Sanabria.

Consejo editorial: Antonio Ibargüengoitia, Juan Manuel Silva y Jorge Aguirre.

Para todo lo relativo a la Revista (artículos, libros para reseña, reseñas, revistas en canje, pagos, etc.) dirigirse a:

REVISTA DE FILOSOFIA. Universidad Iberoamericana. Departamento de Filosofía. Prolongación Paseo de la Reforma, 880. Lomas de Sta. Fe. Del. A. Obregón. C.P. 01210. México, D.F.

Suscripción: \$ 20.00 (veinte dólares). Número suelto y atrasado: \$ 10,00 (diez dólares).

# **MOLINOS SANTA MARIA**

**CORNA, S. A.**

**PEKIN 2971**

**Isidro Casanova**

**651-0948**

**SARMIENTO 767**

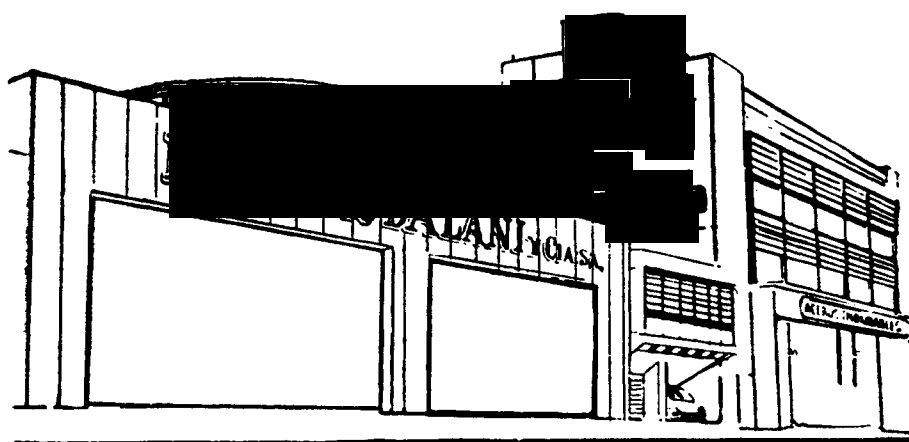
**Piso 2º**

**40-6789 y 6833**

**FUNDACION**  
**BUNGE y BORN**

# **M. T. MAJDALANI Y CIA. S.A.**

## **ACEROS INOXIDABLES**



**Av. CORRIENTES 6277 - BUENOS AIRES**  
**Tel. 855 - 1116/9 y 855 - 6056/9**

**ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.**

**CONSIGNATARIOS**

**COMERCIAL Y AGROPECUARIA**

---

**Av. Corrientes 378 - 5º piso**

**T. E. 394-1360/1364**

**PERALTA RAMOS**

**SEBRA**

**ARQUITECTOS S. A.**

**ARENALES 1132**

**CAPITAL**



**BANCO RIO**

# **ESTUDIO JURIDICO CONTABLE**

**CARMELO E. PALUMBO**

**LUCIO MARCELO PALUMBO**

**Abogados**

**SALVADOR M. VILLALOBOS**

**DANIEL PASSANITI**

**Contadores Públicos**

**Familia - Sucesiones - Comercial y Asesoramiento de Empresas**

**Sarmiento 2437, 3º P., Of. 16**

**—**

**Capital Federal (1044)**

**Tel. 48-4508**

**ADHESION**

**GRIMOLDI S. A.**



# Para más detalle, agréguete agua.

Así de sencillo. Y en su punto justo.

Para que usted disfrute el verdadero sabor a dedicación y cariño, TARAGUI y UNION.

**Té TARAGUI:** El cuidado casi artesanal del mejor té argentino. Desarrollado y producido por LAS MARIAS en sus propias plantaciones clonales extensivas, únicas en el país.

**Yerba Mate TARAGUI:** Las cualidades intactas del auténtico sabor que no cambia. La yerba mate bien nacida, bien criada, bien estacionada y bien elaborada en LAS MARIAS.

**Yerba Mate UNION:** La primera y única yerba mate suave del país. Creada para los que quieren disfrutar de un mate suave pero con sabor muy duradero.

**Té Suave UNION:** La definida delicadeza de un nuevo sabor en té. El resultado de una cuidadosa selección y un blend suave. Único y también de LAS MARIAS.

Estas son las características de una empresa argentina que elabora, produce y envasa todos sus productos en origen, dentro de su propio establecimiento.

Si todavía le queda alguna duda o desea conocer aún más, acérquese a TARAGUI y a UNION. Porque son de LAS MARIAS.



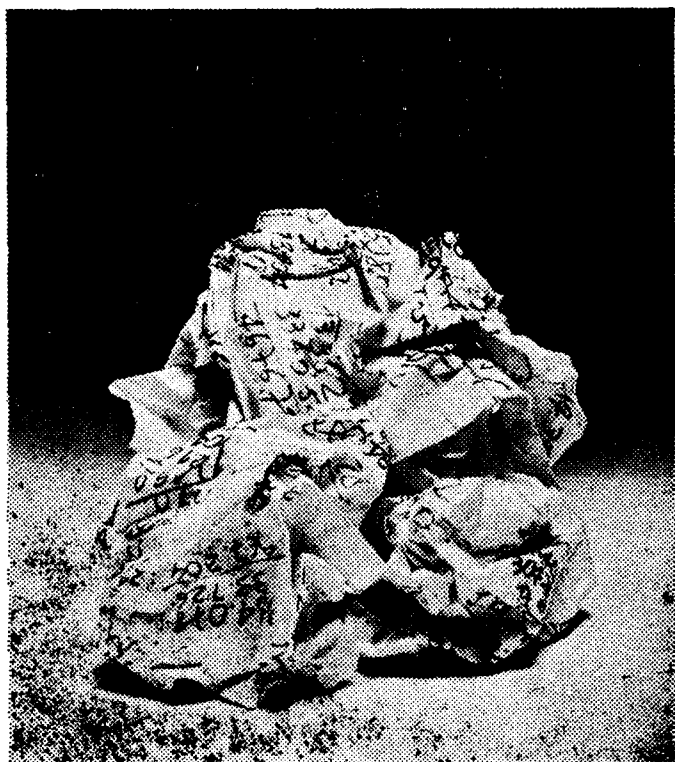
**ESTABLECIMIENTO LAS MARIAS S.A.**

Gobernador Virasoro - Corrientes

Adhesión de la  
Fundación Hermanos Agustín y Enrique Rocca

**CORDOBA 320**

**BUENOS AIRES**



La investigación exige, por sobre todo, una alta dosis de coraje, porque investigar significa aceptar el riesgo de encontrar al final de todo una respuesta negativa. Un callejón sin salida. O una utopía. Este riesgo es asumido conscientemente por nosotros y forma parte

**EL  
RIESGO  
DE  
INVESTIGAR.**

de nuestra ideología empresaria que tiene la vista puesta en el futuro y que, ante la velocidad creciente de los cambios, sabe que detenerse es retroceder. Nosotros estamos comprometidos en esa tarea. Y en ese reto. Porque trabajamos por la vida.

## **PENSAMIENTO**

**Revista de investigación e información filosófica, publicada por las  
Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España**

**Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de 600 páginas**

**Precio de la suscripción anual: 38 dólares**

**Para suscripciones, dirigirse a:**

**Pensamiento**

**Pablo Aranda, 3**

**28006 Madrid-España**