

ISSN 1316-7939

DIKAIOSYNE

Revista de filosofía práctica

Dikaiosyne N° 8
Universidad de Los Andes
Mérida – Venezuela.
Junio, 2002



8

TOMÁS DE AQUINO ANTE LA LEY NATURAL

*Francisco Carpintero Benítez**

Departamento de Filosofía

Facultad de Derecho

Universidad de Cádiz

España

francisco.carpinter@uca.es

Resumen

El Autor trata de dar a conocer las líneas más generales de la doctrina jusnaturalista de Tomás de Aquino, distinguiéndola de las de los autores españoles de los siglos XVI y XVII. Las explicaciones tomistas sobre la ley natural se mueven en el marco de ideas propiamente romanistas, dominantes en Europa hasta el siglo XVI. Esta tradición se perdió en los últimos integrantes de la Segunda Escolástica Española, que hicieron propio el criterio *ex objecto* en la Ética, y la doctrina de las naturalezas inmutables de las cosas en el marco filosófico más general. Así, desde el siglo XVI, la Neoescolástica sustituyó a la tradición escolástica anterior. Esta nueva escolástica se adentró en la Edad Moderna de las manos de Lessius, Escobar, Oviedo y, ya en el siglo XVIII, mediante las obras de Ignatius Schwarz, Juan Francisco Finetti o Anselm Desing, pasó a la Edad Contemporánea mediante los libros de Taparelli, Liberatore, Ortí y Lara, Costa-Rossetti, Meyer, etc. El resultado final ha sido que pensamos en la tradición escolástica constituyendo un bloque homogéneo. Nada más distinto de la realidad histórica.

Palabras clave: Escolástica, historia del pensamiento jurídico, historia de la metafísica, ontología jurídica, ley, derecho natural, justicia, bien común, voluntad, felicidad.

* Francisco Carpintero Benítez, nacido en 1948 en Sevilla (España). Doctor en Derecho. Profesor Ayudante en la Facultad de Derecho de la Universidad de Salamanca desde 1970 a 1978. Profesor Titular de Filosofía del Derecho en la Universidad de Valladolid desde 1978. Catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad de Cádiz desde 1991. Es profesor visitante en la Facultad de Derecho de la Universidad Panamericana (México D.F.), en donde imparte cursos de Historia del pensamiento jurídico en los estudios de postgrado. Principales publicaciones: *“Mos italicus”*, *“mos gallicus”* y *el humanismo racionalista*, en *“Jus Commune”*, Frankfurt/M., 1977; *Una introducción a la ciencia jurídica*. Civitas. Madrid, 1988; *La Cabeza de Jano*. Universidad de Cádiz, 1989; *Los inicios del positivismo jurídico en Centroeuropa*. Actas. Madrid, 1993; *Historia del derecho natural*. UNAM. México D.F., 1999; *Libertad y derecho*. Escuela Libre de Derecho. México D.F., 1999. Autor de diversos artículos en revistas chilenas, españolas, argentinas, alemanas, italianas.

SAINT THOMAS WITH REGARD TO NATURAL LAW

Abstract

The author tries to give to know the most general lines in the doctrine iusnaturalist from Saint Thomas, distinguishing it of those of the Spanish authors of the XVI and XVII centuries. The explanations Thomistists on the natural law moves properly in the mark of ideas Romanists, dominant in Europe until the XVI century. This tradition got lost in the last members of the Second Spanish Scholastic. The final result has been that we think on the scholastic tradition constituting a homogeneous block. Nothing else different from the historical reality.

Key words: Scholastic, history of the juridical thought, history of the metaphysics, juridical ontology, law, natural right, justice, common good, will, happiness.

Nos cuesta entender hoy a Tomás de Aquino porque tendemos a insertarlo dentro del movimiento escolástico, y olvidamos que en la escolástica ha habido una fractura histórica. Al hablar de esta fractura no me refiero a los opositores medievales del de Aquino, como fueron Duns Scoto y Occam, o a los discípulos de la escolástica franciscana que llenan el siglo XV parisino, como Gerson, Conrado, Almain o Biel, sino al quiebro que observamos en ese movimiento complejo que llamamos genéricamente Secunda Escolástica o Escolástica Tardía Española. En esta escolástica convivieron ante todo dos tipos de teólogos: Los dominicos, normalmente enseñantes en Salamanca, y de ahí el nombre de Salmanticenses, y los que publican en el último decenio del siglo XVI, jesuitas, como fueron Gabriel Vázquez de Belmonte, Luis de Molina o Francisco Suárez, conocidos corrientemente como los Conimbricenses.

La ruptura con la filosofía de Tomás de Aquino tuvo —por una vez— nombre propio: Gabriel Vázquez de Belmonte, un autor enormemente conocido en el siglo XVII y ahora casi olvidado. Fue Vázquez el que denunció la *circulatio* sobre la que, según él, reposaba la filosofía tomista. Porque Tomás había mantenido una cierta insubstancialidad de la razón, de forma que él mantenía que conocemos cómo funciona, pero no sabemos en qué consiste o qué es¹. Sabemos que la razón toma sus contenidos y direcciones desde las tendencias naturales del hombre, a las que modera en un segundo momento. Pero si la vida moral del hombre descansa en los instintos naturales, que constituyen el primer fundamento de la racionalidad humana, y la razón a su vez los regula, ¿acaso no constituye esto un círculo vicioso? Tomás de Aquino detectó expresamente este problema², pero se remitió a las potencialidades de la razón práctica. Vázquez de Belmonte alegó esta *circulatio* para romper definitivamente con la explicación tomista de la vida práctica humana³ y proponer en su lugar la consideración *formaliter* o formal de las figuras de la vida, en las que simultáneamente consiste y a través de las cuales se regula ella misma.

Vázquez y, pocos años después, Luis de Molina no exigieron más porque entendieron que el deber ser surge directamente desde el ser, de modo que la naturaleza o Dios ordenan sin más obedecer aquello en que consiste nuestra realidad vital. Francisco Suárez, siguiendo estrechamente a Juan Duns, entendió que para que lo justo se convierta en debido hace falta una orden o mandato y, así, junto a la “lex indicans” metafísica, postuló la existencia de una “lex praecipiens” divina, que nos ordena obedecer lo que es o hay. Suárez, más teórico del Estado moderno que no de la mentalidad medieval, resolvió al derecho en leyes, y a éstas las jerarquizó concienzudamente según el conocido esquema de Ley eterna-Ley natural-Leyes positivas humanas. Suárez fue el gran triunfador de los siglos XVII y XVIII en los ambientes moderados no revolucionarios que se oponían simultáneamente a la secularización de la ética que postuló Pufendorf abiertamente, y al individualismo ético jurídico que era posible por la consideración del individuo aislado en el *status naturae*. De hecho, Suárez y Grocio fueron las banderas de los que se oponían a los nuevos vientos académicos y jusnaturalistas de la Edad Moderna.

Pero los conservadores pagaron un precio caro, porque desde comienzos del siglo XVII, toda la escolástica fue filtrada por las obras de Francisco Suárez, y la Modernidad entendió que el triple escalonamiento de las leyes era la *conditio sine qua non* de una consideración cristiana de la ley natural. Tesis que, contrastada con la doctrina de Tomás de Aquino, es tan cierta como insuficiente. De este modo, las realidades humanas racionales e inmutables se erigieron en el contenido del derecho natural, y la doctrina de las leyes que Suárez añadió a Vázquez y Molina presentaron el momento voluntarista de la ley. El momento metafísico (entendido en el nuevo sentido que le dio Gabriel Vázquez) era el del “ser”, y la dimensión voluntarista le añadía el del “deber ser”. La metafísica se extendió de forma impensable algunos decenios antes. Algunos mantienen que fue Suárez el primer autor de una metafísica sistemática; no es cierto enteramente, porque ya Vázquez había compuesto mucha metafísica con pretensiones de *prima philosophia*. Pero esta otra metafísica nueva (se propaga a finales del siglo XVI) era ajena a Tomás de Aquino.

La filosofía práctica del de Aquino ha de ser entendida desde el Jus Commune. Él vive en el siglo XIII, un momento netamente medieval y jurisprudencial. Si quisiéramos comprender su propuesta desde las categorías de las filosofías escolásticas anteriores, fracasamos: Sus preocupaciones van mucho más allá de las de San Anselmo, San Buenaventura o de las de algunos teólogos coetáneos suyos, como Prepositino o Guillermo de Auxerre. Los teólogos estaban preocupados por explicar las aparentes derogaciones de la ley natural que observamos en la Biblia, mientras que Tomás se echa a sus espaldas la explicación de todo el discurso práctico, moral y jurídico. Fracasamos igualmente si pretendemos entender la doctrina tomista desde la metafísica más moderna, ya aludida, porque Tomás de Aquino ni redujo el *ius* a la *lex*, ni erigió a las

metafísicas e inmutables naturalezas de las cosas en el criterio último para discernir lo bueno de lo malo moral. Comencemos por este último tema.

1. El criterio *ex objecto*

Los jesuitas postularon la existencia de un orden metafísico del ser, *manente natura rationale*. Ellos entendieron que la razón humana participaba de un orden nouménico que conocía sin más, directamente, y este tipo de conocimiento anterior a otra consideración propiamente humana, lo llamaron conocimiento formal. Estos neoescolásticos entendieron que la forma de la cosa determina unívocamente las operaciones humanas, porque siempre será malo adulterar, y siempre será bueno ayudar al que está en extrema necesidad; siempre será lícito que el propietario de una cosa disfrute de ella, porque ésta es la naturaleza inmutable del derecho de propiedad, y siempre será lícito que una persona pasee por su calle y que realice cualquier actividad no prohibida por la ley natural o, dadas ciertas circunstancias, por las leyes positivas⁴. Los derechos naturales son inmutables, al menos tanto como el ser humano o la naturaleza racional. Fue lógico que Hugo Grocio, que se nutría ante todo de la filosofía suareziiana, declarara que pretendía componer un tratado de derecho que fuera preciso, como las ciencias exactas.

La tesis de lo bueno y lo malo por sí mismo (a las que los jesuitas añadieron, siguiendo las trazas de los siglos XIV y XV, la de lo lícito por sí) siempre ha estado presente en la consideración occidental de la ética. Tomás de Aquino dedicó varios artículos a estudiar este problema⁵, un problema que aparece intermitente en su obra, sea o no éste el tema. Siempre rechaza el criterio *ex objecto* como el fundamental en la vida práctica humana. Su razón de fondo reside quizá en que no comparte el optimismo metafísico propio de Gabriel Vázquez. “Podemos decir que la fuerza humana es una perfección según el modo de ser del hombre, que no puede comprender con certeza la verdad de las cosas de forma directa, y especialmente en lo que ha de hacer prácticamente, que son cosas contingentes”⁶. Los jesuitas españoles habían partido desde un orden metafísico del ser que era el fundamento material del deber ser, y justamente lo que Tomás cuestiona es la existencia —en el terreno de lo que hay que hacer, *agibilia*— de un orden metafísico tal. Porque el ser humano no atiende a las cosas por ellas mismas, sino que tales cosas son buenas o malas *para* el hombre, *secundum modum hominis*. Sí existe un orden de ideas objetivo, pero tal objetividad se mueve en el plano teórico, y no podemos aplicar sin más la *theoria* a la *praxis*. No perdamos de vista el término *praxis*, desde el que deriva el adjetivo práctico: El hombre ha de usar las cosas prácticamente, esto es, dada su peculiar situación (normalmente indeterminada por proteica) dentro de un orden amplio que no le es ajeno. Él entiende que la capacidad humana se refiere (*importat ordinem*) no tanto al ser como al actuar, de modo que esta capacidad es ante todo un hábito operativo⁷. Quizá la razón última de esta actitud se encuentra en que Tomás no contempla la posibilidad de una naturaleza humana ya dada o acabada,

al modo de un objeto físico o de una teoría matemática, sino que él entiende que el fin de la filosofía moral es hacer, a la vista de lo irrepetible, que cada hombre viva *temperate et liberaliter*⁸. Porque la naturaleza no procede al modo de las artes, que proporcionan a cada trabajador sus técnicas exactas, sino que la naturaleza solamente nos proporciona algunos principios muy generales, de forma que el que actúa ha de conformar él el ejemplar que quiere seguir⁹. Por ello, hablar de la justicia es lo mismo que hablar de lo que es útil, ya que la justicia misma no es más que la búsqueda de lo adecuado en las cosas que son útiles y nocivas para nuestra vida¹⁰.

No existe siempre una realidad intelectual, ya dada y constituida acabadamente, que retroalimente la decisión ética, dándole un fundamento seguro. Porque si analizamos con atención la estructura del acto humano, vemos que la escuela de los Conimbricenses supone de forma necesaria un apoyo previo a la decisión misma, que la encauza directamente y, de forma usual, también inequívocamente. Pero Tomás no contempla una naturaleza racional previa ni acabada; no, al menos en la medida de estos jesuitas. Él considera más bien al hombre como un ser que tiende hacia fines diversos, de modo que el fin es al mismo tiempo el punto de partida y la meta última¹¹. Desde luego, da a entender que las acciones humanas se especifican por sus objetos, de modo que siempre un homicidio será un homicidio, y será un delito más grave que un hurto. Pero este tipo de estudio sirve —explica él— para “las cosas naturales” y, en menor medida, para medir los actos humanos. Posiblemente esta primera especificación constituye la *prima bonitas moralis* con la que ha de enfrentarse el moralista y el jurista, porque ante todo hemos de saber qué estamos haciendo¹². Pero inmediatamente matiza, en este mismo artículo, que el “objeto” no es el hecho del que arranca la consideración ética, sino una materia sobre la que hay que obrar: “Objectum non est materia ex qua, sed materia circa quam”¹³. Veamos esto más detenidamente.

En toda acción humana hay que estudiar dos factores: Qué se está haciendo, y cómo se está haciendo eso mismo. El primero constituye la especie del acto (esto es, la naturaleza de lo que estamos haciendo, según la cual lo que hacemos es, desde algunos puntos de vista, bueno o malo), y el segundo el modo de esa acción. La especie se considera *ex objecto*, pero el modo de ella debe ser pensado desde el hombre que actúa¹⁴. Porque algunos actos son humanos en la medida en que son voluntarios, prosigue Tomás, y en el acto voluntario encontramos otros dos actos, esto es, el acto interior de la voluntad y el acto exterior, y entre ambos constituyen la especie y la naturaleza de la acción. *Finis autem proprie est objectum actus voluntarii*, que se podría traducir en su contexto: La finalidad del agente es la que otorga su naturaleza al acto deliberado¹⁵. Porque mientras que el acto exterior recibe su especie *ex objecto*, el acto interior recibe su especie desde el fin, como desde su propio objeto¹⁶. Efectivamente, las acciones propiamente humanas —que son siempre acciones voluntarias— han de ser estudiadas desde el fin, de modo que “finis habet rationem objecti”¹⁷. Recalca más este modo de entender las naturalezas de los actos humanos cuando

indica expresamente que por forma, o *natura rei*, hemos de entender algo propio del sujeto, ya el fin, ya en orden al fin¹⁸.

La voluntariedad tiene una enorme importancia en la interpretación tomista de la filosofía práctica, porque la voluntariedad implica finalidad, y es principalmente desde este último dato desde el que hay que considerar el valor moral y de justicia del acto estudiado. A Tomás de Aquino le interesa el hombre tal como él es libremente. De algún modo conecta esencialmente la moralidad a la libertad, ya que entiende que pertenece a la “razón de bien” que un acto provenga de un agente, y no tanto que proceda desde otro¹⁹. De todas formas, como siempre será malo asesinar, y siempre será bueno vivir las obras de misericordia, en la II-II, q. 20, art. 2, reivindica en mayor medida la validez del criterio *ex objecto*.

Desde este modo de considerar al hombre, el mal no supone un quebrantamiento del orden metafísico racional, o la desobediencia a una voluntad superior, tal como estas tesis son entendidas usualmente. Para Gabriel Vázquez y Luis de Molina, el mal era el apartamiento del orden inmutable; para Suárez, además de esta separación, el mal era ante todo la desobediencia a la voluntad de Dios que nos ordenaba obedecer el orden natural. En Tomás de Aquino no acaba de ser cierto ni lo uno ni lo otro, porque él entiende que el mal moral es simultáneamente un quebrantamiento del fin de la vida humana como del orden racional que hace posible ese fin²⁰. Tomás se cuestiona continuamente el problema de la *ratio*, esto, de la razón última de por qué las cosas son así: Habla continuamente de la *ratio boni*, de la *ratio mali*, etc. La ley eterna de Dios no aparece en su doctrina como el *initium* de la consideración del hombre, sino más bien como el fin supremo final al que el hombre debe llegar: Habla de un orden dinámico, factivo, aún por realizarse²¹. Obviamente no es cuestión de entender estas declaraciones al pie de la letra, porque lo que aquí anda en juego no es tanto la cosa misma como el tono.

Ciertamente, el hombre puede hacer las cosas “mal”, y el mal genérico es tanto filosófico como moral. Porque mientras que el teólogo explica el pecado en cuanto que es ofensa a Dios —escribe Tomás—, el filósofo moral lo estudia en la medida en que contraría a la razón²². Pero da a entender continuamente en que es ofensa a Dios por el daño que el hombre se hace a sí mismo²³ cuando se aparta de su fin, pues el pecado consiste ante todo en *aversio a fine*, aversión al fin²⁴. El ser humano se aparta de su ley cuando se desvía de su fin²⁵ y sigue un camino desordenado²⁶.

Este camino desordenado no consiste en separarse del bien y seguir lo malo: Ya hemos visto que Tomás, a diferencia de los Conimbricenses, no considera un orden metafísico de esencias que haya de ser seguido. Él, por el contrario, opone el orden metafísico estático al *agere* humano, esto es, a la faceta propiamente humana de la acción del hombre, porque mientras que tal orden a priori reposaría sobre lo que ha de ser siempre

así, él reitera que el *agere* se ocupa de lo que es contingente y finito, de lo irrepetible, sobre lo que frecuentemente no hay experiencia. Además, cuenta extraordinariamente la personalidad del que actúa, pues el hombre tiene dos naturalezas, una genérica, por la que es hombre, y otra individual y propia de cada uno²⁷. Dios nos ha creado para gozar, y por ello el fin último del hombre es la felicidad, la *beatitudo*²⁸. A diferencia de Vázquez de Belmonte y en general de los neoescolásticos, no considera que el cumplimiento de los mandatos de la moral sea un fin en sí mismo, sino que todas las acciones humanas son ordenables a la felicidad final, de modo que lo único que no tiene carácter instrumental es tal finalidad²⁹. Una felicidad, por otra parte, que tampoco consiste solamente en practicar las virtudes morales³⁰.

Es lógico que defina la filosofía moral como el saber que trata de lo que es necesario para la vida humana³¹, de forma que el fin de las virtudes morales es el bien humano³². El pecador es el que se desvía de lo necesario para “su” vida, de modo que, antes que malo, el pecador es un ser débil, *imbecillis*³³. A veces llama a los pecadores *stulti*, tontos, y lo más parecido a la situación de pecado es la enfermedad³⁴. Si el hombre sigue sus propios fines, no sufre ninguna imposición, y de ahí el carácter no-imperativo de la ética en general, según Tomás, porque Dios no nos gobierna mediante órdenes o mandatos, sino proponiéndonos fines de acuerdo con lo que somos³⁵. No puede haber una disociación entre el plano de la libertad y el plano del bien, ya que el hombre, cuando hace las cosas bien, persigue lo que es suyo³⁶.

No existe disociación entre el intelecto humano y lo que conoce como bueno porque ambos se encuentran en el mismo plano de la realidad, pues no es la razón la que impone sus normas a la realidad, sino que es ésta la que dicta sus leyes a la razón³⁷. El intelecto humano no es verdadero por sí mismo, sino sólo en la medida en que es medido por las cosas, de forma que el concepto de hombre no es verdadero por sí mismo, sino solamente cuando *consona* con las cosas³⁸.

2. El hombre, desde lo humano

Tomás procede desde la raíz de los temas, también al tratar del hombre. Esta falta de prejuicios le hace a veces ser inductivista, y a veces seguir un proceder más deductivo, reconociendo verdades admitidas. No existe una filosofía desde la que él estudie la realidad, a menos que hablemos genéricamente de aristotelismo, que es tanto como admitir la tópica dialéctica, esto es, una multitud de puntos de vista desde los que estudia la ley del hombre según las conveniencias de cada momento. Su talante de biólogo sí le lleva a saber lo que no quiere, y de ahí su rechazo de Platón, porque no admite una *perseitas* del bien de la que cada cosa participe en mayor o menor medida: Su noción del bien es ante todo dinámica, es una realidad que la va haciendo cada ser conforme vive, no una entidad primera de la que participe cada cual según otros criterios. Tiene tanto de praxis como de *participatio*.

Normalmente, él ejemplifica en Platón esta actitud que combate, y hacía notar que Platón creía en lo bueno por sí mismo, como si el hombre fuera tal por poseer la misma esencia de la humanidad; a esta esencia de la bondad no se le podía añadir nada que fuera bueno de otro modo, ya que sólo existía la participación de ella³⁹. Él entendía, por contra, que nada en los temas humanos es bueno por sí, de modo que no sea elegible porque se le añada otra nota buena. De hecho, no encontramos en la comunicación propia de la vida humana nada que sea así, de forma que no se convierta en algo mejor por el añadido de otra cosa⁴⁰.

2.1 Una naturaleza simultáneamente sensitiva y racional

Entiende que el hombre posee dos “qualitates”, una natural y otra superviniente⁴¹. El hombre es claramente un animal que en un momento posterior ha recibido la capacidad racional. Como el intelecto no mide las cosas, sino que éstas son las que dan forma a la razón, él entiende que la razón humana es una forma lógica vacía⁴² que va recibiendo sus contenidos también desde la sensualidad humana, de modo que en el hombre se imbrican su vertiente intelectual y su faceta animal o sensual. Así, la razón llega a ser racional por la información que le suministran las dos vertientes fundamentales del ser humano. Lógicamente, el fallo en la decisión puede llegar por una exageración, o por una insuficiencia de algunas de estas dos dimensiones. “Dado que en la elección concurren la razón y el apetito, para que la elección sea buena, tal como requiere una virtud moral, se exige que la razón sea verdadera y que el apetito sea recto”⁴³. Puede haber un exceso de racionalidad o de sensualidad.

Impugna la opinión de los platónicos, que entendían que el mal procede desde la parte sensual del hombre. Ciertamente, el hombre puede cometer un pecado grave llevado por su sensualidad, pero aún así la razón de pecado (*ratio peccati*) no le llega a ese acto por su sensualidad, sino porque procede también contra la razón, que se ha desviado de su fin⁴⁴. Del mismo modo que Aristóteles, alaba el epicureísmo, y cita a Eudoxo, quien debía de ser creído no tanto por su autoridad personal como por la verdad objetiva de lo que decía, porque esta alabanza no nace de la inclinación hacia la delectación, sino según la verdad de la cosa misma⁴⁵. Tomás no era amigo de resistir inhumanamente las concupiscencias (hoy diríamos inclinaciones instintivas) porque quien mantiene una pugna de tal tipo se encuentra en una mayor inquietud de ánimo que si usa moderadamente de sus inclinaciones⁴⁶. Esta época valoraba un pecado que hoy se ha perdido en la teología moral, como era el de la insensibilidad, que consistía en no atender adecuadamente los requerimientos de los apetitos sensuales. El Cardenal Cayetano nos informaba que la insensibilidad, que es un pecado que consiste en rechazar los placeres sensuales sin una causa racional, es siempre pecado mortal⁴⁷. Tomás extiende la exigencia de sensibilidad a todos los apetitos, también a la tendencia sexual, y explicaba que la castidad, como todas las virtudes, consiste en el término medio. Porque así como obra contra la virtud el que se entrega a todas las concupis-

cencias y pierde de vista la templanza, obra igualmente contra la virtud el que se abstiene de las concupiscencias y se vuelve insensible⁴⁸.

Pero no eran buenos tiempos para el realismo de corte aristotélico. La mentalidad platónica, de la que participaban San Agustín y, en sentido amplio, todos sus discípulos, siempre ha tendido a valorar en menos la sensibilidad. Pocos años después, Juan Duns explicaba que aquello que alabamos en la actuación humana no es en lo que tiene en común con los animales, porque las inclinaciones del apetito sensitivo no se refieren a lo que es propiamente la forma del hombre, por la que se diferencia de los brutos⁴⁹. En el siglo XV Gabriel Biel vulgarizó hasta el extremo este tipo de consideraciones y enseñó que el apetito natural no es bueno ni malo, porque carece de regla. Por el contrario, la voluntad humana sí tiene una regla que es la voluntad de Dios⁵⁰. En la escolástica española que arrancó de Gabriel Vázquez, la sensibilidad fue igualmente minusvalorada, y Francisco Suárez enseñaba que los apetitos naturales son simplemente “*materiam contractam*” por la racionalidad⁵¹.

2. 2. Las potencias humanas son creadas por las necesidades

En Tomás, el hombre es resultado de su entorno, de forma que tiene facultad para ver porque existen objetos que ver, para oír porque hay sonidos que oír, para pensar porque hay ideas que necesitan ser pensadas, etc. Él no presenta al hombre como un ser ya acabado que ve, siente y entiende, que está ya en el mundo, pero sin ser capaz de explicarlo. Duns Scoto sí lo presentó así, como una *potentia perfecta* que, sin embargo, carece de un *logos* común con el resto de la realidad. El de Aquino es más optimista sobre la capacidad cognoscitiva del hombre, pero no porque piense en un orden inteligible al modo de Platón o de los españoles, sino precisamente por lo contrario: Porque intuye que el hombre y su mundo se mueven en el mismo plano de la realidad, porque son lo mismo.

Esta dependencia del ser humano desde su entorno se muestra ante todo en las relaciones de las potencias cognoscitivas con sus objetos conocidos. El “sentido común” nos dice que el hombre puede ver porque tiene vista, pero el planteamiento tomista es el inverso. El género humano dispone de distintas facultades porque existen diversos tipos de objetos⁵², de modo que el orden de las potencias cognoscitivas viene dado por el orden de los objetos que hay que conocer⁵³. “En todas las potencias que son movidas por sus objetos, estos objetos son naturalmente anteriores a los actos de aquellas potencias, así como el motor es anterior a aquello que él mueve. Tal cosa sucede con la voluntad, en la que lo apetecible mueve al apetito, por lo que el objeto de la voluntad es anterior al de su acto”⁵⁴. El hombre no dispone de una única potencia que reciba todos los actos⁵⁵. La regla de oro en este tema es la que reza “*Diversa a diversis cognoscuntur*”⁵⁶, porque aunque el hombre que conoce es el mismo, y forma como una unidad, es diferente el modo cómo conoce cada cosa⁵⁷. Por ello, aunque el

intelecto y la razón no constituyen exactamente potencias distintas, las llamamos de forma diversas por sus distintos actos, pues el nombre de intelecto designa la íntima penetración en la cosa, mientras que el de razón se refiere más al trabajo y al discurso⁵⁸.

No existe el conocimiento único, sino los conocimientos, y cada uno de ellos conlleva su propio grado de certeza. Él reitera que el modo de revelarse cada verdad no es el mismo, por lo que antes que nada hay que estudiar el modo de conocimiento que es el adecuado a la verdad que se nos manifiesta⁵⁹. Reitera también que no podemos esperar la misma exactitud en todos los conocimientos, y que en el conocimiento de las cosas singulares, como son los temas humanos, domina el tipo de conocimiento que llama *subiectam materiam*, que quiere decir que no podemos esperar más conocimiento que el que la cosa nos da ella misma⁶⁰. Naturalmente, todo esto quedó borrado cuando Gabriel Biel (en quien ejemplifico la actitud scotista) explicó que siempre la medida es más clara que lo medido, por lo que la medida y aquello que es medido son cosas distintas⁶¹.

La necesidad, dentro de la que queda encuadrada la exactitud, es distinta según cada causa⁶². Esto es, las distintas causas de las potencias determinan potencias distintas. La dependencia del ser humano de su entorno, y su relativa homogeneidad con él, determinan tanto la penetración humana en lo que es suyo como la incapacidad del hombre de trascenderse y pensarse él a sí mismo como distinto de lo que es. Todo el conocimiento, incluso el de los principios supremos, comienza por los sentidos, tal como enseña el Filósofo al final de los “Posteriores”, en donde enseña que el conocimiento de los principios proviene del sentido⁶³. El fundamento y la piedra última de toque de todo conocimiento es el tacto, que es mucho más perfecto en el hombre que en cualquier otro animal⁶⁴. Por eso, el ser humano carece de una actividad autorreflexiva lo suficientemente eficaz como para conocer qué es su alma o su razón, porque solamente sabemos que existe el alma, y podemos conocer el cómo de su actividad, pero no en qué consiste⁶⁵. Desde luego, el alma no es la armonía entre las distintas partes del hombre⁶⁶. El intelecto no consiste ni puede ser reducido a una forma espiritual e individual, pues la *quidditas* o el ser del intelecto no es el ser del individuo, ni espiritual ni corporalmente⁶⁷. Porque es imposible que el hombre explique él lo que es él mismo⁶⁸, y lo mismo puede decirse de su alma⁶⁹.

Lejos del optimismo epistemológico de corte platónico, que puso de moda Gabriel Vázquez en la modernidad, porque venía a mantener que el hombre accede inmediatamente al *logos* de lo racional, el de Aquino piensa que lo que es cada cosa lo conocemos tardía y fragmentariamente por sus efectos, tesis que condensa en la frase *virtus vero naturam rei monstrat*⁷⁰. En el caso de las acciones humanas, hemos de movernos ante todo con los efectos de ellas, desde los que hemos de acceder a lo que son, pues no conocemos la substancia de cada acto voluntario, ya que la voluntad y la naturaleza proponen cada una dos principios activos distintos, y solamente podemos conocer

un intelecto que desea algo no en su cualidad de querer queriendo, sino solamente por algunos efectos suyos⁷¹. Esto tiene gran importancia para la explicación del derecho natural, ya que únicamente podemos conocer este derecho por los actos que produce cada criatura⁷². Como es lógico, el mayor conocimiento posible de una cosa es el que viene dado por el conocimiento de todos sus efectos⁷³. Domingo de Soto explicitaba estas tesis, resumiéndolas, cuando escribía que “ratio autem non est mensura rerum: sed ipsa potius rerum natura, quam ratio inspicit”⁷⁴.

El ser humano es una forma de vida dependiente de su entorno, y de lo que ella ha producido según las necesidades históricas. Podemos hablar de la vida humana en abstracto, explica Tomás, pero no podemos perder de vista que esto no es nada más que una abstracción, del mismo modo que hay que decir que la carrera no es otra cosa que el acto mismo de correr. Sucede que la vida de los seres vivos es el mismo ser de ellos⁷⁵. No solamente carecemos de una capacidad reflexiva que nos haga conocer adecuadamente qué son nuestras potencias, sino que, además, estas potencias, al conocer, nos informan de poca cosa sobre los objetos que conocemos. Solamente percibimos datos ínfimos de los entes⁷⁶. El hombre, sin embargo, se encuentra relativamente seguro en sus conocimientos, porque son suficientes para él. En efecto, la ciencia puede ser considerada “secundum se” y “quoad nos”⁷⁷, y el hombre actúa “según la necesidad de la ciencia, no según la necesidad de la naturaleza”⁷⁸. Porque la realidad no entra en nosotros directamente y sin más, sino que todo lo que poseemos, lo tenemos según nuestro modo de ser⁷⁹, ya que el ser humano conoce lo que está sobre él y lo que hay bajo él según su substancia⁸⁰. Ello determina que ignoremos la mayor parte de las propiedades de las cosas, incluso de las cosas sensibles⁸¹.

Los juicios que emitimos, especialmente en temas prácticos, han de hacerse desde los principios propios de cada cosa, aunque la búsqueda de estos principios la hagamos desde un método determinado⁸². Tomás sigue la regla de oro de la ciencia del derecho del Jus Commune, que él extiende a todo el desarrollo práctico: Es preciso proceder de lo similar a lo similar, *ex similibus ad similia*, buscando la misma equidad que se extiende a todos los casos similares: *Illa aequitas quae in paribus casibus paria jura desiderat*. Y esto es así “porque el intelecto humano, que se deriva desde la luz inteligible del intelecto divino, ha de informarse desde las cosas que se producen naturalmente para hacer algo parecido”⁸³.

3. Las leyes y los imperativos

Tomás define a la ley, genéricamente, como un cierto dictamen de la razón práctica del que gobierna una comunidad perfecta⁸⁴. Es un dictamen de la razón, no sólo de la voluntad. Sucede que el de Aquino no concede substantividad imperativa a los simples dictados de la voluntad, porque no cree en una esfera de la realidad que constituya algo así como un deber ser con autonomía propia, al margen del conjunto de lo

humano. De las muchas páginas de la *prima pars* de la “Suma teológica” que dedica en este tema, parece claro que es la razón la que manda o impera sobre las acciones del ser humano⁸⁵. “Yo respondo que la ley es cierta regla y medida de los actos, por la que se induce a alguien a obrar o a retraerse <de una conducta> ... La regla y medida de los actos humanos es la razón, que es el primer principio de los actos humanos”⁸⁶.

Éste era un tema ya entonces muy viejo en la escolástica. Los problemas teóricos sobre si la ley era un mandato de la razón no imperativo (una *regula seu mensura rationis*) o si consistía en una orden de una voluntad que imperaba, había venido introducido históricamente por las disputas acerca de la dispensa o derogabilidad de la ley natural. Porque Dios ordena a los israelitas que roben los bienes de los egipcios, manda al profeta Oseas que mantenga relaciones con una prostituta, etc., y la pregunta de sabor platónico se impuso una y otra vez: ¿Las conductas del Decálogo son buenas porque Dios las ordena, o Dios las ordena porque son buenas? Si mantenían que las normas de la ley natural eran buenas simplemente por estar ordenadas por Dios, nadie alcanzaba a entender por qué Dios complicaba la vida de los hombres ordenándoles conductas arbitrarias; si opinaban que Dios se ceñía a un orden necesario de bondad, antecedente a Él mismo, quedaba malparada su omnipotencia. La pregunta era dilemática desde su mismo inicio.

Los grandes autores cristianos eludieron este tema. San Agustín explicó que la ley eterna es la voluntad o razón de Dios... Tomás de Aquino proporcionó varios conjuntos de respuestas no siempre compatibles entre sí, que irán aflorando conforme avance la exposición. En lo que hace a las leyes propiamente humanas, como son las leyes políticas, Tomás entendió que solamente el príncipe tiene capacidad para dictar leyes: La persona privada solamente puede amonestar, pero si su amonestación no es seguida, carece de la fuerza coactiva que ha de tener una ley. Esta fuerza coactiva únicamente la posee el pueblo o la persona pública a la que corresponde hacer justicia e imponer penas⁸⁷. Es palpable, en la exposición tomista, que solamente el príncipe tiene capacidad para dictar leyes, y que este monopolio de la legislación es tal por una razón de eficacia. Porque si el pueblo (multitudo) ha delegado el poder en una persona, solamente esa persona puede gobernar. Lo contrario llevaría al desorden social. No perdamos de vista la *democratización* de las doctrinas políticas que se produjo en toda Europa tras la irrupción del aristotelismo.

Tomás de Aquino entiende que mandar (imperare) es un acto esencialmente racional, que consiste en ordenar, al que es imperado, a hacer algo, mediante una intimidación racional⁸⁸. “Pero la razón puede intimidar algo de dos formas. Una, absoluta, con lo que la *intimatio* se expresa por el modo verbal indicativo, como si alguien dice: ‘Esto está para que tú lo hagas’. La otra forma de intimidar la razón es moviendo a esa conducta,

y esta *intimatio* se expresa en forma imperativa, como cuando alguien expresa: ‘¡Haz esto!’. Porque la raíz de la libertad es la voluntad, como su sujeto o supuesto. Pero su causa es la razón”⁸⁹. En la base de esta explicación está su noción finalista de los comportamientos humanos, también de la legislación. Porque hacer algo racional, o hacerlo racionalmente, implica hacer eso con vistas a un fin, y la ley es solamente la *ratio operis*, aquello por lo que organizamos o disponemos algo en vistas a un fin⁹⁰.

Esta noción de la ley se perdió pronto en las Escuelas de la Baja Edad Media, cuyos escolares tendían a distinguir entre la razón de ser de una cosa (*ratio essendi*) y la razón de ser debida (*ratio debiti*). Muchos consideraban que del simple hecho de que una conducta fuera así, y no pudiera ser de otro modo, no se seguía sin más su razón de ser debida, sino que a la *ratio essendi* había de añadirse un mandato que transformara lo que simplemente es en algo obligatorio. Para estos escolares, lo obligatorio era sinónimo de preceptuado o mandado, ya que el deber solamente podía surgir desde una voluntad superior. Éste fue el caso de Juan Duns, que desconfiaba de las capacidades del ser humano para conocer la realidad y sus legalidades. Ante esta incertidumbre, él prefirió refugiarse en lo expresamente ordenado por Dios, tal como lo conocemos a través de las Sagradas Escrituras. Mantuvo que la ley natural, o la luz del intelecto humano, no constituye propiamente una ley porque, aunque indica lo que hay que hacer, sin embargo no ordena nada. Las leyes generales que nos hablan de lo que hay que hacer están prefijadas en la voluntad divina, y no en Su intelecto, de forma que tal ley procede de la voluntad divina⁹¹.

Para situar adecuadamente esta enseñanza de Duns, conviene tener presente que el escocés tiene ante su consideración una visión de la naturaleza como algo distinto al hombre. Lo natural “es”, y no es ni bueno ni malo: Es, simplemente lo dado, o lo que hay. Juan de Gerson, discípulo de Duns en el siglo siguiente, escribía expresamente que la ley natural, en cuanto que es natural, no obliga a nada⁹². El hombre ha de desarrollar una labor estratégica con estos datos con vistas a cumplir la ley de Dios tal como nos muestra la Revelación, lo que le llevó a un cierto biblicismo. Además, ante la incapacidad de la naturaleza para movernos a actuar, Duns insistió en el momento voluntarista de la ley, de forma que el ser humano en su conjunto está obligado por Dios, y cada hombre que vive en una comunidad política está obligado por la voluntad de sus superiores. Las leyes son producto de las voluntades⁹³. ¿Por qué hemos de obedecer las leyes? Gerson respondió rápidamente: Porque el hombre dispone de una *potentia obediencialis*⁹⁴. Aunque la visión de Scoto fue notablemente más compleja que lo expuesto aquí⁹⁵, podemos retener estas ideas, que fueron las que prosperaron entre los maestros de París del siglo XV, y Gabriel Biel explicaba, como cosa evidente que “La ley imperativa es aquella que ordena hacer o no hacer algo a alguien, y se expresa por el modo verbal imperativo”⁹⁶.

4. Jus y lex

Las enseñanzas de Duns fueron potenciadas extraordinariamente en el siglo XV por Juan de Gerson, Jacobo Almain, Conrado de Summerhart y Gabriel Biel. Los Salmanticenses españoles se mantuvieron más o menos fieles al espíritu de Tomás de Aquino, pero los jesuitas que cierran la Segunda Escolástica enlazaron con los maestros de París del siglo anterior, y el normativismo, con el consiguiente imperativismo, volvió a su recobrar su posición hegemónica. El autor decisivo, que en buena medida resume en su obra, adelantadamente, la Modernidad en el derecho, fue Francisco Suárez. Es significativo que titulara a su tratado más directamente jurídico como “Tratado de las leyes”, abandonando los rótulos de los teólogos anteriores, que solían titular a sus obras “De justitia et jure”. Efectivamente, Suárez no quiere tratar tanto de la justicia y del derecho como de las leyes, porque la justicia se fundamenta en la razón, y las leyes toman su origen desde la voluntad. Francisco Suárez fue el primer gran teórico del Estado moderno, y desde la extensión de su obra, a comienzos del siglo XVII, solemos filtrar las enseñanzas de toda la Escolástica a través de las categorías suarezianas.

Pero no lograremos entender la doctrina de Tomás de Aquino si partimos desde las leyes. Él resumió parcialmente las enseñanzas sobre la experiencia jurídica en el tratado de las leyes de la I-II de la “Suma teológica”, y en los tratados de la prudencia y de la justicia que se encuentran en la II-II de la esta obra. Si solamente tenemos en cuenta el tratado de las leyes, no comprenderemos lo que él se propone explicarnos, no solamente porque estimemos que la exposición de su pensamiento queda incompleta, sino porque numerosas declaraciones suyas quedan sin sentido y permanecen como un misterio incluso para un experto.

La ciencia del derecho del Jus Commune había insistido en que el jurista se ocupa de estudiar el *jus*, y que las leyes son cosa distinta del *jus*. De hecho, el Corpus Juris está dividido en tratados que versan sobre el *jus*, como son el Digesto y la Instituta, y en libros que exponen leyes, como el Codex y las Novelas. Los juristas romanos y romanistas consideraron que la ley es una realidad general, más bien abstracta, y que el derecho o *jus* es la solución justa concreta, o la justicia de cada caso. Las leyes contribuyen a determinar el derecho, a veces decisivamente pero, tal como había enseñado Aristóteles, en principio el derecho es realidad distinta de la *lex*, pues el *jus* trata de los *agibilia*, esto es, de lo que hay que hacer en cada caso singular, y el apoyo que el jurista puede esperar encontrar en las leyes para hacer justicia *hic et nunc*, es más o menos remoto.

Tomás nos indica que, hablando con propiedad, la ley no es el derecho, sino sólo una cierta causa de él⁹⁷. Sucede que, así como en los actos externos propios de las artes, existe una cierta noticia previa de lo que hay que hacer en la mente del trabajador, que

llamamos ‘regla del arte’, igualmente hay en las obras que tratan de lo justo, determinadas por la razón, hay una cierta *ratio* que preexiste en la mente del jurista, que viene a ser como una medida de la prudencia. Si tal medida se encuentra escrita, la llamamos ley que, según San Isidoro, es una *constitutio scripta*. Pero la ley no es el derecho, sino solamente una ‘cierta’ razón de él⁹⁸.

La mentalidad aristotélica, la romana y la medieval, no valoraba en gran medida lo que se puede conseguir *in humanis* mediante reglas generales. La razón última de este problema la exponía Tomás: “Los principios comunes de la ley natural no pueden ser aplicados del mismo modo a todos, a causa de la gran variedad de los temas humanos”⁹⁹. Es posible que actualmente se nos escapen algunos ribetes de estas matizaciones, porque el resurgir de la filosofía hermeneútica es aún reciente; pero entonces llevaban siglos estudiando el salto desde la regla general a la realidad individual. Los griegos, romanos y medievales distinguían entre lo que hemos de hacer técnicamente (campo del *facere*), en lo que el artista sabe con cierta precisión cómo debe actuar, pues la madera o el hierro siempre se trabajan de la misma forma. Y separaban de la técnica el terreno de la moral, que es el del *agere*, que es infinitamente más complicado y complejo que el trabajo técnico, ya que frecuentemente las situaciones son irrepetibles, o no existe experiencia sobre ellas, o se seguiría una injusticia de aplicar rigurosamente el texto de la ley. De ahí la insistencia de estos juristas y teólogos en afirmar que una cosa es el arte o técnica, y otra la actuación humana (para la que reservaban el término *agere*, siempre intransitivo en comparación con el de *facere*).

Si el hombre pudiera seguir siempre lo dispuesto en las leyes, se comportaría como un técnico, ya que todo el trabajo residiría en conocer las leyes aplicables y ponerlas efectivamente en práctica. Pero la vida humana, siempre tratando con hechos singulares, contingentes y a veces irrepetibles, realizados por personas distintas, es bastante más compleja. De ahí que Tomás explique que el estudio y consideración de las cosas necesarias y universales (como son los axiomas y teoremas de las matemáticas o de la geometría) es simple o absoluto, es decir, por sí mismo, pero no sucede tal cosa en los casos humanos particulares¹⁰⁰. Porque las cuestiones universales y abstractas pueden poseer su propia legalidad, pero el hombre se ve escasamente afectado por tal tipo de cosas, ya que él no se mueve por consideraciones universales, sino de naturaleza particular¹⁰¹.

Los problemas arrancan desde la naturaleza racional de las leyes, pues las leyes son tales por perseguir una finalidad. Los escolásticos distinguían cuatro causas: La eficiente, material, formal y final. La causa final es aquello en vista de lo cual hacemos algo, y aunque puede parecer que es la última en manifestarse, es siempre la primera de las causas en la explicación genética de la conducta humana. De modo que los fines de las actuaciones han de ser considerados como los principios desde los que iniciamos nuestras acciones¹⁰². La finalidad de la conducta humana es, en definitiva, el factor

que divide las naturalezas de nuestros actos, pues en el tratamiento de las cosas universales (como es la matemática) o de las cuestiones técnicas, la propia legalidad de estas actuaciones determina anticipadamente cómo hay que actuar. Pero cuando tratamos de hacer justicia no puede existir un plan previo que determine siempre y unívocamente lo que hemos de decidir. Si las cosas distintas han de ser pensadas de maneras también distintas, ¿qué sucede con la unidad de nuestro intelecto? Tomás no duda en distinguir dos entendimientos distintos, uno que trata las cuestiones universales, y otro que se ocupa de los *agibilia*¹⁰³, y éste era un tema tan familiar a la mentalidad antigua que Gabriel Biel, tan distinto de Tomás de Aquino, no duda también en afirmarlo¹⁰⁴.

Cuando se afirmó la corriente que llamamos positivismo jurídico, en el siglo XIX, sus principales representantes trataron de explicar la ‘aplicación’ de la ley al caso concreto mediante procedimientos de naturaleza lógica. Esta posibilidad fue tenida en cuenta por los autores medievales, que la desecharon expresamente. La razón quizá más última nos la explica Tomás: “El conocimiento práctico no acaba hasta que llegamos al caso singular: Pues el fin de la razón práctica es la operación, que solamente se produce en lo concreto”¹⁰⁵. Esto no implica que el jurista desconozca la ley, o que forme su juicio al margen de ella. Sucede más bien que se entabla una dialéctica entre el caso y la ley, en la que cada uno existe para el otro, de modo que la solución final pertenece simultáneamente a ambos¹⁰⁶. De forma más detallada, el de Aquino explica que la *ratio prudentiae* (la razón de ser de la prudencia) termina, como en su conclusión, en el particular operable, al que aplica el conocimiento universal, de forma que obtenemos la conclusión singular mediante un silogismo que es al mismo tiempo universal y concreto¹⁰⁷.

Esto es, la *ratio prudentiae* procede desde un doble intelecto, en el que uno conoce los universales y otros los operables concretos. Pues el intelecto conoce los axiomas universales de las leyes, no solamente en los temas especulativos, sino también en las cuestiones prácticas. Y tal como explica Aristóteles, existe otro intelecto que se ocupa del estudio individualizado de las premisas menores de los silogismos, que son temas singulares y contingentes. Por lo que cabe decir que el intelecto que se ocupa de la prudencia consiste en una cierta estimación recta de un fin concreto¹⁰⁸. Pero no basta con examinar, con rigor lógico, los axiomas universales y las conclusiones concretas, sino que hay que atender también a lo que las cosas dicen por sí mismas sobre el último fin, sobre la felicidad, dando a cada una su lugar, pues todo cabe en lo que es verdad¹⁰⁹.

Un problema que se les planteaba era que los *agibilia*, a diferencia de los *factibilia*, dependen también esencialmente de cada persona, por lo que se puede decir que la razón práctica “trata sobre lo agible, que consiste en el mismo sujeto que actúa”¹¹⁰.

Lógicamente, lo que es diverso debe ser medido con medidas distintas, por lo que también las leyes humanas han de ser impuestas a los hombres según sus diversas condiciones”¹¹¹. Porque la naturaleza de lo que hay que hacer no determina unidireccionalmente su bondad o maldad, pues interviene también la finalidad subjetiva del que obra, tema que ya hemos visto parcialmente. Sobre este punto, la argumentación más corriente del de Aquino es atraer la atención sobre el hecho de que la voluntad de cada cual es llevada hacia su objeto según un bien propuesto por la razón; pero sucede que la razón puede considerar la misma cosa desde distintos puntos de vista, atendiendo a diversos modos, respectos o razones, de modo que una cosa que bajo una razón es buena, desde otro respecto es mala¹¹². Así sucede que si la voluntad de alguien quiere una cosa según una razón desde la que es buena, tal voluntad es buena; y la voluntad de otro, si no quiere que sea esa cosa, porque la considera desde un respecto desde el que es mala, esa misma voluntad es igualmente buena¹¹³. También puede suceder que una cosa que, según su ‘razón universal’ es mala, sea buena considerada desde una ‘razón particular’ propia del sujeto que obra, porque la naturaleza de la cosa está en relación con la naturaleza de aquel que obra, de modo que puede ser considerada un bien particular suyo, aunque no lo sea universalmente¹¹⁴. Y así sucede que las diversas voluntades de hombres distintos que van tras cosas opuestas son todas ellas buenas, ya que quieren que eso sea o no sea según puntos de vista particulares¹¹⁵.

Esta distinta valoración de las conductas, que se debe a veces a los distintos *modos* concretos de los hombres, determina paradojas interesantes. La que se nos aparece primero, por su sencillez, es la que ordena tratar a las personas desigualmente, sin que esto implique ‘acepción de personas’; porque la condición de alguna persona puede requerir que racionalmente se le dé un trato especial¹¹⁶. En el terreno propiamente moral se puede decir que todos los goces son lícitos, pero no a todos¹¹⁷. Vemos que el criterio *ex objecto* quiebra estrepitosamente porque, de ser cierto, todo lo bueno sería bueno para todos, y lo mismo sucedería con lo que es malo. Pero, debido a las diversas condiciones de los hombres, un acto que es virtuoso para uno, porque le es proporcionado y conveniente, es vicioso para otro porque le es desproporcionado¹¹⁸. La ira es un pecado grave, pero con cierta frecuencia no solamente está tolerado airarse, sino que un hombre puede tener el deber de dejarse llevar por ella; porque si una persona no responde airadamente cuando es maltratada, especialmente si es insultada ella misma, la experiencia muestra que acaba depresiva, y la tristeza es lo peor que existe, porque destruye hasta la misma naturaleza del hombre¹¹⁹. Sucede, en definitiva, que el discurso de la razón práctica parte indistintamente desde los principios primeros y desde las conclusiones, y con cierta frecuencia los principios que han de ser aplicados han de ser elegidos en función de las conclusiones que hay que obtener¹²⁰.

El elemento real y personal juegan simultáneamente, hecho que olvidaron los propugnadores de las naturalezas inmutables de las cosas. Porque es virtuoso el hombre que da a cada uno lo que efectivamente es de esos otros, y sabemos lo que debemos a los otros examinando la conducta del hombre virtuoso, que es, según explicaba Aristóteles, como la “justicia animada”. En la reacción neoescolástica contra Tomás de Aquino, Juan de Lugo, seguidor de Gabriel Vázquez, denunciaba la *circulatio* que observamos en estos planteamientos, pues se define a la justicia en orden a lo justo, y a lo justo por la virtud de la justicia¹²¹. Sucede —explicaba expresamente Tomás— que el discurrir de la razón práctica no puede ser explicado mediante un método, o de cualquier otro modo, porque las causas de las cosas concretas que hay que hacer varían de modos infinitos, y es mejor confiar en la prudencia de cada cual¹²².

Esta actitud que atiende simultáneamente a las premisas mayores (los principios y leyes) y menores del silogismo, desborda con mucho lo que podemos explicar sobre las leyes. Las leyes están siempre presentes en esa dialéctica que va de la norma general al hecho concreto, por lo que cada extremo existe el uno para el otro, de forma que la determinación de las leyes aplicables se hace en función de las conclusiones que es justo obtener. Intervienen dos dimensiones distintas del intelecto, una silogística o axiomática, y otra inductora y discriminadora de los principios aplicables. Obviamente, los conceptos de validez y derogación legal tenían un sentido más amplio y complejo que el que les acabó dando el legalismo normativista. Este conjunto de operaciones fue llamado por Jus Commune *jurisprudencia* o, simplemente, *jus*. De acuerdo con la doctrina aristotélica, el derecho o *jus* era la actitud más general, y la ley componía solamente un momento de este proceso¹²³. El derecho devenía así como la Regla de Lesbos, que se ajustaba por sí misma a aquello que hubiera de medir, explicaba Domingo de Soto¹²⁴, y el mismo Juan de Salas, en época ya demasiado tardía para las pretensiones tomistas, repetía esta misma idea¹²⁵. Fue lógico que Soto explicara que existe una Ley eterna, pero no hay un derecho eterno¹²⁶.

5. Dos tipos del movimiento

Francisco Suárez, y en general los *moderni* que centraron el estudio jurídico en el examen de los distintos tipos de leyes, tenían el viento a su favor. Era el momento histórico en el que comenzaba a abrirse paso una consideración mecánica de la naturaleza, que culminó en el siglo siguiente, en plena Ilustración, con el paradigma de la máquina: La naturaleza en su conjunto sería una gran máquina o reloj, movida por la ley inexorable de causa-efecto, y Dios sería el gran relojero, al que hay que obedecer porque nos ha creado y nos mantiene en el ser. Conocían un solo movimiento, el que empuja de atrás a adelante, pensado como causa y efecto, o como causas eficientes. Si suprimimos este esquema subliminalmente sentido, quedarían sin explicación las filosofías de Hobbes o Locke, de Helvetius o d’Holbach. En este marco universal de

causas y efectos, las consideraciones jurídicas arrancaban desde lo que consideraban su causa, esto es, desde el legislador que crea y promulga las leyes: Era la explicación más sencilla y evidente, la que se adecuaba mejor al *sentido común* de la época. Además, este momento histórico estaba preocupado por buscar un orden total mecánico que ensamblara todo el conjunto universal; fue la edad de oro de las explicaciones nomotéticas, en las que el momento legaliforme era simultáneamente el fin y el punto de arranque de cualquier consideración científica. Ellos entendieron —aunque no siempre lo explicitaran— que todo lo carente de orientación era arbitrario, inexplicable. Fue comprensible que el derecho fuera visto como el conjunto de las leyes.

Tomás de Aquino conocía este planteamiento del movimiento, que él personificaba normalmente en Leucipo y Demócrito, a los que llamaba los filósofos naturales o, simplemente, los naturales o *antiqui naturales*. En realidad, andaban en juego tres explicaciones acerca del movimiento. Una, la platónica, que sólo concebía el movimiento descendente, en la que todo móvil era movido por un motor superior; esta explicación era la dominante en las Escuelas¹²⁷. Otra explicación era la mecánica-materialista según la ley de causa-efecto y de acción-reacción. El de Aquino la llamó movimiento violento o por el agente (ex agente), pues postulaba que todo era movido por un principio extrínseco a aquello mismo que se movía¹²⁸. Esta filosofía mantenía que el flujo de los átomos que provenían desde las cosas impresionaba los sentidos humanos, de modo que no existía diferencia entre el sentido cognoscente y el conocimiento mismo¹²⁹. La tercera explicación era la aristotélica, que entendía que el movimiento, siempre interno y natural a los seres, no era sino la tensión del ser que, ya en acto, está en potencia hacia otra cosa¹³⁰. Tomás llama a veces “naturaleza” a este tipo del movimiento, porque la naturaleza —entendida ahora así— no es sino el *principium intrinsecum in rebus mobilibus*¹³¹.

Las acciones de los seres humanos son una forma del movimiento. Descartado el platonismo, que sólo conoce entidades superiores que se derraman sobre las inferiores, y descartada la explicación materialista de los *naturales*, era preciso explicar las razones por las que nos movemos los seres vivos.

5.1. Un mundo de fines

Cuando alguien habla de fines o teleología parece que usa una terminología entre misteriosa y esotérica, que necesariamente hubo de perecer en manos del paradigma mecánico ilustrado, en el que los fines fueron sustituidos por las causas eficientes. Ahora sabemos, tras la crisis de la ciencia y del método científico, que la imagen mecánica del universo no tiene más fundamento que el que cada uno le quiera dar y, ciertamente, no es posible darle ninguno bien definido, porque a los físicos actuales el simple cálculo de probabilidades propio de la física cuántica les parece demasiado dogmático y cerrado. Es un buen momento para aludir a la teleología aristotélica, no

tanto para convertir a alguien a la buena doctrina como para sacudir la pereza mental que cierra tantos caminos a la inteligencia.

La intuición más básica aristotélica —en su reacción contra el gélido modelo platónico— es ante todo la propia de cualquier biólogo. Si miro a través de la ventana de mi gabinete, veo el jardín que hay enfrente. Allí suele haber niños jugando, pajaritos, alguna paloma, y diversos tipos de vegetales. Contemplo formas de vida que tienden hacia la plenitud suya “con toda la fuerza de su ser”, como explica el de Aquino¹³². No me engolfo en la consideración de un orden general o cósmico, que el biólogo no puede saber en qué consiste. Desde luego, tal orden lo hay, porque la luna gira regularmente en torno a la tierra, y Aristóteles reserva la palabra *kosmos* para designarlo¹³³. El orden de cada ser, empíricamente observable, es esa *natura* que tiende hacia la plenitud (ya he indicado que Tomás de Aquino llama naturaleza también al principio activo de las cosas que se mueven), de forma distinta según cada ser, porque el gorrión tiende a ser un buen gorrión, no un buen hombre; lo que lleva a afirmar al de Aquino que todas las naturalezas son distintas, puesto que se expresan en operaciones igualmente diversas¹³⁴.

Los seres vivos no corren tras algo que sea extraño a ellos, como sería, entre otras cosas, la creación o el mantenimiento de un orden universal. “Hay que decir que el apetito natural es la inclinación de cada cosa hacia algo según su propia naturaleza, de forma que por esta inclinación del apetito todas las potencias desean lo que es conveniente para ellas”¹³⁵. Aquino, en otros momentos, expresa, de forma más abstracta, que el apetito natural se mueve hacia lo suyo no porque simplemente lo haya conocido, sino porque eso que desea ya está en su naturaleza, porque le une a aquello a lo que tiende una relación de similitud¹³⁶. Evidentemente, nadie desea lo que no le interesa, y si encontramos a alguien o algo que se mueve tras un fin, eso demuestra que el que actúa y ese fin se encuentran en el mismo plano de la vida¹³⁷. Los fines ya están en el orden natural, y Tomás —siguiendo esta vez el platonismo de San Agustín— los compara a razones seminales¹³⁸, porque Dios no nos lleva hacia nuestra felicidad mediante órdenes o mandatos, sino mediante fines que, por su similitud con el último fin, nos conducen hacia nuestros fines¹³⁹. La *participatio* tomista es ante todo la impresión por la que Dios otorga al hombre las inclinaciones hacia sus propios actos y fines, “y tal participación de la ley eterna en la criatura racional, es llamada ley natural”¹⁴⁰. La visión escotista y suareziana de una “*lex praecipiens seu imperans*” que nos ordena imperativamente alcanzar el último fin, es ajena a la explicación tomista del movimiento, que no parte desde órdenes ni mandatos, sino desde lo que cualquiera puede ver, al modo de los biólogos.

¿Por qué existe la obligación o el deber de seguir las inclinaciones naturales? Ya he mencionado que la ley eterna de Dios, “ante todo y principalmente ordena al hombre a su fin”¹⁴¹. Estamos ante una disposición divina que nos propone fines. En Tomás, el

carácter de ley es una función del fin, no de una voluntad. Él no considera las leyes en el sentido usual, como actos de la voluntad imperativa de un superior, sino como la relación de un sujeto agente con su fin. Las leyes no tienen ante todo carácter imperativo, y si habla de leyes para referirse a las inclinaciones naturales, hemos de entender la ley tal como él la describe usualmente, como “la razón de lo que hay que hacer”, la *ratio operis*. Obviamente, sin fines no habría leyes, y si hablamos del carácter normativo de las leyes es bajo este punto de vista. “Las cosas que existen por el fin, alcanzan su universalidad <hoy diríamos con lenguaje menos preciso que *obligan*> desde el fin, y especialmente en los seres que disponen de voluntad”¹⁴².

Si reitero la pregunta anterior, a saber: ¿Por qué obligan los fines?, hay que concluir que esta pregunta está mal planteada. Este tipo de cuestiones arrancan desde las concepciones imperativistas de la ley, ya que cualquier ser racional está en su derecho de preguntarse por qué ha de cumplir la norma dictada por el superior. Pero no es éste el caso del talante del biólogo. Tomás ya nos ha indicado —a propósito de qué es la vida humana— que no podemos disociar el acto de correr de la carrera, a menos que tomemos la palabra carrera o correr como una abstracción, pues la carrera es el mismo acto de correr. El hombre es una forma de vida, y vive precisamente porque su naturaleza o fuerza interior le empujan a alcanzar unos fines. Diríamos imprecisamente que el ser humano “tiene que” vivir, tiene que alimentarse, tiene que moverse y trabajar, tiene que procurar ser feliz, etc., pues en esto consiste su vivir mismo. Ciertamente, su capacidad autorreflexiva le puede llevar a cuestionarse todo esto, pero entonces cabría preguntarse desde qué instancia cuestiona lo que él es.

El bien siempre tiene carácter de fin¹⁴³, y normalmente son superfluos los imperativos porque existen demasiados bienes esperando ser realizados como para tener que actuar por miedo a las consecuencias de la desobediencia de órdenes o mandatos. Las leyes o bienes existen por causa de nuestra felicidad, de modo que las leyes han de tender ante todo a lo que está en la *beatitudo* propiamente humana, que es simultáneamente terrena y trascendente¹⁴⁴. Tomás no concibe un orden natural completo en sí mismo al que se añadiera posteriormente una dimensión sobrenatural. Considera un principio del movimiento, que se origina desde la tensión de lo que está en potencia a otra cosa mejor: Si no hubiera esa meta en cierto modo extrínseca al ser que actúa, éste no se movería¹⁴⁵. Como es evidente, el orden de los preceptos de la ley natural sigue el orden de las inclinaciones naturales del hombre¹⁴⁶, que se orientan todas hacia la *beatitudo*. Lo que convierte esta felicidad en algo debido es la naturaleza racional del hombre, porque en la razón humana se encuentra el principio de todos los actos del hombre; lo que es el *initium* de la actuación humana, que es la razón práctica, es al mismo tiempo su fin último, ya que la razón práctica nos lleva hacia la felicidad, y desde esta instancia hemos de entender las normaciones humanas¹⁴⁷. Podríamos decir, con poca precisión, que Tomás nos propone que el fin atrae a la conducta humana por medio de la felicidad.

Esta felicidad última tiene que ver con la paz: “El fin es aquello en que descansa el apetito del que actúa o se mueve, y aquello que lo mueve”¹⁴⁸, aunque el apaciguamiento de la tendencia natural no es el fin mismo, sino solamente algo concomitante con este fin¹⁴⁹. El fin humano tampoco es una *cosa* que podamos individuar, porque la personalidad humana desborda cualquier cosa en la que pudiera descansar. La categoría básica, en este momento de la indagación, es la de útil: La moral en Tomás se compone en buena medida de preceptos útiles para alcanzar el fin del hombre, sabiendo que el fin humano no se confunde con el cumplimiento de estos preceptos. “El bien ordenado al fin se llama útil, que implica que existe una cierta *relación*”¹⁵⁰. Tomás entiende que lo que llamamos bueno y conveniente puede ser entendido como tal de dos modos; uno, por la condición de aquello que nos es propuesto; el otro, por la condición de aquel a quien le es propuesto eso; de lo que resulta que lo bueno es una relación que depende de dos extremos¹⁵¹. Se nos muestra otra vez su rechazo del criterio *ex objecto* porque él tiene en cuenta la personalidad del que actúa, que también califica esencialmente lo que es bueno y malo. “Porque como los gustos están dispuestos de formas distintas, no todos entendemos del mismo modo lo que es conveniente y no conveniente; de hecho, el Filósofo explica en el libro 3 de la Ética que tal como es cada uno, así consideramos lo que es un fin para él ... y nada prohíbe que lo que por sí mismo y sin más es más importante, sea sin embargo más débil desde otro punto de vista”¹⁵².

De este modo, las categorías de utilidad y relación entran con fuerza en el corazón de la Ética. Los escolásticos modernos, desde Gabriel Vázquez, cifraron toda la esencia del bien en el momento del *honestum*, de modo que lo bueno debe ser hecho porque es bueno. Esta posibilidad, que considera un hombre pasivo en la génesis de la regla de justicia (como en general en la moral) queda expresamente rechazada por el de Aquino, que más bien considera *relaciones* entre cosas y personas, de forma que lo útil para la vida humana se convierte automáticamente en honesto, porque lo honesto y lo útil no son categorías separadas, que existan cada una para sí, sino que se dan la una para la otra¹⁵³. Los últimos tomistas, aún en el siglo XVII, explicaron extensamente que el bien humano consiste en una *relatio*: Tal fue el caso de Baltasar Navarrete y Gaspar Hurtado¹⁵⁴.

5.2 El amor

Cada ser va tras lo que es suyo por amor¹⁵⁵, y sería imposible separar la teleología tomista del amor, pues el amor es el factor que está en la base de lo que hemos de hacer. Reitera que el primer acto de la fuerza apetitiva es el amor, no porque ésta misma consista en él, sino porque el amor es el que mueve al acto de la prudencia¹⁵⁶. La prudencia tomista no es cálculo estratégico, pues la Escolástica distinguió claramente lo que llamaban prudencia carnal de la prudencia simplemente. Esta última depende de la *solicitud*¹⁵⁷, de la inquisición hecha posible por el interés amoroso.

Así como nadie desea lo que no es de algún modo suyo, tampoco nadie ama lo que no se le adecua. Esta adecuación entre la capacidad de amar y el objeto deseado es llamada similitud, *similitudo*¹⁵⁸. La similitud es la base de cualquier conocimiento, pues un ser solamente conoce lo que es parecido a él¹⁵⁹, y precisamente a causa de la desproporción entre el ser humano y Dios, el hombre no puede conocer la esencia divina, por lo que la ley natural consiste ante todo en una simple participación (*participatio*), que es un mal sucedáneo del conocimiento que es posible mediante la similitud. Nosotros únicamente conocemos aquello con lo que mantenemos actualmente un cierto parecido¹⁶⁰, y es este parecido el que nos empuja a conocerlo, por lo que el mismo conocimiento depende de la virtud apetitiva¹⁶¹. De este modo el hombre tiende naturalmente hacia Dios, pues Él ha puesto en nosotros su forma inteligible, y todo hombre, al buscar su plenitud humana, busca a Dios mismo¹⁶².

La actuación humana sigue también los caminos de la similitud, pues todo el que actúa hace cosas parecidas a él mismo: Ésta es una de las tesis más repetidas en la Suma contra los Gentiles¹⁶³. Del mismo modo que otras realidades, la similitud es una relación que está entablada entre dos seres distintos¹⁶⁴. Si relacionamos las nociones de fin, amor y similitud, comprenderemos el esquema de la actuación humana según Tomás. Porque el hombre actúa por amor a la vida persiguiendo aquellas cosas que estima suyas, no por un mandato de alguien, sino por amor que nace desde él mismo. Esta explicación ética, que toma de Aristóteles, se refiere a aquellas personas que desean vehementemente separarse de las debilidades o vicios y seguir las virtudes; mientras que la ética de los estoicos, basada en la resignación, solamente se dirige a los que tienen una voluntad tibia y débil¹⁶⁵.

6. Los criterios de lo justo

La vida moral del ser humano comienza desde unos primeros principios básicos que todo hombre conoce *naturalmente*, esto es, sin necesidad de reflexionar, tales como que es malo o está mal mentir, robar, etc. Los escolásticos llamaron a estas nociones “primeros principios comunes e indemostrables de la razón práctica”. Comunes, porque los conocen o los deben conocer todos los hombres; indemostrables, porque su vigencia no se puede argumentar mediante cálculos utilitaristas: Son normativos por sí mismos. El conocimiento de estos principios, que todos conocen de alguna forma, es el inicio de la vida moral¹⁶⁶. Porque la razón humana no es por sí misma regla de las cosas. Ya vimos que la razón no mide a las cosas, sino que sucede al revés. En el caso de la vida moral, la primera medida de la racionalidad la constituyen estos primeros principios: “Hemos de decir que la razón humana por sí misma no es la regla de las cosas; sino que los principios que naturalmente están en ella son a modo de ciertas reglas generales y medida de todo aquello que ha de ser hecho por los hombres”¹⁶⁷. Hay que admitir que en ser humano hay un vestigio divino, que lo regula. Pues la ley

no es solamente aquello que regula, sino también lo que existe en lo que es regulado: Y de este modo cada uno es ley para sí mismo porque participa del orden de algún regulante, ya que como explica la Sagrada Escritura: “Muestran la obra de la ley escrita en sus corazones”¹⁶⁸.

Esta participación del género humano en la razón divina constituye el primer paso de la ley natural. “En las cosas humanas se dice que algo es justo por aquello por lo que es recto según regla de la razón. La primera regla de la razón es la ley natural”¹⁶⁹. La primera regla de la racionalidad práctica es la constituida por estos *prima principia*. Pero los primeros principios son pocos, y con frecuencia excesivamente amplios para regular las conductas concretas. Además, los hombres no nos movemos con medidas tan remotas¹⁷⁰. Es preciso averiguar otros criterios más próximos sobre la justicia.

7. El bien común

La vida jurídica discurre a través de intereses contrapuestos, y el trabajo del derecho consiste en discriminar los intereses que serán elevados a la categoría de jurídicos de aquellos otros que permanecerán como simples intereses privados. Dada la valoración que Tomás de Aquino hace de la vida social humana, no es difícil comprender que él considera jurídicos los intereses que se adecuan al bien del grupo, si no se oponen a los primeros principios de la ley natural; de este modo, la conveniencia social se erige en el criterio, si no máximo, sí más próximo de la justicia. Ya sabemos que son los objetos los que especifican las potencias cognoscitivas y apetitivas del ser humano, siempre dependiente de su entorno; lógicamente, la justicia será aquella virtud que trata del bien de la comunidad, aunque tal cosa buena aparezca ante todo como un interés particular¹⁷¹.

No se trata simplemente del bien mayoritario, o del bien de la mayor parte o de algunos ciudadanos especialmente relevantes. La doctrina tomista es tajante sobre esta dimensión del bien común: “Las operaciones tratan de cosas particulares; pero esas cosas particulares pueden ser referidas al bien común, no como si guardaran entre sí una relación de género y especie, sino que el bien común se constituyen en tal por la comunidad en la causa final, porque decimos de él que es bien común por ser el fin común”¹⁷². Por eso, el bien de una persona y el bien común no se diferencian solamente por el poco y el mucho, sino que su diferencia es formal o esencial¹⁷³. Tomás no cae en una actitud moralizante al tratar doctrinalmente de este tipo del bien. Podría parecer que, en aquella época colectivamente cristiana, era tarea del gobernante imponer las virtudes o, al menos, impedir de hecho los vicios. Pero el de Aquino escribe que “El acto de alguien se dice virtuoso de dos formas. Una, porque el hombre realiza actos virtuosos, así como es el acto de la justicia hacer cosas rectas, o de la fortaleza comportarse con reciedumbre. Del otro modo se dice que el acto es virtuoso porque alguien obra virtuosamente según el modo como actúa la persona virtuosa. Y tal acto, que

procede siempre de la virtud, no puede ser impuesto por la ley, sino que es el fin al que el legislador debe tender¹⁷⁴. Es decir, Tomás no considera ante todo obras buenas, sino buenos ciudadanos, lo que es una cuestión ante todo personal. Porque la prudencia política no consiste en la sabiduría del legislador ordenando a los súbditos cómo deben juzgar acerca de las cosas divinas, sino que dispone sobre aquello que puede hacer posible que los hombres alcancen la sabiduría¹⁷⁵.

Los seres humanos disponemos de una voluntad proporcionada a lo que hemos de tender, y es difícil que la mayoría tenga a la vista, como móvil de su voluntad, el bien de la ciudad. No existe una receta lógica o doctrinal que haga, por sí sola, que los ciudadanos prefieran el bien de la comunidad a su provecho privado. El hombre debe desear ante todo el bien común porque se ejercita en las virtudes, y seguir o no este bien es cuestión de la voluntad guiada por la virtud de la justicia¹⁷⁶. De hecho, había quienes mantenían que la prudencia no se extiende al bien de la comunidad, sino solamente al bien propio: Pero este modo de pensar es opuesto a la caridad¹⁷⁷. De hecho, la prudencia es realidad distinta de la sagacidad o *solertia*¹⁷⁸, que trata acerca de las pretensiones que se dirigen al provecho propio.

8. *Medium rei y medium rationis*

Tomás dedica bastante tinta al criterio del *medium rei*, pues además de dedicarle el art. 10 de la II-II de la Suma teológica, lo trata abundantemente a lo largo de su obra. Ante todo aclara que la justicia no trata de los actos interiores del hombre, sino sólo de sus actos externos¹⁷⁹, con lo que establece una cierta distinción entre el derecho, del que trata la justicia, y el resto de la moral. Pero ahora se trata de saber lo que le corresponde a cada cual externamente.

Explica que las operaciones exteriores no pueden ser juzgadas desde las pasiones interiores, sino desde los actos externos; por ello, estas operaciones son más materia de la justicia que los actos de las demás virtudes¹⁸⁰. El acto de la justicia, del mismo modo que los actos de las demás virtudes, consiste en un ‘medio’ entre dos extremos, pues la naturaleza nos inclina a considerar así nuestra vida; pero sucede que este medio no lo encontramos del mismo modo en todas las cosas, por lo que la inclinación natural, que opera siempre del mismo modo, no basta para determinarlo, sino que hay que echar mano de la prudencia¹⁸¹. Esto es, mientras que la vida humana está suficientemente rectificadas desde las virtudes en general, los actos que no se refieren al propio hombre *qua actúa*, sino que se refieren a las cosas que se deben a otras personas, requieren de una rectificación especial, ya que no las calculamos solamente desde las necesidades del agente, sino también desde aquello que debemos al otro¹⁸².

Un ejemplo aclarará esta explicación abstracta: Lo que el profesor necesita comer depende del deporte que haga, de su complejión física, etc. Esto es, calcula su justo

medio según sus necesidades personales, que son objetivas¹⁸³. Pero lo que el profesor puede exigir a sus alumnos depende de la cosa misma que le vincula a sus alumnos, que es la relación de docencia: Podrá exigir a sus alumnos que estudien, que no alboroten en clase, y quizá poco más. Pero no podrá exigirles que le hagan favores personales, pues esa no es la finalidad de la docencia. Por esto, Tomás explica que en los actos externos existe un orden racional, que no se calcula de acuerdo con el sujeto que obra, sino según la conveniencia de la misma cosa, de la que se desprende la razón de lo que se debe (*ratio debiti*), desde la que se constituye la razón de la justicia¹⁸⁴. Por ello, las operaciones externas extraen su propia regulación desde sí mismas, lo que sucede con las compraventas y las operaciones de este tipo, en las que la razón de lo debido, de la justicia, trata sobre aquello mismo sobre lo que consiste la operación¹⁸⁵.

El criterio tomista del *medium rei* es a veces malentendido, porque algunos entienden que cosifica las relaciones humanas. Desde luego, el derecho está constituido por los hombres y para los hombres. El hombre tiene derechos y deberes porque es un ser humano. Pero la consideración sistemática de la humanidad en los momentos de medir lo debido nos llevaría demasiado lejos, porque sería un criterio demasiado remoto y poco operativo. Con frecuencia la justicia ha de tener en cuenta el carácter personal del ser humano, pero también frecuentemente las operaciones de la justicia existen en un plano medio entre las exigencias de las personalidades y las exigencias de las operaciones externas¹⁸⁶. Aunque en el caso de la justicia distributiva, lo que se debe a los otros no se calcula mediante el criterio del *medium rei* (inexistente en estos casos), sino a tenor de lo que esa persona es y ha hecho personalmente¹⁸⁷, y al hacer las leyes (la justicia legal) hay que tener en cuenta estos datos personales¹⁸⁸. “En la justicia distributiva no tiene lugar <este medio>, porque en esta justicia no atendemos a la igualdad según la proporción de la cosa a la cosa ... sino según la proporcionalidad de las cosas a las personas”¹⁸⁹. Hurtado reconocía sin dificultades que la diferencia entre el medio propio de la justicia y de las otras virtudes, no era fijo¹⁹⁰.

El criterio del *medium rei* fue negado por Juan Duns, quien entendía que “esta igualdad según la recta razón no consiste en lo indivisible, como mantenía cierto doctor <se refiere a Tomás de Aquino> movido porque la justicia tendría un *medium rei*, mientras que las demás virtudes dependerían de un *medium rationis*. Esto es falso, porque incluso en el medio en que consiste la justicia conmutativa existe mucha amplitud, y dentro de esta amplitud no podemos encontrar el punto indivisible de la equivalencia de la cosa a la cosa”¹⁹¹.

99. El virtuoso y las obras virtuosas

Pero con estas explicaciones no hemos agotado el tema de lo que nos debemos: ¿Qué medida ha de tomar un hombre para saber lo que se debe a sí mismo y a los demás? La regla general es que hay que hacer aquello “quod decet et convenit”, lo que sólo nos

confirma en el hecho de que no existe un criterio universal para calcular la cantidad moral. El problema hunde sus raíces en el hecho de que en los temas humanos no existe un criterio fijo y cierto que nos evite las perplejidades.

Ya han aparecido algunas dificultades, pues hemos visto que no siempre es suficiente ni el criterio del *medium rei* ni el que atiende a razones más personales (*medium rationis*): Ninguno de ellos goza de exclusividad. De hecho, es justo el que da a cada uno lo que es suyo, según la definición de Ulpiano, que recoge Tomás; pero sabemos lo que es justo consultando a quien es justo: Los factores reales y personales se imbrican. Porque la justicia procede del hombre y se dirige al hombre: Lo lógico es que sea un hombre justo el que dictamine sobre la justicia. “Ya hemos mostrado que algunas cosas son preciosas y delectables porque han sido dictadas por el virtuoso, que es la regla de los actos humanos”¹⁹². Porque la virtud tanto hace bueno al que lo vive, como aquello que él hace, a lo que vuelve bueno, y el virtuoso tiende a hacer lo que se ajusta a la razón, por lo que resulta que siempre quiere el bien según él mismo”¹⁹³. La razón de tener en cuenta decisivamente al hombre justo, reside en que “la virtud y el virtuoso son la medida para todo hombre. En todos los géneros de cosas se tiene por medida lo que es perfecto en ese género ... Por lo que, como la virtud sea la propia perfección del hombre, y el hombre virtuoso es el perfecto en la especie humana, es conveniente que ese hombre sea tomado como medida para todo el género humano”¹⁹⁴.

Pero el hombre virtuoso puede equivocarse objetivamente, a pesar de la rectitud de su intención. En el plano moral más general cabe, ciertamente, esta posibilidad, pero hay que afirmar —haciendo como un juego de palabras— que la persona que actúa virtuosamente, actúa siempre virtuosamente. Porque la actuación virtuosa puede referirse a producir obras realmente justas, o a querer actuar como querría actuar un hombre justo. Tomás se decanta sin ninguna duda por esta segunda posibilidad, porque no se trata tanto de querer lo bueno como de querer bien; esto es, de querer con buena voluntad¹⁹⁵. Si pudiéramos conocer siempre cual es la voluntad de Dios, no habría dudas, y como esto es imposible, “más quiere lo que Dios quiere el que conforma su voluntad a la voluntad divina en cuanto a la forma de querer (*quantum ad rationem voliti*), que si se conformara a la cosa misma que es querida”¹⁹⁶. ¿Cómo sabemos la calidad en la forma de querer? Todos nos movemos tras los bienes, explica el de Aquino, y todo el que quiere algo porque eso es un bien, tiene una voluntad conformada con la voluntad divina, en cuanto a la forma de querer; porque no sabemos lo que Dios quiere en las cosas concretas¹⁹⁷. De ahí lo que expone resumidamente: “*Intentio cordis dicitur clamor ad Deum*”¹⁹⁸.

Pero si es justo el que da a otro lo que es suyo, pero sabemos qué es ese *suum* por la forma como actúa el justo, ¿acaso no constituye esto un círculo vicioso? Tomás se plantea expresamente este tema: “Vemos que aquí surge una duda. Pues si la verdad del intelecto práctico se determina en comparación con el apetito recto, y la rectitud del

apetito se determina porque consona con la razón verdadera ... de aquí se sigue cierta *circulatio* en estas determinaciones¹⁹⁹. Él mismo proporciona una respuesta poco convincente desde el punto de vista lógico: “La misma verdad de la razón práctica es la regla de la rectitud del apetito ... Y por esto decimos que es recto el apetito, porque sigue lo que enseña la verdadera razón²⁰⁰”.

Se inclina decididamente por la faceta personal de la virtud porque la virtud misma parece tener un cierto carácter instrumental para la perfección de los hombres: “El virtuoso siempre juzga rectamente sobre el fin de la virtud, ya que tal como cada uno es, tal fin se juzga que tiene, según establece Aristóteles en el libro 3 de la *Ética*²⁰¹. Es el hombre el que juzga sobre el fin de la virtud, o la *ratio virtutis*. Porque el género humano no puede pretender juzgar las conductas según una consideración absoluta de ellas, *formaliter*, o al modo de cómo se entiende el criterio *ex objecto*. Normalmente hemos de contentarnos con tender hacia algo por “alguna razón de bien”, sin pretender que lo que hacemos sea bueno en sí mismo, *in rei veritate*²⁰². Ciertamente, por la misma razón que las cosas son buenas “secundum quid”, pueden ser malas del mismo modo, y cabe una cierta equivocación de la persona que actúa virtuosamente. “Pero hay que decir que el virtuoso quiere para sí del mismo modo lo que es bueno y lo que tiene apariencia de bueno, porque para él son lo mismo las cosas buenas y las apariencias de bien. Porque quiere para sí los bienes de la virtud, que son verdaderos bienes del hombre, y su voluntad no es vana, sino que de este modo se hace él bueno a sí mismo, porque el bien del hombre es trabajar haciendo el bien²⁰³. Tesis que expresa cuando nos dice que “virtus humana est quae bonum reddit humanum, et ipsum hominem bonum facit²⁰⁴, y que la condensa en su forma más abreviada cuando escribe que “el acto de la virtud es más importante que la virtud misma²⁰⁵. Porque el fin de la vida humana no es cumplir el orden moral, sino que cada cosa creada alcanza su perfección última por sus propios actos²⁰⁶. Además, el ser humano no puede pretender hacer cosas que sin más sean buenas o malas, porque la opción moral no se suele situar, en el caso del virtuoso, en actuar bien o mal, sino en optar entre lo mejor y lo peor²⁰⁷”.

El fallo de Platón y sus seguidores ha estado precisamente en no valorar esta faceta personal de la actuación humana. Tal fue el caso de San Agustín que, imbuido de las doctrinas de los platónicos, quiso volverlas a la fe cristiana²⁰⁸. Pero parece que es ajeno a la fe cristiana tener que admitir unas ideas sin materia y fuera de las cosas, que poseerían vida y sabiduría por sí mismas, de modo que fueran substancias creadoras²⁰⁹. Por el contrario, hay que mantener, de acuerdo con la doctrina cristiana, que el alma, en la vida presente, no puede contemplar todas las cosas en la razón eterna²¹⁰, sino que ha de contentarse con una cierta participación, muy distinta de la que pretenden los platónicos²¹¹. Frente a la teoría platónica de las ideas separadas, hay que considerar al hombre que actúa, porque la operación personal en sí misma, de acuerdo con el fin, determina el resultado alcanzado. No buscamos la producción de una cosa

externa a nosotros, porque parece que el hombre no puede tener medidas que le excedan a él mismo, cuando se trata de él. Lo que implica que tampoco existe un previo concepto del hombre al que llegar acabadamente. Lo que expresa Tomás escribiendo que “Quaedam vero operatio est perfectio operantis actu existentis in aliud transmutandum non tendens”²¹².

Queda orillado el peligro del relativismo porque hablamos del virtuoso, del que ya posee otras virtudes morales, que quiere actuar prudentemente: Una persona así tiene un apetito recto²¹³. Conocemos al virtuoso no por lo que él diga, sino por sus obras y *modus vivendi*²¹⁴. Una persona que actúa así, aunque cometa realmente injusticia, por ejemplo, por ignorancia, no la consideramos injusta, ni que actúe injustamente, porque no realiza una conducta en sí injusta²¹⁵. La rectitud de la intención le llega a la conducta desde el fin intentado, ya que la más importante de todas las circunstancias es la que proviene desde el fin, y lo que al agente haga materialmente es algo secundario²¹⁶, “porque hay que decir que la finalidad, aunque no sea de la substancia del acto, es sin embargo su causa más importante, en cuanto que mueve a actuar. Por lo que la acción recibe su naturaleza especialmente desde el fin”²¹⁷. En este punto Duns Scoto coincidía con Tomás de Aquino²¹⁸. Lessius resumía esta doctrina escribiendo que “la prudencia, en su juicio propio, no puede fallar, y la razón es que el juicio de la prudencia supone diligencia, junto a la capacidad humana suficiente que considera la cosa; con estas circunstancias, aunque quizá la acción no sea en sí completamente honesta, sin embargo, respecto a tal hombre, es honesta, y así es como juzga en estas circunstancias prudentemente y sin error sobre lo que es honesto”²¹⁹.

10. La variabilidad de la ley natural

Los escolásticos modernos, desde Gabriel Vázquez, nos han acostumbrado a mantener la inmutabilidad de la ley natural. Vázquez, y tras él Molina y Suárez, consideraron unas naturalezas de las cosas inmutables. Como la ley natural se compone de estas naturalezas, la propia ley devino inmutable. No fue la teología la que impuso sus reglas a la filosofía; al contrario, fue la metafísica que giraba en torno a la inmutabilidad de las esencias la que impuso sus normas a la teología.

Aristóteles había dejado escrito, en el libro V de la Moral a Nicómaco, que lo que es natural es siempre igual, como el fuego, que arde igual en Grecia que en Persia. Pero los temas humanos no son así. Tomás de Aquino recogió ampliamente esta idea, casi siempre dubitativa y pocas veces rotunda: “Aquello que es natural es inmutable es igual entre todos. Pero no encontramos en los temas humanos una cosa así: Porque toda regla del derecho humano puede fallar en algunos casos, y su fuerza es distinta según cada lugar”²²⁰. El problema comienza por la *participatio* en que consiste la primera manifestación de la ley natural. Pudiera parecer que el género humano conoce sin más los primeros principios de la razón práctica; pero esta tesis, tan típicamente

platónica, había sido rechazada por el de Aquino. Por el contrario él entiende que el *lumen* en que se manifiesta la participación de la razón humana en la razón divina “falla con mucho” de la claridad del intelecto de Dios, por lo que es imposible que a través de este *lumen* veamos perfectamente la naturaleza divina tal como ella existe en el intelecto de Dios²²¹. El problema reside en la desproporción entre Dios y el hombre; sabemos que el fundamento de todo conocimiento es la *similitudo*, y justamente entre el hombre y Dios hay poca similitud; de hecho, entre el intelecto divino y el intelecto humano permanece una distancia infinita²²². El motivo de esta desproporción está en que “nuestro intelecto, que inicia su conocimiento desde los sentidos, no trasciende aquel modo que se encuentra en las cosas sensibles, en el que una cosa es la forma, y otra el tener la forma ... Y así, todo nombre dicho por nosotros, es imperfecto en lo que se refiere a su modo de significar”²²³. En consecuencia, el conocimiento humano de la razón divina no recibe la impresión de la razón divina unívocamente, por lo que la razón humana no se hace racional por esencia, sino simplemente por participación²²⁴.

En efecto, Dios no se comunica directamente con el hombre²²⁵, y ya que sabemos que la naturaleza no rige al hombre al modo del arte, sino que solamente prepara a modo de algunos principios, tal como establece Tomás al comienzo de los Comentarios a la Política, los seres humanos necesitan desarrollar hábitos por los que saturan la indeterminación existencial que está en la base de su comportamiento. “Decimos que la voluntad, por la misma naturaleza de su potencia, se inclina hacia el bien de la razón; pero lo que es bueno se diversifica enormemente, y por ello es necesario que la voluntad se incline hacia algo determinado mediante algún hábito²²⁶. El problema comienza con la misma naturaleza humana, excesivamente indeterminada: “Lo que es natural, porque tiene una naturaleza inmutable, ha de ser siempre igual, y en todas partes. Pero la naturaleza del hombre es mutable; y por ello, lo que es natural al hombre es cambiante”²²⁷. Además, Aristóteles había dejado sentado que “mensura non suffert perpetuitatem”. La medida —explica Tomás— debe ser permanente en la medida de lo posible; pero en las cosas mutables no puede permanecer absolutamente inmutable; y ésta es la razón por lo que la ley del hombre no es enteramente inmutable²²⁸.

Si cambia la naturaleza humana, ha de cambiar igualmente la razón del hombre. Tomás demuestra poco aprecio por la racionalidad humana: “El intelecto humano, que es el ínfimo en el orden de los intelectos, es el más alejado de la perfección del intelecto divino”²²⁹. Siempre está pesando sobre él la naturaleza simultáneamente racional y sensitiva del hombre, cada una de estas dimensiones humanas alimentando recíprocamente a la otra. La razón humana —explica Tomás— es una forma sin materia: Luego el hábito que tiene la potencia simultáneamente con el acto, que existe como un medio entre dos extremos, no puede residir en el intelecto, sino más bien en la conjunción del alma con el cuerpo²³⁰. Esto implica que los hábitos del conocimiento no están en el intelecto, que es separado, sino en alguna potencia que es el acto de alguna parte del

cuerpo²³¹. Una consecuencia de la doble naturaleza humana, sensitiva y racional, es que los conocimientos comienzan siempre por los sentidos, incluso el conocimiento de los primeros principios de la razón teórica y práctica, y esta gradación desde lo menos perfecto a lo más perfecto, se hace sentir en la poca calidad de nuestro conocimiento. La ley del hombre cambia, pues, no solamente por parte del hombre, sino también por la razón humana²³². El género humano no tiene un patrimonio racional seguro, y aunque la ley eterna no puede fallar, sí falla la razón humana²³³. Por eso, aunque la ley natural es una cierta participación de la ley eterna, y por ello permanece inmóvil, porque tiene la inmovilidad de la perfección divina que instituye la naturaleza, la razón humana es mudable e imperfecta. Y su ley es del mismo modo mutable²³⁴.

Si cambian la naturaleza y la razón humanas, ha de cambiar también la ley natural. Del mismo modo que Aristóteles, el discurso tomista es cauteloso en este punto, no libre de contradicciones. Refiriéndose a Aristóteles, explica que “Él dice que lo que ha dicho, que las cosas naturales son inmóviles, no siempre es así, sino en algunos casos”²³⁵. Las cosas naturales cambian poco, y lo que pertenece a la razón misma de justicia de ningún modo puede cambiar, y tal cosa sucede con el precepto de no robar, que siempre será injusto. Aunque las consecuencias que se siguen de este precepto pueden cambiar en pequeña medida²³⁶. He indicado que a los escolares de la Baja Edad Media les preocupaba explicar las dispensas o derogaciones ocasionales de la ley natural que observamos en la Biblia. Era un tema viejo y ya muy discutido en el siglo XIII. Guillermo de Auxerre había proporcionado una explicación distinguiendo entre preceptos de primera necesidad, de segunda necesidad, etc., de modo que los de primera necesidad eran absolutamente inderogables, los de segunda difícilmente derogables, etc. Tomás se enfrenta a esta solución y se opone a ella argumentando que si la ley natural se compusiera de preceptos diversos, habría que decir que existen diversas leyes naturales²³⁷.

“Lo recto en las cosas corporales es dicho absolutamente; y así siempre, cuanto es de por sí, permanece recto. Pero decimos que la ley es recta en la medida en que se ordena a la utilidad común, que no siempre es una y proporcionada ... Por lo que tal rectitud cambia”²³⁸. La declaración más extensa viene en la Suma teológica, I-II, q. 94, art. 5, donde expone que “Podemos entender de dos maneras que cambia la ley natural. Una, porque se le añade algo, y así nada prohíbe que cambie la ley natural, pues muchas han sido superañadidas a la ley natural tanto por las leyes divinas como humanas, por ser útiles para la vida humana. Podemos entender de otro modo el cambio de la ley natural, a saber, como una substracción, como cuando algo deja de ser de ley natural, que antes había sido según la ley natural”²³⁹. La declaración es tajante, y añade inmediatamente: “Y cuanto a los primeros principios de la ley natural, esta ley es completamente inmutable”²⁴⁰. Afla esta última tesis escribiendo que la ley natural, en lo que hace a sus primeros principios comunes, que nunca fallan, no puede recibir dispensa. Pero en

otros preceptos, que son casi conclusiones de los preceptos comunes, a veces pueden ser dispensados por los hombres²⁴¹.

Siendo éste el estado de la cuestión, no fue extraño el camino que tomó la doctrina sobre la ley natural en los siglos posteriores. Duns Scoto afirmó al mismo tiempo la mutabilidad y la inmutabilidad de esta ley, porque de un lado afirmó que los conocimientos evidentes y por sí perpetuos son inmutables²⁴². ¿Se refiere solamente a los conocimientos “nota ex terminis”, como son los principios que expresan que Dios es amor y todo lo que hace sigue la ley del amor, o que dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí? Es dudoso, porque aunque él limita el contenido de la ley natural a los *nota ex terminis* y a las conclusiones más inmediatas de la ley del amor, cuando le interesa hace desarrollos teoremáticos de aquellos principios y de esta ley. Por lo que hace a los preceptos de la segunda tabla del Decálogo, considera que todos ellos son dispensables por el derecho positivo humano, porque si la recta razón dictaba en otro tiempo lo que convenía hacer, al variar las circunstancias, cambia también la solución racional²⁴³. Los teólogos y juristas del siglo XV siguieron este tipo de soluciones. Alejandro de Hales entendía que algo se puede destruir de dos formas: En cuanto a la esencia, y en cuanto al efecto, como sucede en los eclipses del sol²⁴⁴. Y prosigue: ¿Y es mutable la ley natural? “La ley natural es inmutable en cuanto a las razones de los preceptos, pero es mutable en cuanto a la observancia de ellos”²⁴⁵. Gabriel Biel, dentro del tono desenfadado que le caracteriza, mantuvo que son derogables los preceptos de la segunda tabla²⁴⁶. A finales aún de la Edad Media, fue Pedro de Ancharano (uno de los canonistas más conocidos del siglo XV) quien proporcionó la solución quizá más inteligente: “Este derecho, y también el derecho civil, a veces es bueno y equitativo; a veces es bueno, pero no equitativo; a veces es equitativo, pero no bueno; a veces no es ni equitativo ni bueno”²⁴⁷.

Notas

¹. “Oportet igitur quod intellectus quod non sustentatur in aliqua huiusmodi specie, sit idem apud te et apud me. Sed quidditas intellectus quam intellectus noster natus est abstrahere ... non habet aliquam speciem spiritualem et individualem: cum quidditas intellectus non sit quidditas individui, neque spiritualis neque corporalis”. *Liber de veritate Catholicae Fidei contra errores infidelium, seu Summa contra Gentiles*. Marietti. Torino-Roma, 1961, § 2183. En el § 2237 añade que “de his quae sunt in anima nostra, scil. potentiis et habitibus, scimus quidem quia sunt, inquantum actus percipiens; quid vero sint, ex ipsorum actus qualitate invenimus”.

². Vid. *In decem libros Eticorum Aristotelis ad Nichomacum expositio*. Marietti. Torino-Roma, 1964, § 1131.

³. Vázquez exponía que “quia Arist. 6 Eth. cap. 2 verum intellectus practici definit; quod est consentaneum appetitui recto, respondet, Aristotelem ibi fuisse locutum solum de intellectu practico prout in consultatione versetur eorum, quae sunt ad finem: in iis autem quae sunt ad finem, rectitudinem rationis consistere in conformatione, et convenientia cum appetito recto

finis: at vero appetitum rectum circa finem oriri ex recta apprehensione finis: et ita concludet, rectitudinem voluntatis tandem desumi ex rectitudine rationis”. *Commentariorum ac Disputationum in Primam Secundae Sancti Thomae*. Ingolstadt, 1611, q. 19, art. 3, disp. 58, pág. 410.

⁴. Vid. Luis de Molina, *De justitia et jure opera omnia*. Venetiis, 1614, Tract. 2, disp. 1.

⁵. Por ejemplo, los arts 2 y 3, q. 19, I-II, de la *Suma teológica*. Antes lo había tratado en el art. 2, q. 18, de esta misma parte de la *Suma*, titulado “Utrum actio hominis habet bonitatem, vel malitiam ex objecto”.

⁶. “Vel potest dici quod virtus humana est perfectio secundum modum hominis, qui non potest per certitudinem comprehendere veritatem rerum simplici intuitu; et praecipue in agibilibus, quae sunt contingentia”. *Suma teológica*, II-II, q. 51, art. 1.

⁷. “Virtus humana non importat ordinem ad esse, sed magis ad agere. Et ideo de ratione virtutis humana est, quod sit habitus operativus”. *Suma teológica*, I-II, q. 55, art. 5.

⁸. “Et sic patet quod praedicta determinatio Socratis non sufficit; sed melior determinatio est ut dicatur quod tanta debet esse passio, ut vivatur temperate et liberaliter”. *In octo libros Politicorum Aristotelis expositio*. Marietti. Torino-Roma, 1966, § 2.

⁹. “Sed natura quidem non perficit ea quae sunt artis, sed solum quaedam principia praeparat, et exemplar operandi quodam modo artificibus praebet”. *Com Pol.*, § 2.

¹⁰. “Sed loquutio humana significat quod est utile et quid nocivum. Ex quo sequitur quod significet justum et injustum. Consistit enim justitia et injustitia ex hoc quod aliquid adaequantur vel non adaequantur in rebus utilibus et nocivis”. *Com. Pol.* § 37.

¹¹. “... finis in operabilibus habet rationem principii, eo quod rationes eorum, quae sunt ad finem, ex fine sumuntur”. *Suma teológica*, I-II, q. 14, art. 3.

¹². “Sicut autem res naturales habent speciem ex sua forma; ita actio habet speciem ex objecto; et ideo, sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quae dat speciem rei; ita et prima bonitas actus moralis attenditur ex objecto convenienti”. *Suma teológica*, I-II, q. 18, art. 2.

¹³. Ibidem.

¹⁴. “Respondeo dicendum, quod in actu est duo considerare, scilicet speciem actus, et modum ipsius. Et species quidem actus consideratur ex objecto ... sed modus actus pensatur ex virtute agentis”. *Suma teológica*, I, q. 89, art. 6.

¹⁵. “Respondeo dicendum, quod aliqui actus dicuntur humani, inquantum sunt voluntarii ... In actu autem voluntario invenitur duplex actus, scilicet actus interior voluntatis, et actus exterior. Et uterque bonum actuum habet suum objectum: finis autem proprie est objectum interioris actus voluntarii”. *Suma teológica*, I-II, q. 18, art. 6.

¹⁶. “... id autem, quod est actus exterior, est objectum ejus. Sicut actus exterior accipit speciem ab objecto, circa quod est: ita actus interior voluntatis accipit speciem a fine, sicut a proprio objecto”. *Suma teológica*, I-II, q. 18, art. 6.

¹⁷ . “neque actus exteriores habent rationem moralitatis, nisi in quantum sunt voluntarii ... Ad primum ergo dicendum, quod finis habet rationem objecti”. *Suma teológica*, I-II, q. 18, art. 6.

¹⁸ . “Ad primum dicendum, quod ... oportet, quod in ordine ad ipsam formam disponatur subjectum aliqua dispositiva, quae est vel finis, vel via in finem”. *Suma teológica*, I-II, q. 49, art. 3.

¹⁹ . “de ratione boni est, quod aliquid ab ipso effluat; non tamen quod ipsum ab alio procedat”. *Suma teológica*, I-II, q. 1, art. 4.

²⁰ . “Cum autem peccatum sit per deviationem ab ordine ad finem ... Sed in moralibus ubi attenditur ordo rationis ad finem communem humanae vitae, semper peccatum, et malum attenditur per deviationem ab ordine rationis ad finem communem vitae humanae”. *Suma teológica*, I-II, q. 22, art. 2.

²¹ . En la *Suma teológica*, I-II, qq. 18 a 21, en donde trata abundantemente de la *ratio peccati*, la ley eterna suele parecer en el sentido indicado arriba.

²² . “Ad quintum dicendum, quod a Theologis consideratur peccatum praecipue, secundum est offensa contra Deum, a Philosopho autem morali, secundum contrariatur rationi”. *Suma teológica*, I-II, q. 71, art. 6.

²³ . Define reiteradamente el pecado como el mal que cada hombre se hace a sí mismo, y esto es la causa de la ofensa a Dios. Así, por ejemplo, explica a propósito de la fornicación que “Non enim a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus”. Vid. *Com. Eth.*, § 2948. Ésta era un antigua tesis escolástica que la recoge tardíamente, entre otros, Juan Mayr: “Nemo vero laeditur nisi a semetipso”. *Quartum Sententiarum quaestiones utilissimae*. Paris, 1521, pág. 46.

²⁴ . “Peccatum proprie consistere videtur in aversione a fine”. *Suma teológica*, I-II, q. 71, art. 6.

²⁵ . “Praeterea, lex importat ordinem ad finem”. *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 1 ad 1.

²⁶ . “... nam peccatum proprie nominat actum inordinatum”. *Suma teológica*, I-II, q. 71, art. 2.

²⁷ . Vid. *Suma teológica*, I-II, q. 63, art. 1 y I-II, q. 51, art. 1.

²⁸ . Vid., por ejemplo, *Suma teológica*, I-II, q. 21, art. 1.

²⁹ . “Felicitas enim humana non est ad ulteriorem finem ordinabilis, si sit ultima. Omnes autem operationes morales sunt ordinabilis ad aliquid aliud”. *Sum. Gent.*, § 2139.

³⁰ . “Quod ultima hominis felicitas non consistit in actibus virtutum moralium”. *Sum. Gent.*, título del L. III, cap. 34.

³¹ . “Moralis autem philosophia habet considerationem circa omnia quae sunt necessaria vitae humanae”. *Com. Eth.* § 1539.

³² . “Respondeo dicendum quod finis virtutum moralium est bonum humanum”. *Suma teológica*, II-II, q. 47, art. 6.

³³ . “... ex hoc imbecillis reddatur ad debitas operationes”. *Suma teológica*, I-II, q. 71, art. 2.

³⁴ . “... gravitas peccatorum differt eo modo, quo una aegritudo est alia gravior”. *Suma teológica*, I-II, q. 73, art. 3.

³⁵ . “Sed gubernatio providentis Dei singula ad proprios fines ducit”. *Sum. Gent.*, § 2884.

³⁶ . En *Sum. Gent.*, § 1, declara programáticamente que “Omnium autem ordinatorum ad finem, gubernationis et ordinis regulam ex fine necesse est ... Finis est bonus uniuscuiusque”.

³⁷ . “Praeterea, lex habet rationem mensurae. Sed ratio humana non est mensura rerum, sed potius e converso”. *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 3 ad 2.

³⁸ . “Intellectus enim humanus est mensuratus a rebus, ut scilicet conceptus hominis non sit verus propter seipsum, sed dicitur verus ex hoc quod consonat rebus”. *Suma teológica*, I-II, q. 93, art. 1.

³⁹ . “Circa quod sciendum est, quod Plato per se bonum ponebat id quod est essentia bonitatis, sicut per se hominem ipsam essentiam hominis. Ipsi autem essentiae bonitatis nihil potest apponi, quod sit bonum alio modo, quam participandum essentiam bonitatis”. *Com. Eth.*, § 1972.

⁴⁰ . “Manifestum est, quod secundum hanc rationem nihil in rebus humanis sit per se bonum, cum quolibet humanum bonum fiat elegibilis additum alicui per se bono. Non enim potest inveniri aliquid in communicatione humanae vitae veniens quod sit tale, ut scilicet non fiat melius per appositionem alterius”. *Com. Eth.*, § 1973.

⁴¹ . “Qualitas hominis est duplex. Una naturalis, et alia superveniens”. *Suma teológica*, I, q. 83, art. 1.

⁴² . Vid., *Summa teológica*, I-II, q. 50, art. 4, en donde advierte que “Intellectus est forma sine materia”.

⁴³ . “Quia igitur ad electionem concurrunt et ratio et appetitus; si electio debeat esse bona, quod requiritur ad rationem virtutis moralis, oportet quod et ratio sit vera et appetitus sit rectus”. *Com. Eth.*, § 1129.

⁴⁴ . “Ad primum ergo dicendum, quod actus sensualitatis potest concurrere ad peccatum mortale: sed tamen actus peccati mortalis non habet, quod sit peccatum mortale, ex eo quod est sensualitas, sed ex eo quod est rationis, cuius est ordinare ad finem”. *Suma teológica*, I-II, q. 73, art. 4.

⁴⁵ . “Ostendit quod Eudoxo maxime credebatur. Et dicit, quod sermones Eudoxis magis credebatur propter moralem virtutem dicentis, quod etiam propter eorum efficaciam ... Et ideo cum laudabat delectationem non videtur hoc dicere quasi amicus delectationis, sed quia sic se habere secundum rei veritatem” *Com. Eth.*, § 1966.

⁴⁶ . “Resistere autem omnino concupiscentiis, et quasi continuam pugnam habere, maiorem inquietudinem animo tribuit quam si aliquis moderate concupiscentiis utuntur”. *Sum. Gent.*, § 3106.

⁴⁷ . Vid. *Summula de peccatis*. 1544, s/I, pág. 145-D.

⁴⁸ . “Castitas, sicut et aliae virtutes, in mediatate consistunt. Sicut igitur contra virtutem agit qui omnino concupiscentiis consequitur, et intemperatus est; ita contra virtutem agit qui omnino a concupiscentiis abstinet, et insensibilis est”. *Sum. Gent.*, § 3105.

⁴⁹ . “Ad tertium dicendum, illud propter quod laudatur homo in operando, non est statuendum in eo, quod est sibi commune cum brutis ... Verumtamen haec inclinationes sensitivi appetitus non spectant ad propriam hominis formam, quam secundum essentiam differt a brutis”. *Summa theologiae. Ex universis operibus ejus concinnata juxta ordinem et dispositionem S. Thomae Aquinatis per Fratrem Hieronimus de Montefortino*. Romae, 1728, I, q. 1, art. 2 ad 3.

⁵⁰ . “Et cum dicitur. Voluntas conformans se appetitui naturali non potest esse inordinata. Respondetur: quod illa non est vera. Nam voluntas naturaliter inclinatur ad conformitatem appetitus sensitivi, et tamen eliciendo actum conformem appetitui sensitivo non est semper recta. Licet appetitus sensitivum est talis, non posse non esse rectus; quia non habet regulam, cui posset se difformare; utpote qui non est liber. Voluntas autem aliam regulam habet, scilicet voluntatem superiorem Dei, cui tenetur se conformare”. *Commentarii doctissimi in III Sententiarum libros*. Brixiae, 1574,

⁵¹ . Vid. *Tractatus de Legibus ac Legislatore Deo in decem libros distributus*. Conimbricæ, 1612. L. II, cap. 17, § 6.

⁵² . En *Sum. Gent.*, § 750, por ejemplo, explica que “Sed operationes appetitus speciem ex objectis sortiuntur”.

⁵³ . “Sed secundum ordinem objectorum est ordo potentiarum”. *Sum. Gent.* § 158.

⁵⁴ . “In omnibus potentiis quae moventur a suis objectis, objecta sunt naturaliter priora actibus illarum potentiarum: sicut motor naturaliter prior est quam moveri ipsius mobilis. Talis autem potentia est voluntas: appetibile enim movet appetitum. Objectum igitur voluntatis est prius naturaliter quam actus ejus”. *Sum. Gent.* § 2079.

⁵⁵ . “Unde non potest esse potentia una, quae recipiat omnes actus”. *Suma teológica*, I, q. 75, art. 5.

⁵⁶ . *Sum. Gent.* § 2243.

⁵⁷ . “Ad secundum dicendum quod, quod id, quod apprehenditur, et appetitu, est idem subjecto, sed differt ratione”. *Suma teológica*, I, q. 80, art. 1. Más adelante, en el mismo lugar, escribe que “Diversitas autem rationum in objectis requiritur ad diversitatem potentiarum, non autem materialis diversitas”.

⁵⁸ . “Ad tertium dicendum quod etsi intellectus et ratio non sunt diversae potentiae, tamen denominantur a diversis actibus: nomen enim intellectus sumitur ex intima penetratione veritatis; nomen autem rationis ab inquisitione et discursu”. *Suma teológica*, II-II, q. 49, art. 5.

⁵⁹ . “Quia vero non omnis veritatis manifestandum modus est idem ... necesse est enim prius ostendere quis modum sit possibilis ad veritatem propositam manifestandam”. *Sum. Gent.* § 13.

⁶⁰ . “non oportet similiter exquirere certitudinem in omnibus, sed in singularibus secundum subiectam materiam, prout scilicet propriam est illi doctrinae quam circa illam materiam versatur”.

Com. Eth., § 135. En el § 136, añade que “Et primo quantum ad id quod diversimode in diversis observari potest”. En *Suma teológica*, II-II, q. 60, art. 3, escribe que “Sed primum dicendum quod in humanis actibus invenitur aliqua certitudo, non quidem sicut in demonstrativis, sed secundum quod convenit tali materia”.

⁶¹ . “Verum, quod semper mensura est notior mensurato ... Ex quo sequitur, quod mensura, et mensuratum distinguuntur”. *Commentarii.*, cit., L. II, dist. 2, q. 1, en el folio 23-A.

⁶² . “Diversimode autem ex diversis causis necessitas sumitur in rebus creatis”. *Sum. Gent.* § 1070.

⁶³ . Vid. *Suma teológica*, I-II, q. 50, art. 1.

⁶⁴ . “Tactus, qui est fundamentum aliorum sensuum, est perfectio in homine, quam in aliquo alio animali”. *Suma teológica*, I, q. 91, art. 3.

⁶⁵ . Hablando del alma, escribe: “Ex hoc ipso quod percipit se agere, percipit se esse”. *Sum. Gent.* § 2284. Algo más adelante ha sentado que “de his quae sunt in anima nostra, scil. potentiis et habitibus, scimus quidem quia sunt, in quantum actus percipiens; quid vero sunt, ex ipsum actuum qualitate invenimus qualitate, non substantia”. *Sum. Gent.* § 2237.

⁶⁶ . “Quod anima non sit harmonia”. Éste es el título del cap. 64, L. II, de la *Sum. Gent.*.

⁶⁷ . Vid. *Sum. Gent.*, § 2183.

⁶⁸ . “Impossibile est autem dici quod per seipsum intelligat de se quid est”. *Sum. Gent.* § 2228.

⁶⁹ . “Non igitur enim de seipsa cognoscit quid est per seipsam”. *Sum. Gent.* § 2231.

⁷⁰ . “Res cuiuslibet perfecta cognitio habere non potest nisi ejus operatio cognoscatur. Ex modo enim operationis est specie mensura et qualitas virtutis pensatur, virtus vero naturam rei monstrat; secundum hoc enim unumquodque natum est operari quod actu talem naturam sortitur”. *Sum. Gent.*, § 852.

⁷¹ . “Quid autem velit aliquid volens, non potest cognosci per cognitionem substantiae ipsius: nam voluntas non tendit in sua volita omnino naturaliter; propter quod natura et voluntas duo principia activa ponuntur. Non potest igitur aliquis intellectus cognoscere quid volens velit, nisi forte per aliquos effectos”. *Sum. Gent.*, § 2328.

⁷² . “Et ita per actus, quam per creatura producunt, venimus in cognitione istius juris naturalis”. Así se expresaba Miguel de Ulzurum, siempre tomista, en su aportación al volumen primero del *Tractatus Universi Juris*, Venecia, 1583, Pars I, q. 3, §§ 3-4.

⁷³ . “... sic enim principium aliquod secundum suam virtutem cognoscitur, quando omnes effectus ejus cognoscuntur ex ipso”. *Sum. Gent.*, § 2325.

⁷⁴ . *De justitia et jure opera omnia*. Venetiis, 1614, L. I, q. 5, art. 1.

⁷⁵ . “Vita enim viventis est ipsum vivere in quaedam abstractione significatum: sicut cursus non est secundum rem aliud quam currere. Vitam autem viventium est ipsum esse eorum”. *Sum. Gent.*, § 817.

⁷⁶ . Vid. *Sum. Gent.* § 2273.

⁷⁷ . “Dicitur autem per se notum dupliciter: uno modo, secundum se; alio modo, quoad nos”. *Suma teológica*, I-II, q. 94, art. 2.

⁷⁸ . “... et sic agat ex necessitate scientiae non ex necessitate naturae”. *Sum. Gent.* § 1034.

⁷⁹ . “Omne quod est in aliquo est in eo per modum recipientis”. *Sum. Gent.* § 1264.

⁸⁰ . “Homo ... cognoscit et quod est super se, et quod est sub se secundum suam substantiam”. *Sum. Gent.* § 2180.

⁸¹ . “Rerum sensibilibus plurimas proprietates ignoramus”. *Sum. Gent.* § 17.

⁸² . “Ad secundum dicendum quod iudicium debet sumi ex propriis principiis rei: inquisitio autem fiat per communia”. *Suma teológica*, II-II, q. 51, art. 4.

⁸³ . “Et ideo intellectus humanus ad quem intelligibile lumen ab intellectu divino derivatur, necesse habet in his quae fecit informari ex inspectione eorum quae sunt naturaliter facta, ut similiter operetur”. *Com. Pol.*, § 1.

⁸⁴ . “... nihil aliud est lex quam quoddam dictamen practicae rationis in principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam”. *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 2.

⁸⁵ . “Sed contra est quod ad legem praecipere et prohibere. Sed imperare est rationis ... ergo lex est aliquid rationis”. *Suma teológica*, I-II, q. 90, art. 1.

⁸⁶ . “Respondeo dicendum quod lex quaedam regula et mensura actuum, secundum quod inducitur aliquis ad agendum, vel ad agendo retrahitur ... Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium humanorum actuum”. *Suma teológica*, I-II, q. 90, art. 1.

⁸⁷ . La persona privada “Potest enim monere, sed si sua monitio non recipiatur, non habet vim coactivam; quam debet habere lex ... Hanc autem virtutem coactivam habet multitudo vel persona publica, ad quam pertinet poenas inflingere. Et ideo solius est leges facere”. *Suma teológica*, I-II, q. 90, art. 3.

⁸⁸ . “Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis: imperans enim ordinat eum, cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denuntiando: sic autem ordinare per modum cuiusdam intimationis, est rationis”. *Suma teológica*, I-II, q. 17, art. 1.

⁸⁹ . “Sed ratio potest aliquid intimare dupliciter. Uno modo absolute; quae quidam intimatio exprimitur per verbum indicativi modi: sicut aliquis alicui dicit: Hoc est tibi faciendum. Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui, movendum ipsum ad hoc. Et talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi: puta, cum alicui dicitur: Fac hoc”. *Suma teológica*, I-II, q. 17, art. 1.

⁹⁰ . Por ejemplo, en *Suma teológica*, I-II, expone que: “Ad tertium, dicendum quod lex importat ordinem ad finem activer in quantum scilicet per eam ordinantur aliqua in finem”. *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 2.

⁹¹ . “Lex ergo naturae vel inditum lumen intellectus non est proprie lex, quia etsi indicat quae oportet facere, non tamen imperat ... Accedit, quod leges aliquae generales de operabilibus dictantes, praefixae sunt a voluntate divina, et non ab intellectu, ut procedit autem voluntatis divinae”. *Suma teológica...*, cit., I-II, q. 90, art. 1.

⁹² . “Nulla transgressio legis naturalis, ut naturalis est vel humana, est de facto peccatum mortale ... Quia lex naturalis et humana, ut tales sunt, non possunt attingere finem supernaturalem”. *Tractatus de vita spiritali animae*. Antwerpiae, vol. III, pág. 38

⁹³ . “Lex autem dicit agere, operare ad praescriptum ipsius non autem inclinatur ad dictamen esse operandum. Lex igitur non pertinet ad virtutem intellectivam, sed magis ad appetitivam”. *Suma teológica...*, cit., I-II, q. 90, art. 1.

⁹⁴ . *Tractatus de potestate ecclesiastica, et de origine juris et legum*. Edición de Antwerpiae, 1707, vol. II, pág. 250.

⁹⁵ . Duns entiende que juegan la razón y la voluntad del hombre en la determinación de sus leyes: “Sed homo non ducitur in suum finem per naturam sed per rationem, et voluntatem; ergo non est naturae ipsius superaddenda lex, sed rationi et voluntate”. *Suma teológica*, cit., I-II, q. 91, art. 2

⁹⁶ . “Lex autem imperativa dicitur illa, qui imperatur alicui agere, vel non agere: et haec exprimitur per verbum imperativi modi”. *Commentarii...*, cit., L. II, dist. 35, quaestio unica, fol. 165-E.

⁹⁷ . “Et ideo lex non est ipsum jus, proprie loquendo, sed aliqualis ratio juris”. *Suma teológica*, II-II, q. 57, art. 1 ad 2.

⁹⁸ . “Ad secundum dicendum quod sicut eorum quae per artem exterius fiunt quaedam ratio in mente artificis praexistit, quae dicitur regula artis; ita etiam illius operis justitiae, quod ratio determinat, quaedam ratio praexistit in mente, quasi quaedam prudentiae regula. Et si hoc in scriptum redigatur, vocatur lex, secundum Isidorum constitutio scripta. Et ideo lex non est ipsum jus, proprie loquendo, sed aliqualis ratio juris”. *Suma teológica*, II-II, q. 57, art. 1.

⁹⁹ . “Ad tertium dicendum quod principia communia legis naturae non possunt eodem modo applicari omnibus, propter multam varietatem rerum humanarum”. *Suma teológica*, I-II, q. 95, art. 2.

¹⁰⁰ . Vid. *Suma teológica*, I-II, q. 14, art. 3.

¹⁰¹ . “... nam universalia non movet, sed particularia, in quibus est actus”. *Sum. Gent.*, § 1905.

¹⁰² . “Ut recte se habent circa principia, id est fines, ex quibus ratiocinatur”. *Suma teológica*, I-II, q. 58, art. 3.

¹⁰³ . Vid., por ejemplo, *Sum. Gent.* § 475, § 2511, o § 2734.

¹⁰⁴ . Vid. *Commentarii...*, cit., L. II, dist. 24, quaestio unica, en la pág. 129.

¹⁰⁵ . “Practica autem cognitio non est perfecta nisi ad singularia pervenietur: nam practicae rationis finis est operatio, quae in singularibus est”. *Sum. Gent.*, § 535.

¹⁰⁶ . “Quando actus duarum potentiarum ad invicem ordinantur, in utroque est aliquid, quod est alterius potentiae, et ideo uterque actus ab utraque potentia denominari potest”. *Suma teológica*, I-II, q. 14, art. 1.

¹⁰⁷ . “Ad primum ergo dicendum quod ratio prudentiae terminatur, sicut ad conclusiones quandam, ad particulare operabile, ad quod applicat universalem cognitionem ... Conclusio

autem singularia syllogizatur ex universali et singulari propositione”. *Suma teológica*, II-II, q. 49, art. 2.

¹⁰⁸ . “Unde oportet quod ratio prudentiae ex duplici intellectu procedat. Quorum unus est cognoscitivus universalium. Quod pertinet ad intellectum qui ponitur virtus intellectualis: quia naturaliter sunt non solum universalia speculativa, sed etiam practica ... Alius autem intellectus est qui, ut dicitur in VI Eth. est cognoscitivus extremi, idest alicuius primi singularis et contingentis operabilis, propositionis scilicet minoris, quam oportet esse singularem in syllogismo prudentiae. Unde intellectus qui ponitur pars prudentiae est quaedam recta aestimatio de aliquo particulari fine”. *Suma teológica*, II-II, q. 49, art. 2.

¹⁰⁹ . “Ad hoc autem, quod diligentior de eo consideratio habeatur, scrutandum est non solum per conclusiones et principia, ex quibus ratiocinantis summo procedit, sed etiam ex his quae dicuntur de ipso, idest de ultimo fine, de felicitate. Et hujus rationem assignat, quia omnia consonant vero”. *Com. Eth.*, § 139.

¹¹⁰ . “... ars autem et prudentia circa contingentia: sed ars circa factibilia, quae scil. in exteriori materia, constituuntur ... prudentia autem est circa agibilia, quae scil. in ipso operante consistunt”. *Suma teológica*, II-II, q. 47, art. 5, resp.

¹¹¹ . “... diversa enim diversis mensuris mesurantur. Unde oportet quod etiam leges imponantur hominibus secundum eorum conditionem”. *Suma teológica*, I-II, q. 96, art. 2, resp.

¹¹² . “Voluntas fertur in suum objectum, secundum quod a ratione proponitur. Contingit autem aliquid a ratione considerari diversimode, ita quod sunt una ratione est bonum, et secundum aliam rationem non bonum”. *Suma teológica*, I-II, q. 19, art. 10.

¹¹³ . “Et ideo si voluntas alicuius velit illud esse, secundum quod habet rationem boni, est bona: et voluntas alterius, si velit illud non esse, secundum quod habet rationem mali, erit voluntas etiam bona”. *Suma teológica*, I-II, q. 19, art. 10.

¹¹⁴ . “Apprehensio autem creaturae secundum suam naturam, est alicuius boni particulari proportionati suae naturae. Contigit autem aliquid esse bonum secundum rationem particularem, quod non est bonum secundum rationem universalem”. *Suma teológica*, I-II, q. 19, art. 10.

¹¹⁵ . “Et inde est etiam, quod possunt diversae voluntates diversorum hominum circa oppositae esse bona, prout sub diversis particularibus rationibus volunt hoc esse, vel non esse”. *Suma teológica*, I-II, q. 19, art. 10.

¹¹⁶ . “Ad secundum dicendum quod non est acceptio personarum si non servantur aequalia in personis inaequalibus. Unde quando conditio alicuius persona requirit ut rationabiliter in ea aliquid specialiter observetur, non est personarum acceptio si sibi aliqua specialis gratia fiat”. *Suma teológica*, I-II, q. 97, art. 4.

¹¹⁷ . “Potest enim dici, quod omnes delectationes sint elegibiles, non tamen omnibus”. *Com. Eth.*, § 1999.

¹¹⁸ . “Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de actibus secundum seipsos consideratis. Sic enim, propter diversas hominum conditiones, contigit quod aliqui actus aliquibus virtuosi, tanquam eis proportionati et convenientes, qui tamen sunt aliis vitiosi, tanquam eis non proportionati”. *Suma teológica*, I-II, q. 94, art. 4, resp.

- ¹¹⁹ . Este tema lo trata con cierta reiteración en *Com. Eth.*, §§ 801, 804, 805 y 810.
- ¹²⁰ . “Respondeo dicendum quod prudentia est circa contingentia operabilia. In his autem non potest homo dirigi per ea quae sunt simpliciter et ex necessitate vera, sed ex his quae in pluribus accidunt: oportet enim principia conclusionibus esse proportionata, et ex talibus talia concludere”. *Suma teológica*, II-II, q. 49, art. 1.
- ¹²¹ . “Contra haec, in quibus omnes conveniunt, una sese offert difficultates, quia scilicet adhuc non videatur per haec satis explicari quidditas justitiae, nec ejus objectum: ipsum autem jus declaratur per ordinem ad justitiam, dum dicitur jus esse justum: quare declaratur unum ignotum per aliud aequè ignotum”. *Disputationum de justitia et jure tomus primus*. Lugduni, 1646, disputatio 1, § 3.
- ¹²² . “Hoc enim non cadit neque sub arte, neque sub aliqua narratione. Quia causae singularium operabilium variantur infinitis modis. Unde iudicium de singulis relinquitur prudentiae uniuscuiusque”. *Com. Eth.*, § 259.
- ¹²³ . Domingo de Soto se hacía eco de esta tesis y escribía que “Jus generale nomen est, lex autem juris species”. *De justitia et jure libri decem*. Edición facsímil de la de 1556. IEP. Madrid, 1967, L. III, q. 1, art. 1.
- ¹²⁴ . “Quapropter defectus hujusmodi non sunt in lege, sed in rebus ipsis humanis, quarum casus nequeunt certius comprehendit. Qua utique de causa appotissima lex comparatur regulae Lesbiae ... Unde sit consequens ut cum lex ob necessitatem ex aequo et bono accomodatur rebus, illam Arist. obliquitatem non tribuerat vitio, sed laudi, propter inconstantia rerum humanarum”. *De justitia et jure...*, cit., L. I, q. 6, art. 3.
- ¹²⁵ . “Sic enim lex ejus esse regula plumbea, quam Lesbiam vocare possum cum Arist. 5 Eth. cap. 10 licet illa regulam lesbiam appellat aequitatem”. *De legibus, in primam secundae S. Thomae*. Lyon, 1611, pág. 35.
- ¹²⁶ . “Responsio ergo primi ex his quae dicta sunt facile colligitur. Etenim quia jus pro eo quod est justum, aequitas illa est qua in temporalibus rebus constituitur, nullum est jus hoc modo aeternum: licet sit lex aeterna”. *De justitia et jure...*, cit., L. I, q. 2, art. 1.
- ¹²⁷ . “Sciendum autem quod Plato qui posuit omne movens moveri, communius accepit nomen motus quam Aristotelis”. *Sum. Gent.*, § 90.
- ¹²⁸ . Vid. *Sum. Gent.*, § 2638.
- ¹²⁹ . Vid. *Suma teológica*, I, q. 84, art. 6.
- ¹³⁰ . “Aristoteles enim proprie accepit motum secundum quod est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi”. *Sum. Gent.*, § 90. En el § 132 añade que “Nam motus est actus potentiae existentis”.
- ¹³¹ . Vid. *Suma teológica*, I-II, q. 10, art. 1.
- ¹³² . “Sed rei quae est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem”. *Sum. Gent.*, § 260.

¹³³ . Vid. F. Viola, *De la naturaleza a los derechos. Los lugares de la Ética contemporánea*. Trad. V. Bellver. Comares. Granada, 1998, págs. 78 y ss.

¹³⁴ . “Ex praemissis autem manifestum esse potest quod ultimum per quod res unaquaeque ordinatur ad finem, est ejus operatio: diversimode tamen, secundum diversitatem operationum”. *Sum. Gent.*, § 2024.

¹³⁵ . “Ad tertium dicendum, quod appetitus naturalis est inclinatio cujuslibet rei in aliquid ex natura sua. Unde inclinatio appetitu qualibet potentia desiderat sibi conveniens”. *Suma teológica*, I, q. 76, art. 1.

¹³⁶ . “Sed appetitus naturalis consequitur formam apprehensam. Et ad hujusmodi appetitum requiritur specialis animae potentiae, et non sufficit sola apprehensio. Res enim appetitur prout est in sua natura. Non est autem secundum suam naturam in virtute apprehensiva, sed secundum suam similitudinem”. *Suma teológica*, I, q. 76, art. 1.

¹³⁷ . “Finis et agens ad finem semper unius ordinis inveniuntur in rebus”. *Sum. Gent.*, § 625.

¹³⁸ . “Manifestum est autem quod principium activum, et pasivum generationis rerum viventium sunt semina, ex quibus viventia generantur. Et ideo convenientes Aug. omnes virtutes activas, et pasivas, qua sunt principia generationum, et motum naturalium, seminales rationes vocat”. *Suma teológica*, I, q. 115, art. 2.

¹³⁹ . “Ostensum est enim quod Deus per suam providentiam ordinat in divinam bonitatem sicut in finem ... ut similitudo seu bonitas”. *Sum. Gent.*, § 2724.

¹⁴⁰ . “Unde cum omnia quae divina providentia subduntur, a lege aeterna regulentur et mensurentur. Manifestum est quod omnia participat aequaliter legem aeternam, scil. ex impressione ejus habent inclinationes in proprios actus et fines ... Et talis participatio legis aeterna in rationali creatura lex naturalis dicitur”. *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 2.

¹⁴¹ . “Ad tertium dicendum, quod lex aeterna primo et principaliter ordinat hominem ad finem”. *Suma teológica*, I-II, q. 71, art. 6.

¹⁴² . “Ea quae sunt ad finem, universitatem habent ex fine: et maxime in his quae voluntate aguntur”. *Sum. Gent.*, § 1093.

¹⁴³ . “Cum bonum habeat rationem finis”. *Com. Eth.* § 800.

¹⁴⁴ . “Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus. Est autem ultimus finis humanae vitae felicitas seu beatitudo. Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem quod est in beatitudinem”. *Suma teológica*, I-II, q. 90, art. 1.

¹⁴⁵ . “Prima autem inter omnes causa est causa finalis. Cujus ratio est, quia natura non consequitur formam, nisi secundum quod movetur ab agente. Nihil enim reducit se de potentia in actum. Agens autem non movet, nisi ex intentione finis. Si enim agens non esse determinatum ad aliquem effectum, non magis agere hoc, quam illud”. *Suma teológica*, I-II, q. 1, art. 2.

¹⁴⁶ . “Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturalis apprehendit ut bona, et per consequens ut opera prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur

ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae”. *Suma teológica*, I-II, q. 94, art. 2, resp.

¹⁴⁷. “Sicut autem ratio est principium humanorum actuum, ita etiam in ipsa ratione est aliquid quod est principium respectu omnium aliorum. Unde ad hoc oportet quod principaliter et maxime pertineat lex. Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus. Est autem finis ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo. Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem quae est in beatitudinem”. *Suma teológica*, I-II, q. 90, art. 1.

¹⁴⁸. “Finis est in quo quiescit appetitus agentis vel moventis, et ejus quod movetur”. *Sum. Gent.*, § 1880.

¹⁴⁹. “... quietatio talis non est finis, sed concomitans ipsorum”. *Com. Eth.* § 2085.

¹⁵⁰. “... bonum ordinatum ad finem dicitur utile, quod importat relationem quamdam”. *Suma teológica*, I-II, q. 7, art. 2.

¹⁵¹. “Quod autem aliquid videatur bonum, et conveniens, ex duobus contigit, scilicet conditione ejus, quod proponitur, et ejus, cui proponitur: conveniens enim secundum relationem dicitur: unde ex utroque extremorum dependet”. *Suma teológica*, I-II, q. 9, art. 1.

¹⁵². “Et inde est, quod gustus diversimode disponitur, non eodem modo accipit aliquid, ut conveniens, et non conveniens. Unde Phil. dicit in 3 Eth. qualis uniusquisque est, talis finis videatur ei ... nihil prohibet, id, quod est simpliciter et secundum se praestantius, quoad aliquid esse debilius”. *Suma teológica*, I-II, q. 9, art. 1.

¹⁵³. “Nam utile et honestum non sunt species boni et aequo divisae; sed se habent, sicut propter se, et propter alterum”. *Suma teológica*. I-II, q. 8, art. 3.

¹⁵⁴. Vid. Navarrete, *In Divi Thomae et ejus Scholae Defensionem*. Vallisoleti, 1605, pág. 123-D. Hurtado, *Tractatus de justitia et jure*. Matriti, 1637, pág. 1-D.

¹⁵⁵. “Amor est principium omnis affectionis”. *Suma teológica*, I-II, q. 62, art. 4.

¹⁵⁶. “Primum autem actus appetitivae virtutis est amor non quidem essentialiter, sed in quantum amor movet ad actum prudentiae”. *Suma teológica*, II-II, q. 47, art. 1.

¹⁵⁷. “Et inde quod sollicitudo ad prudentia pertinet”. *Suma teológica*, II-II, q. 47, art. 9, resp.

¹⁵⁸. “Respondeo dicendum quod similitudo, proprie loquendo, est causa amoris”. *Suma teológica*, I-II, q. 27, art. 3.

¹⁵⁹. “Omnis cognitio fit per aliquam similitudinem”. *Suma teológica*, I, q. 75, art. 1.

¹⁶⁰. “Id enim, quo aliquid cognoscitur, oportet esse actualem similitudinem ejus, quod cognoscitur”. *Suma teológica*, I-II, q. 50, art. 1.

¹⁶¹. “Ad secundum dicendum, quod sentire proprie dictum, ad apprehensivam potentiam pertinet: sed secundum similitudinem cujusdem experientiae, pertinet ad appetitivam”. *Suma teológica*, I-II, q. 15, art. 1.

¹⁶². “Forma autem per quam deus agit creaturam, est forma intelligibilis in ipso: est enim agens per intellectum”. *Sum. Gent.*, § 1233.

¹⁶³. Vid., por ejemplo, §§ 270, 2291.

¹⁶⁴. “Similitudo est relatio quaedam”. *Sum. Gent.*, § 907.

¹⁶⁵. “Via etiam quam hic Aristoteles ponit, competit hi qui vehementer desiderant secedere a vitiis et ad virtutem pervenire. Sed via Stoicorum magis competit his qui habent debilem et tepidam voluntatem”. *Sum. Gent.*, § 376.

¹⁶⁶. “Veritatem autem omnes aequaliter cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis”. *Suma teológica*, I-II, q. 93, art. 2, resp.

¹⁶⁷. “Ad secundum dicendum quod ratio humana secundum se non est regula rerum; sed principia ei naturaliter indita, sunt quaedam regulae generales et mensura omnium eorum quae sunt per hominem agenda”. *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 3.

¹⁶⁸. “Lex est in aliquod non solum sicut in regulante, sed etiam participative sicut in regulato. Et hoc modo uniusquisque sibi est lex in quantum participat ordinem alicuius regulantis. Unde et ibidem subditur: Qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis”. *Suma teológica*, I-II, q. 90, art. 3 ad 1.

¹⁶⁹. “In rebus autem humanis dicitur esse aliquid justum ex eo quod est recta secundum regulam rationis. Rationis autem prima regula est lex naturae”. *Suma teológica*, I-II, q. 95, art. 2.

¹⁷⁰. Tratando de si toda la bondad depende de la ley eterna, escribe que “Ad secundum dicendum, quod mensura proxima et homogenera mensurato, non autem mensura remota”. *Suma teológica*, I-II, q. 19, art. 3.

¹⁷¹. “Respondeo dicendum quod species virtutum distinguuntur secundum objecta. Omnis autem objecta virtutum referri possunt vel ad bonum privatum alicujus personae, vel ad bonum commune multitudinis ... Lex autem ordinatur ad bonum commune”. *Suma teológica*, I-II, q. 96, art. 3.

¹⁷². “Ad secundum dicendum quod operationes quidem sunt in particularibus: sed illa particularia referri possunt ad bonum commune, non quidem communitate generis vel speciei, sed communitate causae finalis, secundum quod bonum commune dicitur finis communis”. *Suma teológica* I-II, q. 90, art. 2.

¹⁷³. “Ad secundum dicendum quod bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam”. *Suma teológica*, II-II, q. 58, art. 7.

¹⁷⁴. “Ad secundum dicendum quod aliquis actus dicitur esse virtutis dupliciter. Uno modo, ex eo quod homo operatur virtuosa: sicut actus justitiae est facere recta, et actus fortitudinis est facere fortia ... Alio modo dicitur actus virtutis, quia aliquis operatur virtuosa eo modo quod virtuosus operatur. Et talis actus semper procedit a virtute, nec cadit sub praecepto legis, sed est finis ad quem legislator ducere intendit”. *Suma teológica*, I-II, q. 96, art. 2.

¹⁷⁵. “Sed ars medicinae praecipit qualiter fiat sanitas, ita quod praecipit propter sanitatem, sed non sanitati. Et similiter prudentia, etiam politica, non utitur sapientia praecipiens illi qualiter debeat judicare circa res diversas, sed praecipit propter illam, ordinans scil. qualiter homines possint ad sapientiam pervenire”. *Com. Eth.*, § 1290.

¹⁷⁶ . “Sed si quod bonum immineat homini volendum, quod excedat proportionem voluntatis, sive quantum et totam speciem humanam (sicut bonum divinum, quod trascendit limites humanae naturae), sive quantum ad individuum (sicut bonum proximum), ibi voluntas indiget virtutem”. *Suma teológica*, I-II, q. 56, art. 1.

¹⁷⁷ . “Quidem posuerunt quod prudentia non se extendit ad bonum commune, sed solum ad bonum proprium. Et hoc ideo quia existimabant quod non oportet hominem quaerere nisi bonum proprium. Sed haec existimatio repugnat charitati”. *Suma teológica*, II-II, q. 47, art. 10.

¹⁷⁸ . Vid. *Suma teológica*, II-II, q. 49, art. 4.

¹⁷⁹ . “Judicium autem hominis esse non potest de interioribus motibus, qui latent, sed solum de exterioribus actibus, qui apparent”. *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 4 ad 3.

¹⁸⁰ . “Sed quia operationes exteriores non habent speciem ab interioribus passionibus, sed magis a rebus exterioribus, sicut ex objectis: ideo, per se loquendo, operationes exteriores magis sunt materia justitiae quam aliarum virtutum moralium”. *Suma teológica* II-II, q. 58, art. 9 ad 2.

¹⁸¹ . “Ad tertium dicendum quod virtus moralis per modum naturae intendit pervenire ad medium. Sed quia medium non eodem modo invenitur in omnibus, ideo inclinatio naturae, quae semper eodem modo operatur, ad hoc non sufficit, sed requiritur ratio prudentiae”. *Suma teológica* II-II, q. 47, art. 7.

¹⁸² . “Ad quartum dicendum quod actiones quae sunt hominis ad seipsum sufficienter rectificantur rectificationis passionibus per alias virtutes morales. Sed actiones quae sunt ad alterum indigent specialem rectificationem, non solum per comparisonem ad agentem, sed etiam per comparisonem ad eum ad quae sunt”. *Suma teológica*, II-II, q. 58, art. 2.

¹⁸³ . Vid., por ejemplo, *Suma teológica*, II-II, q. 59, art. 2, en donde explica que “Ad tertium dicendum quod objectum temperantiae non est aliquid exterius constitutum, sicut objectum justitiae: sed objectum temperantiae, idest temperatum, accipitur solum in comparatione ad ipsum hominem ... Et quantum ad hoc est dissimile in justitia et in aliis virtutibus moralibus”. *Suma teológica*, II-II, q. 59, art. 2.

¹⁸⁴ . “... in operationibus exterioribus ordo rationis instituitur ... non secundum proportionem ad affectionem hominis, sed secundum ipsam convenientiam rei in seipsa; secundum quod convenientiam accipitur ratio debiti, ex quo constituitur ratio justitiae” *Suma teológica*, I-II, q. 60, art. 3.

¹⁸⁵ . “Et in talibus oportet, quod sit aliqua virtus directiva operationum secundum seipsa; sicut sunt emtio et venditio, et hujusmodi operationes, in quibus attenditur ratio debiti, vel indebiti ad alterum: et propter hoc justitia, et partes ejus proprie sunt circa operationes, sicut circa propriam materiam. In quibusdam vero operationes bonum, et malum attenditur solum secundum commensurationem ad operantem”. *Suma teológica*, I-II, q. 60, art. 2.

¹⁸⁶ . “Ad tertium dicendum quod objectum temperantiae non est aliquid exterius constitutum, sicut objectum justitiae: sed objectum temperantiae, idest temperatum, accipitur solum in comparatione ad ipsum hominem ... Et quantum ad hoc est dissimile in justitia et in aliis virtutibus moralibus”. *Suma teológica*, II-II, q. 59, art. 2.

¹⁸⁷ . “Et ideo in iustitia distributiva non accipitur medium secundum se aequalitatem rei ad rem, sed secundum proportionem rerum ad personas”. *Suma teológica*, II-II, q. 61, art. 2.

¹⁸⁸ . “Respondeo dicendum quod si loquamur de iustitia legali, manifestum est quod ipsa, vel res qua per eam utimur, proportionatur alteri personae, ad quem per iustitiam ordinamur”. *Suma teológica*, II-II, q. 58, art. 11.

¹⁸⁹ . “In distributiva autem iustitia locum non habet. Quia in distributiva iustitia non attenditur aequalitas secundum proportionem rei ad rem, vel passionibus ad actionem, unde dicitur contrapassum: sed secundum proportionalitatem rerum ad personas”. *Suma teológica*, II-II, q. 61, art. 4.

¹⁹⁰ . “Hoc autem signum quod est virtuoso sicut regula artificii, est id quod decet et convenit, a quo non oportet deficere nec ultra addere. Et hoc est medium virtutis”. *Com. Eth.*, § 1110.

¹⁹¹ . “Ista autem aequalitas secundum rectam rationem non consistit in indivisibili, sicut dicit quidem doctor, motus ex hoc, quia iustitia habet tantum medium rei, sed caetera virtutes medium rationis. Hoc enim falsum est. Immo in isto medio, quod iustitia commutativa respicit, est magna latitudo, et intra illam latitudinem non attingendi indivisibilem punctum aequivalenti rei, et rei. Quia quoad hoc quasi impossibile est communitate attingere”. *In primum, Secundum, Tertium et Quartum Sententiarum quaestiones subtilissimae*. Antwerpia, 1626, L. IV, distinc. 17, q. 1, § 5.

¹⁹² . “Ostensum est autem supra multoties, quod illa sunt vera pretiosa et delectabilia, quae talia iudicantur a virtuoso, qui est regula humanorum actuum”. *Com. Eth.*, § 2075.

¹⁹³ . “Dictum est enim in secundum, quod virtus facit habentem bonum, et opus etiam ejus reddit bonum ... Virtuosus autem ad hoc tendit semper, ut operetur id quod est conveniens rationi. Et sic patet, quod semper vult sibi ipsi bonum secundum seipsum”. *Com. Eth.*, § 1805.

¹⁹⁴ . “Quia virtus et virtuosus videntur esse mensura unicuique homine. In unoquoque enim genere habere pro mensura id quod est perfectum in genere illo ... Unde, cum virtus sit propria perfectio hominis, et homo virtuosus sit perfectus in specie humana, conveniens est, ut ex hoc accipiatur mensura in toto humano genere”. *Com. Eth.*, § 1903.

¹⁹⁵ . “Voluntas igitur humana tenetur conformari divinae voluntati in volito formaliter: tenemur enim velle bonum, et communem”. *Suma teológica*, I-II, q. 19, art. 10.

¹⁹⁶ . “... magis vult quod Deus vult, qui conformat voluntatem suam voluntati divinae quantum ad rationem voliti, quam qui conformat ad ipsam rem volitam”. *Suma teológica*, I-II, q. 19, art. 10.

¹⁹⁷ . “Scimus enim, quod Deus quicquid vult, vult sub ratione boni. Et ideo quicumque vult aliquid sub quaecumque rationi boni, habet voluntatem conformem voluntati divinae, quantum ad rationem voliti. Sed in particulare nescimus, quod Deus velit”. *Suma teológica*, I-II, q. 19, art. 10.

¹⁹⁸ . *Suma teológica*, I-II, q. 12, art. 2.

¹⁹⁹ . “Videtur autem hic esse quoddam dubium. Nam si veritas intellectus practici determinatur in comparatione ad appetitum rectum, appetitus autem rectitudo determinatur per hoc quod

consonat rationi verae ... et sequitur quaedam circulatio in dictis determinationibus”. *Com. Eth.*, § 1131.

²⁰⁰ . “Ipsa autem veritas rationis practicae est regula rectitudinis appetitus ... Et ideo secundum hoc dicitur appetitus rectus, qui prosequitur quae vera ratio dicit”. *Ibidem*.

²⁰¹ . “Virtuosus enim recte iudicat de fine virtutis, quia qualis uniusquisque est, talis finis videtur ei, ut dicitur in 3 Eth.”. *Suma teológica*, I-II, q. 58, art. 5.

²⁰² . “Ad hoc igitur quod voluntas in aliquid tendet, non requiritur quod sit bonus in rei veritate, sed quo apprehendetur in ratione boni”. *Suma teológica*, I-II, q. 8, art. 1.

²⁰³ . “Dicit ergo primo, quod virtuosus magis vult sibi ipsi bona et vera apparientia. Eadem enim sunt apud ipsum vera et apparientia bona. Vult enim sibi bona virtutis, que sunt vera hominis bona; nec huiusmodi voluntas in eo est vana, sed huiusmodi bona etiam operatur ad seipsum, quia boni homini est ut laboret ad perficiendum bonum”. *Com. Eth.*, § 1804.

²⁰⁴ . *Suma teológica*, II-II, q. 58, art. 3.

²⁰⁵ . “Unde operatio secundum virtutem est perfectior quam ipsa virtus”. *Com. Eth.* § 152.

²⁰⁶ . “Qualibet res creata consequitur suam ultimam perfectionem per operationem propriam”. *Com. Eth.* § 2394.

²⁰⁷ . “Sed contra est quod ad prudentiam pertinet praeferre majus bonum minus bono”. *Suma teológica*, II-II, q. 53, art. 5.

²⁰⁸ . “Et ideo Augustinus, qui doctrinis Platoniorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accomoda in eorum dictis, assumpsit; quae vero invenit fidei nostra adversa, in melius commutavit”. *Suma teológica*, I, q. 84, art. 5.

²⁰⁹ . “Sed quia videtur esse alienum a fide, quod formae rerum extra res per se subsistant absque materia, sicut Platonici posuerunt, dicentes per se vitam, aut per se sapientiam esse quasdam substantias creatrices, ut Dionisius dicit II de Nominibus”. *Suma teológica*, I, q. 84, art. 5.

²¹⁰ . “Et hoc modo anima in statu praesentis vitae non potest videre omnia in rationis aeternis”. *Suma teológica*, I, q. 84, art. 5.

²¹¹ . Vid. *ibidem*.

²¹² . *Com. Eth.*, § 2025.

²¹³ . “Sed prudentia importat ordinem ad appetitum rectum. Tum quia principia prudentiae sunt finis operabilium, de quibus aliquis habet rectam aestimationem per habitum virtutum moralium, quae faciunt appetitum rectum: unde prudentia non potest esse sine virtutibus moralibus”. *Suma teológica*, II-II, q. 47, art. 13 ad 2.

²¹⁴ . “Sed in operabilibus magis iudicatur verum circa dictum alicuius ex operibus et ex modo vivendi ipsius, quam etiam ex ratione”. *Com. Eth.*, § 2132.

²¹⁵ . “Et ideo si aliquis faciat aliquid quod est injustum non intendens injustum facere, puta cum hoc facit per ignorantiam, non existimans se injustum facere: non facit injustum per se et formaliter”. *Suma teológica*, II-II, q. 59, art. 3.

²¹⁶ . “Respondeo dicendum, quod actus proprie dicuntur humani, prout sunt voluntarii. Voluntatis autem motivum et objectum est finis. Et ideo principalissima et omnium circumstantiarum illa, quae attingit actum ex parte finis, scilicet cuius gratia: secundaria vero, quae attingit ipsam substantiam actu, id est, quia facit”. *Suma teológica*, I-II, q. 7, art. 4.

²¹⁷ . “Ad secundum dicendum, quod finis, etsi non sit de substantia actus, est tamen causa actus principalissima, in quantum movet ad agendum. Unde est maxime actus moralis speciem habet ex fine”. *Suma teológica*, I-II, q. 7, art. 4.

²¹⁸ . “Ad primum dicendum, voluntati, nostrae rectitudinem non semper fore attendendum ex conformitate ejus ad divinam voluntatem in ordine ad volitum, sed in ordine ad ipsum volentem. Ut recta ergo sit certa voluntas, oportet eam velle quod Deus vult eam velle, non vero quod ipse vult Deus semper”. *Suma teológica...*, cit., I-II, q. 93, art. 1.

²¹⁹ . “Respondeo, prudentia in proprio iudicio falli non posse, ratio est, quia iudicium prudentiae supponit diligentem, et iuxta capacitatem humanam sufficientem rei considerationem: qua posita, etiamsi opus fortasse in se non sit absolute honestum, tamen respectu huius hominis sit honestum, et ita iudicatur cum his circumstantiis prudenter absque errore esse honestum”. *De iustitia aliisque virtutibus morum, libri quattuor*. Lugduni, 1630, L. I, cap. 1, Dubit. 1, § 3.

²²⁰ . “Illud enim quod est naturale est immutabile, et idem apud omnes. Non autem invenitur in rebus humanis aliquid tale: quia omnes regulae juris humani in aliquibus casibus deficiunt, nec habent suam virtutem ubique”. *Suma teológica*, II-II, q. 57, art. 2.

²²¹ . “Lumen autem praedictum multo deficit in virtute a claritate divini intellectus. Impossibile est ergo quod per huiusmodi lumen ita perfecte divina substantia videatur sicut eam videt intellectus divinus”. *Sum. Gent.*, § 2319.

²²² . “Oportet esse proportionem intelligentis ad rem intellectam. Non est autem aliqua proportio intellectus creati, etiam lumine praedicto perfecti, ad substantiam divinam: cum adhuc remaneat distantia infinita”. *Sum. Gent.*, § 2310.

²²³ . “Nam nomine res exprimimus eo modo quo intellectu concipimus. Intellectus autem noster, ex sensibus cognoscendi initium sumens, illum modum non transcendit qui in rebus sensibilibus invenitur, in quibus aliud est forma et habens formam ... Et sic omni nomine a nobis dicto, quantum ad modum significandi, imperfectio invenitur”. *Sum. Gent.*, § 271.

²²⁴ . “non autem appetitus recipit impressionem rationis, quasi univoca; quia non fit rationale per essentiam, sed per participationem”. *Suma teológica*, I-II, q. 60, art. 1.

²²⁵ . Vid., por ejemplo, los §§ 2433 a 2452 de los *Com. Eth.*

²²⁶ . “Ad tertium dicendum, quod voluntas ex ipsa natura potentiae inclinatur in bonum rationis; sed quia hoc bonum multipliciter diversificatur, necessarium est, ut ad aliquid determinatum bonum rationis voluntas per aliquem habitum inclinatur”. *Suma teológica*, I-II, q. 50, art. 5.

²²⁷ . “Ad primum dicendum quod illud quod est naturale habenti naturam immutabilem, oportet quod sit semper et ubique tale. Natura autem hominis est mutabilis. Et ideo quod naturale est homini est mutabilis”. *Suma teológica*, II-II, q. 57, art. 2.

²²⁸ . “Ad secundum dicendum quod mensura debet esse permanens quantum est possibile. Sed in rebus mutabilibus non potest esse aliquid omnino immutabiliter permanens. Et ideo lex humana non potest esse omnino immutabile”. *Suma teológica*, I-II, q. 97, art. 1.

²²⁹ . “ ... intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus...”. *Suma teológica*, I, q. 78, art. 2.

²³⁰ . “ ... intellectus est forma sine materia: ergo habitus, qui habet potentiam simul cum actu, quasi medium inter utrumque existens, non potest esse in intellectu, sed sicut in conjunctio, quod est compositum ex animae, et corpore”. *Suma teológica*, I-II, q. 50, art. 4.

²³¹ . “ ... ergo habitus cognoscitivi non sunt in intellectu, qui est separatus, sed in aliqua potentia, quae est actus alicuius partis corporis”. *Suma teológica*, I-II, q. 50, art. 4.

²³² . “Respondeo dicendum quod lex humana est quoddam dictamen rationis, quo diriguntur humani actus. Et secundum hoc duplex causa potest esse quod lex humana juste mutetur: una quidem ex parte rationis: alia vero ex parte hominum. Ex parte quidem rationis, quia humana ratione naturale esse videtur ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniat”. *Suma teológica*, I-II, q. 97, art. 1.

²³³ . “Ad secundum dicendum, quod lex aeterna errare non potest: sed ratio humana potest errare”. *Suma teológica*, I-II, q. 19, art. 6.

²³⁴ . “Ad primum dicendum quod naturalis lex participatio quaedam legis aeternae, et ideo immobilis perseverat: quod habet ex immobilitate et perfectione divinae rationis instituentis naturam. Sed ratio humana mutabilis est et imperfecta. Et ideo ejus lex mutabilis est”. *Suma teológica*, I-II, q. 97, art. 1.

²³⁵ . “Et dicit quod id quod dictum est quod naturalia sint immobilia, non ita se habent universaliter, sed in aliquo est verum”. *Com. Eth.*, § 1026.

²³⁶ . “Quae autem consequuntur natura, puta dispositiones, actiones et motus mutantur ut in paucioribus. Et similiter etiam illa quae pertinet ad ipsam justitiae rationem nullo modo possunt mutari, puta non esse furandum, quod est injustum facere. Illa vero quae consequuntur, mutantur ut in minori parte”. *Com. Eth.*, § 1029.

²³⁷ . “Lex enim continetur in genere praecepti. Si igitur essent multa praecepta legis naturalis, sequeretur quod etiam essent multae leges naturales”. *Suma teológica*, I-II, q. 94, art. 2.

²³⁸ . “Ad tertium dicendum quod rectum in rebus corporalibus dicitur absolute: et ideo semper, quantum est de se, manet rectum. Sed rectitudo legis dicitur in ordine ad utilitatem communem, cui non semper proportionatur una eademque res ... Et ideo talis rectitudo mutatur”. Al hablar de la ley en este contexto, se refiere a la ley natural. *Suma teológica*, I-II, q. 97, art. 1.

²³⁹ . “Respondeo dicendum quod lex naturalis potest intellegi mutari dupliciter. Uno modo, per hoc quod aliquid ei addatur. Et sic nihil prohibet legem naturalem mutari: multa enim semper legem naturalem superaddita sunt, ad humanam vitam utilia, tam per leges divinae, quam per leges humanae. Alio modo intelligitur mutatio legis naturalis per modum abstractionis, ut scilicet aliquid desinat esse de lege naturali, quod prius fuit secundum legem naturalem”. *Suma teológica*, I-II, q. 94, art. 5.

²⁴⁰ . “Et sic quantum ad prima principia legis naturae lex naturae est omnino immutabile”.
Ibidem.

²⁴¹ . “Ad tertium dicendum quod lex naturalis in quantum continet praecepta communia, quae nunquam fallunt, dispensationem recipere non potest. In aliis vero praeceptis, quae sunt quasi conclusiones praeceptorum communium, quandoque per hominem dispensatur”. *Suma teológica*, I-II, q. 97, art. 4.

²⁴² . “Si igitur alia cognitio est certa, et evidens, et quantum de se perpetua; ipsa in se videtur formaliter perfectior, quam scientia, quae requirit necessitatem objecti”. *Suma teológica...*, cit., I, q. 1, art. 2 ad 3.

²⁴³ . “Amplius etiam jure positivo humano derogari potest legi naturali, sic et quod recta ratio olim ditabat fieri oportere, de ejusdem rectae rationis dictamine, spectata circumstantiarum varietate, aliter disponatur”. *Suma teológica...*, cit., I-II, q. 94, art. 5.

²⁴⁴ . *Summa theologiae*. Colonia, 1622, Pars Tertia. Membrum III, art. 1

²⁴⁵ . “Et quaeritur: Utrum sit mutabilis quantum ad praecepta legis naturalis? ... Resolutio: Naturalis lex immutabilis est quo ad rationem praeceptorum: mutabilis autem quo ad observantiam eorundem”. *Summa theologiae*, cit., Pars tertia. Membrum III, arts. 2 y 3.

²⁴⁶ . Vid. *Commentarii...*, cit., L. III, dist. 37, quaestio unica, fol. 354.

²⁴⁷ . *In Quinque Decretalium libros Commentaria*. Bononiae, 1581, Super I decretalium, Repetitio super Cap. Canonum Statuta, § 89.

ÉTICA Y RELIGIÓN

Ramón Jáuregui *

Departamento de Filosofía
Facultad de Humanidades y Educación
Universidad de Los Andes
Mérida – Venezuela
ricardojt@hotmail.com

Resumen

La actual interpretación del Génesis afirma que los primeros padres quisieron ser “como dioses”, por lo que cometieron el “pecado original” con el que, según el catolicismo, todos nacemos. De aquí se deriva la necesidad de la *redención*, de que Cristo sea Dios y hombre, y aparece, como consecuencia, el dogma de la *santísima trinidad*. Sin embargo, este pasaje debe interpretarse como el paso del animal al hombre, que al tomar sus propias riendas se hace “como dioses”. Al no existir el pecado original, no hace falta *redención*, Cristo no tiene por qué ser Dios y hombre. Desaparece el dogma de la *santísima trinidad* y el catolicismo pasa a ser una religión como otra cualquiera. La redención, aunque sea un sacrificio ritual, sagrado, aparece como una antimoral porque aunque Dios manda a no matar, él mismo no tiene inconveniente alguno en matar, por medio de terceros, a su propio hijo. La moral, al ser el hombre “como dioses”, está en la necesidad de buscar en su propia naturaleza cómo debe crecer y evolucionar “humanamente” sobre la tierra.

Palabras clave: génesis, reinterpretación, catolicismo, animalidad, racionalidad, libertad, moralidad.

ETHICS AND RELIGION

Abstract

The present-day interpretation of the Genesis affirms that the first parents wanted to be “like gods”. For that reason they committed the “original sin”,

* El autor es Doctor en Filosofía. Profesor Titular del Departamento de Filosofía y de la Maestría en Filosofía de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes. Ha publicado diversos artículos, entre los que destaca: *Filosofía y Ciencia*, Dikaiosyne No. 4, Año 2000; *Simón Rodríguez y la Sociedad Republicana*, Dikaiosyne No. 5, Año 2000. Asimismo su libro *Vida y obra de Don Simón Rodríguez*, Consejo de Publicaciones. Universidad de Los Andes. Mérida (Venezuela) 1991.

that which according to the Catholicism we all have inherited since our birth. From this circumstance arises the need for Redemption, that what Christ be God and man, and appearing as a consequence of it the Holy Trinity dogma. However, this passage has to be interpreted as the pass from animal into man, who making his own decisions becomes “like gods”. Due to the nonexistence of the original sin, it is not necessary the Redemption, Christ ought not be God and man. The Holy Trinity dogma disappears and the Catholicism comes to be a religion like any other. The Redemption, though being a ritual sacrifice, sacred, it appears like something antimoral, because God forbids no to kill, but he himself does not have any inconvenient in killing to his own son by third parties. Since the man is “like gods”, the moral is in the need of seeking in his proper nature how he ought to be grown and evolved “humanly” on the earth.

Key Words: genesis, reinterpretation, catholicism, animality, rationality, liberty, morality.

El mejor libro que se puede encontrar para hacer un estudio sobre el sentido y fundamento de la ética es el Antiguo Testamento y, dentro del mismo, el Génesis. En el capítulo tercero dice: “Ahora bien, la serpiente era el más astuto de todos los animales del campo que Yahvé Elohim había producido, y dijo a la mujer: ¿conque Elohim ha dicho: no habéis de comer de ningún árbol del vergel? Y respondió la mujer a la serpiente: del fruto de los árboles del vergel podemos comer; pero respecto del árbol que está en medio del vergel ha dicho Elohim: ‘no comáis de él ni lo toquéis, para que no muráis’. La serpiente dijo a la mujer: no moriréis desde luego; es que Elohim sabe que el día en que comáis de él se abrirán vuestros ojos y os haréis como dioses, sabedores del bien y el mal. La mujer vio que el árbol era bueno de comer y un deleite a los ojos, y que era además el árbol apetecible para lograr la inteligencia, y tomó de su fruto y comió, haciendo también copartícipe a su marido, el cual comió. Abriéronse entonces los ojos de ambos y comprendieron que estaban desnudos, por lo cual entretejieron follaje de higuera e hicieron unos ceñidores.

En seguida oyeron ruido (de pasos) de Yahvé Elohim, que se paseaba por el vergel a la brisa de la tarde, y el hombre y su mujer se ocultaron de la presencia de Yahvé Elohim, en medio de los árboles del vergel.

Yahvé Elohim llamó al hombre, diciéndole: ¿dónde estás? Dijo él: he odio tu ruido en el vergel y he sentido temor, pues estoy desnudo, y me he escondido.

Replicó, ¿quién te ha indicado que estabas desnudo? ¿Has comido acaso del árbol del que ordené no comieras?. Dijo el hombre: la mujer que pusiste junto a mí, ésa me ha dado del árbol y he comido. Yahvé Elohim dijo a la mujer: ¿qué es lo que has hecho? Y dijo la mujer: la serpiente me sedujo y he comido.

Entonces dijo Yahvé Elohim a la serpiente: por cuanto hiciste tal, ¡maldita seas entre todos los ganados y entre todas las bestias salvajes!, ¡sobre tu vientre caminarás y polvo has de comer todos los días de tu vida! Enemistad pondré entre ti y la mujer y entre tu prole y su prole, la cual te aplastará la cabeza, mientras tu apuntarás a su calcañal. A la mujer dijo: multiplicaré sobremana los sufrimientos de tu gravidez; con sufrimiento parirás hijos, y hacia tu marido será tu tendencia, y él te dominará. Y al hombre dijo: por cuanto escuchaste la voz de la mujer y comiste del árbol acerca del cual te había dado órdenes diciendo: ¡no comerás de él!, madito sea el suelo por tu causa; con fatiga te alimentarás de él todos los días de tu vida. Espinos y abrojos te germinarán y comerás la hierba del campo. Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que tornes al suelo, pues de él fuiste tomado, por cuanto polvo eres y al polvo has de volver.

El hombre denominó su mujer con el nombre de Eva por haber sido ella madre de todo viviente. Luego Yahvé Elohim hizo al hombre y su mujer unas túnicas de piel y los vistió. Entonces Yahvé Elohim dijo: hete aquí al hombre vuelto como uno de nosotros, sabedor del bien y del mal. No vaya ahora a alargar su mano y tome también del árbol de la vida, coma de él y viva eternamente. Expulsole, pues, Yahvé Elohim del vergel del Edén a trabajar el suelo de donde había sido tomado. Y, arrojado el hombre, instaló al oriente del vergel del Edén a los querubines con la espada de hoja flameante para guardar el camino del árbol de la vida".¹

Esta narración ha sido interpretada siempre por el cristianismo, sobre todo a partir de San Agustín, como la descripción del pecado original o primer pecado cometido por la humanidad, pecado con el cual todos nacemos y que nos hace enemigos de Dios y del que tenemos que ser *redimidos* si queremos ir, tras la muerte, al cielo; pecado que está en el origen de todos los males que aquejan a la humanidad y que hace también que la Iglesia católica reclame para sí el monopolio de la verdad y de la salvación, porque predica las enseñanzas de Cristo que, con su muerte cruenta en la Cruz, nos abrió de nuevo las puertas del cielo.

Pero a este capítulo del Génesis se le puede y se le debe dar otra interpretación más cónsona con lo que se nos dice en él², y entender que lo que aquí se nos narra metafóricamente, es la descripción del paso del animal al hombre, y para mostrar ese enorme tránsito, el Génesis nos dice que los primeros padres pasaron a ser “como dioses” o, con otras palabras, dejaron de ser “animales” y alcanzaron la “racionalidad” y, en ese instante, se vieron obligados a elegir entre el bien y el mal, (ser como dioses) elección que está fuera del alcance de los animales que se guían por el instinto. La diferencia entre el animal y los hombres es una diferencia tan enorme que merece ser llamada de “dioses”... porque “seréis como dioses” y, en realidad, al tener que elegir continuamente nuestra forma de vida, somos como dioses.

En ese instante, cuando los primeros padres dejaron de ser animales y se hicieron como dioses, “perdieron” naturalmente el paraíso, porque se dieron cuenta de que tenían que trabajar para poder vivir, que estaban desnudos, que la mujer, al dar a luz, sufría y que, además, tenían que enfermarse y morir. En este capítulo, se nos está mostrando bellamente que antes de ese supuesto “primer pecado” todos los seres que existían sobre la tierra eran “animales” sin el uso de la razón y que no gozaban de libertad para escoger, al seguir ciegamente sus instintos, y no sabían que tenían que morir. Al carecer de la necesidad de elegir, por no ser libres, eran “inocentes” porque el paraíso del que se nos habla en el Génesis, por contradictorio que pueda parecer, es el “estado animal”, en donde no se piensa, medita... sino que todo se hace por instinto.

No es, pues, un acto de “desobediencia” hacia Dios lo que se nos cuenta el Génesis, sino la narración metafórica del momento en el que el animal se convirtió en hombre, paso que, tal vez en la historia fue lento, evolucionando a medida que su organismo se aproximaba a lo que ahora somos³, con todo lo que esto conlleva en el plano espiritual⁴. Pero sí hubo, en un determinado instante de la evolución, el paso del animal al hombre y desde ese instante, repito, somos “como dioses”.

Es decir, que en vez de interpretar este pasaje como la narración de un primer pecado y desobediencia hacia Dios, como lo hace el cristianismo, hay que entenderlo como una muestra de la importancia y responsabilidad que tenemos los seres humanos al ser “como dioses” y al tener que elegir responsablemente nuestro propio camino para labrarnos nuestra felicidad o infelicidad

sobre la tierra, que tanta importancia tiene porque vivimos en ella, en donde no estamos desterrados y menos castigados. Estamos hechos para construir, si queremos, el paraíso terrenal.

Con esta interpretación hay que afirmar que no fue Yahvé quien nos expulsó del paraíso terrenal. Somos los seres humanos quienes, al tener uso de razón, y al no saber cómo tenemos que crecer por ser libres y tener ante nuestros ojos infinidad de posibilidades de crecer, nos equivocamos en el camino y nos seguimos expulsando día a día del paraíso, puesto que el “reino de los cielos” está entre los hombres. Estamos en la tierra para ser felices, no para sufrir, ni castigados, pero la felicidad la tenemos que construir con nuestro propio esfuerzo a menos que prefiramos seguir siendo animales; elección que ya está fuera de nuestro alcance.

Hay que interpretar este pasaje como la muestra de la importancia que tiene el hombre por estar dotado de libertad, pero al mismo tiempo y sin querer, estamos minando las bases y los fundamentos del catolicismo, puesto que sin pecado original no se necesita de un *redentor*, Cristo, que sea, al mismo tiempo, Dios y hombre y, por tanto, Cristo no necesita ser Dios. Y si Cristo no es Dios, tampoco existe la *trinidad* y, automáticamente, el cristianismo pasa a ser “una” religión mas, pero no ya la única y, menos aún, la verdadera.

Además, entender e interpretar la vida de Cristo como un sacrificio cruento hecho a Dios-Padre para satisfacer por un “pecado original” cometido por los primeros padres y entender su pasión y muerte como la satisfacción y reparación necesaria ante el Padre como condición necesaria para que perdone su dignidad ofendida, es muestra de una mente cruel y primitiva, cuando todo se arreglaba por medio de sacrificios humanos.

Analizando fríamente la pasión y muerte de Cristo, vemos que es el sacrificio y la muerte de un ser humano, por más que se diga que murió para satisfacer el “orgullo” de Dios ofendido por la primera desobediencia y, peor aún, enviado por su mismo Padre como condición para hacer las “pases” con los hombres, pese a que se quiera entender como un sacrificio “sagrado”. La muerte (o asesinato) de Cristo, aunque sea “sagrado” no deja de ser un asesinato que, como asesinato, tiene que ser condenado.

Más aún, aceptar esta interpretación de la vida y muerte de Cristo en la Cruz, equivale a la destrucción de la misma moral o a la creación de una anti-moral

porque mientras que en los diez mandamientos Yahvé prohíbe expresamente a los hombres matar y el catolicismo ratifica esta prohibición, por el acto de la *redención*, Dios-Padre exige un asesinato “ritual”, sagrado si se quiere, que la Iglesia lo aprueba y alaba, puesto que afirma que Dios Padre (aunque sea a través de terceros, los hombres envueltos en el pecado original) estaba en la necesidad de enviar a su propio Hijo al mundo para que, por medio de su muerte cruenta o su asesinato sagrado, satisficiera su orgullo mancillado por la desobediencia de un pobre hombre.

Tremenda contradicción, porque mientras que Dios, en sus mandamientos, prohíbe matar, ese mismo Dios, cuando se trata de su honor mancillado, no sólo puede sino que manda a matar intencionalmente y con premeditación a su propio hijo, aunque, repito, el catolicismo trate de convertir ese asesinato en “sacrificio sagrado” y, como tal, permitido. Y la Iglesia católica es capaz de afirmar ante semejante acto de barbarie “oh feliz culpa...” y sigue repitiendo ese sacrificio, aunque de manera “incruenta”, todos los días en la misa, sin caer en cuenta de la gravedad de lo que “celebra”.

Si algún padre sacrificara hoy en día a su hijo como condición para poder perdonar a otros una ofensa que “otros” le hicieron, sería juzgado como criminal. ¿No es ese el caso de Dios-Padre con su hijo Cristo según la interpretación del cristianismo? Y de nada vale querer justificar este sacrificio (u homicidio) como “sagrado”, porque Dios así lo quiere⁵.

Y el que antes fuera tomado este asesinato como “bueno” no quiere decir que “ahora”, cuando los hombres tenemos otra mentalidad, siga siendo bueno ya que desdice de la sabiduría y santidad de Dios (y de cualquier ser humano). Dios, en cuanto Dios, no puede hacer eso y es un desacato grave atribuirle su autoría intelectual. Como conclusión de la no existencia del pecado original y de la no necesidad de Cristo como Dios, también hay que reinterpretar el misterio de la *santísima trinidad* que nace por la necesidad de interpretar cómo hay un Dios Padre y otro Hijo, etc., y afirmar que Dios es, sencillamente, *uno* y no trino.

Con esto no estamos quitando valor alguno a las enseñanzas que Cristo nos trajo al mundo, sino sencillamente mostrando que el Génesis puede ser interpretado de otra forma más coherente y que, como consecuencia, a Cristo hay que entenderlo como a un ser humano excepcional que vino al mundo a “enseñarnos” cómo ser seres humanos y cómo conseguir nuestra felicidad “en la

tierra” porque vino a traernos el “reino de Dios”, felicidad que se supone que la continuaremos en el otro mundo si , como es nuestro deseo, existe.

Y dado que los hombres somos “como dioses”, la ética no puede basarse en unos mandatos impuestos por Dios, externos al hombre, ni en la imposición de una determinada religión sino en la naturaleza humana. A medida que la vayamos entendiendo mejor y “siendo más dioses”, es de suponer que vivamos mejor sobre la tierra para seguir nuestro proceso de evolución que nunca terminará, ni aún en la otra vida, si como es nuestro deseo, la hay. La ética es algo tan connatural al hombre que nace con el “ser como dioses”.

Y la humanidad camina hacia ese objetivo, porque se han ido reconociendo los derechos humanos, los de la mujer, los de los niños, y no sólo son “proclamados” sino que también aunque en muchos países con dificultad, son respetados. La “naturaleza humana” es y será siempre la misma, sólo que la vamos conociendo lentamente y cada vez tenemos que ser más “como dioses” no por orgullo, sino para vivir mejor. ¿Qué otra cosa, sino esto, es el conocer nuestro genoma? Ahora nos toca, al conocer cómo somos, hacer “buen uso” de ese conocimiento y seguir siendo “como dioses”.

Tomemos, pues, el Génesis no como un libro que nos hace culpables ante Dios y esclavos de un pecado inexistente y de una determinada religión, sino como una narración metafórica de nuestro paso del animal al ser humano y de la necesidad que tenemos de tomar nosotros las riendas de nuestro crecimiento y de encontrar qué es lo que nos puede hacer felices sobre la tierra para poder seguir viviendo en el paraíso, cada día mejor, porque si Dios nos ha creado, querrá, por ser bueno, que seamos felices ahora y siempre.

Notas

¹ Gén., 3, 1 – 24. “La Santa Biblia”, Editorial Planeta, Barcelona, 3ra. Edición, 1966.

² Partimos del hecho de que tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento son libros hechos por los hombres y no inspirados por Dios como afirman tanto los judíos como los cristianos.

³ Cuando decimos que el ser humano pasa de animal a hombre, ni afirmamos ni negamos la creación, porque si Dios creó al hombre, pudo dejar en el universo todo lo necesario para su posterior evolución y, por tanto, para el paso del animal al hombre.

⁴ Por “espiritual” no estoy afirmando que el ser humano se componga de cuerpo y alma, sino que me estoy refiriendo al aspecto moral, de responsabilidad en cuanto ser racional.

⁵ Aceptar la *redención* equivale a aceptar también como buenos todos los otros sacrificios humanos de la antigüedad o de los que pudieran realizarse en nuestros días, sacrificios como los que hacían los aztecas, etc.

BIBLIOGRAFÍA

La Santa Biblia. Editorial Planeta, Barcelona, 3ra. Edición, 1966.

Dawson, Christopher: “La religión y el origen de la cultura occidental”. Encuentro Ediciones, Madrid, 1995.

Fernández-Rañada, Antonio: “Los científicos y Dios”. Ediciones Nobel, Oviedo (España), 2000.

Jáuregui, Ramón: “Ensayo sobre el cristianismo”. Consejo de Publicaciones, ULA, Mérida, 1998.

Puente Ojea, Gonzalo: “Ateísmo y religiosidad”. Siglo Veintiuno de España Editores, Madrid, 1997.

Scola, Angelo: “Cuestiones de antropología Teológica”. B.A.C. Madrid, 2000.

Tomasini Bassois, Alejandro: “Filosofía de la Religión”. Grupo Editorial Interlínea, Madrid, 1996.

Weber, Max: “Sociología de la Religión”. Edición de Enrique Gavilán. Madrid, 1997

LAS SIETE PARTIDAS DE ALFONSO X “EL SABIO” COMO INSTRUMENTO LEGITIMADOR¹

Marco Ortiz Palanques *

Escuela de Ciencias Políticas
Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas
Universidad de Los Andes
Mérida – Venezuela
ortizmar@telcel.net.ve

Resumen

Se plantea un estudio tipológico y de caso en el cual se busca la correspondencia entre los aspectos de “explicación”, “organización del conocimiento”, “formación del universo simbólico” y “mecanismos de terapia y aniquilación”, elementos del esquema de legitimación de Berger y Luckmann (*La construcción social de la realidad*. 1976), con la explicación que hace Alfonso X “El Sabio” acerca de cuáles son las características del rey, contenida en *Las Siete Partidas*. Se estudia específicamente la “Segunda Partida”, Títulos I al XVIII, donde está contenida la doctrina acerca del poder real. La metodología señala que se aceptará al texto alfonsino como legitimador en caso de cumplir con el paso de poseer una “explicación” y con el de no carecer de mecanismos de terapia y aniquilación. La demostración se logró completamente en cuanto al primer aspecto; pero sólo parcialmente en cuanto al segundo.

Palabras Clave: Alfonso X, legitimación, *Las Siete Partidas*, universo simbólico.

* El autor es Politólogo y Magister en Filosofía. Profesor Agregado, Escuela de Ciencias Políticas, Universidad de Los Andes. Entre otros, ha publicado: “*Leviathán y Behemot: El mito y la redefinición hobbesiana*” (Revista “Presente y Pasado” No. 4, Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes; “¿Es ‘estasiología’ un término adecuado para nombrar la ciencia que estudia los partidos políticos?” (Politeia, UCV); *Terminología platónica en la diferenciación entre “disputa” y “discusión”* (Revista Dikaiosyne No. 5. Grupo Investigador Logos: Filosofía, Derecho y Sociedad, ULA); *Los diferentes argumentos usados en Platón contra los sofistas* (Dikaiosyne No. 6); *El problema de la verdad en el Protágoras histórico y el establecimiento de la techne retórica* (Dikaiosyne No. 7). Actualmente estudia los efectos de los sistemas electorales venezolanos sobre la proporcionalidad y dirige un proyecto de investigación sobre el cambio generacional en las presidencias venezolanas.

LAS SIETE PARTIDAS OF ALPHONSE X “THE WISE” AS A LEGITIMATING INSTRUMENT

Abstract

This is a typological and case study that attempts to find equivalents for “explanation”, “organization of knowledge”, “formation of the symbolic universe” and “therapy and destruction mechanisms”, all of which are elements of the legitimation model of Berger and Luckmann (*The Social Construction of Reality*, 1966), in the description given by Alphonse the Wise of the qualities of a king in *Las Siete Partidas*. Particular attention is paid to the “Segunda Partida”, Titles I to XVIII, which contain the doctrine of royal power. According to the methodology used, Alphonse’s text will be legitimating if it gives an “explanation” and has mechanisms of therapy and destruction. The first condition is amply fulfilled, but the second, only partially.

Key words: Alphonse X, legitimation, *Las Siete Partidas*, symbolic universe.

Introducción

La fuerza de todos nuestros actos es la íntima convicción final de estar haciendo lo “correcto”. Es cierto que el tenerla no garantiza que dejemos de ser juguetes del destino; pero su carencia es señal indudable de serlo. El tener algo en qué creer es lo que moviliza los pueblos y da sentido a su existencia como tales, confiriéndoles una unidad que nada tiene que ver con fronteras, luchas de clases o poder perceptible. Así, la creación de ese algo en qué creer cobra fundamental importancia a la hora de aglutinar a los hombres, dando a la política, y su estudio, ese toque que la convierte en distinta a la mera física del poder. Por supuesto, el fracaso es inherente a lo humano, y no se puede obligar a alguien a creer, al menos de manera inmediata, lo que no quiere o no puede concebir.

Las Siete Partidas no son ajenas a todo lo anterior. Escritas en un momento histórico desfavorable, su propuesta acerca de lo que debe ser un rey fue rechazada, y su autor, Alfonso X El Sabio no pudo imponerlas por la fuerza.

Esta propuesta se encuentra concentrada en la *Partida II*, títulos I al XVIII, texto al cual dedicamos este estudio, intentando, en lo posible, mostrarla como una estructura de legitimidad, en una sociedad convulsionada. Creemos que este “mostrar” la correspondencia entre una teoría y la realidad en un estudio de caso, sin pasar a una sistematización causal estricta, abre de alguna manera el camino para una comprensión más real no sólo de una época, sino de nosotros mismos en la medida en que pertenecemos al ámbito cultural donde fue concebido el texto estudiado.

Las Siete Partidas con el devenir del tiempo se convirtieron en la última de las fuentes de derecho supletorio del reino de Castilla y de los reinos de las Indias. Su vigencia, pues, cubre, en lo que a América respecta, la totalidad del período colonial, que en términos cuantitativos es mayor que nuestra historia republicana, y cubre el período formativo de los actuales países hispanoamericanos. Es decir, el estudio de las instituciones españolas no puede obviarse a la hora de tratar de especificar lo propio de lo latinoamericano (sin dejar de lado otras influencias) e intentar razonar acerca del sentido del quehacer de estos países.

En términos generales, se intentó mostrar que la *Partida II* es un instrumento de legitimación, que fue usado como tal y que fue rechazado, al no acoplarse con las ideas existentes en ese momento sobre la sociedad y no tener el rey el poder físico para imponerlas. En la primera parte de este estudio se hizo una exposición del concepto de “legitimación” de Berger y Luckmann. Se eligió éste ya que, al poner el acento en la objetivación de la legitimidad en lenguaje e instituciones, se adapta mejor al estudio de un texto legal que conceptos que ponen el acento en el sentimiento, lo que hubiera llevado el estudio hacia otros rumbos.

La verificación de la correspondencia del concepto con los datos es el objetivo de la segunda parte. En él se verá si efectivamente *Las Siete Partidas* son una estructura de legitimación en los términos de Berger y Luckmann. Para ello veremos sucesivamente a la *Segunda Partida* como explicación del poder real, justificación de ese poder por medio de la justicia, organización de expertos que le da origen y creación de instituciones de terapia y aniquilación para el mantenimiento de la idea de rey que se deseaba crear.

A. Legitimación y luchas sociales

1. La legitimación según Berger y Luckmann

El término legitimación tiene diversas acepciones; todas, sin embargo, se refieren a una especie de acuerdo en cuanto a las reglas existentes en una sociedad, asignándoles un sentido de necesidad que logre mantenerlas en el tiempo y, junto con ellas claro está, las conductas que prescriben². Esta necesidad de explicar y “dar sentido” debe, por lo tanto, adquirir un carácter objetivo, el cual se logra mediante el uso del lenguaje. Legitimación no tiene aquí el carácter solamente de un sentimiento de algún tipo, sino que incorpora la idea de que existe un lugar donde se asienta un conocimiento objetivado, al que se puede recurrir en cada ocasión necesaria y por el cual puede saberse, no únicamente qué conducta hay que adoptar, sino también las razones que hay para ello.

La mejor manera de describir la legitimación como proceso es decir que constituye una objetivación de significado de “segundo orden” (Berger y Luckmann: 120).

La definición de Berger y Luckmann incorpora los elementos de conductas, reglas, asignación de sentido, convirtiéndolo en un concepto bastante amplio, que los lleva a desarrollar un marco igualmente extenso, del cual solamente nos ocuparemos en algunos aspectos. Estos autores concentran el poder heurístico del término en el hecho de que el conocimiento mismo es un proceso social, dependiente de los factores de poder existentes en cada comunidad; por lo que allí, en la forma en que surge el conocimiento, es donde se encuentra el origen de la legitimidad. Esta es la laxitud del concepto a que hacemos referencia y su rasgo distintivo frente a una comprensión de la legitimación como justificación. Su elemento base es la pregunta por el mantenimiento de las instituciones, i.e. aquellas pautas de conducta que, surgiendo por la necesidad o la elección humana del momento frente a ciertos acontecimientos, logra luego mantenerse repetidamente. Para estos autores, toda conducta, para mantenerse en el tiempo y con el paso de las generaciones, no depende únicamente de la repetición imitativa o del uso de la fuerza, sino que debe ser provista de algún significado que la haga necesaria para quien la ejecuta, realizándola así y no de otra manera. Este significado puede ir desde el pre teórico «así se hacen las cosas», donde quizá prele el principio de autoridad, hasta la más

elaborada teoría, en todo caso, ambas formas de conocimiento justifican una conducta determinada al asignarle un significado³.

El “conocimiento”, y su expresión en lenguaje, llega así a ser fundamental en la legitimación tal como la entienden estos autores. Es la posibilidad de explicar, como factor último, lo que mantiene a las sociedades, en substitución del mero poder físico, al ser lo que permite a los hombres alcanzar una satisfacción ante la duda sobre por qué los órdenes sociales son como son. Esta relevancia otorgada al lenguaje, en cuanto que da razones (propio de lo humano), permite crear unidades de significado para el mundo, tanto social o natural, que lo rodea, en el origen del cual se encuentra la legitimación. Se vive, así, en un mundo creado por el mismo hombre, donde los ladrillos, las columnas, los techos, fundamentos y ventanas son las palabras. Es lo relativo al conocimiento, en cuanto que producto humano, lo que permite, entonces, la existencia de la legitimación, en cuanto que hay un interés para que una determinada forma de conocimiento, sostén de ciertas formas de conductas, se mantenga.

El significado “provisto” para que las conductas se mantengan es la *explicación*. Por ella entendemos, de manera amplia, el asignar causas a los sucesos del mundo. Este concepto debe ser, por un lado, relacionado con la manera en que se justifica un orden y, del otro, separado analíticamente de esa misma justificación; de tal manera que quede clara la existencia de un salto lógico entre uno y otro proceso (explicación-justificación) y, al mismo tiempo, en qué medida la explicación sí justifica. La pregunta que aflora en este momento es por la universalidad de la explicación como instrumento justificador de un orden o, más específicamente ¿es inherente a toda explicación el justificar algo? Evidentemente, lo que necesita justificarse y legitimarse es un orden social institucionalizado, pudiendo, para ello, constituir el orden social como semejante al orden natural, ya sea por analogía o simplemente buscando formulaciones totalizadoras que engloben tanto la actividad humana como la natural, lo que nos puede hacer pensar en una continuidad desde las explicaciones de la naturaleza hasta las de la sociedad. En todo caso, desde nuestra perspectiva moderna, donde la naturaleza obedece a una necesidad expresada en leyes, es lícito distinguir un orden legítimo como aquel que intenta asignar a la sociedad un comportamiento semejante. Así, lo que subyace a todo orden institucionalizado es la convicción última de que las cosas son así porque se corresponde con el orden natural que sean así, siendo en este sentido que se entiende a un orden como «mejor» o «peor»

Este *estar más acorde con el orden de las cosas* puede estar orgánicamente vinculado con el orden natural o surgir de una teoría que sólo explique el orden humano. Acudiendo al argumento que sea, ha de existir una explicitación del orden humano, ya sea como semejante al orden natural o surgiendo de manera independiente a él, pero buscando fundamentar la conducta humana acudiendo a expedientes semejantes; es decir, capaces de dar sentido a la conducta humana. En el primer caso, el evolucionismo, teoría natural, se usaba para poder explicar las diferencias que existían entre los pueblos y aun dentro de las sociedades; mientras que en el segundo caso, la teoría del derecho natural, netamente humanista en su origen, es usada para justificar los órdenes liberales dentro de una sociedad.

Es así, que el uso legitimador de una explicación es potencialmente aplicable a toda teoría, aunque no pertenezca inherentemente a ellas. Ese uso le es asignado por un grupo detentador del poder que ve en ellas ciertas correspondencias con el orden que se desea institucionalizar. Este uso explícito se constituye así en el verdadero diferenciador entre una posibilidad en que toda teoría puede usarse para legitimar algún orden y la realidad en que sí hay teorías específicas que justifican órdenes específicos.

La necesidad de usar una explicitación teórica es de orden diferente a la de formular imperativos prácticos. Sin embargo, en la visión de Berger y Luckmann ambas están inextricablemente unidas. Esto es así porque el hombre, al interrogarse por el sentido y necesidad de las reglas existentes en una sociedad, debe recibir una respuesta del mismo tipo, es decir, que le dé «conocimiento» sobre el tema, para luego pasar al «en consecuencia de... debo actuar de esta manera». Es así que la explicación de las relaciones sociales, como la explicación en general, tiene diversas consecuencias posibles, una de las cuales es la caracterización de un orden social como «producto de...»; i.e. una explicación causa efecto; pero de modo tal que el orden resultante surge como «el necesario» para mí, debiendo en consecuencia velar por su mantenimiento. Este papel de las explicaciones es el de legitimación, tal como lo conciben Berger y Luckmann (120).

La función de legitimación consiste en lograr que las objetivaciones de “primer orden” ya institucionalizadas lleguen a ser objetivamente disponibles y subjetivamente plausibles (120).

La explicación y la justificación son los objetivos a que apunta la legitimación, lo cual hace mediante la creación, cuando está en su más alto nivel, de *universos simbólicos*. Estos son explicaciones teóricas integradoras de lo que sucede en la sociedad. La legitimación, tanto si toma esta forma como alguna de las otras posibles (exhortativa, explicativa, teórica no integrada) (123-129), tiende a explicar y justificar la forma de institucionalización en dos maneras. La horizontal, que da razón de la totalidad del orden institucional en que se mueve un individuo en particular, y la vertical, que da cuenta de su propia biografía a través del paso por diversos órdenes (121).

Es función de toda explicación el intentar decir por qué las cosas *son* de una determinada manera y no de otra, y es función de toda justificación el decir que es necesario que las cosas *deban ser* de una determinada manera y no de otra. La posibilidad de confusión entre ambas es evidente y el paso de una a otra sutil. La diferencia se centra entonces en que una explicación en particular es tomada como fuente para decir que lo por ella «encontrado» como ley natural debe mantenerse así en un grupo social determinado, porque ese «es» el orden y se expresa entonces en ley jurídica o en algún otro tipo de norma.

En el plano concreto, esta distinción es problemática. Si bien una primera distinción puede lograrse en el momento en que se separan las proposiciones explicativas de las normativas, hay que tomar en cuenta que los conceptos con que se formulan las primeras ya incluyen determinaciones del universo que «limitan» el campo de conocimiento y sólo permiten formular explicaciones a partir de ellas. El llamado «darwinismo social» explicaba, pero también justificaba, al hacer posible el mantenimiento de una sociedad dando satisfacción cognoscitiva a quien pudiera preguntarse por la razón de ese orden, sin necesidad de recurrir a explicaciones alternas. Más específicamente y dentro de nuestro campo de estudio, al definir Alfonso al rey como «vicario de Dios en lo temporal» y negar esta condición a, digamos, los nobles, decanta una serie de consecuencias que tenderán a favorecer la forma en que él pensaba que debía institucionalizarse España; quedando, quien no lo aceptase así, como un ser aparte que se oponía ya no como alteridad posible, sino como «inconcebible» desde el razonar mismo.

La conducta que el individuo quiere tomar no es ya un problema de aceptación o rechazo, sino que, en su más alto nivel, se convierte en un problema que ha de ser resuelto para su propio beneficio. De forma tal que el no aceptar una

institucionalización, se debe a ciertos problemas en las personas, órdenes sociales o sociedades enteras «afectadas», a las cuales es entonces necesario aplicar ciertos tratamientos que propone la explicación.

El realizar estas «beneficiosas» operaciones de conocimiento del mundo real, ya sea para los de dentro de un orden social como para los de fuera, requiere de un aparato que explique no sólo el por qué se dan esos casos, sino también cómo combatirlos. Esto lo proporcionan los mecanismos de *terapia* y *aniquilación*.

[La legitimación] tiene que desarrollar un mecanismo conceptual que dé cuenta de tales desviaciones y mantenga las realidades cuestionadas. Esto requiere un cuerpo de conocimiento que incluya una teoría de la desviación, un aparato para diagnósticos y un sistema conceptual para la «cura de almas» (243).

El «loco», el «delincuente», el «subversivo», el «hereje», el «outsider», el «maSlo» y, en general, el otro-distinto-a-nosotros son categorías creadas para señalar y clasificar a aquellos que de una u otra manera no han aceptado una determinada explicación del mundo, o simplemente poseen otra. Todo esto debe estar previsto por la explicación y, como consecuencia de ello, debe sentar las pautas para la creación de instituciones de terapia y aniquilación de estos casos. Claro está, éstas van desde el regaño hasta la cámara de gases, en un continuo de un sin número de instituciones como manicomios y cárceles. En todo caso es esencial a la legitimación el disponer de tales mecanismos en algún grado y a la explicación el sentar la pauta de su actuar.

Esencial, también, a la legitimación, según la visión de Berger y Luckmann es su objetivación, su separación del hombre y su manifestación en palabra de algún tipo, que debe ser mantenida de forma inalterada con el paso de las generaciones. Se necesita entonces una institución que se dedique a esa actividad, manteniendo los conocimientos alcanzados por esa sociedad y que garanticen la continuidad de las conductas presentes.

Desde esta perspectiva, la legitimación señala una separación del hombre, como ser social, de sus actividades pretendidamente individuales, ya que éstas han de quedar englobadas dentro de alguno de los significados posibles que acepta el universo simbólico⁴ en el cual se mueve; quedando, de otra manera, fuera de él y siendo candidato a los mecanismos ya mencionados.

2. Luchas sociales y legitimación

Forma parte de nuestras hipótesis de trabajo el intentar dejar claro que existe un nexo entre *Las Siete Partidas* como instrumento legitimador y la forma estructural que había alcanzado la sociedad española para ese momento. De entre todas las tensiones (moros y cristianos, judíos y cristianos, nobles y rey, judíos y nobles, pueblo llano y nobles, pueblo llano y judíos y moros, etc.) sólo tomaremos lo relevante a la del rey y los nobles, por ser la que articulará los demás conflictos, junto con la de cristianos y moros, en los dos siglos subsiguientes.

Un conflicto de intereses en toda sociedad es inevitable, así como la existencia de legitimaciones emergentes. La forma que ello pueda adquirir va desde la duda individual y su pregunta del «por qué las cosas son así pudiendo ser de otra manera» hasta las guerras mundiales. El hecho de ser construcciones humanas, productos de una *elección* en un momento y bajo unas condiciones dadas hace posible este preguntar.

Dadas las tensiones inevitables de los procesos de institucionalización y por el hecho mismo de que todos los fenómenos sociales son *construcciones* producidas históricamente a través de la actividad humana, no existe una sociedad que se dé totalmente por establecida, ni tampoco *a fortiori*, un universo simbólico de esa clase. Todo universo simbólico es incipientemente problemático. La cuestión reside en saber en qué *grado* se ha vuelto problemático (136).

En este estudio nos centraremos únicamente en lo concerniente al conflicto dentro de una sociedad, con bajo nivel de acuerdo en cuanto al universo simbólico general.

Como se ha visto, toda conducta institucionalizada tiende a mantenerse, creando para ello su aparato legitimador en algún nivel. De otro lado, en toda sociedad hay intereses encontrados, i.e. formas institucionalizadas que se contradicen unas con otras, llamadas «conflictos de intereses». Al chocar éstos, se hace más imperiosa la necesidad de legitimar, como uno de los recursos para resolver a su favor el conflicto, o de poner en funcionamiento los mecanismos de terapia y aniquilación de la teoría legitimadora.

La existencia de varios universos simbólicos surge de la diferenciación estructural que se genera en una sociedad, haciéndose más relevante en la medida en que los grupos entran en conflicto y disponen de más o menos poder. Esto hace que la forma de legitimación dominante se corresponda a la del grupo «victorioso» en un momento dado.

Una de las teorías se «demuestra» como programáticamente superior en virtud, no de sus cualidades intrínsecas, sino de su aplicabilidad a los intereses sociales del grupo que se ha constituido en su portador (154).

Por supuesto, una «escalada» en las formas de legitimación siempre es posible fuera de las luchas sociales. No hay un vínculo biunívoco entre ambos conceptos, debiendo demostrarse para cada caso en particular. Pero, de otro lado, cuando los mecanismos de terapia y aniquilación trascienden los parámetros de lo individual para ejercerse colectivamente, sobre grupos portadores de otros universos simbólicos, allí sí hay un vínculo posible en nuestro caso entre las luchas sociales y la creación de instrumentos legitimadores. Decimos «posible en nuestro caso», porque *Las Siete Partidas* crea como parte esencial de su obra un tratamiento hacia los nobles que difiere del anterior.

B. Los instrumentos legitimadores

1. Diversos tipos de explicación

El esquema conceptual de Berger y Luckmann divide las argumentaciones de legitimación en cuatro tipos de acuerdo a su mayor o menor articulación teórica. Aquí señalaremos las tres de menor nivel únicamente a manera expositiva, ahondando en la de mayor nivel por ser la que corresponde al texto a estudiar. En primer lugar, se encuentran las meramente exhortativas que se expresan únicamente por medio de órdenes y cuya sola razón es que las cosas se hacen de una determinada manera «porque se hacen así». Esta «objetivación de significado de segundo orden», contiene únicamente lo más esencial para ser considerada tal, es decir, que sea verbal. Por ello es clasificada como pre teórica y «conocimiento auto-evidente». Su importancia radica en que su uso indica una gran coherencia social (ya que el que recibe la respuesta no necesita más razones), a partir de la cual surgirán los cuestionamientos que hagan necesaria una aplicación legitimadora de más elaborado orden y a la que, una vez realizada ésta, aspira a llegar toda legitimación.

Es preteórico, pero constituye el fundamento de conocimiento auto-evidente sobre el que deben descansar todas las teorías subsiguientes y, recíprocamente, el que deben alcanzar si han de llegar a incorporarse a la tradición (123).

El segundo nivel (explicativo) es el que da razones a comportamientos particulares, por ello mismo no se encuentra integrado en un cuerpo de conocimientos. Se expresa en proverbios, máximas morales, leyendas, cuentos populares (123).

El tercer nivel supone una integración total, en forma orgánica, de aquello que se quiere legitimar. Por su separación de la realidad y su organicidad, aunque no por la forma de sus contenidos, Berger y Luckmann clasifican a este nivel de «teórico». Su consecuencia principal es el grado de autonomía que esta explicación alcanza, equivalente a las instituciones mismas que intenta legitimar, lo cual permite crear «sus propios procesos institucionales» (124). De otro lado, y dado su creciente nivel de complejidad, ya requiere de un personal especializado que se encargue de mantenerla (123).

El último nivel, al cual pensamos que pertenece el texto de las Partidas de Alfonso X es el de los llamados universos simbólicos, que se caracterizan por poseer explicaciones globales, integradoras de *todos* «los significados objetivados socialmente y subjetivamente reales» (124). Si este poder unificador lo califica de «universal», lo «simbólico» le viene dado por su alejamiento de la «realidad cotidiana» y su capacidad explicativa de lo cotidiano a partir de un mundo de referentes de mayor nivel de abstracción. En última instancia se crea un mundo aparte que engloba las diversas instancias del mundo real, confiriendo sentido a todas las acciones de los que viven bajo ese universo simbólico, evitando en lo posible, las contradicciones que se presenten en el desempeño de los diversos roles institucionalizados. Este «conferir sentido» a los actos humanos puede llevarse a cabo en lo individual y en lo social, en lo que estos autores llaman «funciones del universo simbólico»:

Funciones del universo simbólico:

a) Nómicas individuales:

1. Separa lo real-cotidiano-luminoso de lo sombrío (128).
2. Jerarquiza el desempeño de los diversos roles (128).
3. Ordena la biografía individual al dar sentimientos de pertenencia

(129).

4. El ser del individuo se encuadra en un universo simbólico (130).

b) Nómico sociales.

1. Asigna niveles jerárquicos al ser (132).

2. Ordena el pasado, el presente y el futuro (133).

3. Integra todos los procesos institucionalmente aislados (133).

4. Evita el caos en situaciones de precariedad (134).

Usaremos el término aplicándolo también a la construcción de universos simbólicos y con el mismo sentido ya asignado a la explicación; es decir, como el conjunto de premisas y consecuencias tendientes a dar razón de los sucesos del mundo. Esto es más amplio que el universo de legitimación, ya que no incluye la idea de justificación. Esta idea puede existir potencialmente en todas las teorías o sólo en algunas, o ser más susceptible de manifestarse en unas que en otras. Lo que ha de quedar claro es que al incluirse la justificación es cuando una teoría cumplirá la función de legitimación.

2. Cómo se hará la demostración

Todo texto legitimador debe reunir ciertas y determinadas condiciones para ser considerado como tal. La amplitud del concepto manejado por Berger y Luckmann hace factible el establecimiento de una identificación positiva (i.e. a partir de lo que el texto contiene). Aquí hemos establecido además una identificación negativa, por la cual si el texto contiene ese elemento, no debe ser considerado como legitimador. La pregunta entonces a responder aquí es ¿Cómo reconocer si un texto es o no una instancia legitimadora? no ya de manera potencial sino realmente.

En primer lugar es necesario tener clara la diferencia entre los dos tipos de explicación. Una primera que se formule como ley natural bajo el enunciado «si A entonces B» o «que B sea C en consecuencia de determinadas premisas» (proposiciones explicativas). De otro lado, se ha de encontrar también presente la explicación bajo la fórmula de «es necesario que exista A y hay que realizar todas las acciones conducentes a su mantenimiento» (proposiciones justificatorias). Como se ve, esta fórmula apela directamente al comportamiento de las personas exigiendo un tipo determinado de conducta. Así, si el primer tipo de explicación es lo común a todo tipo de explicación, el segundo sólo es posible en un contexto legitimador.

Como ya se vio, esta distinción sólo es posible si se concibe el universo cognoscitivo y las conclusiones posibles a extraer de él como también justificatorias, al limitar el campo de lo cognoscible. Así, las proposiciones justificatorias tienen un sustento en ellas como las conductas posibles derivables. El hecho de poseer proposiciones justificatorias de manera positiva sólo reafirma la vocación legitimadora que ha adquirido la teoría al legitimar un centro de poder. Habiendo quedado como esencial el carácter justificativo de la explicación para poder ser considerada como legitimadora, podríamos decir que es tal en caso de que la posea.

Para una mejor verificación es necesario señalar qué elemento, si estuviera presente, invalidaría el hecho de que un conjunto de ideas, tal como el que se acaba de exponer en cuanto a los contenidos de la explicación, pueda considerarse un instrumento legitimador. En este sentido, un texto no puede justificar todas las actitudes humanas posibles, sino que debe haber algunas «injustificables». Es decir, dentro de las proposiciones normativas, no puede existir el argumento «toda conducta en todo nivel está justificada». Expresado en grado afirmativo, debe preverse la existencia del «otro». Así todo texto que deba ser calificado de legitimador debe poseer una explicación de por qué se dan los «casos desviados», cual es la terapia necesaria para «curarlos» o si hay que «aniquilarlos» (creación conceptual de instituciones) y, lo que lo hace verdaderamente legitimador, debe darle una valoración positiva a ese «reintegrarse al mundo».

Una vez separados estos dos elementos esenciales, hay otros para cuya existencia el texto legitimador depende de su relación con la estructura de poder de una sociedad. Por supuesto, la existencia misma de la legitimación supone la existencia de un «algo» a legitimar, i.e. de unas conductas que hay que mantener, con unos interesados en que ello sea así. Ya sea a favor o en oposición a lo que podamos considerar el poder en una sociedad, estos interesados tenderán a aglutinarse en algún tipo de estructura y así, de acuerdo al *poder* de estos interesados y de acuerdo a la cercanía para con ellos de la instancia legitimadora, habrá o no la manifestación en mayor o menor grado, en forma de estructura, de dos instituciones esenciales para el mantenimiento de esas conductas. Ellas son: 1ª estructuras destinadas a mantener las instancias legitimadoras y que favorezcan el encuentro de expertos encargados de ello y 2ª estructuras destinadas al tratamiento o aniquilación, según sea el caso, de los «desviados».

La hipótesis que proponemos en este punto, aunque no pretendemos comprobar, es que a mayor cercanía al centro de poder y a mayor poder de éste habrá una estructura más sólida de legitimación frente a los competidores. Estas dos estructuras «accidentales», que son variables dependientes del nivel de poder y de cercanía de la legitimación, en caso de que existan, serán usadas como indicadores de que hay texto legitimador y de la importancia de éste.

De esta exposición queda claro que no hay solamente que demostrar a *Las Siete Partidas* como instrumento legitimador (identificación conceptual), sino que es necesario, para completar el razonamiento, dejar en claro que sí hay nuevos mecanismos de terapia y aniquilación, y sí hay un vínculo explícito entre las luchas sociales en España para ese momento y *Las Siete Partidas*. De llegar a demostrar únicamente el primer punto, el conceptual, no podría asegurarse que existe algún vínculo entre el texto alfonsino y las luchas sociales en España para la época. Si se llega hasta el segundo (existencia de nuevos mecanismos de terapia y aniquilación), la demostración sería vinculante, aunque por vía indirecta. Sólo la demostración de que hubo un uso explícito de las *Partidas* en las luchas sociales de la época asegura la veracidad del razonamiento. En este texto sólo llegaremos hasta el segundo punto.

Si bien solamente la explicación justificativa es en realidad lo único necesario para demostrar la existencia de una argumentación legitimadora, debido a la estricta correspondencia del concepto con esta definición se usarán los demás indicadores como refuerzo en la argumentación. En consecuencia, el texto legitimador debe contener lo siguiente para ser considerado como tal:

- Existencia de una explicación.
- Existencia de una justificación.
- Existencia de una estructura de sabios.
- Teoría acerca del otro (terapia y/o aniquilación).

Este esquema será el objeto de las siguientes secciones.

C. La explicación

Para llegar a la justificación se hace necesario darle alguna sustentación teórica, es decir, otorgarles un nivel de conocimiento a los valores a institucionalizar. Como se ha visto, es necesidad de la legitimación el asignar razones, pues

sólo se justifica argumentando que una institución existe porque «pertenece» a una forma de la *realidad* que debe mantenerse.

La legitimación no sólo indica al individuo por qué *debe* realizar una acción y no otra; también le indica por qué las cosas *son* lo que son [...] el «conocimiento» precede a los «valores» en la legitimación de las instituciones (122).

El orden que Alfonso X intenta justificar, dentro de los posibles horizontes que han surgido en España y que atañe a los objetivos de esta investigación, es aquel basado en la superioridad del poder real y el mantenimiento de la unidad del reino.

Esta superioridad del poder real es explicada recurriendo al menos a tres modelos teóricos, que no se presentan como completamente separados sino que se imbrican en varios puntos. Siguiendo el mismo orden de exposición presente en las Partidas, la primera teoría señala que el rey es «vicario de Dios»; es decir, el enviado para velar por la salvación de sus súbditos, en lo que toca a lo temporal, mediante el ejercicio de la justicia. La definición comienza así:

Vicarios de Dios son los reyes cada vno en su reyno, puestos sobre las gentes, para mantener las en justicia e en verdad quanto en lo temporal (2,1,5)⁵.

Al lado de este modelo de «derecho divino», se encuentra el de «contrato social», contenido en la 7ª ley del Título 1º de esta Segunda Partida. En ella se explica que el origen de la institución real se dio cuando los hombres conviniere en que era necesario poner fin a las discrepancias surgidas entre ellos, las cuales tienen su origen en una diferencia esencial de toda la especie con respecto a los demás animales, y es que éstos «traen consigo naturalmente todo lo que han menester», mientras que el hombre no, necesitando del concurso de otros para la satisfacción de sus necesidades. Pero al reunirse los hombres existe la probabilidad (y de hecho siempre se da según Alfonso) de que surjan desavenencias y para resolverlas es necesario algún concepto de justicia, el cual sólo puede ser ejercido por el rey, quien ha de guiar, mandar y ejercer la justicia de Dios.

Antiguamente, primero, fueron los Reyes que los Emperadores, E vna de las razones que mostraron por que conuino que fuesse Rey, es esta, que

todas las cosas que son bivas, traen consigo naturalmente todo lo que han menester que non conuiene , que otro gelo acarree de otra parte [...] Mas el ome de todo esto non han nada, para si amenos de ayuda de muchos, que le busquen, e le alleguen aquellas cosas que le conuiene. E este ayuntamiento non puede ser sin justicia, la que non podria ser fecha, si non por mayores a quien ouiesen los otros de obedecer (2,1,7).

Hay entonces una coincidencia entre esta teoría y la de derecho divino; ya que el papel del rey en ambos casos es el ejercicio de la justicia de Dios.

E por ende fue menester por derecha fuerza que ouiesse vno que fuesse cabeça dellos, por cuyo seso se acordasen e se guiasen assí como todos los miembros del cuerpo se guian e se mandan por la cabeça. Esta razon ya espiritual segun dicho de los profetas e delos santos porque fueron los reyes, e es esta que la justicia que nuestro señor Dios avia a dar en el mundo, porque lo biviessen los omes en paz y amor, que ouiesse quien la fiziesse por el en las cosas temporales (2,1,7).

Al lado de la visión natural del contrato social y la espiritual del derecho divino se yergue la tercera forma de explicación que, además, viene a surgir como integradora de las otras dos, aunque topológicamente queda en el texto vinculada directamente a la espiritual. Se desarrolla principalmente en la Partida 2, Título 9, Ley 1, sin embargo está fuertemente desarrollada en 2,1,5 (derecho divino) y sólo en cuanto a que el rey representa la «cabeza» del reino en 2,1,7 (teoría natural del contrato social). Esta teoría es la que aquí llamamos «hermética» por su semejanza con los elementos principales de esta doctrina que tanta relación tiene con las culturas árabe y hebrea y de la que el territorio de la Península Ibérica fue un fértil campo para su desarrollo.

Este modo de conocimiento parte de la idea de que existe una correspondencia, no sólo como metáfora, sino real y efectiva entre el hombre (microcosmos) y la totalidad del mundo que lo rodea (macrocosmos), de forma tal que los elementos del uno también son los del otro, relacionándose de manera análoga.

La doctrina hermética parte del principio de que el Universo -el macrocosmos- y el hombre -el microcosmos- se corresponden mutuamente, son un reflejo el uno del otro, y lo que hay en uno, debe hallarse también, de algún modo, en el otro (Burckhardt, 1976, 39).

Para Alfonso la fuente de este conocimiento es *El libro de Alexandre*, supuesto escrito de Aristóteles a Alejandro el Magno y que circuló con cierta amplitud durante la Edad Media.

E, por ende, Aristoteles en el libro que fizo a Alexandre de como auia de ordenar su casa e su señorio diole semejança del ome al mundo; e dixo assi como el cielo, e la tierra, e las cosas que en ella son, fazen vn mundo, que es llamado mayor, otrosi, el cuerpo del ome, con todos sus miembros faze otro que es dicho menor. Ca bien assi como el mundo mayor, ha muebda, e entendimiento, e obra, e acordança e departamento, otrosi, lo ha el ome segund natura; E (sic) deste mundo menor, de que el tomo semejança, al ome, fizo ende otra, que asemejo ende al rey e al reyno, e en cual guisa deve ser cada vno ordenado (2,9,0).

Hay una característica resaltante en lo que a esta particular versión alfonsina del modelo se refiere: el hombre como referente originario y a partir del cual se ha de comprender tanto al mundo como al reino.

diole semejança del ome al mundo E deste mundo menor, de que tomo semejança, al ome, fizo ende otra, que asemejo ende al rey.

De esto surge que el hombre es tomado como último referente del modelo, en el cual «mundo» y «reino» son como el hombre y no éste como ellos. El modelo tiende a expandirse a partir de esta semejanza original y el reino pasa a ser el cuerpo, el rey su cabeza y todos los demás súbditos distintas partes del cuerpo.

e mostro [Aristóteles] que assi como Dios puso el entendimiento en la cabeza del ome que es sobre todo el cuerpo, el mas noble lugar, e lo fizo como rey; e quiso que todos los sentidos, e los miembros ... le obedesciessen, e le sirviessen, assi como señor, e governassen el cuerpo, e lo amparassen assi como a reino. Otrosi mostro que los officiales e los mayores deven servir al rey, como a señor e amparar, e mantener el reyno como a su cuerpo pues que por ellos se ha de guiar (2,9,0).

La correspondencia del rey, el reino y los súbditos a partes del cuerpo humano será un tema recurrente, aunque nunca sistemáticamente desarrollado, en las Partidas. Según esta correspondencia, el rey viene a ser no solamente la cabe-

za, como se evidencia del texto anterior, sino también el corazón, tal como se encuentra en la sección en que se define al rey mediante el derecho divino (2,1,5); el reino es el cuerpo (2,9,0) y los funcionarios y súbditos los miembros, los sentidos y miembros internos (2,9,0). En definitiva no hay una explicación completa, concentrada en un punto, de cada una de las teorías justificatorias, sino que estas se manifiestan a lo largo de diversos aspectos en el texto.

En cuanto a las relaciones de ésta con las otras dos teorías se pueden señalar: 1° las topológicas, 2° en cuanto a los portadores y 3° las de demostración y sustentación. El primer tipo de relación ya ha quedado demostrado en las citas anteriores.

En cuanto a los portadores, estos pueden ser de dos tipos: los profetas y santos de un lado y los sabios del otro. Los primeros se encargan de proporcionar un conocimiento espiritual, mientras que los segundos proveen uno terrenal, siendo los portadores a su vez, de la teoría del contrato social. Ahora bien, las conclusiones a que ambos llegan, aparte de las definiciones ya dadas, es que, en el caso de los santos, el rey es comparado al corazón y al alma del reino, mientras que en el de los sabios lo es a la cabeza. Esta separación no es tan tajante, puesto que los sabios también han llegado a la conclusión de que el rey es corazón y alma.

Semejança muy con razon, pusieron los sabios, en dos maneras, al Rey sobre su pueblo, La vna a la cabeça del ome, onde nascen los sentidos. La otra al coraçon do es el anima de vida (2,13,26).

La amplitud de la exposición alfonsina nos permite calificarla como de intento de construir un universo simbólico. Aunque como se vio conviven en ella diversas formas de explicación, ello no autoriza a concluir que haya varias teorías parciales no articuladas orgánicamente. En efecto, es característico del pensamiento medieval esta visión integral del hombre donde la fe y la razón llegan a conclusiones semejantes y es en este universo en el que se mueven las partidas.

Si bien el derecho es la forma más concreta de control social y, por lo tanto, el mecanismo «operacional» de legitimación, se podría pensar que *Las Siete Partidas* son sólo eso. Sin embargo, las Partidas no se corresponden a lo que actualmente consideramos un texto común de derecho que se limita a exponer

normas y las sanciones previstas para su violación. Es un texto «fundacional», en el sentido de que, conteniendo leyes tal como las concebimos actualmente, expone también y como tema principal, los fundamentos de una sociedad, por qué se ha organizado así y no de otra manera y qué es lo correcto hacer en cada caso.

Más que el carácter de código, las Partidas tienen todas las características de una amplia y magnífica enciclopedia de Derecho, en la que se trata de toda clase de materias jurídicas y de los fundamentos filosóficos, morales e históricos de cada una de las instituciones expuestas desde un punto de vista más doctrinal que legal (Tous: 180).

De otro lado, como se verá, las Partidas surgen de una institución encargada de crear dichos universos simbólicos, como lo es la Escuela de Toledo.

En conclusión, es lícito considerar las Partidas como expresión de un universo simbólico, no solamente en su nivel «operacional» de derecho, sino ya en el más amplio de verdadero intento de explicación de todas las características institucionales de una sociedad. De otro lado, y en relación con el hecho de existir diversas maneras de explicar la existencia de la institución real, no debe suponerse de inicio que haya teorías en competencia. En realidad habría tres maneras de plantear la cuestión:

1. Alfonso es un ecléctico.
2. Se acepta que el mundo pueda ser explicado de maneras diferentes.
3. Todas las teorías expuestas están integradas en una que las engloba.

Lo primero, en realidad, tiene muy poco que ver con el fondo de la cuestión aquí debatida y sólo tendría sentido en caso de que las diferentes teorías intentaran satisfacer diversos grupos sociales, lo que no es aquí el caso. En cuanto a los otros puntos, si se acepta que el mundo pueda ser explicado por varias teorías y no por mera casualidad sino por la misma necesidad de la lógica del conocimiento, nos encontraremos ante un modo típico del pensar medieval. Tanto el conocimiento «natural» como el «espiritual» son aceptados dentro de la sociedad medieval. Los principios racional y cristiano conviven uno al lado del otro y llegan, por necesidad, a conclusiones semejantes. A semejanza de Santo Tomás, Alfonso integra estas dos formas de conocimiento. Esta concepción unitaria no se debe a una mera coincidencia entre las conclusiones racionales, de fe y del poder real, sino a un modo unitario de concebir al hombre, a

sus necesidades y a lo que lo rodea, concepción que quedó en entredicho en el siglo XVII y, definitivamente derrotada, no fue reemplazada por otra concepción integradora, sino que el principio racional (en su versión de ciencia) simplemente excluyó otras formas posibles de conocimiento.

D. Cómo se hace el conocimiento

Los argumentos acerca de por qué un orden debe ser de una manera y no de otra suponen que previamente se *expliquen* sus elementos constitutivos. Esto ya lo hemos hecho en lo tocante a la figura del rey. En esta sección se revisarán los argumentos que proclaman un orden como «el necesario» por un deber ser de las cosas en el que la actuación de los hombres debe dirigirse a su mantenimiento. En este sentido, la idea central que entreteje todo el texto alfonsino es la del mantenimiento de la justicia; i.e. la institución real es la más adecuada para su mantenimiento, debiéndose por ello sostener.

Una argumentación justificatoria debe, para ser tal, en un ambiente de legitimación, partir de un «conocimiento» previamente establecido, formulado de tal manera que el significado por él mentado sea aceptado socialmente. Esta correspondencia entre el *modo* de obtener el conocimiento y la sociedad que lo aceptará es esencial en la función legitimadora, porque de no ser así, sus posibilidades de servir como instrumento legitimador disminuirán.

1. La fuente: santos y sabios

La forma en que una sociedad «conoce», es decir, asigna razones a por qué las cosas suceden de una determinada manera, está, en contra de cualquier pretensión científica, culturalmente establecida, pudiendo en consecuencia juzgar lo mejor de uno u otro modo de conocer no por otra cosa que la aceptación que se haga de sus resultados como válidos. La sociedad medieval, en este respecto, disponía de unos mecanismos de conocimiento diferentes a los de la ciencia actual. Los modos de conocimiento autoritario y lógico - racional son en los que se basa Alfonso, y mucho más en el primero que en el último. El modo autoritario se centra en el hecho de haber determinados personajes aceptados como «productores cualificados de conocimiento» (Wallace: 16). Alfonso el Sabio recurrirá constantemente a esta fuente en la forma de «santos» y «sabios».

De estos personajes se ha de aceptar lo que digan como fuente válida de conocimiento, como portadores de lo que se *debe* hacer en cada caso. Bajo el primer aspecto tenemos las tres teorías ya vistas acerca del poder real, que fueron ejecutadas en concordancia por los sabios (especialmente el Aristóteles del *Libro de Alexandre*) y los santos, ambos acompañados, además, de los «antiguos» como especie de calificativo usado con especial referencia para los primeros⁶.

Existe, de otro lado, un acuerdo de origen entre estos dos cuerpos de doctos, que hace semejantes, o al menos complementarias en cada caso, sus conclusiones. Los sabios demuestran según *natura*, que parece ser algo así como la evidencia que surge del razonamiento, mientras que los santos recurren a las sagradas escrituras. Ya desde la fundamental explicación inicial del término «Rey», Alfonso recurre a ellos. Así, la existencia de estos «vicarios de Dios», que se ocupan de mantener la justicia y la verdad temporales en su pueblo, es demostrada por ambos.

Esto se muestra complidamente en dos maneras. La primera de ellas es spiritual, segund lo mostraron los profetas, e los santos aquien dio nuestro Señor gracia de saber las cosas ciertamente e de fazer las entender. La otra es segund natura, assi como mostraron los omes sabios que fueron conoscedores de las cosas naturalmente (2,1,5)

El acuerdo para Alfonso no es meramente casual, sino un acto manifiesto entre ambos grupos. Aunque ello sea así, sin embargo, no se explica el modo en que se llega al acuerdo, ni ninguno de los procedimientos, sino que se toma como un hecho cumplido.

Como los santos se acordaron con los sabios antiguos, que el pueblo es tenuto de fazer al Rey,...

Razones naturales mostraron los sabios segund diximos en estas otras leyes, e que dieron semejança a las cosas que el pueblo es tenuto de fazer al Rey. Mas agora queremos dezir, en que manera, los santos de la fe, de nuestro Señor Iesu Christo con ellos en esta razón (2,13,12).

Dixeron, los padres santos e los filosofos antiguos, que el temor, es assi como guarda, e portero del amor, ca sin el, non es ninguna cosa complidamente fecha (2,12,8).

Aristóteles es, sin duda, la gran fuente entre los sabios y aun entre todos los productores de conocimiento, destacándolo de entre los genéricos «santos» y «sabios». Su fuente principal es el llamado *Libro de Alexandre*, atribuido a él durante la Edad Media. Alfonso usa a este sabio no únicamente como fuente de conocimiento, sino también como del deber ser.

2. La forma de conocimiento

Habiendo quedado establecido que la fuente son los sabios y los santos, queda ahora precisar cuál es el método que Alfonso X utiliza para sustentar el “conocimiento” por él producido. Dentro de la clasificación de Wallace (1976: 12), quedaría que usa el método autoritario y lógico-racional. El primero está directamente vinculado a su fuente (santos y sabios), mientras que el segundo atañe a los procedimientos mismos con que se hace el conocimiento. Este método, no busca el contraste con los objetos de la llamada realidad, sino que intenta encontrar una racionalidad íntima en el propio pensar. Elaborada de esta manera, la definición es insuficiente, en cuanto que no posee, las reglas específicas de ese pensar (la lógica de la producción de conocimiento), que no son únicamente las de la lógica formal, en tanto poseen un trasfondo social que de alguna manera orienta el sentido que ha de tomar el pensamiento. Alfonso X, en nuestro caso, no podía prescindir, como trasfondo, de la idea de divinidad como razón última, que debía permear todos sus juicios. El modo lógico-racional es servidor del actual pensamiento científico y como tal estamos acostumbrados a tratarlo. Sin embargo, dentro de lo que Titus Burckhardt llama “ciencia tradicional” (1992: 54-56) este modo del pensar tiene como último fin la razón divina, y no es el único camino para llegar a ella. La ciencia tradicional no considera a la razón como forma exclusiva de conocer y concede igual rango a la metáfora (Burckhardt 1992: 54) y a la alegoría (Rodríguez: 64-66) en cuanto que contribuyen a acercarnos a la revelación divina.

La diferencia entre los dos puntos de vista, el *fiqh* [pensamiento racional en el modo de conocer tradicional del Islam], y del racionalismo moderno, ya sea filosófico o simplemente científico, es, en suma, la siguiente: para el primero, la razón no engloba toda la realidad, ni mucho menos, sino que la traduce a su manera y a medida que se abre a la revelación divina; para el segundo -el racionalismo, tanto filosófico como científico- todo ha de poder explicarse por la razón, y tan sólo por ella, aunque no se sepa qué es esa

razón, ni por qué posee ese derecho casi absoluto frente a la realidad (Burckhardt 1992: 56).

La metáfora y la alegoría, por su parte, intentan descubrir una verdad que no puede ser encerrada en definiciones racionales (ibid: 54). Ambas buscan alcanzar una verdad que se sitúa más allá del pensar racional posible a partir de la concepción únicamente empírica de la sociedad, para alcanzar las verdades acerca del sentido oculto del hombre y del mundo. Para ello, se expresa mediante símbolos, por ser éste el único vehículo posible para su adquisición.

Para la mentalidad medieval la interpretación alegórica no es un juego de poetas, y aunque sí es alta poesía, es sobre todo el método para descubrir la verdad del mundo que se ve y que se toca. Las grandes verdades solamente se pueden decir con símbolos, porque las grandes verdades son ocultas y secretas (Rodríguez: 64).

Y estos son los métodos que usa Alfonso X. Era consecuente con su época. Como vimos incorpora el lógico-racional en su primera definición del rey como vicario (que es hecha por el método de género y diferencia); pero también trabaja con metáforas, en el caso del microcosmos y utiliza la alegoría⁷ al mostrar el reino como un hombre. Incluso intenta una explicación de la sociedad basada en un razonar acerca de la conducta del hombre tal y como lo observamos; pero también aquí está de trasfondo la idea de que la divinidad impregna, concediendo sentido, todas las actividades del hombre y que el rey y el reino sólo pueden explicarse mediante ella, que es su razón última.

E. La Justicia como sostén de la autoridad del rey

Las proposiciones justificativas en sí, características de todo texto legal, no tendrían razón de ser si no existiera uno o varios principios articuladores de los cuales se derivasen. Con la mirada dirigida hacia el centro de esos principios normativos, el investigador se encontrará con algún principio de justicia, que oriente o anime las sociedades. Sin embargo, nuestro objetivo no gira hacia ninguno de esos dos extremos, sino que más bien intenta observar la idea de justicia como sostén de la autoridad real. En efecto, el rey, para Alfonso, no ejerce el poder por la sangre que tiene o por el mero señalamiento divino. Su misión es hacer que la justicia reine entre los hombres, siendo eso lo que lo hace ser rey y siendo por ello que fue colocado por Dios en ese lugar.

Esta caracterización tiene diversas consecuencias. La más importante, dentro de nuestro estudio, es la relevancia cobrada por el rey frente al resto de los habitantes, y la consecuyente pérdida de poder por los nobles. El rey deja de ser un *primus inter pares* para adquirir una condición esencialmente diferente, siendo el único dador de justicia en todo el territorio del reino.

El derecho divino no está orientado en Alfonso hacia el ejercicio del mando o de la voluntad. Ya desde un inicio surge la distinción primera, centrada en el principio de las «dos espadas», donde el rey tendrá un doble papel, el de auxiliar a los sacerdotes en el mantenimiento de la fe y hacer la justicia, que proviene de Dios. Se le asigna, así, un sentido al mando y al ejercicio de la autoridad.

E como quier que ellos [los sacerdotes], son tenudos de fazer esto que dicho avemos [creer, guardar y mostrar la fe], con todo esso, porque las cosas, que han de guardar la fe, non son tan solamente de los enemigos manifiestos, que en ella non creen, mas aun de los malos Christianos atrevidos que non la obedescen ni la quieren tener, ni guardar, e que esto es cosa que se deve vedar, e escarmentar crudamente, lo que ellos [los sacerdotes] non pueden fazer, por ser el su poderio espiritual que es todo lleno de piedad, e de merced: por ende nuestro Señor Dios, puso otro poder temporal en la Tierra con que esto se cumpliesse: assi como la justicia que quiso que se fiziesse en la tierra por mano de Emperadores e de los Reyes. E estas son las dos espadas(.) porque se mantiene el mundo. La primera espiritual, taja los males escondidos, e la temporal los manifiestos (2,0,0)

Si bien estas dos tareas están presentes en las Partidas como de igual importancia, el tratamiento de la justicia, en estos aspectos referentes al rey, es mucho más amplio que el mantenimiento de la fe. Sobre esto, el rey tiene el poder de atacar a los que *manifiestamente* se opongan a ella. Esta es la versión Alfonsina de las dos espadas. En ella, el rey se ocupa de todo lo temporal, mientras que los sacerdotes tienen la injerencia en lo espiritual. Esta separación entre fe y justicia no deja de ser relevante en el contenido de la corriente “de convivencia” en España. Ya para el reinado de Alfonso X la superioridad cristiana en la Península era irrefutable y la interacción política entre los poderes cristianos y musulmán un asunto cotidiano. La teoría de las dos espadas, al separar conceptualmente la fe de la justicia, permite ampliar el poder del rey hacia nuevas dimensiones, que incluían los grupos de moros y judíos dentro del reino de Castilla, en un ambiente, claro está, de superioridad cristiana.

Este “equilibrio a favor del cristianismo” es el que se romperá en el siglo XIV y culminará con su definitiva victoria con la conquista de Granada.

El reinado de Alfonso X marca la culminación de la prosperidad de las dos razas [moros y judíos] bajo la soberanía de los reyes de Castilla. Las *Partidas* contienen numerosas leyes que señalan sus derechos y privilegios (...) [pero al mismo tiempo], incluso en tiempos del Rey Sabio, el gobierno hizo todos los esfuerzos posibles para evitar que tanto los judíos como los moros se uniesen en matrimonio con los cristianos ... para conservar y mantener las barreras que los mantenían aislados (Merriman: 168-169).

El mantenimiento de la justicia, por la mayor dimensión e insistencia en Alfonso, queda como tema principal de las tareas reales. El contenido específico de ésta, en forma de definición, es que debe ejercerse en beneficio del pueblo y que esto es un deber real otorgado por Dios.

E otra razón ya espiritual según dicho de los profetas e de los santos porque fueron reyes, e es esta que la justicia que nuestro señor Dios avia a dar en el mundo, porque biviesen los omes en paz y amor, que oviesse quien la fiziesse por el en las cosas temporales (2,1,7).

El ejercicio de la justicia sostiene el poder del rey y es concebido como el elemento constitutivo del pueblo como tal y lo que los diferencia de un simple agregado de hombres para constituirlos como sociedad. El ejercicio de la justicia es inseparable de la figura del rey, que es “cabeza”, “padre”, “alma” y “vida” para el pueblo. En términos más amplios, en la reflexión acerca de la relación rey-justicia, no está contenida únicamente la idea de cómo mantener el poder, en una mera justificatoria, sino que se sustenta la relación misma como orgánica, de forma tal que una comunidad política viene a ser aquella que es regida con justicia por intermedio del rey en los reinos y del emperador en los imperios, como únicos agentes posibles. Es en esta limitación donde se encuentra la justificación de nivel conceptual, ya que se restringe el universo de los que ejercen justicia a solamente dos tipos.

La justicia es para Alfonso el actuar de acuerdo a derecho y el derecho son las *Partidas* y el *Fuero Real*, imponiendo la primera, tanto al rey como al pueblo, una serie de deberes recíprocos. Del lado del rey, están el amar, honrar y guardar al pueblo, ejerciendo la justicia en sí, el castigo paternal y la misericordia (2,10,2). La justicia en el amor la ejecuta mediante las mercedes que concede

al pueblo; en el honor, poniendo a cada uno en su lugar según linaje, bondad o servicio, y en el guardar, no haciéndole lo que no quisiese que le hagan a él y pidiendo de acuerdo a la ocasión.

Estos principios permiten a Alfonso separar al mundo en “buenos” y “malos”, siendo el rey el instrumento para el sostenimiento de los primeros y, aun más ampliamente, para el sostenimiento del reino en general. Es decir, el ejercicio de la justicia no sólo hace bien sobre los individuos del reino, a quienes directamente toca, sino que hace próspero al reino en su conjunto y, siendo el rey el responsable de que ella se ejerza, él es también responsable del bienestar del reino en su totalidad, pues Aristóteles dijo:

que deve el rey fazer en su reyno, primeramente, faziendo bien a cada vno segund lo meresciese. Ca esto es assi como el agua, que faze crescer todas las cosas, e de si, adelante los buenos, faziendoles bien, e honrra. E taje los males del reyno con la espada de la justicia e arranque los tortizeros echandolos de la tierra, porque non fagan daño en ella (20,10,2).

y Salomón también:

Ca si fuese justiciero, non avra cobdicia, de fazer cosa, en que aya tuerto, nin mal estança. E seyendo mesurado, non avra porque cobdiciar las cosas sobajanos, e sin pro, e fara segund dixo el rey Salomon que el rey justo, e amador de la justicia, endereça su tierra, e el que es cobdicioso ademas: esse la destruye.

El tener esta posición de cabeza, alma, vida, padre y juez de un pueblo es lo que permite entonces al rey el ejercicio de su poder y la explicación de que, dentro de ciertos límites podrá exigir el cumplimiento de sus órdenes y voluntad, en el supuesto de que se enmarcan dentro del beneficio del pueblo. Alfonso no olvida que el rey es “señor” de su pueblo y que debe ser tratado como tal: “E como quier que el rey es señor de sus pueblos; para mantenerlos en justicia e servirse dellos con todo esso: guardarlos deve, en manera que non le fallezcan cuando menester los oviere” (2,5,14). El contenido de este servirse no está exento de límites, y el rey siempre puede convertirse en tirano.

La caracterización de este personaje, así como las consecuencias para el rey y el reino, no están del todo claras en las *Partidas*. Alfonso dice seguir explícitamente a Aristóteles en sus tratados de ética; pero sólo lo nombra. El glosa-

dor de la edición utilizada, por su parte, dice que la definición es la de la Ética Nicomaquea (Libro VIII, cap. 10, 1160a-b), en la que se dice que la tiranía es la peor forma de gobierno (opuesto a la monarquía, la mejor), puesto que el tirano busca su beneficio personal y el de sus súbditos.

La mejor forma es la monarquía; la peor, la timocracia [de las formas puras]. La corrupción de la monarquía es la tiranía. Ambos son modos de gobierno monárquico, pero que difieren profundamente, pues el tirano no mira más que a su interés personal, mientras que el rey mira al de sus súbditos. El rey es, por definición, un ser completamente independiente y que excede a los demás hombres en toda clase de bienes. Un hombre así dotado no tiene necesidad de nada más; no podrá pues interesarse por lo que personalmente pueda serle útil, sino solamente por lo que pueda servir a sus súbditos. Sin esto, no sería más que un rey designado por suerte. La tiranía es algo completamente distinto; el tirano no busca más que su propio bien. Está, pues, fuera de duda que la tiranía es la peor de las formas de gobierno [puras e impuras], siendo la peor forma la contraria de la mejor. De la realeza se pasa a la tiranía, corrupción de la monarquía, y un rey malo viene a ser un tirano.

No se ve, sin embargo, que ni en Aristóteles ni en Alfonso haya una explicitación de las consecuencias que acarrea al rey el ser un tirano. No hay una pena, ni se dice que exista un derecho de alguien contra el tirano. Es obvio que el reforzamiento de la autoridad regia, en que estaba comprometido, no permitía a Alfonso desarrollar ampliamente estas consideraciones

Por último, la idea de ser el rey quien da justicia permaneció en el pensamiento español y, un siglo después (c. 1.350), el judío Don Sem Tob de Carrión mantenía las mismas ideas que Alfonso en cuanto a la labor del rey como vicario de Dios que da justicia, y la importancia de ésta en el mantenimiento del Estado. En sus *Glosas de Sabiduría*, Don Sem Tob alude a ésta como de la mayor importancia.

El mundo la bondat
de tres cosas mantien’.
juizio e verdat
e paz, que dellos vien’;
e el jüizio es
la piedra çemental

de todas estas tres
e es la que más val;
ca el jüizio faz'
escobrir la verdat
e con la paz venir e amizdat
E, pues por el jüizio
el mundo se mantien',
tan onrrado ofiçio
baldonar non es bien.

En este autor la noción de justicia como lo principal del mundo es ya explícita. En su relación con el rey y los jueces que de él dependen también se la coloca como lo principal.

ca de Dios el jüicio
solo es e del rey,
él [el juez] vezes-teniente
es de Dios e del rey,
porque judgue la gente
por derecho e ley.

En cuanto al contenido, el mantenimiento de la ley es también el objeto central de la justicia, aunque aquí Don Sem Tob agrega que es necesario evitar que el fuerte se apodere del débil, idea que no estaba explícita en Alfonso X. Incluso la idea general de que el rey gobierna en lo temporal se encuentra también en Don Sem Tob ("mundanal" para el de Carrión).

Dos son mantenimiento
mundanal: una ley,
que es ordenamiento,
e la otra, el rey,
que l'puso Dios por guarda
que ninguno non vaya
contra lo que Dios manda
(si non, en pena caya),
por guardar que las gentes
de fazer mal se "teman,"
e que los omres fuertes

a los flacos non coman.

Si el judío de Carrión tomó sus ideas de Alfonso o ambos comparten un fondo común, es un tema a determinar en otro lugar.

F. La organización de los expertos: Sevilla y la Escuela de Toledo

Como instrumento auxiliar de legitimación, Alfonso disponía de una organización de expertos, según la terminología de Berger y Luckmann. Estos se encontraban concentrados en la Escuela de traductores de Toledo. Su existencia, dada la estructura institucional de la España de su época, sólo puede ser comprendida si se tiene en cuenta que para ese momento todas las fuerzas sociales de la Península han alcanzado su pleno desarrollo antes de la confrontación de los siglos XIV y XV, que acarrearán el descenso de los moros y judíos y la superioridad definitiva de los cristianos. Los modelos en pugna abarcan, de un lado, la aceptación de una superioridad cristiana, pero que incorpora a la población árabe y judía española en tareas específicas, manteniendo el equilibrio de poderes. El modelo no es original de Alfonso El Sabio y ni siquiera es explícitamente planteado en la Segunda Partida, aunque su conducta parece apuntar hacia él. Alfonso VI (rey de 1065 a 1109) y Alfonso VII (rey de 1126 a 1157), al tomar el título de emperadores, habían intentado reunir no solamente a los habitantes cristianos de sus reinos, sino también a los musulmanes. El Rey Sabio retoma esta idea en la liberalidad mostrada en su Escuela tanto a musulmanes como judíos.

El otro modelo, que contrasta con lo moderado del anterior, es la búsqueda de la superioridad de lo cristiano sobre las otras dos culturas, a despecho de las consecuencias que esto pudiera traer. Las luchas de los reyes contra los nobles y la necesidad de movilizar en su apoyo a nuevos sectores sociales de la clase llana, que se oponían a moros y judíos, hizo que en definitiva los reyes adoptaran el modelo de superioridad católica, encarnado en Fernando e Isabel.

La legitimación tiene diversos niveles de concreción, que se expresan no únicamente en la articulación conceptual en que se presentan (exhortativos, teórico parciales o universos simbólicos), sino también por el tipo de lenguaje que usan en su presentación (mitológicos, teológicos, filosóficos o científicos).

cos). En todo caso, este uso de un tipo de lenguaje, cuando no es mitológico, acarrea la necesidad de formar una institución de expertos encargada de mantener el cuerpo de conocimientos que se ha conformado, seguramente, por ellos mismos. Es de suponer que este conjunto de “sabios” gozan de la protección de aquellos a quien favorece su explicación de la realidad. En este sentido, las *Siete Partidas* no tienen como intención realizar una explicación mitológica de la realidad, sino más bien teológica y filosófica, en el sentido que Berger y Luckmann le asignan a estos vocablos. Así que, de ser un instrumento de legitimación, debe existir una estructura que agrupe a los “sabios” o “expertos” del reino en la creación e interpretación de los universos simbólicos.

Esta estructura efectivamente existió, aunque de una manera no tan poderosa como para asegurar la continuidad del universo simbólico que pretendía instaurar. El éxito de una estructura de este tipo no se debe a su mayor o menor éxito en enfrentarse a otros “expertos” semejantes a ellos, sino en el campo del poder político; y aquí Alfonso llevó las de perder. Es así que estas estructuras adquieren un carácter muy personal y, a pesar de la justa fama de la Escuela de Toledo, eran embrionarias en lo referente a cumplir su función de legitimación, sin haber tenido la oportunidad de haberse convertido en verdaderas instituciones dentro de la sociedad española.

Dos fueron los núcleos con que contó Alfonso para realizar su tarea. El primero se reunió en torno a él, en Sevilla, donde redactó las *Partidas*, y estaba compuesto por Jacobo Ruiz (Jacobo el de las Leyes) y los maestros (eclesiásticos) Roldán y Fernando Martínez. Tenían como colaboradores a Gonzalo Díaz de Toledo y los sacerdotes Maestro Gonzalo, García Gudiel y Juan Abad de Santander. Este núcleo estaba versado en Derecho Romano y Canónico; que era, sobre todo el primero, el que intentaba implantar el Rey Sabio (EUI: XLII, 393-394). Para aquella época, el centro de difusión del Derecho Romano era la Universidad de Bolonia y algunos de estos consejeros habían estado allí, mientras que otros estaban en contacto con quienes allí habían estudiado. Sea lo que fuere, Alfonso se apoyó en estos doctos para la realización de su código. El poco poder de que disfrutó el rey y los subsecuentes a él, no permitió que se convirtieran en el núcleo de expertos que Berger y Luckmann consideran necesario para el fortalecimiento de una estructura de legitimidad, pasando a ser lo que ellos calificarían de “intelectuales”; es decir, “un experto cuya idoneidad no es requerida por la sociedad en general” (160).

Dentro del modelo de convivencia, La Escuela de Traductores de Toledo es, aparte de una estructura de legitimación, un buen ejemplo del nivel que habían alcanzado las relaciones entre las castas presentes en la España de la época. Esta Escuela incorporaba en su seno a miembros de todas las religiones presentes en la Península Ibérica, con el propósito de acumular y difundir el saber que a ella llegaba, al ser el punto de contacto culturalmente más floreciente en ese momento. Al parecer eran directamente dirigidos por el Rey Sabio y de ella salieron innumerables obras de carácter científico.

La Escuela de Traductores se presenta como un centro de actividad científica. De allí salen todos los trabajos relativos a astronomía. Este lado científico hace que la institución cumpla con aquellas características enunciadas por Berger y Luckmann para considerarla como una institución de legitimación. Es decir, existe un grupo de *expertos* que no es primordialmente el sostén de un tipo de institucionalización en particular, pero que sus estudios y conclusiones “encajan” con las necesidades de dominio de un determinado grupo social.

De otro lado, existía un nutrido grupo judío en la Escuela, cuyos intereses coincidían con el modelo propugnado por Alfonso. Esta situación supera la división analítica de “expertos”, pero es importante señalarla aquí.

Más dedicado a las ciencias físicas que hacia el humanismo (en la medida en que esa distinción era aplicable para la época) y, por lo tanto, menos vinculado a la directa legitimación, la llamada Escuela de Traductores de Toledo estaba compuesta principalmente por judíos, a los que el rey financiaba en la ejecución de sus obras de traducción de textos del árabe, hebreo y, en menor medida, del latín. Entre los autores o traductores más importantes tenemos a Rabí Zag ibn Sid, Judah Moisés Cohen y Rabí Samuel ha Levi. Rabí Zag, junto con Jehuda bar Mosca, compuso las *Tablas Alfonsinas*. El mismo Zag compuso, además, nueve de los catorce *Libros de Astrología*. En medicina, trabajaron Abraham Alfaquim, Mayyim Ismael y Judah Cohen (EJ: XI, 178). En lo humanístico se destacaron por sus traducciones, tal vez del árabe (de textos originales hindúes y escritos en sánscrito), del *Calila y Dimna*, *Poridad de poridades* y *Bocados de Oro*.

La composición ampliamente judía de la “escuela” demuestra una alianza entre, al menos, la intelectualidad judía y el rey. De otro lado, no podemos olvi-

dar que en general y, al menos hasta el final del reinado de Alfonso X, los judíos gozaron de gran preponderancia. En esto, Alfonso seguía, sin duda, los dictados de una política integracionista entre las tres culturas de la Península Ibérica. La “Escuela”, entonces, no representa una política ocasional de este rey, sino la continuación directa de la obra de su padre, Fernando III El Santo, y el retomar de la política de Alfonso VII, que se declaró “Emperador de las dos culturas” (musulmana y cristiana en este caso). De otro lado, si bien la “Escuela de Toledo” no representa por sus obras una estructura de legitimación directamente relacionada con la conducta social (como sí lo es el núcleo de Sevilla, que escribió las *Partidas*), sí representa la más amplia intención de conformar un “universo simbólico”, integrador tanto del conocimiento físico como humano, de forma tal que “La legitimación última de las acciones ‘correctas’... constituirá, pues, su ubicación dentro de un marco de referencia cosmológico y antropológico” (Berger: 126). Sirvan como ejemplo de ello la septenaria división de las *Partidas*, acorde con el orden de las siete luminarias visibles a simple vista del universo geocéntrico, o la inserción del rey y el reino como una estructura intermedia entre el micro y macrocosmos.

Finalmente, los descendientes de Alfonso no llegaron a contar con estas estructuras de conocimiento como elementos de poder y, mucho menos, se convirtieron en instancias aceptadas por la sociedad como productores de conocimiento con relevancia social. Ya el mismo hijo del rey, Sancho, era partidario de la política de la nobleza, que aborrecía el *Fuero Real* y, aun más, las *Partidas*. No hubo una protección tan fuerte del poder intelectual hasta el período de los Reyes Católicos.

G. Terapia y aniquilación

No existe, al menos en lo que concierne al poder real dentro de la Segunda Partida, el detalle de instituciones encargadas de llevar adelante las funciones de “terapia” y “aniquilación”, tal como las definen Berger y Luckmann (143-148). Existen, sin embargo, los supuestos bajo los cuales ellas han necesariamente de existir, que será el objeto de esta sección. De otra parte, con la exposición de estos supuestos, se cumple una función metodológica importante, al demostrar, por contraste, que *Las Siete Partidas* es un texto legitimador. Un texto de este tipo debe, no solamente ordenar lo que un hombre debe hacer, sino que ha de ordenar que lo haga y explicar, en alguna medida, por qué no lo hace, sancionando de manera negativa este dejar de hacer. En caso

contrario, sería únicamente un texto guía de moral individual que pudiera o no ser aceptado. Es claro que el carácter legal de *Las Siete Partidas* ya indican que ello no será así, quedando por ver entonces, que mecanismos usa para identificar las “alteridades” a que se opone.

La terapia y la aniquilación son conceptos que hacen referencia, antes que nada, a la necesidad de dar razón de formas de conducta extrañas a la que se quiere legitimar; en consecuencia, es una forma de conocimiento y las operaciones a que hace referencia son conceptualizaciones. Esto es más claro en el caso de la terapia que en el de la aniquilación. Con este término, por su parte, no entendemos tanto el fin físico de los portadores de universos simbólicos alternos (aunque no lo niega) como el fin del conocimiento (en forma de otra institucionalización) de que son portadores. Lo común en ambos es que se ejercen sobre personas que poseen otros universos simbólicos para tratar de integrarlos al propio. Lo que los diferencia es que, al parecer, aquellos sobre los que se ejerce la terapia pertenecen a la misma sociedad legitimadora, mientras que los sujetos a aniquilación son de otra sociedad. De igual manera, se puede considerar que la terapia se aplica a individuos, mientras que la aniquilación se hace sobre grupos sociales. La distinción es, en todo caso, insuficiente y los autores no son muy precisos al respecto. Existen, sin embargo, diversas caracterizaciones que pueden servir para precisar mejor sus características.

Así, la terapia (que se aplica a los casos que Berger y Luckmann llaman de “desviación”), supone el asignar un status ontológico negativo o inferior a las actividades hechas por esas alteridades (147). De tal manera que para identificarlas se necesita de una teoría que explique la desviación, “un aparato para diagnósticos y un sistema conceptual para la ‘cura de almas’” (143). La aniquilación, por su lado, busca integrar otros universos simbólicos, incorporándolos y explicándolos como formas posibles del universo simbólico que deberían cambiar para llegar a la expresión última por necesidad de éste (148). Así, una teoría evolucionista de la sociedad incluye en sí la distinción entre “salvajes” y “civilizados”, explicando que los primeros no son más que un estadio a superar para acceder a la civilización.

La aniquilación involucra el intento más ambicioso de explicar todas las definiciones desviadas de la realidad según conceptos que pertenecen al universo propio [...] Debe *traducírselas* [las implicaciones del otro uni-

verso simbólico] a conceptos derivados del universo propio. De esta manera, la negación del universo propio se transforma sutilmente en una afirmación de él. Siempre se da por sobreentendido que el negador no sabe en realidad lo que está diciendo. Sus afirmaciones cobran sentido sólo cuando se las traduce a términos más “correctos”, o sea, a términos que derivan del universo que él niega (147-148).

El ser *Las Siete Partidas* un texto legal que integra en sí el conocimiento, presenta un problema en la identificación de la terapia y la aniquilación. Por un lado, no presenta explícitamente teorías acerca de cómo deba entenderse la terapia o cuáles son los mecanismos de diagnóstico y cura; y esto debido a su carácter legal. Del otro lado, efectivamente presenta los epítetos que prevén que puedan existir, al menos, desviados dentro de la sociedad, pero sin la teoría que sustente la existencia de estos desviados. Lo que sí hay presente son los beneficios que obtendría el reino cuando uno se comporta de acuerdo al universo simbólico que se pretendía legitimar y los males de no hacerlo así. Usaremos los pasajes que contienen estas ideas como recurso metodológico para demostrar que sí hay razones para realizar una actuación contra los desviados. En cuanto a la aniquilación no hay referencias directas, al menos en la sección revisada.

El primero que puede desviarse es el mismo rey; pudiendo llegar a convertirse en tirano, tal como se vio en la sección dedicada a la justicia. Sin embargo, ésta no es la única forma en que un rey puede desviarse. El guardar sus virtudes y los deberes de tan alto cargo puede verse contaminado con cuatro características que no son propias de un buen rey: la saña, la ira, la malquerencia (2,5,12) y la codicia (2,5,9 y 2,3,3). Las tres primeras son los modos del odio y la más dañina es la malquerencia, definida como el odio “que dura para siempre, e fasses señaladamente de la ira emuegescida, e a esta llama en latin odium” (2,5,12). El reproche, como forma de «cura de almas», ante estas actitudes, viene dado por Dios y los hombres

Onde el Rey que de otra guisa ouiesse malquerencia: si non como en esta ley dize [únicamente contra los malos] por derecha razon seria mal quisto de Dios, e de los omes (2,3,3).

La codicia, en el rey, es considerada por Alfonso X como el peor de los males y convierte al rey de señor en siervo de aquello que desea.

E aun los santos, e los sabios se acordaron en esto: que la cobdicia es muy mala cosa. Assi que dixeron por ella, que es madre, e rayz de todos los males. E aun dixieron mas, que el ome que cobdicia grandes thesoros allegar, para non obrar bien con ellos: maguer los aya, non es ende Señor mas siervo: pues que la cobdicia faze, que non pueda usar dellos, de manera, que le este bien (2,3,3).

En cuanto al no cumplimiento de los deberes para con el pueblo (amarlo, honrarlo y guardarlo) Dios le tiene reservado al rey el que no lo consideren bueno y el perder todo el bien del otro mundo (2,10,2). Se observa así que Alfonso X proveyó como método principal para la “cura de almas”, en cuanto al rey, el temor al castigo divino y el hecho de perder consideración por parte del pueblo. En el caso de la codicia hay una pérdida substancial de la cualidad de señor; pero no quiere decir que en el ejercicio real el rey deje de ser tal.

La posibilidad de atentar contra Dios existe cuando se atenta contra el rey, que es su vicario y cuando se atenta contra el reino. Esto por supuesto incluye mecanismos de “cura de almas” más directos, como penas físicas o la pérdida de bienes de aquellos que trabajan en contra del rey y el poder del reino. La traición y el mal consejo son severamente castigados en las *Partidas* y una persona se aleja del universo simbólico de éstas en la medida en que daña el poder del rey y del reino. En la relación que nos ocupa, rey-nobleza, esto significa, en realidad, considerar las prerrogativas tradicionales de la nobleza y sus costumbres como formando un mundo aparte que no cabía en las *Partidas*. Para Alfonso X era inconcebible un acto como el del Cid, al pedir al rey una jura, o el de Bernardo del Carpio de considerar su señorío como suyo, independientemente de la voluntad de Alfonso El Casto.

El beneficio último era el del rey y el reino del que era cabeza, alma y vida, no quedando lugar para el uso de las prerrogativas públicas, como la tenencia de castillos sino estaban dirigidas a este fin y no reconociendo otra lealtad que la que se debía tener al rey y al reino (2,18,passim).

De lo anterior queda clara la inexistencia de una teoría de la desviación en cuanto que sea una explicación de por qué surgen desviados. Sí se encuentra, sin embargo, una conceptualización de los tipos de desvíos que puede haber que, en el caso del rey se centran en la saña, la ira, la malquerencia y la codicia; mientras que en los otros casos se globalizan inicialmente bajo la pena de traición. No es que no haya otros; pero es que el texto revisado se refiere

únicamente a los conceptos de rey y reino, y los daños contra ellos son así de graves que merecen esa distinción. La “cura de almas” se ejerce por el temor no sólo a castigos físicos y pérdida de bienes, sino también por el perder el amor de aquellos contra quienes se actúa de forma incorrecta y, sobre todo, al castigo divino que vendrá en la otra vida por haber atentado contra una institución que tiene su origen en Dios.

Notas

¹ Con ligeras diferencias este artículo se corresponde a los capítulos 1 y 3 del texto, inédito, del mismo nombre.

² Legitimidad y legitimación son términos comunes en la sociología a partir de su formulación por Max Weber a principios de este siglo. Este autor señaló que las orientaciones por las cuales los hombres guían su conducta, dentro de un orden social, pueden aparecer “con el prestigio de ser obligatorio y modelo, es decir, con el prestigio de la *legitimidad*” (1977: 26). A partir de esto, Weber diseñará todo un modelo sociológico, de amplio alcance, y su visión de esta característica de la sociedad, así como la necesidad y utilidad heurística del concepto, será discutida ampliamente.

³ Como se ve, nuestro estudio y el de Berger y Luckmann, se centra en la “legitimación” y no en la “legitimidad”. Por ésta entendemos un orden establecido en el cual se considera que la obligatoriedad en el cumplimiento de las normas ha alcanzado ya un cierto nivel de permanencia y posibilidad de mantenimiento. Legitimación, en cambio, se refiere a la continua función de justificación de un orden y a la energía que es necesario dispensar para mantenerlo.

⁴ Vid infra sección B.

⁵ La edición de Las Siete Partidas utilizada es facsímil de la de 1.550, glosada por Gregorio López, escrita en el castellano de la época de esta edición, las referencias se transcriben de la misma manera, con las siguientes acotaciones: (1) Se han completado todas las palabras que figuraban abreviadas, con diversos signos, en algunas de sus letras. (2) Las letras o palabras necesarias para dar sentido a una frase y cuya falta se deba a flagrante error, se encierran en el signo «<< >>». (3) Las palabras necesarias para completar el sentido de una frase, ya sea por referencia a textos anteriores no citados o diferencias con la sintaxis actual, y aquellas que explican una palabra que se pueda prestar a interpretaciones erróneas, se señalan por medio de corchetes «[]». (4) Las referencias se hacen entre paréntesis comunes «()», con tres cifras en ellos. La primera remite a la Partida correspondiente, la segunda al Título y la tercera a la Ley. Así (2,13,8) es Partida Segunda, Título decimotercero, Ley octava. Si la cifra correspondiente a la Ley es un cero (0), significa que se remite al Prólogo del título

correspondiente; si este número se encuentra en el Título, remite al Prólogo de la Partida.

⁶ Igualmente abarcante y digna de un estudio aparte, es la concepción de Ley. Mediante este término se designa la división última del texto (a semejanza de nuestros capítulos actuales o artículos por tratarse de un texto legal) y ellas incluyen explicaciones tanto acerca de cómo es el mundo (leyes científicas actuales), como la manera en que deben comportarse los hombres (leyes morales) y las penas que recibirían de no hacerlo así (leyes jurídicas).

⁷ Y también la analogía.

Bibliografía

ALFONSO X EL SABIO (1974). *Las Siete Partidas*. Imprenta oficial, Madrid.

ANÓNIMO (1945). *Crónica de Alfonso X y Sancho IV*, (2 Tomos). Fe, Madrid.

ARISTÓTELES (1967). *Obras*. Aguilar, Madrid.

BENMANAN, Joseph D. (1994) «Grandes figuras sefardíes. Parte I: Estudio filosófico religioso del concepto de libre albedrío en el pensamiento sefardí». En *Escudo*. Julio-Septiembre 1994, N° 92 (2ª época), pp. 10-25 y Octubre-Diciembre 1994, N° 93 (2ª época), pp. 21-29.

BERGER, Peter y Luckmann, Thomas (1976). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu, Buenos Aires.

BLEIBERG, Germán (director) (1986). *Diccionario de Historia de España* (3 Tomos). Alianza Editorial, Madrid.

BRICEÑO GUERRERO, José Manuel (1981). *Europa y América en el pensar mantuano*. Monte Ávila, Caracas.

BURCKHARDT, Titus (1976). *Alquimia, significado e imagen del mundo*. Plaza y Janés, Barcelona.

----- (1992). *Símbolos*. J.J. de Olañeta, Palma de Mallorca.

CASTRO, Américo (1959). *Origen, ser y existir de los españoles*. Taurus, Madrid.

----- (1973). «El pueblo español». En *Españoles al margen*. Júcar, Madrid, pp. 19-41.

----- (1987). *La realidad histórica de España*. Porrúa, México.

CEPEDA-ADÁN, José (1956). *En torno al concepto de Estado en los Reyes-Católicos*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Historia Moderna, Madrid.

DON SEM TOB (1974). *Glosas de sabiduría o proverbios morales*. Alianza Editorial, Madrid.

Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana (EUA), tomos IV, XXIV y XLII (1978). Espasa-Calpe, Madrid.

JACKSON, Gabriel (1979). *Introducción a la España Medieval*. Alianza Editorial Madrid.

LLULL, Ramón (1985). *Libro de la orden de caballería*. Teorema, Barcelona.

MARAVALL, Antonio José (1964). *El concepto de España en la Edad Media*. I.E.P., Madrid.

MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino (1956). *La poesía española vista por Menéndez Pelayo*. Editora Nacional, Madrid.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (1955). *Flor nueva de romances viejos*. Espasa-Calpe, Madrid.

----- (1988). *Romances de España*. Espasa-Calpe, Madrid.

MERRIMAN, Roger B. (1959). *La formación del Imperio Español*, (Tomo I). Juventud, Barcelona.

RODRÍGUEZ P., Ida (1977). *Amadis de América, la hazaña de Indias como empresa caballeresca*. CONAC-CELARG, Caracas.

SAEZ, Emilio (1982). «Alfonso VI of Castile and Leon». En *Encyclopaedia Britannica* (Tomo 1), E.B. Inc., Chicago.

SÁNCHEZ ALBORNOZ, Claudio (1962). *España un enigma histórico* (tomo I). Sudmaericana, Buenos Aires.

SINGER, Isidore (editor) (1972). «Toledo». En *The Jewish Encyclopedia* (Tomo 11). KTAV Publishing, Nueva York, pp. 176-182.

TOUS, M^a Antonia (1986). "Partidas". En BLEIBERG, Germán (director) (1986). *Diccionario de Historia de España* (Tomo 3). Alianza Editorial, Madrid.

UBIETO, Antonio, et al. (1979). *Introducción a la historia de España*. Teide, Barcelona.

WALLACE, Walter (1976). *La lógica de la ciencia en sociología*. Alianza Editorial, Madrid.

WEBER. Max (1977). *Economía y sociedad* (Tomo I). F.C.E., Bogotá.

UN TRATADO CLÁSICO DE SOCIOLOGÍA

Pompeyo Ramis Muscato*

Maestría de Filosofía

Departamento de Filosofía

Facultad de Humanidades y Educación

Universidad de Los Andes

Mérida – Venezuela

ramis4@hotmail.com

Resumen

En este artículo recordamos un viejo tratado de Sociología, que se distingue por su concepto realista acerca del origen de la sociedad y su estructura organizativa. Puede presentarse como modelo clásico en su materia, aunque, como muchos otros clásicos, ha caído en el olvido. El interés que actualmente podría tener estriba en su estilo claro y una agilidad metodológica que facilitan en gran manera el aprendizaje, a pesar de la densidad de la doctrina. Su desarrollo expositivo sigue el orden sistemático de la cuádruple causalidad: eficiente, material, formal y final. A este último punto es al que dedica mayor atención, extendiéndose minuciosamente en el fin económico. Sólo con limpiarlo de unos pocos anacronismos, sería el tratado de Sociología que necesitan los estudiantes de hoy.

Palabras clave: causa, estado, forma, justicia, orden, persona, sociedad, trabajo.

A CLASSICAL TREATISE ON SOCIOLOGY

Abstract

In this article we are remembering an old treatise on Sociology, that is remarkable for his realistic understanding about the origin of society and

* Doctor en Filosofía. Profesor de Lógica y Filosofía en la Maestría en Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Los Andes. Autor de numerosos artículos y traducciones publicados en revistas de filosofía. Entre sus libros publicados destacan: *Lógica y Crítica del Discurso* (Consejo de Publicaciones, Universidad de Los Andes. Mérida, 1999); *Esencia prejurídica del Derecho* (Vicerrectorado Académico, Universidad de Los Andes. Mérida, 2002); *Veinte filósofos venezolanos* (Consejo de Publicaciones, Universidad de Los Andes. Mérida, 1978).

the organization of social structure. One may consider it as a classical model in his matter, although it's already forgotten by now, as well as many others. The interest of this treatise for today lies in his clear speech and in a methodological agility, giving a great facility for the best learning, notwithstanding the density of his doctrine. His expositive development follows the systematic order of the efficient, material, formal and final causality. This last point is the most extensively explained, specially in the questions concerning to the economical purposes.

Key Words: cause, equality, form, justice, order, person, society, State, work.

Un tratado didáctico, cualquiera que sea su materia, puede hacerse clásico si en él encontramos conocimientos de valor permanente, expuestos en un lenguaje adecuado a todos los tiempos y una metodología que facilite el aprendizaje. Tal es el caso del *Tratado elemental de sociología cristiana*, escrito por el canónigo José M^a Llovera (1874-1949). Se trata de una obra ganadora de un concurso convocado en Barcelona por "Acción Popular" en el año 1909. Su autor, hoy desconocido fuera de algunos círculos muy especializados, fue un notable exponente del renacer de la intelectualidad catalana de principios del siglo XX¹.

El ejemplar que tengo en mi poder data de 1924; una quinta edición revisada, con una sólida encuadernación en cartón-tela (22x15) y aceptable calidad de papel. Pero lo más destacable de sus trescientas setenta y seis páginas es la acertada combinación tipográfica, que hace resaltar la arquitectura metodológica de la obra, ofreciendo a la primera mirada los conceptos fundamentales de cada parágrafo. El tratado está dividido en cuatro capítulos, subdistribuidos en artículos y párrafos, unas nociones preliminares y un apéndice. Cada capítulo está dedicado a una de las cuatro causas —eficiente, material, formal y final— que el autor, según su metodología escolástica, da por constitutivas del orden social. El índice onomástico, de seiscientos sesenta y siete autores, nos da idea de la cantidad y calidad bibliográfica y documental. Finaliza con un extenso índice alfabético de materias, donde el lector puede hacer un recorrido por los principales conceptos esparcidos en todo el

¹ Para datos biográficos de José M^a Llovera y las circunstancias que rodearon la publicación de su *Tratado elemental de sociología cristiana*, véase: Millán Romeral, F., *Un escrito del P. Llovera (1874-1949) sobre la guerra civil española*, en "Carmelus", vol. 44, fasc. 1, pp. 125-155. Año 1997.

tratado. La obra es una especie de *summa* panorámica en que se ofrece todo el bagaje sociológico que en su momento se podía obtener, que es cualitativamente el mismo de hoy. Un tratado, en fin, bastante más que “elemental”.

1. Sin preámbulo ni introducción alguna, José M^a Llovera nos hace entrar directamente *in medias res*. Ante todo, un concepto realista de *sociedad* que, en atención a las cuatro mencionadas causas, define como “la convivencia de varios seres inteligentes y libres, que juntos cooperan de una manera estable a la consecución de un bien común” (p. 2). No podía faltar la justificación de una Sociología a la que se da el calificativo de “cristiana”. Este adjetivo va a colorear todo el tratado, impregnándolo de una intención apologética, probablemente estipulada en las bases del concurso a que iba destinado. Partiendo de esta noción de sociedad, se nos introduce en el concepto científico de Sociología, que el autor conceptúa como disciplina teórico-práctica, consistente en estudiar “las causas del orden social en la sociedad civil, con el fin de implantarlo, mantenerlo y afianzarlo” (p. 4). Comparando esta definición con otras veintidós de carácter etiológico y descriptivo, nos presenta la suya *teleológica* como término medio entre los exclusivismos que representan las demás. Llovera entiende que la Sociología, como cualquier otra ciencia, no puede contentarse con los meros trazos descriptivos en que suelen abundar los tratados de tendencia positivista, sino que debe abordar el problema de las causas del orden social.

Al entrar a estudiar la causa eficiente de la sociedad, lo primero que se pregunta es si debe buscarse en la naturaleza o en la convención. Cuestión de suma importancia, pues en ella se juega la escogencia entre la arbitrariedad y la racionalidad del orden social y jurídico. Es especialmente notable la maestría y claridad con que expone las teorías pactualistas, en forma tal que casi parecería partidario de ellas si no fuera por el vigor de las refutaciones con que las ataca por varios flancos. Como es de suponer, el autor que peor parado deja es Rousseau, en cuyo sistema contempla los falsos conceptos de igualdad y libertad de que parte, además de los equívocos, contradicciones y suposiciones imaginarias de que adolece. Es una refutación que, por su solidez y rigor lógico se aparta notoriamente de las que figuran en ciertos manuales escolares de Sociología. Se distingue también de las diatribas un tanto ingenuas que contra el autor del *Contrato social* dirige Balmes en el capítulo 50 de *El protestantismo comparado con el catolicismo*. Con mayor realismo y unas gotas de humor cáustico resume así Llovera su crítica: “Bien podrá de-

ciños Rousseau que esta voluntad general es *santa, pura, indefectiblemente recta, custodio incorruptible del bien común*. Demos de barato que ella lo sea; mas esta voluntad general necesita imprescindiblemente de un órgano mediante el cual ejerza sus funciones, necesita del *poder*. Y ese poder ¿será también recto, puro, justo por necesidad? Rousseau podrá, cuanto guste, gratuitamente, afirmarlo; mas no podrá desmentir la historia que con elocuentes hechos nos muestra lo contrario. En realidad, lo que se le concede al asociado, en la teoría del pacto social, es el mezquino consuelo de ser esclavo, *con* la mayoría o *de* la mayoría, pero siempre esclavo, salvo los pocos funcionarios que disfrutaban del poder”. Y añade citando a Taparelli: “En la hipótesis del Contrato social los miembros de la sociedad se parecerían al valiente que, para no ser robado, ocultase su tesoro en el bolsillo del ladrón” (p. 22). Lástima que en unas refutaciones de tanta solidez se haya filtrado un momento de ingenuidad, al aceptar la tradicional objeción balmesiana, que conviene resaltar como primera sombra del cuadro: “De ser cierta la existencia primitiva del hombre en estado de naturaleza y su paso a la sociedad por el contrato, sería inexplicable cómo de un hecho de tal trascendencia, que debía dejar forzosamente profundas huellas e impecedero recuerdo en la vida y en la memoria de los pueblos, no se encuentra ningún vestigio ni en la historia ni en la tradición” (p. 21). Aceptemos que el ginebrino se excedió en la coloración de su doctrina, pero no hasta el extremo de transmitirnos una idea tan obtusa de su *Contrato Social*.

Por la misma acabada exposición y minuciosa crítica pasan las restantes teorías sociales de mayor vigencia a principios del siglo XX. Ante los absurdos a que conducía el pactualismo roussoniano, los sociólogos abandonaron las ficciones románticas y buscaron los orígenes de la sociedad y del derecho en factores naturales. Aunque algunos no pudieron sacudirse del todo la fijación producida por los ideales de libertad, igualdad y fraternidad, con todo pensaron que la voluntad humana debía operar en un engranaje natural que funcionara por sí mismo según leyes universales de la materia o del espíritu. Llovera nos introduce en la comprensión de los sistemas idealistas y positivistas, pero su crítica se dirige sólo a los últimos, que, siendo menos especulativos y mucho más descriptivos, se imponían con mayor efecto de seducción.

Después de abundar en las diversas pruebas y demostraciones aducidas por el positivismo y el evolucionismo, mejorándolas en claridad y coherencia, les endulza la crítica que va a seguir con un reconocimiento por el mérito de

haber reaccionado contra “los absurdos y monstruosidades del Contrato social”. En efecto, “este movimiento produjo el resultado inestimable de poner en evidencia y confirmar, por medio de observaciones numerosas y pacientísimos análisis, que las instituciones sociales no son, ni pueden ser, resultado de la humana voluntad, sino de las mismas condiciones de la naturaleza humana, de sus necesidades, de sus inclinaciones, de hechos anteriores y de circunstancias independientes de su voluntad” (p. 35). Pero el elogio se corta al pasar de la reacción a la acción. En efecto, cambiar el factualismo por el evolucionismo social supone una pésima sustitución. El evolucionismo, además de no haber pasado de mera hipótesis, implica contradicciones metodológicas, porque el problema del origen del mundo orgánico y superorgánico, que es precisamente el que pretende resolver el evolucionismo, escapa a toda experiencia y, por tanto, no pude someterse a la experimentación, sin la cual la metodología positivista no admite proposiciones legítimamente científicas. Más aún, el mismo proceso inductivo del que se sirve el evolucionismo es el que le lleva a la falsedad de sus proposiciones, por la unilateralidad de la observación de los hechos, por confundir la analogía con la igualdad y por formular conclusiones más extensas que las premisas.

La observación del evolucionismo es unilateral porque los hechos sociales no son sólo producto de leyes naturales permanentes sino también de la libre elección humana; confunde la analogía con la igualdad, pues la unidad orgánica del cuerpo humano es física, mientras que la del cuerpo social es moral; extiende más la conclusión que las premisas, porque el evolucionismo entiende la tendencia a la sociabilidad como un impulso instintivo, pero no da ninguna explicación de los fenómenos de conciencia, de los estados de ánimo, del ordenamiento jurídico, etc., que provienen de un universo distinto de la sociabilidad instintiva.

La teoría evolucionista, en fin, frustra las esperanzas de fundar sobre aquello que más se espera de una doctrina social: reglas de ordenamiento práctico. Todo se reduce a una mera hipótesis. “Pero una hipótesis absurda, entendida en el sentido de determinismo positivista. Los que se jactaban de habernos dicho la última palabra de la ciencia social y habernos explicado todos sus misterios, pretenden ahora que nos contentemos con creer, seducidos por la fascinación de sus palabras, que de la materia puede, por autogénesis, salir el pensamiento, del caos nacer el orden, lo más de lo menos, del no ser el ser” (p. 40).

Llegado a este punto, el autor sostiene que la única teoría que explica la verdadera causa eficiente del orden social es la de la naturaleza social del hombre. Porque, si seguimos las doctrinas contractualistas y naturalistas antes examinadas, hallaremos que el origen de la sociedad se debe, o a la libre voluntad humana, o a una fuerza superior necesaria y fatal. En cambio, la filosofía cristiana nos ofrece una explicación en la que intervienen, en adecuada síntesis de cooperación, un poder superior inteligente y libre, y la voluntad humana. Hay, pues, un origen divino del fenómeno social, que Llovera plantea como tesis fundamental de su primer capítulo: “La sociedad civil reconoce su causa en la misma naturaleza del hombre, y, por consiguiente, viene de Dios por institución natural” (p. 43). (Dice “por institución natural”, refiriéndose a un principio de orden que es anterior a la sociedad misma, porque sería absurdo afirmar que las instituciones sociales concretas, pasadas y presentes, vienen todas de Dios). De ello nos da el autor una demostración indirecta y otra directa. El fenómeno social, con su constate modo de manifestarse —aun con todas sus diversas modalidades— a través de todos los tiempos, nos muestra, *indirectamente*, que no puede tener otro origen que el de la misma naturaleza humana. Por otra parte, y *directamente*, observamos en los hombres un instinto de sociabilidad y un lenguaje que los llevan a complementarse entre ellos y a subsanar las insuficiencias de que individualmente adolecen; todo lo cual indujo a la definición aristotélica del hombre como *animal social*. El fenómeno social se manifiesta así en todas las escalas, desde la más restringida hasta la más extensa. “La familia es la primera sociedad natural. Por extensión espontánea de la familia, o por agregación de varias familias, se forma luego el *común, municipio o ciudad*. En esta sociedad halla el hombre la *satisfacción de todas sus necesidades* de la vida, hasta las no cotidianas; mas como la ciudad, aun cuando se baste a sí misma para su vida interior, no podría subsistir enfrente de enemigos que la combatesen, el temor de ellos y la *necesidad de defensa común* exigen la unión de las ciudades para formar el *reino, la nación o Estado*, en el cual solamente encuentra el hombre la suficiencia perfecta” (p. 46). En cada uno de los subrayados quiere el autor que veamos los principales aspectos de la insuficiencia humana que lleva a formar cada vez círculos sociales más extensos.

Así, pues, ni pactos ni determinismos de ninguna especie han dado origen al fenómeno social. Si algún autor o fundador hubiera que asignarle sería Dios, pues él es el creador de la naturaleza humana, una de cuyas propiedades esen-

ciales es la sociabilidad. Por eso afirma Llovera que “la sociedad civil es de institución divina”.

Pero no cabe hablar sólo de una causa eficiente general de la sociedad, sino que también hay que considerar una “causa eficiente próxima”, que nuestro autor, examinando las doctrinas de algunos escolásticos modernos, resume en “el consentimiento, por lo menos implícito, de los asociados que son *sui iuris*”. Por descontado que no se refiere a un consentimiento similar al de las teorías pactuales, y así nos lo aclara añadiendo que tal consentimiento implícito sólo es perceptible “en los varios hechos ocasionales de la sociedad”. Nótese que la expresión “ocasionales” sólo significa referencia a hechos capaces de determinar a una sociedad como tal. No cualesquiera ocasiones son constitutivas de causa eficiente próxima de la sociedad. No cualquier agregación de individuos y familias que se unen accidental y transitoriamente, incluso para defender derechos tan sagrados como los naturales, pueden tener razón de causa eficiente próxima, sino sólo las que envuelven “obligación jurídica de los miembros del cuerpo social, en cuanto tales, con la autoridad; de los ciudadanos como tales entre sí”. Por consiguiente, “el consentimiento tácito, la adhesión usual, el sufragio directo, la aceptación práctica del orden que está en vías de constituirse, son los que crean inmediatamente el vínculo social, la verdadera causa eficiente próxima de la sociedad” (p. 51).

2) La expansión de la sociedad desde el núcleo familiar hasta el Estado o nación, nos introduce en el estudio de las causas materiales del orden social. Para seguir estudiando la estructura social, no basta observar su fenómeno expansivo desde el primer núcleo hasta la formación de las sociedades más complejas y completas. Y aquí el realismo de Llovera no podía menos que afincar bien los pies en la tierra, yendo directamente al elemento protocelular de la sociedad. Hay que tocar y agotar el tema del individuo, que tan menoscabado nos lo traen muchos manuales de Sociología, que pretenden llevarnos de una sola vez al fondo del fenómeno social, dejándonos en ayunas de su primer constitutivo: el hombre concreto, el individuo, el supósito, la persona. Para empezar, no deben reinar confusiones acerca del origen del hombre. Las teorías evolucionistas y deterministas no nos trazan el perfil humano suficientemente apto para constituirse en su propia especie. La teoría de la evolución se halla todavía en estado de hipótesis científica, y supondría una audacia desconsiderada atribuirle el rango de doctrina definitiva. Las analogías de otros organismos animales con el humano son indudablemente muchas, pero

permanece insalvable el abismo diferencial entre la aprehensión sensitiva y la intelectual. Por eso nuestro autor no halla otro modo de explicar el origen del hombre que por un acto expreso de creación divina. Ni el escepticismo, ni el positivismo criteriológico, ni el monismo materialista, ni el evolucionismo darwinista pueden explicar satisfactoriamente la naturaleza intelectual humana ni sus manifestaciones preternaturales. Impónese, pues, sacudir el miedo a sufrir la repulsa de la modernidad, y apostar decididamente por la filiación divina del hombre. “El hombre procede de Dios por libre creación”. Sería una insensatez hacerle sentirse cómodo en su condición de materia engendrada para nacer y morir en la tierra, sin más destino que ser víctima de una evolución fatal, universal y ciega, conducido por fuerzas químicas y biológicas. (*Cf.* p. 57).

El hombre luce en el reino animal con sus dos potencias superiores: inteligencia y libre voluntad, que le hacen dueño de su destino en el marco de un plan preestablecido por la mente ordenadora del universo. En estas dos facultades está la razón de la perfectibilidad de que hablaba Rousseau. Sólo que en este caso se trata de una perfectibilidad libremente ejercida dentro de un orden social que la facilita. En consecuencia, el hombre, como ser social, se hace sujeto de deberes y derechos; “deberes para con Dios, para consigo mismo, para con sus semejantes”. “Todos estos deberes dan origen a otros tantos derechos: el derecho a conservar la dignidad racional y libre (a lo cual se opondría la esclavitud); el derecho a la instrucción y a la verdad, a la moralidad y a la religión; el derecho al uso de los bienes materiales, al trabajo y a la asociación como medio de conseguirlos; el derecho a la propiedad, y demás. Estos derechos, generalmente hablando, deben subsistir en estado social. Solamente en caso de colisión con otro derecho prevalente podrán cesar” (p. 61).

El individuo humano, con sus facultades superiores, es naturalmente llevado a constituir “el primer núcleo social perfecto, la verdadera célula de ese organismo que se llama sociedad”. De ahí la sociedad conyugal. Como era de esperar, Llovera defiende, apoyado en toda la tradición cristiana, la sacramentalidad e indisolubilidad del matrimonio como única forma de mantener esta primera célula de la sociedad. En el contrato conyugal no debe intervenir más autoridad que la de Dios y la Iglesia, a la cual solamente toca establecer las condiciones del contrato y determinar los impedimentos dirimentes. Y como hasta en las más pequeñas sociedades debe regir una auto-

ridad, resulta insoslayable el tema de la “potestad marital”. La posmodernidad se sonreiría ante ciertas afirmaciones de nuestro autor, si no tuviera en cuenta que hay que distinguir los tiempos para concordar los derechos. He aquí una muestra: “El individuo, al entrar libremente a formar parte de la sociedad conyugal, recibe de la naturaleza la investidura de nuevos derechos y queda ligado con nuevos deberes. Por la misma *preeminencia de su sexo*[el subrayado es del autor] queda el varón constituido en autoridad, a cuyo régimen debe someterse la mujer” (p. 65). Es probable que en 1909 estas palabras no suscitaran muchas protestas. Contra ellas clamarian los partidarios de Ahrens y Krause, defensores de la paridad de sexos, pero los demás lectores no verían en ello ninguna discriminación, sino una observación simplemente realista. En efecto, Llovera se atiene prescindiendo de teorías. Sin embargo, no se olvida de un movimiento —todavía muy tímido en su tiempo— conocido con el nombre de “feminismo cristiano”, el cual, fundándose en la esencia democrática del cristianismo y su espíritu emancipador, defendía las siguientes tesis: a) igualdad del hombre y de la mujer ante la ley moral; b) libertad de la mujer para el cumplimiento de todos sus deberes, a pesar de las imposiciones del marido; c) especial asistencia de parte del Estado en sus diversas condiciones de hija, esposa y madre; d) cierta intervención en los negocios públicos, compatible con las funciones domésticas que le son propias. (Cf. p. 67).

Completan el capítulo de las causas materiales de la sociedad las consiguientes proposiciones del derecho natural escolástico acerca de la patria potestad, la sociedad patronal, el municipio y las regiones. Es interés del autor reforzar la autonomía municipal y regional, con el fin de que la concentración de la potestad decisiva en el Estado no distraiga la atención que merecen los problemas y necesidades concretas de cada territorio estatal. Así como de las buenas iniciativas del individuo dependerá el buen desarrollo de toda la sociedad, también la autonomía municipal y regional conferirá mayor agilidad al desarrollo del Estado. Allá donde el Estado es constituido por regiones, éste “debe reconocerle y respetarle a la región sus fueros, su derecho, su lenguaje, sus instituciones tradicionales. Querer medir a todos, grandes y chicos, por un mismo rasero, o vestir a todos, gruesos y flacos, con un mismo traje, es irritante absolutismo del Estado liberal moderno, que se proclama omnipotente y omnisciente y resulta omnívoro” (p. 84). [Un ligero asomo de la catalanidad del autor]. Y no se contenta con un regionalismo meramente político, es decir, reducido a una cierta organización nominativa, sino que lo exige en todo el

ordenamiento jurídico y social, de modo que abarque todos los aspectos “civiles, políticos, económicos, históricos, consuetudinarios y tradicionales”. Que este tratado siguiera vigente en centros de enseñanza públicos y privados durante los primeros años de la posguerra civil española, es un caso raro de supervivencia frente a la meticulosa censura que entonces se imponía. Es posible que el título de “cristiana” que exhibe esta obra despistara por momentos el celo de los guardianes de la ortodoxia oficial.

3. El desarrollo de la sociedad supone división de trabajo, en el que Llovera funda el concepto de *clase*. “Llamamos ‘clase’ al conjunto de individuos que ejercen una misma industria o profesión o que se encuentran en una misma posición social y, por consiguiente, tienen intereses comunes” (p. 85). Las clases tienen su raíz natural en la desigualdad entre individuos, en la solidaridad de intereses particulares y en la insuficiencia individual para obtener aquellos fines que sólo son asequibles dentro de una coordinación de trabajos. De aquí la necesidad de la organización profesional, que tiene, entre otras ventajas, la de proteger la libertad de las clases y sus derechos profesionales, y la de ofrecer al individuo los medios para ejercer su profesión sin las trabas de la concurrencia desleal.

El capítulo dedicado a la causa formal de la sociedad presenta una diáfana síntesis de la doctrina sobre el poder y la autoridad. Es la misma naturaleza del orden social la que hace necesaria una autoridad. Nuestro autor deja bien esclarecidas las frecuentes confusiones entre el derecho divino y el derecho político. La potestad civil es de origen divino, pero no en su constitución civil actual o pretérita, sino como principio de orden establecido por la naturaleza. La controvertida sentencia paulina: “no hay poder que no venga de Dios”, no se refiere al poder constituido, sino a la causa primera del mismo. En otras palabras: la autoridad como principio y no como hecho; en sí misma y no en la persona de quien la ejerce. O acudiendo a la expresión de León XIII: “El derecho de imperio, de por sí, no está vinculado a ninguna forma política, ni mucho menos, por consiguiente, a ningún sujeto”. (p. 96). Siendo esto así, sólo hemos expresado el origen remoto del poder que, según se ha dicho, radica en Dios. Fáltanos ahora determinar su origen próximo, y aquí es donde las opiniones se dividen. El autor revisa las principales teorías: la de la institución divina natural, la de la institución divina positiva y la del consentimiento expreso o tácito de la multitud. Esta última es la preferida por derivarse de la

naturaleza social del hombre. En consecuencia, el autor establece así su tesis: “La aceptación o consentimiento del pueblo es la causa originariamente determinante del sujeto y forma de la autoridad”. Y como corolario, precisa todavía mejor: “El derecho de establecer una nueva forma de gobierno y una nueva ley de investidura del poder, o en otros términos, el poder constituyente, reside siempre en la comunidad, si bien regulado y limitado en su ejercicio por la necesidad del bien común” (p. 101). Pero este “consentimiento del pueblo” debe diferenciarse muy bien de la teoría pactual roussoniana. Primero, porque aquí se establece el origen de la autoridad como principio de orden, en Dios, mientras que para Rousseau reside en la suma de las voluntades individuales; segundo, porque el primer sujeto de la autoridad no es el pueblo —lo que resulta ser una vana abstracción— sino el sujeto de su consentimiento; en tercer lugar, porque la fuente de todo derecho no es la voluntad general, sino la ley natural derivada de la divina; cuarto, porque este consentimiento no es un pacto social, sino político, por cuanto sirve para determinar “la forma de la autoridad y la ley de investidura”; finalmente, porque “este pacto no es revocable sino por una necesidad de bien común”. (Cf. p. 102).

A pesar de la consistencia de principios que en esta posición parece lucir, Llovera no se excusa de enumerar los requisitos de la legitimidad del poder elegido y constituido: “Para una *legitimidad definitiva* bastará la adhesión total, moralmente hablando, de la comunidad. Adhesión que, una vez prestada, no podrá retirarse sin una verdadera necesidad de bien común. Para una legitimidad que podríamos llamar *original* se necesitará, además, que la comunidad al dar el consentimiento esté en su derecho, es decir, apoyada en el orden de las cosas ya legalmente preexistente o en una poderosa necesidad de bien común. Para una legitimidad nada más, digámoslo así, que *provisoria* bastará la adhesión de una parte de la comunidad, creando un estado de cosas que sin menoscabo del bien común no pueda destruirse” (pp. 102-103). Bien se nota el empeño del autor en que nunca se pierda de vista el bien común, el cual se supone de tal manera instalado en la conciencia del pueblo, que no es posible que se vea por mucho tiempo conculcado. Igualmente presente se halla la idea de bien común en el examen de las formas políticas de la autoridad social y de la misión y funciones del poder civil. Que nuestro autor sienta preferencias por la democracia cristiana, era cosa de suponer. Pero no quiere que se juegue con el sentido del sustantivo “democracia” ni del adjetivo “cristiana”. El sentido cristiano de la democracia no es político, sino social, es

decir, no pretende tanto fundar una corriente ideológica cuanto un movimiento en beneficio del pueblo. Por lo que toca a lo “cristiano” solo, no se pretende que la democracia cristiana se incline a procurar exclusivamente el bien de las clases más humildes, dejando preteridas las superiores; porque la democracia cristiana ha heredado de los escolásticos medievales un realismo que le hace apreciar en su justo valor todas las clases sociales, pues de todas ellas “tiene necesidad el Estado para su conservación y perfeccionamiento”.

Igualmente protagonista es el bien común al considerar las funciones de la autoridad civil. La autoridad es social por definición. No es la sociedad para la autoridad, sino al revés. De donde se infiere un doble deber de la autoridad civil: uno estático y otro dinámico: “por una parte, mantener el equilibrio social, la paz, la tranquilidad pública, mediante la defensa de todo derecho y de todo legítimo interés; por otra parte, ayudar, fomentar y promover, si es necesario, la tendencia eficaz de los asociados al bien común, supliendo lo que falte al esfuerzo e iniciativa privados” (p. 107). A estos dos deberes van ordenadas las tres principales funciones de la autoridad: la legislativa, la judicial y la ejecutiva. El dictado de las leyes “debe estar siempre en conformidad con la ley natural, de la cual es deducción, o determinación, o confirmación, o aplicación en todos los casos”. Para que la determinación de la ley natural en la positiva no esté a merced de unas pocas manos ni dependa de tendencias políticas, el reformismo católico sugiere que en las asambleas legislativas esté activamente presente una representación de las profesiones y clases. La función judicial requiere, además de un profundo conocimiento de las leyes y de los hombres, prudencia, sagacidad e incorruptibilidad a toda prueba. Es cosa obvia y trivial, bien lo sabemos, pero fue preciso que el autor lo repitiera, pues tanto en su tiempo como en el nuestro se han seguido repitiendo las corruptelas de los tribunales. La función ejecutiva, en su deber de poner en acción las dos anteriores, debe lucir por su prudencia, firmeza y fidelidad a las leyes, “de modo que ni degenera por rigor en despotismo, ni por excesiva blandura contribuya a la relajación de los vínculos sociales y a la disolución de la sociedad” (p. 120).

Los tres poderes tienen sus límites, que Llovera resume en los siguientes: *a)* la ley natural y, en sus casos, la divino-positiva; *b)* la Constitución del respectivo Estado; *c)* los derechos naturales del individuo y *d)* los derechos domésticos. (Cf. pp.113-114). Y tras una breve síntesis de las causas materiales, eficientes y formales de la sociedad, concluye así: “No es, por consiguiente, la sociedad

un agregado de átomos o partes homogéneas, privadas de actividad propia, ordenadas y yuxtapuestas artificiosamente, para obrar sólo a impulsos de una fuerza exterior cuya actividad imprima movimiento a todo el conjunto; sino una reunión orgánica de partes heterogéneas, dotadas cada una de su propia y peculiar estructura, y de nativa energía y actividad, en orden a un fin especial y privativo suyo, el cual, si bien está subordinado al fin general de la sociedad, no puede en manera alguna ser absorbido por éste” (pp. 121-122).

4. El cuarto y último capítulo ocupa los dos tercios del tratado; y es razón que así sea, puesto que trata de las causas finales del orden social, que son las que mayor atención requieren. Desde una visión muy general, el fin de la sociedad estriba en procurar el bienestar de los asociados. Pero esta generalidad no basta; es preciso concretar los aspectos de ese bienestar. Para ello procederemos atendiendo a las dos potencias manifestativas de la racionalidad humana: la inteligencia y la voluntad. Con su inteligencia el hombre apetece la verdad, y con su voluntad el bien. Pero estas dos apetencias no se cumplen si no es con un conjunto de medios materiales, pues el hombre es materia además de espíritu. Por consiguiente, los asociados requieren la educación de su inteligencia y voluntad y la satisfacción de sus necesidades materiales. Así, en definitiva, los fines del orden social se concretan en tres: fin intelectual, fin moral y fin económico.

En cuanto al primero, el autor hace hincapié en la libertad académica y en el consiguiente rechazo de cualquier monopolio de la enseñanza, pero salvando siempre el respeto por las verdades trascendentales. Rechaza la prioridad meramente utilitaria de la enseñanza: “La escuela no está directamente destinada a obtener buenos funcionarios públicos, sino hombres honrados y capaces para gobernarse a sí mismos en las múltiples circunstancias y necesidades de la vida” (p. 127). En consecuencia, el Estado respetará los derechos de la familia en lo tocante a la educación de los hijos. Curiosamente, Llovera se opone a la obligatoriedad de la escolaridad elemental, ya que las familias podrían procurar la educación primaria de los hijos por otros medios. “Aunque muy conveniente, no es necesaria, absolutamente hablando, la instrucción elemental, ni hay justo título para privar de los derechos civiles comunes a quienes de ella carezcan. No es derecho del Estado el fijar el grado de instrucción a que necesariamente debe llegar todo ciudadano, y ni por razones de bien común, ni a pretexto del derecho de los niños a ser instruidos, podrá legitimarse tal medida” (pp. 130-131).

La libertad académica no debe confundirse con la libertad de cátedra. La primera consiste en “el libre intercambio de los conocimientos y habilidades entre las personas *sui iuris* (emancipadas o mayores de edad)”, mientras que la segunda es la opción, por parte del maestro o profesor, “de adoptar a su beneplácito cualesquiera doctrinas u opiniones, no sólo en el orden puramente científico, sino también en el económico, político, religioso o moral” (p. 133). Se da por supuesto que la única libertad sana es la académica. Nuestro autor, muy de acuerdo con una corriente dominante en su tiempo, no quiere transigir en favor de ninguna heterodoxia, pues para él la heterodoxia es el error. Y si la libertad de cátedra se junta con el monopolio de la enseñanza, entonces se produce “la libertad de uno con la servidumbre de muchos”. Es una tiranía que, “en nombre de una ilustración falsa, contribuye a borrar de las conciencias las leyes fundamentales de la religión y de la moral; y un proceso educativo antisocial, porque a la ruina de los principios religiosos se sigue la ruina de los principios sociales, como tristemente lo demuestra la experiencia” (p. 143).

Cuando se trata de un Estado católico, ni siquiera deben tolerarse las escuelas neutras, ya sean mixtas o ateas, porque en tal caso la pretendida neutralidad es un engaño, ya que en la práctica es imposible no mostrar simpatía o antipatía por alguna creencia determinada, siguiéndose de aquí una tendencia a independizar la moral de la religión, “sin la cual no puede haber moralidad verdadera y completa”. Sólo en un Estado pagano o agnóstico puede permitirse y hasta recomendarse la escuela mixta, en prevención del mal mayor que supondría la eliminación de la enseñanza religiosa.

En estrecha relación con el fin intelectual, está el fin moral, que, para el bienestar de las sociedades, es más importante que la ilustración y la difusión de la cultura. El fomento de la rectitud moral exige unos deberes positivos para estimular la virtud y otros negativos para reprimir los conatos de inmoralidad. A estos fines habrá de servir el control de las libertades de pensamiento y de palabra. “Aunque el hombre tiene facultad física de pensar y juzgar lo que se le antoje y como se le antoje, no tiene el derecho o facultad moral. El entendimiento ha sido hecho para la verdad, y, por tanto, la libertad de pensar viene por su naturaleza limitada por la misma relación esencial de subordinación de la inteligencia a la verdad, sea conocida por vía de raciocinio o por vía de autoridad digna de fe” (p. 136). Sin embargo, la libertad de pensar está en el fuero interno de la conciencia, adonde las imposiciones de la ley no pueden

llegar. Pero cuando el pensamiento se exterioriza, debe intervenir la ley civil para prevenir las posibles colisiones con el derecho ajeno a la honestidad, la fama o las creencias. Así como el Estado debe tener una dogmática en cuestión de orden social y económico, debe también tenerla en lo tocante a la religiosidad y la moralidad ciudadana, “porque sin el reconocimiento de ciertas verdades morales y religiosas no hay base estable para la sociedad” (Cf. p. 137).

Para un claro entendimiento de los límites antes referidos, servirá tener presentes los siguientes principios: *a*) “En ningún caso deberá imponerse al hombre una creencia religiosa contra su voluntad, ni obligarle a obrar contra el dictamen de su conciencia”; pero, *b*) si el Estado adopta como oficial la religión verdadera -la católica-, “la autoridad civil está en el derecho y en el deber de castigar todo acto público dirigido contra ella”; *c*) dentro de un Estado que permite libertad de cultos, lo más conveniente es adoptar la tolerancia en prevención de tensiones y roces sociales. Semejantes consideraciones valen para la libertad de asociación y de asociaciones religiosas. (Cf. pp. 139-141).

En este orden de cosas, el liberalismo es, para Llovera, el enemigo número uno. “Resumen Monstruoso de todas las libertades de perdición es el liberalismo, sistema social cuyas ramificaciones se extienden a todos los órdenes de la sociedad, lo mismo al religioso que al moral y al político y económico” (p. 141). Después de hacernos una detallada exposición del liberalismo con la claridad que le vemos lucir en todo el tratado, se centra en el aspecto para él más pernicioso: las relaciones entre Iglesia y Estado. Hay tres grados de liberalismo social: el del Estado ateo que no reconoce a la Iglesia como sociedad perfecta, el de la independencia absoluta entre ambos y el reconocimiento, por parte de la Iglesia, “de las condiciones de la actual sociedad, tal como la ha creado el liberalismo”, es decir, admitiendo que la Iglesia ya no puede ostentar la supremacía en lo intelectual y científico y que, por consiguiente, no puede aspirar a dirigir la vida social del hombre. Inevitablemente, esta última condición sería la que debería aceptar la Iglesia. Pero cabría una especie de “liberalismo católico” en este tercer grado, aceptado el principio de separación entre ambas instituciones, pero postulando el reconocimiento de la Iglesia como exponente de la única religión verdadera y sobrenaturalmente instituida. (Cf. p. 143). Pero es evidente que esta concesión por parte del Estado iría contra los principios del liberalismo. Ningún liberal estaría dispuesto a conceder que existe una única religión verdadera, y por demás divina y sobre-

natural. Brevemente dicho: un liberalismo católico ya no sería liberalismo. Por otra parte, la Iglesia posconciliar difícilmente aceptaría esta concepción de Llovera.

5. El fin económico del orden social es el más minuciosa y extensamente tratado: desde la página 147 a la 321. En él hace gala el autor de toda la información que en su tiempo se podía tener en materia de economía social. Bien se puede decir que no deja un solo punto por tratar. Ante todo se hace destacar la importancia del ordenamiento económico, acompañada de esta reflexión: “Una buena organización económica de la sociedad exige, como condiciones indispensables, la existencia, en cantidad suficiente, de bienes materiales, para la satisfacción de las necesidades legítimas de los asociados, y la aplicación conveniente de esos mismos bienes a la necesidad de cada cual” (p. 148). Como medio de obtener esta finalidad, se exponen y describen: la producción, distribución, circulación y consumo de las riquezas. El llamado “feudo divino” donde estos fenómenos se desarrollan es la tierra, que nos suministra los bienes de utilidad inmediata y los de utilidad potencial. Todo ello constituye el proceso productivo, que Llovera entiende como conjunto de operaciones por las que se crea o se obtiene una utilidad. Idea que se opone a la de algunos fisiócratas que, desde fines del siglo XIX, esparcieron, con cierto éxito, la opinión de que sólo la agricultura podía contarse como protagonista del proceso productivo, quedando por fuera la industria, las artes liberales y otras actividades. Nada más fuera de la realidad, pues “los diversos ramos de la actividad económica, o modos de producción, van contenidos en la clasificación de las industrias, entendiéndose por esta palabra, no una determinada aplicación, sino el conjunto de aplicaciones del trabajo económico” (p. 151).

Especial atención merecen las leyes de producción, que son las siguientes: proporción cuantitativa con el consumo, sin excederlo en demasía; subordinación de los productos a los intereses higiénicos, morales y religiosos; compatibilidad de la producción con la vida familiar, la instrucción elemental de la niñez y demás derechos individuales; orden de la producción según la jerarquía de las necesidades y las condiciones de fecundidad que ofrece la naturaleza. Contra estas leyes representa un peligro la libre concurrencia, una de las tesis capitales del liberalismo económico. No se trata de menospreciar la concurrencia como modo de estímulo para el progreso económico, sino de moderarla convenientemente. Si se ejerce desmesuradamente, los resultados serán: adulteración de productos; ruina de los productores más débiles; disminución

del salario y aumento de la jornada laboral; antagonismo de clases. El vicio fundamental de la concurrencia excesiva lleva al individualismo exacerbado, tomando la libertad como fin, cuando no es más que un medio. “La libertad no es más que la posibilidad de hacer; después de conseguida, falta investigar qué es lo que debe hacerse” (p. 155).

En la idea de distribución, destacan dos factores: de un lado el equilibrio entre el uso universal de los bienes y el derecho de propiedad individual, y de otro un régimen que permita que todos los actores de la producción reciban la parte proporcional de los correspondientes beneficios. Estos aspectos de la distribución y sus leyes, que universalmente reconoce la Sociología, son sólo los que requiere una distribución justa, es decir, meramente racional. Pero en una Sociología que aspire a llamarse cristiana, nuestro autor exige un paso más: “Estudiar la distribución desde un punto de vista más vasto y elevado que, además de la equidad y la justicia natural que debe regular la repartición de los beneficios y productos, incluya también el elemento esencialmente cristiano de la caridad” (*Ibid.*)

La circulación, como función económica que hace llegar los bienes al consumidor, debe distinguirse por tres caracteres: prontitud, facilidad y seguridad. Detalladamente se explican los medios de circulación: cambio, crédito, banco, bolsa, comercio exterior, etc. Llovera muestra cierto temor de que dichos medios entren por caminos de abuso y exclusividad, por lo cual recomienda un moderado proteccionismo estatal que tenga en cuenta la justicia conmutativa. Nunca debe darse desproporción entre lo que se da y lo que se recibe.

Finalmente, se pone en su justo medio el consumo, limitándolo a la necesidad y a la comodidad, advirtiendo que el consumismo termina casi siempre en la improductividad. En 1909 todavía no se alzaban voces de alarma contra el fenómeno del consumismo, pero nuestro autor ya advierte que, para prevenir este vicio, conviene dejar un espacio para el ahorro y la previsión. Sin embargo hay que atender al término medio entre el lujo y el atesoramiento. “No sólo es reprobable, por apartarse del recto orden natural en el uso de la riqueza, quien pródigamente despilfarra en gastos no justificados por la necesidad natural y social, y tal vez inmorales y hasta nocivos, sino también el que se afana por allegar riquezas impulsado tan sólo por el ansia de poseer” (pp. 161-162).

El realismo de Llovera se manifiesta con especial relevancia al tratar la cuestión del trabajo. Antes de abordarlo en sus sentidos económico y social, nos lo

presenta en su aspecto psicológico. Lejos de la utopía de algunos socialistas (Fourier), no se limita a considerar el trabajo como un placer, sino más bien como una penalidad, dada la natural proclividad del hombre a la pereza. Lo que nos impulsa al trabajo, por encima de otras motivaciones –que las puede haber- es la necesidad, la utilidad y el deber. Dar mayor importancia a las motivaciones halagüeñas es simplemente pretender escaparse de la realidad, pues el hombre no puede deshacerse de su condición relapsa. Pero, en contrapartida, el trabajo es la forma más eficiente de regeneración y perfeccionamiento. Por consiguiente hay que menospreciar en este aspecto la teoría del liberalismo económico, que reduce al hombre a un determinismo “envilecedor y degradante”, condenando al obrero a la condición de simple engranaje de la gran maquinaria de la producción. Este pensamiento nos retrotrae a las ideas paganas del trabajo, que señalaban el salario como el precio de la esclavitud y, por tanto, como indigno del ciudadano libre.

Tras un atento estudio de la función social del trabajo, sus especies y su efecto productivo, el autor se detiene en la naturaleza y finalidad del contrato. Puestas algunas reservas y matices a diversas opiniones sobre cada uno de estos aspectos, se propone como mejor solución la de tender paulatinamente a transformar el salario en participación de todos los trabajadores en los beneficios del producto, hasta cumplir el mejor ideal posible: la coparticipación del obrero en el capital de la empresa. Sin negar la legitimidad del régimen salarial - siempre que equivalga al producto del trabajo prestado- son muy estimables ciertas ventajas del contrato de participación, como: salvar al obrero de su condición de inferioridad y servidumbre; suprimir el antagonismo de clases; garantizar una repartición de bienes más equitativa. (Cf. pp.167-174).

6. Dentro de la economía de salarios, es ineludible el problema de la intervención del Estado, de lo que el autor hace una breve y acabada síntesis. Pero lo que más importa son las cuatro principales teorías a este respecto: no intervención absoluta; intervención moderada, supletoria y provisional; intervención sistemática, pero limitada; intervención absoluta. Como era de esperar, la teoría de la intervención moderada se lleva las preferencias. El tratadista la analiza prolijamente y, combinándola con las ventajas que encuentra en otras, formula las siguientes proposiciones: “Hay casos en que el Estado tiene no sólo el derecho, sino también el deber de intervención, y entre estos casos debe contarse actualmente el contrato de trabajo”. En caso de intervención limitada con respecto al contrato de trabajo, “la intervención del Estado debe

restringirse a lo necesario” (pp. 181-182). Se analizan programas concretos de la intervención estatal, como el del conde de Mun, el de los católicos italianos, el de los demócratas belgas, el de los Diputados Católicos de Holanda, el de la Legislación internacional del trabajo y el de la Legislación social española.

Pero la forma más natural de proteger los derechos del trabajador son las asociaciones. Se concede especial atención a los ideales formulados por la Escuela social católica, concretados en una sola aspiración: “que las clases trabajadoras en particular encuentren en ellas la protección de sus derechos y de su dignidad” (p.186). A tales fines sirven las cooperativas de producción, crédito y consumo, las sociedades colectivas, anónimas y comanditarias, las Cajas Raiffeisen, sindicatos, Círculos de obreros, etc. El autor deja sobrentender su preferencia por las asociaciones mixtas, pero con serios reparos en cuanto a su aplicabilidad sin menoscabo del buen entendimiento entre las partes. “En su conjunto, sólo las asociaciones mixtas pueden dar la verdadera corporación, y con ella la verdadera organización normal de la sociedad. [...] Sin embargo, se oponen a su realización, por un lado, la desconfianza y hasta aversión de los obreros con respecto a los capitalistas, y por otro, la falta de verdadero espíritu de caridad y aun de justicia en una gran parte de la clase patronal” (pp. 200-201).

En caso de una clara conculcación de derechos, debe imponerse el de coalición y huelga, tanto por parte de los trabajadores como de los patronos. La huelga, que está en el género de la coalición, debe justificarse principalmente por tres causas: “explotación injusta por parte de los patronos, pretensiones exageradas por parte de los trabajadores, y excitaciones subversivas y falsas promesas por parte de políticos, con el fin de explotar las pasiones populares en su favor”. Dado que en la mayoría de los casos las huelgas se asemejan a las guerras en que hay vencedores y vencidos, o bien perjuicios por ambos bandos, es preciso establecer algunas reglas. Mencionamos las principales: cuando existe contrato, basta el persistente incumplimiento del mismo para desatar la huelga; en caso de reiterada injusticia social en ausencia de contrato, deberán mediar los intentos de arreglo pacífico, fracasado el cual se justifica la huelga; no declarar una huelga con precariedad de medios para sostenerla y sin razonable probabilidad de buenos resultados; la huelga es un medio de defensa de legítimos intereses y no una perturbación del orden público. (pp. 205-207).

7. Después de lo dicho, necesariamente se plantea la cuestión del salario justo. Llovera toca tan sólo brevemente los sentidos más generales en que se puede tomar esta expresión, y se centra en la acepción más restringida, de la que ordinariamente -al menos en su tiempo- se hablaba en economía, es decir, la palabra “salario” limitada a significar no una remuneración cualquiera, “sino una manera especial de remuneración: la retribución que el obrero recibe de su patrono en recompensa de su trabajo” (p. 208). La definición del concepto y sus clasificaciones, que se dan profusamente, ceden en importancia ante la exposición y refutación de las teorías de Lassalle y Maltus. La exposición, como es costumbre en nuestro tratadista, es tan clara y precisa, que más de un lector poco romántico podría sentirse inclinado a favor del maltusianismo. Algo más floja es la refutación, al menos vista desde la mentalidad actual. La deslucen ciertos toques de ingenuidad, tal vez debidos a la intención apologética de la obra, como el dar por supuesto que la Providencia “no llamará a la vida a las criaturas sin proveerlas de los medios necesarios para conservarla” (p. 224). Llovera acusa a Maltus de pasar injustificadamente del orden matemático al orden físico. Por lo demás cree que la argumentación maltusiana no tiene otro apoyo que el de unos datos aislados y barajados a su manera. “El hecho de la sobrepoblación en casos determinados es innegable. Lo que hay es que este hecho no se presenta como espontáneo resultado de las leyes naturales por las que normalmente debe regirse la sociedad, sino como un hecho de carácter accidental, efecto de un desequilibrio económico en la producción, artificialmente procurado o debido a causas fortuitas. Fuera de estos casos, que representan una anomalía, las estadísticas comprueban que naturalmente la población tiende a colocarse siempre en una relación de proporción armónica con la producción, sin nunca traspasar los límites por ésta señalados, antes bien, quedándose, si acaso, por debajo de ellos” (p. 225).

Exponente de dicha “proporción armónica” es la teoría del salario justo, que Llovera expone y defiende según el espíritu de la encíclica *Rerum Novarum*. Esta doctrina, remontando el pensamiento que domina en la economía mecanicista contractual, plantea la necesidad de considerar el trabajo bajo dos aspectos: el de la persona del trabajador y el de la necesidad del trabajo para la subsistencia. De aquí se sigue que los contratos de trabajo no sólo deben tener en cuenta la ley de la oferta y la demanda, sino también y sobre todo la dignidad del trabajador y las necesidades naturales que con el salario debe cubrir. Si el obrero acepta un salario indigno movido por la necesidad extrema o el

miedo, entonces se produce una violencia contra la razón y la justicia. “El salario debe ser suficiente para la sustentación del obrero frugal y de buenas costumbres. He aquí el principio general de la encíclica. Pero este principio [...] no debe considerarse asilado de aquellos otros pasajes de la misma encíclica donde enseña León XIII que todo hombre tiene derecho natural y primordial al matrimonio; que la naturaleza impone al padre de familia el deber sagrado de alimentar y sostener a sus hijos; que la infancia no puede entrar en la fábrica sino después que la edad haya desarrollado sus fuerzas físicas, intelectuales y morales; que hay trabajos que no se adaptan bien a la mujer [...] En una palabra, conviene hacer notar [...] que al tomar el Papa como base de su solución lo suficiente para la sustentación del obrero, no habla del *homo oeconomicus* de la escuela de Manchester y de Maltus, sino del hombre tal como lo conoce todo el mundo, con todos sus instintos naturales, con todas sus necesidades y obligaciones” (pp. 228-229).

Sin embargo, suele ser grande la distancia que suele darse entre el salario justo y las necesidades reales de cada trabajador en particular. Intentando dar alguna orientación a este respecto, se formulan algunas reglas: el patrono está obligado a pagar un salario que cubra las necesidades normales de un trabajador que posee una familia en condiciones ordinarias; si el patrono no está en capacidad de retribuir hasta tal punto, debe al menos pagar un salario equivalente al valor del trabajo prestado; el patrono sólo dejaría de estar obligado en justicia a pagar salarios justos en caso de crisis general, no particular suya; en cualquier caso, es conveniente que la justicia del salario sea discutida entre el patrono y el obrero, siempre y cuando éste sea “conocedor del precio de su trabajo y esté libre de toda violencia y presión moral”. (Cf. P. 238). Si en ningún caso es posible establecer la justicia salarial, se requerirá la intervención del Estado.

8. Aproximándonos al fin del tratado, entramos en los temas del capital y de la propiedad, cuidadosa y profusamente explicados a través de sus definiciones y clasificaciones. Dado que capital y propiedad son conceptos tan estrechamente unidos que no son más que sendos elementos de un mismo fenómeno, el autor los considera conjuntamente. Sin embargo, desde el punto de vista de la justicia natural, otorga primacía al derecho de propiedad, para que, a partir de él, se perciban mejor las condiciones de legitimidad del capital. El derecho de propiedad se caracteriza como “poder moral, individual, exclusivo y perfecto, pero limitado y subordinado”. En modo alguno hay que poner este

derecho en función de la sociedad, puesto que es anterior a ella. “No hay que olvidar que el derecho de propiedad es anterior, con prioridad de naturaleza, a la sociedad misma; que se ordena ésta a aquél como medio al fin; que si el recto orden natural exige alguna vez que el derecho individual ceda al interés colectivo (*expropiación forzosa*), esto es solamente efecto de una colisión accidental con derechos prevalentes, y aun entonces mediando la indemnización oportuna” (p. 245). Pero rebasando los marcos jurídicos del derecho de propiedad, hay que añadir que no se trata de un derecho a disponer arbitrariamente de las riquezas habidas, las cuales deben administrarse según criterios de utilidad social.

A este propósito Llovera fustiga todos los sistemas de colectivismo social que niegan o coartan excesivamente el derecho a la propiedad privada: el comunismo negativo, el comunismo positivo absoluto, el comunismo positivo moderado, el anarquismo, el socialismo, el socialismo anarquista y el bolcheviquismo ruso. A todos estos sistemas obstan, cuando menos, las siguientes observaciones: ausencia de factibilidad en la práctica, debida a los siguientes inconvenientes: imposibilidad de establecer un criterio sobre la nacionalización de los bienes; dificultades en la distribución de los oficios y de las fuerzas de trabajo; la organización de los servicios personales; apatía y escasez de rendimiento debidos a la estrangulación de la iniciativa privada; imposibilidad de una equitativa distribución de los productos, por la dificultad de valorar objetivamente la calidad de cada trabajo. (Cf. pp. 259-270).

Por estas razones conviene afrontar directamente y con mayor rigor crítico el problema del derecho a la propiedad privada. Ante todo es preciso dar valor axiomático a ciertas proposiciones previas: “Poseer algo propio y con exclusión de los demás es un derecho que dio la naturaleza a todo hombre”; los bienes externos están destinados a la utilidad del género humano, sin exclusión de ningún individuo”; el hecho de que la naturaleza se ofrezca para uso y disfrute de linaje humano “no se opone en manera alguna a la existencia de propiedades particulares”; del hecho de que la tierra pertenece a todo el linaje humano no se sigue la negación de propiedades particulares de la misma. De ello se derivan, a su vez, otras proposiciones con no menos valor axiomático que las anteriores: que el derecho a la propiedad es inseparable de la naturaleza humana, independientemente de si es ejercido o no; que el derecho de propiedad no se funda ni en pactos tácitos, ni en la ley civil, ni en el derecho de victoria y de despojo, ni únicamente en el derecho a los frutos del trabajo, sino

en hechos determinantes del derecho de propiedad, como la ocupación legítima de la cosa y “el ejercicio de la humana actividad sobre la misma”. (Cf. pp. 275-276).

Pero también hay que atender a los límites de la propiedad. Resumiéndolos en breves proposiciones: inadmisibles la propiedad absoluta e ilimitada; posesión y administración de los bienes dentro de los términos del orden natural; no olvidar que los bienes materiales privados deben estar en función del bien común; destinar lo superfluo a los necesitados es un acto, aunque no de justicia, sí de obligatoria solidaridad. (Cf. p. 278).

En lo tocante a la cuestión del capital, vuelve a exhibir Llovera sus técnicas de exposición y consiguiente refutación. Partiendo de que toda la teoría económica de Marx se cifra en que la única fuente de valor de cambio es el trabajo y que el capital es improductivo, responde, primero: que es falso y gratuito atribuir al solo trabajo el valor de cambio, cuando en ello también cuenta la *utilidad* del producto, así como la *necesidad* que surge de la oferta y demanda. Segundo: el capital no es improductivo, puesto que por medio de él es posible aumentar y mejorar los medios de producción y por ende la producción misma. “Bajo la forma de anticipaciones y bajo la de instrumentos y máquinas, el capital es auxiliar indispensable para el desarrollo de la fecundidad del trabajo; y su utilidad es tan evidente, que precisamente en ella se funda el empeño de los socialistas por despojar de él a sus actuales poseedores” (p. 287).

La legitimidad del capital no ofrece duda alguna si sólo se debe al trabajo propio y no al ajeno. El fruto del ahorro no será sólo el aumento del capital sino también, eventualmente, el mejoramiento de la producción. Los abusos que de ahí puedan surgir no se achacan al capital acumulado, sino al uso perverso que de él se hace a menudo. Pero esto no significa que el único medio de evitar tal abuso sea la negación absoluta de la participación en los beneficios. Mucho ayuda a entender esta posición el no vincular el capital con el capitalismo. Teniendo esto en cuenta, nadie puede a buen derecho involucrar el capital en las fundadas inectivas que se han dirigido y se siguen dirigiendo contra el capitalismo. (Cf. p. 289).

Llovera finaliza el último capítulo de su tratado ahondando en detalladas explicaciones técnicas y morales acerca de la explotación del capital en la agricultura, la industria, el comercio y las diversas formas de especulación pecuniaria. En todas estas operaciones importa sobre todo el logro de la justicia y

la equidad. Que la competitividad desenfrenada tenga sus límites; que los latifundios, las grandes industrias y la macroeconomía en general no sean obstáculo para la prosperidad de otras iniciativas menos ambiciosas. A este fin coadyuvan las organizaciones interprofesionales y, en última medida, la moderada intervención del Estado. Al fin y al cabo, “trátase tan sólo de proteger, mediante una sabia legislación y sobre todo mediante una organización profesional conveniente, a aquellos ramos de la producción manual o doméstica cuya crisis se debe en primer término al desenfreno de la concurrencia y al abuso de la protección capitalista, y de suavizar, mediante una transición hábilmente preparada, la ruina de los que por evolución técnica del trabajo están llamados a desaparecer” (p. 305).

En el epílogo se hace una síntesis de la tan debatida “cuestión social”. Según Llovera, hay que contemplarla prescindiendo de utopías y romanticismos. La cuestión social no debe confundirse con la “cuestión obrera”, ni reducirse al justo salario, o a la prevención contra el comunismo, o al problema de la pobreza; todos estos factores son sólo partes de la gran cuestión, y en ninguna sola de ellas está la clave para resolverla. Hay que atender primero a sus múltiples causas. Las principales están en el orden económico. Las soluciones no debemos esperarlas ni del socialismo ni de la escuela liberal. “Ni pedimos la libertad de los manchesterianos, que conduce a una lucha donde por precisión sucumbe el inerme y desamparado, ni concedemos la intrusión abusiva de los socialistas, que desconoce y conculca hasta los más elementales derechos de la justicia y de la humana dignidad” (p. 340). La verdadera solución no debe hacerse depender de escuelas ni teorías, sino de la realidad objetiva, donde aparecen las causas reales de la injusticia social. “La verdadera solución de la cuestión social debe solamente ir encaminada a aliviar, mejorar y elevar en lo posible el estado de las clases populares por el reconocimiento de todos sus derechos y por una más amplia participación en los beneficios morales y materiales de la civilización, y a que desaparezca el *pauperismo*, que no es la pobreza, sino la degradación, el abandono y la extensión exorbitante de la pobreza” (p. 324).

En definitiva, el TRATADO ELEMENTAL DE SOCIOLOGÍA CRISTIANA de José M^a Llovera es una pequeña y al mismo tiempo completa enciclopedia de conocimientos sociológicos, la mayoría de ellos mucho más que elementa-

les. Para adaptarlos a la epistemología de nuestro tiempo bastarían muy pocas enmiendas: sólo unos toques que eliminaran la tendencia apologética y ciertas consideraciones sobre el rol de la mujer en la familia y en la sociedad. Con todo, y aun sin dichas enmiendas, el tratado no deja de tener condiciones para acceder al rango de la clasicidad.

REFLEXIONES PARA UNA REFORMA UNIVERSITARIA

*Andrés Suzzarini **

Departamento de Filosofía
Facultad de Humanidades y Educación
Universidad de Los Andes
Mérida - Venezuela

Resumen

El autor analiza una temática de singular importancia para la vida académica como es la urgente reforma de la universidad, su estructura, fines y tareas. Pero insiste en que una reforma de la universidad venezolana exige un balance de la inexplicablemente olvidada renovación universitaria del año 1969.

Palabras clave: libertad, autonomía, separación de poderes, constituyente universitaria.

REFLECTIONS ON UNIVERSITY REFORM

Abstract

The author analyzes a subject of singular importance for academic life, that is, the urgent reform of the university, its structure, purposes and functions. But he insists that a reform of the Venezuelan university requires a balance with the inexplicably forgotten university renewal of the year 1969.

Key words: freedom, autonomy, separation of powers, university constituent.

Para quienes después de más de cien años insisten en la búsqueda de lo específico latinoamericano y venezolano frente a otras especificidades raciales o nacionales tal vez sería útil apartar la mirada por un momento de algunas manifestaciones supuestamente típicas e identificantes, como el bolero, la sal-

* Licenciado y Magíster en Filosofía. Ha sido durante más de veinticinco años profesor de lógica y filosofía en la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes.

sa o el tamunague, o los ritos de María Lionza y el Negro Felipe, y colocarla sobre la persistente recurrencia a intentos renovadores que por fin y casi de un plumazo resuelvan para siempre este o aquel problema que nos aqueje. No parece haber fe en el trabajo cotidiano para obtener lo que nos ha de resolver nuestras particulares necesidades, y se buscan soluciones para todo sin reparar en que, tanto para lo particular como para lo colectivo es indispensable el particular esfuerzo. Se suele pensar que nuestros males son colectivos; que en ellos no contamos como individuos. Nuestra propia acción debe ser entonces participación que se disuelve en la acción de la masa, del pueblo o del colectivo, como se le quiera llamar. No se estiman los cambios precisos o graduales, sino el cambio total y simultáneo. De allí la invitación periódica a nuevas gestas redentoras. La nueva gesta esta vez es la reforma universitaria. Distintos sectores del país y dentro de la universidad nos invitan a reparar los males que afectan a nuestras más importantes empresas académicas. Estudiantes y profesores de distintas ubicaciones políticas o ideológicas promueven soluciones a los males que identifican desde sus peculiares perspectivas.

Por la actitud de los promotores y la identificación de los temas, el movimiento de reforma universitaria nos recuerda la en un tiempo famosa y ahora inexplicablemente olvidada renovación universitaria de mil novecientos sesenta y nueve. Inexplicablemente olvidada, pues resulta sorprendente que junto a los jóvenes universitarios de la actualidad estén los mismos jóvenes del sesenta y nueve, ahora más calvos, más gordos, más lentos y más desmemoriados. Si quisiéramos hacer hoy una reforma, pareciera elemental empezar por hacer un balance de la anterior, y nada más indicado que sean sus propios autores —ya gordos, lentos, calvos y desmemoriados— quienes lo hagan. Y que digan a estos jóvenes de ahora junto a quienes quieren revivir antiguas glorias, para qué sirvió la antigua gesta. También, sin embargo, quienes la vivimos sintiéndonos más bien testigos que participantes podemos decir algo en ese balance, sin negarnos a agregar nuestras consideraciones acerca de lo que nos parece que debería ser modificado hoy en nuestras universidades para su mejor funcionamiento.

La ideología: razón suprema

Característico del movimiento de reforma del sesenta y nueve fue la fuerte carga ideológica que lo acompañó. De hecho se intentó trasladar al interior de la universidad las contradicciones políticas nacionales del momento. Los gru-

pos marxistas, que entonces promovían una lucha armada contra los gobiernos constitucionales, pretendieron cumplir también dentro de las universidades acciones equivalentes a su accionar en la calle. Se pretendía convertir a la universidad en una institución revolucionaria, que de alguna manera realizara acciones que adelantarían ya medidas previstas por el proyecto de sociedad revolucionaria de entonces. Para ello era necesario que la universidad se convirtiera en instrumento revolucionario, que no se conformara con la formación de profesionales de este o aquel oficio, sino que resultaran ser también personas pensantes, críticas y de sensibilidad social, defensoras también de una identidad enfrentada a la penetración cultural extranjera e imperialista, según la peculiar visión de lo que significaban para esos grupos conceptos tales como “revolución”, “persona pensante”, “crítica”, “sensibilidad social”, “identidad”, “cultura”, etc. La intención manifiesta de los grupos renovadores de entonces era la formación del “hombre nuevo”, y el arquetipo era el Che Guevara.

El hoy reeditado movimiento de reforma no ha manifestado todavía un claro contenido de consignas ni proposiciones, aunque ya son reconocibles sus vinculaciones con los viejos grupos marxistas que de nuevo se presentan con las más variadas denominaciones. Sus propuestas son todavía vagas y dicen dirigirse hacia la solución de “los” problemas de la universidad y para ello proponen una “amplia discusión”. No creemos que la universidad carezca de problemas, ni que tales problemas no exijan soluciones. Más bien creemos que la universidad ha dilatado una investigación sobre sí misma que la haga más eficaz y menos dispendiosa y que la haga también más consciente de los precisos objetivos que le competen como universidad. Entendemos que toda definición de objetivos en una institución de carácter público implica definiciones políticas y que lo político está emparentado con lo ideológico. Tomo como punto de partida la suposición de que toda situación política responde, consciente o inconscientemente, a un conjunto de ideas presentadas de un modo más o menos sistemático, que es lo que quiero llamar aquí —sin ignorar otras definiciones— ideología. El origen de tales ideas es variado, pero la referencia primera proviene del marco jurídico, económico y político donde aparece la situación dada.

La Universidad de los Andes, y todas las universidades venezolanas deben ser consideradas dentro de los parámetros establecidos por el Estado venezolano. Lo primero entonces es reconocer la existencia de una constitución nacional donde se describe un país democrático de economía capitalista. La democra-

cia no la entendemos, como parece exigir la etimología, simplemente como el gobierno del pueblo, de la mayoría, sino como un sistema de gobierno que garantiza a la vez al individuo y a la colectividad el ejercicio de derechos individuales y colectivos explícitos a cambio del cumplimiento de deberes igualmente explícitos. Ello quiere decir que no hay en términos prácticos una libertad ilimitada, que a despecho de toda especulación, toda libertad es limitada, pero que, asimismo, en un sistema republicano y democrático hay un límite único que es la ley, en contraste con los sistemas no democráticos, donde las limitaciones a la libertad son arbitrarias, no explícitas ni únicas. Cualquiera ideología en nombre de la cual se quiera hacer una reforma de las universidades debe contar entonces con el espíritu de libertad y soberanía constituido por el estado de derecho vigente, que es, por sí mismo, un sistema de valores sociales estimables.

Como ya es sabido, toda educación es transmisión de valores, de allí que en el contexto educativo transmisión y tradición sean sinónimos. Por medio de la transmisión de sus propios valores aspira una sociedad cualquiera a perpetuarse a sí misma en las generaciones posteriores. El carácter democrático del sistema y la constitución que lo hace explícito, plantean a todos los ciudadanos el imperativo de respeto y defensa de esa misma constitución nacional, y a las instituciones educativas en particular, la obligación de educar en los valores democráticos y constitucionales. Por ello las instituciones educativas tienen entre sus obligaciones, no sólo el respeto a la constitución y a las leyes de la república, sino también educar para ese propósito. Entre los valores que una sociedad sana pretende mantener y transmitir se encuentra el cultivo del trabajo, el cual no sólo resulta ser necesidad vital, sino alto valor para la estabilidad social. La sociedad trabajadora y el individuo trabajador se ofrecen como modelos a imitar en cuanto a perfección ética. Hay ciertamente al lado del trabajo una gran cantidad de valores sociales, normas de urbanidad que no siempre son las mismas, fenómenos de comportamiento colectivo, siempre cambiante, que no son tan fácilmente discernibles en términos pragmáticos. Estos valores, en todo caso, se transmiten por medios distintos a la educación formal. Aquí pretendemos ocuparnos estrictamente de lo que compete a la educación en cuanto a la transmisión de valores, sin ignorar que también ella como parte del entramado social participa del conjunto total de los valores sociales.

El hecho de que el país en que vivimos tenga como base una economía capitalista es algo que debe ser expresamente reconocido. El proceso de renovación de mil novecientos sesenta y nueve, por su vinculación con movimientos de carácter marxista, no podía ocultar su propósito de destrucción del modelo capitalista. Hoy ofrecen un capitalismo de rostro humano o humanista o no salvaje, lo que no describe nada de manera adecuada. Pero cualquiera que sea la modalidad económica que la sociedad desee asumir, no corresponde a la universidad decidir al respecto. Con el capitalismo, al igual que con cualquier otro modelo de sistema económico que se ofrezca, la universidad no puede hacer otra cosa que discutirlo como posibilidad científica, sin militar en pro o en contra de su realización. La tarea de crítica práctica, la crítica que se expresa en el accionar de las organizaciones sociales con fines de transformación, y aun la misma crítica de las armas, que dirían algunos, corresponde a otras instancias de la sociedad, a los partidos políticos por ejemplo. Asumir que nos encontramos bajo un régimen capitalista no es de ninguna manera una declaración de principios, es simplemente el reconocimiento de carácter pragmático de que los profesionales, los trabajadores formados en la universidad habrán de enfrentar las exigencias de una economía de mercado.

Los aspectos políticos

Al respecto digamos, en primer lugar, que negarse a aceptar un dato de la realidad no elimina la realidad misma. El reconocimiento de ese dato, y que tal dato debe ser asumido realísta para planificar la vida universitaria, suele provocar reacciones condenatorias no sólo entre personas abiertamente comprometidas con un credo revolucionario. También entre personas moderadas un reconocimiento semejante es tomado como una declaración de compromiso con el capitalismo y con los aspectos más censurables que lo acompañan. Por mucho que se quiera ignorarla, la realidad es terca, y está allí para ser tomada en cuenta. Y si no la tomamos, los proyectos no pasarán de ser utopías sin ninguna posibilidad o propósitos delirantes. La acción militante contra el capitalismo no puede implicar la ignorancia de los derechos de quienes creen que el actual sistema es, al menos por ahora, el único viable. Optar por una vía o por la otra es una disyuntiva de carácter político que no puede ni debe ser dirimida sino por los procedimientos legales que la misma constitución consagra y cuyo ámbito no es la universidad.

Porque la universidad no puede proponerse objetivos políticos que vayan más allá de lo expresamente establecido por la ley. La universidad tiene expresamente prohibido, como lo tiene toda institución y toda persona, el promover actos delictivos o formar malvados o delincuentes. Pero, asimismo, no tiene por qué proponerse la formación de santos ni de héroes. Tampoco el formar hombres reflexivos, críticos, como se suele decir, pues ello debe darse por añadidura. La bondad y la reflexión son cosas que aspiramos a que formen parte del carácter y la personalidad de los egresados. Y la universidad venezolana tiene sobrados motivos de orgullo por la participación en el desarrollo económico, cultural y científico de la patria y en su mejoramiento moral de ilustres ciudadanos que han surgido como profesionales de sus aulas. Pero también tiene que lamentar la conducta de universitarios que han participado en actos abominables y degradantes. Confiamos en que la educación recibida en sus aulas sirvió de estímulo a los primeros, y lamentablemente no pudo servir de freno a los segundos.

La militancia política es cuestión del fuero interno de cada quien. La política puede sin embargo ser tratada en la universidad como disciplina científica, y en efecto así se ha hecho desde hace mucho tiempo. También es tarea de la universidad la discusión de cualquier problema que se ofrezca como tema político, pero sin obligarse a tomar ninguna posición de aprobación o rechazo. La formación de la conducta moral suele ser un proceso que se inicia en la familia y que por distintos estímulos se desarrolla en el trato con los demás, de manera que es la propia sociedad en su conjunto quien forma la moral de sus ciudadanos. A ello colabora la escuela primaria, donde se enseñan, o se deben enseñar, las normas elementales de urbanidad y cortesía. No faltan tampoco empresas comerciales que se ofrecen a entrenarnos sistemáticamente en el buen comportamiento, la higiene personal, la filantropía, la tolerancia y el amor al prójimo. Asimismo, los partidos políticos y los movimientos revolucionarios nos ofrecen amplias formas de participación en tareas de beneficio público o en empresas heroicas de redención. Pero a la universidad no corresponde la predicación ni el proselitismo. La universidad, en el terreno de la política, tomada en sentido amplio o en sentido restringido, y sin dejar de tomar en cuenta la acción benéfica que sólo por su simple existencia realiza, debe limitarse a predicar con el ejemplo, por el cultivo del trabajo y de la ciudadanía.

La autonomía universitaria

La autonomía es condición para el ejercicio de la libertad, expresada especialmente como libertad de pensamiento, de comunicación y de cátedra, sin las cuales no habría posibilidades de divulgación de ideas ni de verdadera creación científica, filosófica o estética, ni de enseñanza verdadera. Es pues la autonomía universitaria un logro que debemos considerar inalienable para la continuidad institucional.

No olvidemos, sin embargo, que el sentido y alcance de la autonomía han sido objeto de interpretaciones que en algunos casos han permitido precisamente el logro de propósitos totalmente alejados tanto de la esencia y los fines de la universidad, como de los propios fines y esencia de la autonomía. Por eso, cualquier propósito de reforma tiene que partir precisamente de una redefinición en términos a la vez prácticos y teóricos de la autonomía universitaria.

En general, la autonomía universitaria no es más que la condición básica de orden legal para el ejercicio de las libertades fundamentales orientadas al cumplimiento, por parte de las universidades, de fines de carácter práctico establecidos por la ley. Tales fines prácticos podemos expresarlos muy brevemente, como se ha hecho hasta ahora, como fines de docencia, investigación y extensión. Cualquier extralimitación de estos fines constituiría una extralimitación y una violación de la autonomía; pues si bien es verdad que ella puede ser violada por un acto externo, por un acto de fuerza de parte del gobierno nacional o algún cuerpo represivo o de orden público. También puede ser violada por la propia institución y por sus miembros cuando no se contiene en los límites que la ley le prescribe. Por eso es necesario dejar muy claro el alcance de los fines declarados y las maneras de impedir la interpretación viciosa de ellos.

No podemos pretender aquí agotar todo lo que debe decirse en torno a una apropiada interpretación de la autonomía, pues, en verdad, por no haber sido definida con inflexible precisión, el término ha hecho posible la más libre discusión de ideas y la enseñanza sin restricciones de las más avanzadas doctrinas científicas y filosóficas. Pero esa imprecisión ha servido también para que algunos sectores hayan querido que la autonomía universitaria sirva a propósitos completamente distintos a los enunciados, y aun para intentar poner freno a la libre discusión y a la libre enseñanza. Sirvió en su momento para convertir los recintos universitarios en arsenal logístico y zona de alivio para

movimientos insurreccionales cuyas motivaciones ideológicas y políticas no nos proponemos enjuiciar ahora. Ha servido también en muchas oportunidades para que el hampa común utilice los ambientes universitarios como guarida. Ha servido para que algunos organismos de dirección universitaria, entre ellos los propios consejos universitarios, actúen con frecuencia de manera discrecional en contra de las leyes de la república y de la misma ley de universidades.

La autonomía universitaria debe, pues, establecerse exclusivamente con base en dos criterios: la libertad de investigación y la libertad de enseñanza. Cualquier medida que tome la universidad en uso de su autonomía no puede orientarse sino a la preservación de esas libertades y, naturalmente, a hacer cada vez mejores la investigación y la enseñanza.

Una estructura republicana universitaria

La libertad en general, y en particular la que se refiere a investigación y enseñanza, no puede sostenerse sino sobre un basamento democrático. Ese basamento democrático, garantía de derechos y deberes, supone la existencia de un gobierno delegado y vigilante, con derechos específicos que lo preserven, y que esté a la vez limitado por la ley. Un gobierno democrático efectivo debe asumir la forma del gobierno republicano y democrático, es decir, aquel compuesto por distintas entidades de poder definido que se equilibran entre sí. Ciertamente, la universidad no es en sentido estricto una república, pero su peculiar entidad permite establecer ciertas analogías con una república. En primer lugar, una cierta soberanía la cual se expresa precisamente en la autonomía; en segundo lugar, la existencia en ella de los poderes definidos de una república: ejecutivo, legislativo y judicial. Es precisamente por el reconocimiento de la constitución analógicamente republicana de la universidad por donde debe comenzar su reforma. Pues una de las características nefastas del poder universitario actual es su concentración. Una concentración por demás extraña, pues se realiza en especies de monarquías colectivas: consejos universitarios, y especies satrapías derivadas, consejos de facultad, consejos de escuela, etc., que actúan a la vez como legisladores, como jueces y como ejecutores. Esa concentración de poderes en entidades colectivas ha sido el resultado, por una parte, del supuesto de que un organismo colectivo contiene una mayor participación en las responsabilidades públicas y un juicio más amplio y equitativo en las decisiones por tomar. El resultado de este supuesto

ha sido más bien negativo. En tales organismos colectivos se disuelve la responsabilidad individual, y es más frecuente en las decisiones tomadas la transacción entre partes contrapuestas, que el juicio equilibrado; muchas veces después de largas discusiones que no resuelven ni siquiera problemas intrascendentes, ocurre que tales problemas se remitan a una comisión que tampoco resuelve nada o cuya decisión es luego ignorada por el mismo organismo remitente. Se olvida a menudo que, como dicen, aludiendo a los resultados de los trabajos colectivos, un camello es un caballo hecho por una comisión. Por otra parte, se quiere justificar la dirección colectiva como una forma de dirección democrática, la cual se presume más justa que la dirección individualizada. No cabe duda que la vigilancia y protección de los intereses públicos, vale decir, de los intereses de la república, debe ser preocupación de todos y esa vigilancia ha de redundar en el mejor funcionamiento de la democracia. Toda democracia eficaz supone necesariamente la delegación de poderes. Y ello por simples razones prácticas. No es posible consultar a todos para tomar soluciones a todos los problemas, y menos a aquellos de real de urgencia. La participación efectiva de la colectividad se manifiesta precisamente en los actos de delegación de autoridad por medio del voto, lo demás es asambleísmo inoperante o demagógico. La delegación se hace en individuos, como es el caso del presidente de la república o los gobernadores de Estado, o en colectividades funcionales, como las asambleas legislativas nacional o estatales. En el caso de nuestras universidades esa delegación, aun cuando tiene carácter nominal, termina siendo una delegación sobre un organismo colectivo. El Rector, por ejemplo, que es elegido nominalmente y tiene prescrita una amplia serie de atribuciones ejecutivas, no puede, en general, ejercerlas sin la previa sanción del Consejo Universitario.

Separación de poderes

La separación de poderes no es sólo una prescripción formal del régimen republicano. No se trata, como se suele suponer, de una contraposición equilibrada de distintos intereses, de una contraposición de intereses llevada de tal manera que ninguno de ellos prive sobre los otros, y donde el equilibrio es precisamente el medio para satisfacer cordialmente el ansia de poder de los distintos mandatarios. De ninguna manera la separación de poderes debe interpretarse como una transacción entre personas individuales o colectivas para repartirse la autoridad social como un botín. Es más bien una exigencia

del carácter mismo de la estructura social concebida como el resultado de acuerdos entre individuos para la convivencia. No pretendemos aquí proponer teorías acerca del origen de las sociedades humanas y de la *polis*. Anotamos simplemente que en el estado actual de las cosas las sociedades humanas están constituidas por individuos que regulan entre sí sus relaciones por medio de un sistema legal más o menos expreso. Ese sistema legal contiene las condiciones de un pacto de convivencia, donde los intereses y las aspiraciones individuales que se ven obstruidos por los intereses y aspiraciones del otro, deben limitarse y convertirse en intereses y aspiraciones comunes. La vigilancia necesaria para que el pacto se cumpla exige la existencia de un árbitro, y ese árbitro es el poder o soberanía delegada.

Si partimos del supuesto de que la soberanía pertenece al cuerpo social, los hechos históricos conocidos permiten establecer que tal soberanía siempre es delegada, de buena o de mala gana. La razón de que ocurra la delegación es que los procesos productivos y administrativos necesarios para la permanencia del grupo social no pueden ser ejercidos a la vez por todo el conglomerado, sino que se requiere de un cierto grado de especialización que se hace mayor en la medida del aumento de la complejidad de la propia organización social. Los aspectos más generales de la administración son los que se expresan en las funciones ejecutivas, que se ocupan de vigilar el funcionamiento del cuerpo social y sus instituciones; en las funciones legislativas, que perfeccionan el cuerpo de leyes y vigilan el desempeño de los otros órganos de la soberanía delegada; y en las judiciales, que sancionan el comportamiento de instituciones e individuos en lo que respecta a la aplicación de las leyes. Las formas extremas de ejercicio del poder legal son la monarquía, donde el poder se concentra, y la democracia, donde el poder se comparte. Entre ellas se ubica una muy variada gama de concretas manifestaciones de poder, más o menos democráticas, más o menos arbitrarias, según el grado de perfección. Más allá de una y otra se encuentran la tiranía y la anarquía, formas de ejercicio de poder ilegal o ausencia de leyes. Para la apología o el denuedo de cualquier manifestación de poder no han escaseado los entusiastas. Pero dejando de lado nuestros particulares entusiasmos debemos tomar en cuenta la realidad; el sistema democrático, con sus particulares defectos y virtudes, es un dato, y a él debemos atenernos para la sugerencia de cualquier modificación o reforma.

Hemos señalado antes que la máxima concentración del poder se realiza en la monarquía, y hemos señalado asimismo que los consejos universitarios de

nuestras universidades funcionan como especies de monarquías colectivas, lo cual aparece de inmediato como un contrasentido, pues la asociación más inmediata que establecemos con la monarquía es la persona individual del monarca. Y esta asociación nos permite, de paso, establecer una virtud de las monarquías individuales frente a lo que hemos llamado una monarquía colectiva, el carácter inmediato de las decisiones del monarca individual, si es que llega a tomar decisiones. En los consejos universitarios suele suceder, por el contrario, que cualquier decisión, trascendente o intrascendente, suele retardarse por la falta de acuerdo entre sus componentes, falta de acuerdo que no es siempre la consecuencia de una verdadera duda en cuanto a lo acertado o no de la decisión, sino de la conveniencia o no de ella para los intereses de esta o aquella fracción. Por su parte el Rector, a pesar de que tenga autoridad para tomar algunas muy precisas decisiones que le atañen individualmente, suele preferir dejarlas al arbitrio del organismo colectivo, precisamente para diluir la responsabilidad. Esta monarquía colectiva tiene el carácter de un pecado original, al menos en la universidades nacionales. Se pensó, al parecer, en el equilibrio y en la participación, más que en la eficacia. Se confundió, como es frecuente, democracia con colectivismo. No se atendió al hecho simple de que por la naturaleza de sus funciones propias, unos organismos deben constituirse de acuerdo a claras y no delegables responsabilidades individuales, y otros, con igualmente claras, y no usurpables por individuo alguno, responsabilidades colectivas. Desde que Platón inventó la teoría política sabemos que la ciencia del buen comportamiento del individuo y de la sociedad consiste en que cada quien haga lo suyo sin meterse en lo que deben hacer los demás. Las responsabilidades individuales son propias de las funciones ejecutivas; las colectivas, propias de las funciones legislativas. Cuando estas funciones y responsabilidades se encuentran mezcladas en un mismo organismo, no hacen otra cosa que entorpecerse, dependiendo cada acto del organismo de elementos circunstanciales donde la legalidad y la eficacia quedan casi siempre maltrechas. Así pues, creemos que una reforma real de las universidades debe partir por una clara separación de los poderes, donde quede perfectamente claro qué cosas corresponden hacer a cada quien.

El poder ejecutivo

Las labores ejecutivas no pueden estar supeditadas a las deliberaciones de un consejo. La naturaleza de ellas requiere de decisiones y aplicaciones inmedia-

tas. Claro está que ellas tienen que estar previa y perfectamente definidas por los órganos legislativos competentes, pero una vez establecida esta definición, corresponde a los específicos órganos ejecutivos actuar sin dilaciones. Cuestiones tales como la ejecución de un presupuesto, que deben ser aprobadas previamente por el respectivo órgano legislativo, caen dentro de las competencias no delegables de los órganos ejecutivos. Cosas como la tramitación de trabajos de ascenso, permisos de cualquier naturaleza y un sinfín de tareas administrativas no deben supeditarse a las deliberaciones y decisiones de organismos colectivos. Debe entenderse sin embargo que no estamos proponiendo que se permita la actuación discrecional de parte de los órganos ejecutivos. Se trata solamente de darle la máxima libertad dentro de limitaciones específicas y explícitas. En otras palabras, la acción ejecutiva debe estar perfectamente delimitada por la ley, y los órganos ejecutivos deben dar cuenta de sus actos, y deben ser penalmente responsables por transgresiones. Pero todo juicio por una transgresión de la ley debe ser posterior a la transgresión. Todo órgano ejecutivo tiene que contar con las garantías necesarias para realizar sin impedimentos todo lo que la ley le autoriza.

La característica básica deseable en un órgano ejecutivo debe ser la unidad de criterio, lo cual sólo es posible si sus funciones se encuentran perfectamente localizadas en una sola persona. La actual distribución del poder central universitario en cuatro autoridades, de las cuales tres se encuentran sólo formalmente supeditadas a la otra es un contrasentido. El origen electoral separado de cada autoridad hace que sus atribuciones y acciones puedan llegar a ser independientes las unas de las otras y aun a obstaculizarse entre sí. Si pensamos que es la unidad de criterio el máximo *desideratum* de toda actividad ejecutiva, tenemos que concluir que todo el aparato debe depender de una sola persona como máxima autoridad que decida lo que en tal materia corresponda y donde todo otro funcionario le esté claramente supeditado. La máxima autoridad ejecutiva de la universidad es el rector. Las funciones que hoy asumen los vicerrectores y el secretario son funciones ejecutivas que deben depender de él, y estos funcionarios como tales deben ser de libre nombramiento y remoción por su parte. La actual separación de poderes se justificó en su momento por la supuesta conveniencia de limitar la autoridad del rector. Pero ella no ha significado ninguna ventaja para el funcionamiento de las universidades. La conveniencia de la existencia de otros funcionarios ejecutivos de origen electoral, tales como los decanos de facultad, sería recomendable si

asumimos por analogía una estructural federal, lo cual debe ser tomado en cuenta al momento de definir las atribuciones de relativa autonomía de cada entidad federal. Pero de la misma manera la autoridad máxima ejecutiva de una facultad y entes semejantes debe ser atribución de una sola persona y distribuida entre otros funcionarios dependientes de él.

El poder legislativo

La existencia de un cuerpo legislativo es posiblemente la máxima urgencia de la universidad. Como decíamos, la función legislativa ha sido asumida junto con los otros poderes por el consejo universitario. De manera que un cuerpo legislativo universitario sería una verdadera novedad en cuanto institución con funciones y atribuciones perfectamente definidas e indeclinables, las cuales no son otras que la promulgación de las leyes por medio de las cuales ha de funcionar la universidad de manera autónoma. Es precisamente en la existencia de un específico sistema de leyes donde puede manifestarse realmente la autonomía universitaria. Dentro del marco de la constitución y las leyes de la república la universidad puede y debe establecer las condiciones legales para el cumplimiento de sus objetivos, teniendo claro que el cumplimiento de estos objetivos no estaría jamás en riesgo de colisión con esas leyes y esa constitución. De ninguna manera se puede considerar que el estatuto autonómico que conceden las repúblicas a las universidades sea una singular prebenda para éstas. La concesión de autonomía a las universidades es el reconocimiento de su necesidad para bien de la cultura y de la propia república. Pero para que tenga sentido la autonomía, los objetivos universitarios deben definirse con estricta precisión sin dejar lugar para la retórica fácil o las ambigüedades. A ello debe abocarse en primer lugar el poder legislativo universitario.

La universidad tiene como propósito fundamental el desarrollo de la investigación científica y la formación de profesionales de máximo nivel. Cualquier otro propósito que pueda asignársele es secundario y accesorio. Que la universidad tiene el propósito de establecer la verdad es una formulación demasiado general para ser prácticamente útil. Las llamadas actividades de extensión, con ser muy importantes, carecen de sentido si no existen sólo en función de las primeras. El cumplimiento de los propósitos de la universidad es una tarea que requiere de una preparación profesional adecuada de parte de quienes deban ejecutarla. El cumplimiento depende de decisiones que tienen que fundamentarse en un conocimiento científico y concreto de la situación.

Por eso carece de sentido la conformación de órganos colectivos, representativos de sectores sociales o partidistas para las distintas funciones universitarias. De allí que resulte aberrante toda forma de cogobierno. La docencia y la investigación no pueden depender sino de docentes e investigadores. Al respecto no deben opinar ni estudiantes ni obreros ni empleados. El rechazo del cogobierno universitario no se fundamenta en ningún prejuicio, sino en la simple y lógica concepción de que quienes no tienen la preparación científica y técnica necesaria para una determinada tarea deben abstenerse de realizarla. El balance que podemos hacer de algo más de treinta años de cogobierno universitario es sencillamente negativo. No hay ni un solo logro que pueda ser atribuido a la actividad del cogobierno. Por el contrario es mucho lo que puede atribuírsele como colaborador en la ineficacia de los procedimientos administrativos. La democracia como sistema es un objetivo de la sociedad; la sociedad democrática es deseable en sí misma. Pero también la democracia, además de deseable por sí misma, es un medio para la realización de las actividades propiamente económicas de la sociedad. La creación científica y profesional necesaria para una vida satisfactoria de toda la sociedad requiere de la libertad individual que sólo puede garantizar la democracia. La democracia por la democracia es una pretensión de quienes no tienen definidos objetivos de satisfacción de reales necesidades de la población. La ciencia cultivada por la universidad, y los profesionales formados en ella, por sí mismos colaboran a hacer posible la mejoría de las condiciones de vida de la población.

Claro que es deseable que además de hacer investigación científica y formar profesionales para el mercado de trabajo, la universidad pueda colaborar con la divulgación de la ciencia en beneficio de la sociedad y especialmente de los más necesitados. También colaborar con la formación moral de los profesionales universitarios, que les permita percibir que la educación que han recibido ha sido en gran medida posible gracias al esfuerzo cotidiano de muchos otros ciudadanos que no han podido educarse. Para la divulgación de la ciencia, las universidades cuentan con direcciones de extensión y planes pertinentes. No hay duda de que la universidad cumple y debe cumplir con esa labor, y que esa labor debe ser estimulada y ampliada todo lo que sea posible. Pero acerca de lo segundo, la formación ética y filantrópica de los profesionales universitarios, ella resulta ser una exigencia que no puede hacerse a la universidad. La ética, la decisión valorativa acerca de lo que debe ser el comportamiento de cada quien, de lo que es tener una buena o una mala conducta, pertenece al fuero interno. Sobre esa materia, la universidad no puede legislar

ni hacer otra cosa que predicar con el ejemplo, mediante la honesta y eficaz ejecución de las tareas que le competen. La universidad tiene entre sus obligaciones y prerrogativas la discusión objetiva de todas las teorías científicas y filosóficas que se ofrezcan a sí mismas como soluciones a todo tipo de exigencias teóricas o prácticas. Pero no asumir la tarea de alistar partidarios para ninguna de ellas. La educación de cualquier nivel que sea contiene el supuesto implícito de que ella es beneficiosa para la conducta moral de los ciudadanos, puesto que contiene la alta valoración del trabajo como elemento de cohesión social, puesto que contiene asimismo y también de manera implícita la incitación a la obediencia de la ley y el respeto a los derechos del prójimo. Sobre el resultado final en las personas de los profesionales universitarios, el que resulten buenas personas y buenos ciudadanos, no podemos hacer otra cosa que abrigar esperanzas. Alistar partidarios para cualquier propósito es tarea que puede asumir cualquier ciudadano en ejercicio de sus derechos fundamentales y privados, y ninguna institución pública, como la universidad por ejemplo, puede abocarse a ella legítimamente.

El poder judicial

Una de las características más deplorables de lo que hemos llamado la monarquía colectiva de la universidad es el ejercicio de funciones penalizadoras de la conducta presumiblemente inapropiada de algún miembro de la comunidad universitaria. Si en el plano de los poderes más generales la monarquía asume lo ejecutivo, lo legislativo y lo judicial, cuando ejerce este último, lo hace de tal manera que puede llegar a ser denunciante, instructor, jurado, juez y verdugo. Presumiendo aun más allá de lo razonable la incorruptible honestidad de los miembros de un consejo de facultad o del consejo universitario en trance de autoridad judicial, las posibilidades de error son de todas maneras siempre muy grandes. Hace falta, como en cualquier tribunal, variar las perspectivas, mirar desde ángulos distintos los problemas, y garantizar, cosa difícil en las circunstancias actuales, la plena defensa de los posibles reos. En los organismos colectivos de carácter representativo, las decisiones tomadas pueden llegar a ser el resultado de acuerdos entre distintas facciones donde prive más la conveniencia que la justicia. En estas circunstancias puede ocurrir que el enjuiciado quede en el desamparo. O, también, que un delincuente de siete suelas quede exculpado gracias a la complicidad de una mayoría. Ocurre además que con frecuencia esas decisiones judiciales son anuladas en apelación por los tribunales de justicia ordinaria por violación de derechos elementales de

los enjuiciados, trayendo con ello la obligación de reparaciones por parte de la universidad. La justicia de los procesos de justicia universitarios son con razón cuestionables aun cuando quienes la impartan sean los más probos y los más expertos y empleen los procedimientos y los instrumentos mejores. Sencillamente, es difícil juzgar a la gente. Pero cuando ni la probidad, ni el conocimiento, ni los procedimientos ni los instrumentos pueden ser garantizados, el juicio es un descarado atentado a la justicia.

La universidad carece de un verdadero sistema judicial y lo necesita. Una institución autónoma, con el derecho y la obligación de darse leyes, tiene que tener también un cuerpo que las administre. A esto, que parece más bien una exigencia lógica, hay que agregar los conocidos y ya citados casos en que la universidad se ve obligada a juzgar judicialmente a sus propios miembros. Y no son solamente los casos judiciales de aspecto penal; cuentan también los que por analogía, y según el caso, podemos llamar constitucionales, civiles o mercantiles, que de todas esas maneras o de maneras análogas se relacionan los miembros de la universidad entre sí y con la institución. Al sistema judicial universitario deben poder recurrir los universitarios para consultas que generen criterios vinculantes o actos de protección de derechos. Sin extremar analogías y simetrías la universidad debe crear un sistema judicial análogo al de la república, con un Juez y un tribunal supremos, jueces y tribunales de distintas instancias, fiscales, procuradores, etc. Lo más importante es que resulte claro y funcional, donde todas las atribuciones queden convenientemente separadas.

Constituyente universitaria

Las proposiciones para modificaciones de carácter general que se han expuesto hasta aquí implican un replanteamiento del actual estatuto universitario. Implican necesariamente una completa reforma de los fundamentos legales de la institución. Ello requiere de una especie de acto fundacional por medio del cual se hagan manifiestas las nuevas y necesarias referencias legales. Para ello no sería inconveniente tomar en consideración lo que más o menos de manera informal ha venido siendo propuesto en el ámbito universitario: la convocatoria de una constituyente universitaria, en analogía con la asamblea constituyente de una república. Se entiende que sus resultados no podrán ser considerados más que como proposiciones a los organismos nacionales competentes, dentro del marco de la constitución y las leyes, especialmente las de

educación y de universidades. Por analogía también ha de surgir una constitución universitaria. En ella deberá consagrarse el principio de separación de poderes y se elaborará el estatuto correspondiente a cada uno de ellos. Deberá asimismo excluir toda forma de participación gremial en el gobierno universitario, quedando perfectamente claro que el gobierno universitario es atribución exclusiva de su profesorado. Queremos dar a la universidad una estructura análoga a la estructura republicana democrática, pero dejando en claro que la universidad no es una república. Ella no regula intereses de clases sociales, sino relaciones con sus trabajadores con atribuciones específicas y distintas, por una parte, y por otra, las relaciones con los directos beneficiarios de la obra universitaria, los estudiantes. Es claro que lo que toca como obligaciones a profesores, estudiantes, obreros y empleados, es cosa completamente distinta. La universidad, ya lo hemos dicho, tiene como propósitos fundamentales la investigación y la docencia, para eso requiere de un cuerpo profesional de docentes e investigadores, cuyas decisiones no pueden estar condicionadas, en lo que se refiere al cumplimiento cabal de las funciones señaladas, más que por criterios estrictamente técnicos. Sobre cosas tales como la planificación de la docencia y la investigación, es probable que alguna vez un empleado, un obrero o un estudiante, lleguen a proponer una medida acertada, pero tal cosa no puede ocurrir sino de manera excepcional. La participación que han tenido los estudiantes en los órganos de cogobierno, tales como consejos de escuelas y consejos de facultades, prueba la perfecta inutilidad de su presencia en ellos. Lo mismo cabría esperar de la afortunadamente siempre pospuesta integración de empleados y obreros.

No queremos ignorar sin embargo que obreros, empleados y estudiantes forman parte de la comunidad universitaria y tienen en ella intereses y derechos también importantes que deben ser reconocidos, respetados y amparados. Pero esos intereses y derechos son, en el plano en que nos movemos, exclusivamente gremiales, y como tales deben ser tratados, tomando en cuenta sin embargo las características peculiares de la universidad. La universidad debe garantizar el ejercicio de todos los derechos, y aun puede ir más lejos en el reconocimiento de prerrogativas para los miembros de su comunidad siempre que ellas se justifiquen con el mejor logro de los objetivos generales propuestos. Para ello debe arbitrar los medios que permitan promover el bienestar de todos sus trabajadores y de sus estudiantes. Dentro del plano de las reivindicaciones sociales, el auxilio a los programas de dotación de viviendas, becas, premios y transporte, por ejemplo. También servicios como el de comedores y

atención médica. Pero sobre todo la universidad debe establecer, dentro de los parámetros definidos por la misma autonomía universitaria, instituciones de defensa de los derechos del obrero, del empleado y del estudiante universitarios, en las relaciones intrauniversitarias. Estas instituciones podrían empezar por las procuradurías gremiales, una para cada gremio, encargadas de la representación y defensa legal de cada uno de los afiliados. Se sobreentiende que tales procuradurías no sustituirían en ningún sentido a los gremios. Ellas son defensoras de los derechos colectivos, pero también especialmente de los derechos individuales, de manera que no es necesaria la afiliación gremial para que tales derechos se encuentren garantizados. Hay que garantizar, con cargo al presupuesto universitario el efectivo ejercicio de los derechos amparados por los procuradores.

Reforma general de la educación

Nos hemos referido hasta ahora a una reforma de la universidad que afecta solamente a su régimen legal y en general a la dirección de sus actividades. No nos hemos referido específicamente a uno de los aspectos por los cuales debe juzgarse la eficacia, el de la calidad de su enseñanza y el rendimiento estudiantil. . Para juzgar la calidad de la enseñanza se necesitaría un estudio, con el cual por el momento no contamos, acerca del desempeño profesional de los egresados. Es en el trabajo donde han de probar su competencia y con ella la competencia también de la universidad. Con respecto al rendimiento estudiantil y a la forma como habitualmente se evalúa, la relación entre inscritos y promovidos, parece ser aceptable entre quienes después de inscribirse continúan en la universidad. Sin embargo, el que haya un porcentaje alto de promociones no quiere decir que la formación que han recibido sea la más apropiada. Pero, repetimos, esa es una evaluación que aun hace falta. Por otra parte el número de deserciones es muy alto, lo cual debe atribuirse, en principio a las dificultades económicas que presenta una gran cantidad de estudiantes, las que les impiden un desempeño normal, y también a la escasa formación con la que provienen de la escuela primaria y básica. Los estudiantes que acceden a la universidad tienen una variadísima e imprecisa información sobre los temas también más variados e insólitos, pero carecen de los conocimientos integrantes de esa información y de hábitos de búsqueda independiente, hábitos que deben ser desarrollados antes de llegar a la universidad y que tiene como previa condición el uso adecuado de la lengua materna. En efecto, una de los defectos inmediatamente detectables en quienes ingresan a

la universidad es no sólo el deficiente uso del idioma español, sino, causa tal vez de lo primero, es la ausencia de hábitos de lectura, lo cual explica a su vez las dificultades para la comprensión de lo que se pretende enseñarles. Otra deficiencia igualmente notoria es el casi total desconocimiento de las matemáticas elementales, con lo cual resulta difícil todo progreso en esa disciplina y en otras que la requieren como auxiliar. Lo anterior nos indica que si hemos de atender a mejorar la educación de los estudiantes universitarios, debemos antes mejorar la educación primaria y básica, atendiendo en ella a la formación de hábitos intelectuales que la universidad debe considerar como parte de la dotación de quienes ingresen en ella. Pero esto es tema que debe ser tratado con amplitud en otra ocasión.

EL CONCEPTO PLATÓNICO DE JUSTICIA

Margarita Belandria R. *

Centro de Investigaciones Jurídicas
Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas
Universidad de Los Andes
Mérida Venezuela
belan@ula.ve

Resumen

El propósito del presente trabajo es una exposición de la doctrina de la justicia desarrollada por Platón en su diálogo la *República*. Allí, después de un riguroso análisis para descartar diversas definiciones de justicia examinadas, Sócrates propone un método distinto que consiste en investigar qué es la justicia en la ciudad, para descubrir su naturaleza en lo grande, y con una idea más exacta de ella, buscarla en el alma del individuo.

Palabras clave: idea, justicia, individuo, estado, clases sociales.

THE PLATONIC CONCEPT OF JUSTICE

Abstract

This paper is a critical exposition of Plato's theory of justice which is developed in his dialogue "The Republic". After a meticulous analysis to rule out the different definitions of justice, Socrates suggests a new method that consists in researching in the city-state in order to determine the nature of justice with a more precise idea about it, looking for it in the soul of the individual.

Key words: idea, justice, individual, city-state, social classes.

* Magister en Filosofía. Profesora de Lógica Jurídica y Filosofía del Derecho en la Escuela de Derecho, e investigadora del Centro de Investigaciones Jurídicas, Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, Universidad de los Andes. Con el patrocinio del CDCHT, ha trabajado en el proyecto de grupo *Contribuciones al estudio del sujeto y sus implicaciones ético-jurídicas*, de cuyo resultado han sido publicados diversos artículos. Actualmente desarrolla una investigación (en grupo), financiada también por el CDCHT, sobre *La nueva teoría del derecho natural: el pensamiento de John Finnis*.

1. Introducción

Partimos de la premisa de que, diacrónicamente, la reflexión filosófica se ha puesto de manifiesto en tres vertientes: especulativa, práctica y crítica. La filosofía *especulativa* o teórica tiene su génesis en el pensamiento de los presocráticos, y constituye uno de los intentos del hombre por explicarse el universo; la filosofía *práctica* comienza su tematización con las reflexiones socráticas, y tiene por objeto la investigación axiológica acerca del obrar humano; y la *crítica*, cuya problemática empieza a vislumbrarse ya con el mismo Sócrates y que alcanza su madurez en la doctrina kantiana, se pregunta no sólo acerca de la eficacia de los instrumentos que poseemos para pensar, sino también por la rectitud de los procesos mismos del pensamiento (Cf. Guthrie, pp. 30 ss). Platón, heredero directo de las enseñanzas socráticas¹, se propone ensamblar estos tres grandes problemas del pensamiento humano en un sistema, con el cual, según el criterio de muchos pensadores, trata de hacer frente a dos tendencias complementarias de aquel momento, a saber: por una parte, el escepticismo intelectual, que negaba la posibilidad del conocimiento en la medida en que no había realidad permanente que conocer; y por la otra, la anarquía moral que, como consecuencia de lo anterior, sostenía la inexistencia de valores universales y de principios superiores a la opinión de cada persona en particular. A tal situación se había llegado posiblemente por la Constitución democrática de Atenas, que estimulaba a los jóvenes a cultivar la oratoria con el fin de desempeñar cargos públicos. Ello originó la emergencia de una nueva clase “intelectual”: los sofistas, quienes mediante pago se pusieron a su servicio para enseñarles el arte de persuadir sin importar la verdad.

La triple problemática del *ser*, del *conocer* y del *obrar*, la resuelve Platón con su doctrina de las ideas. Y creyó hallar la solución en una doble realidad: el mundo sensible y el mundo inteligible. Al mundo sensible lo concibe como el lugar de los entes físicos y del conocimiento opinable (*doxa*); el mundo inteligible, en cambio, es la región de las *ideas*. Las *ideas* son entendidas como las cosas en su estado de perfección. El objeto sensible copia la *idea*, la reproduce en forma múltiple y se hace aprehensible a través de los sentidos corporales, pero en tanto que sensible, es aparente, mudable, sujeto al devenir. La *idea*, en cambio, es lo que realmente *es*, lo permanente, y constituye la realidad ontológica de todos los demás entes. Las ideas —según Platón—, no son meras representaciones, como siglos después las concebiría Kant, sino auténticas realidades. Todo lo que en el mundo sensible hay de bueno, justo, bello, etc., lo

es en la medida en que participa de la *idea* de lo Bueno, de lo Justo y de lo Bello. Cuanto mayor sea el grado de participación, mayor será la semejanza entre el objeto sensible y la *idea*. Pero como el objeto sensible está sujeto al devenir, al cambio, jamás puede alcanzar la perfección, por ello Platón lo considera inferior a la idea. A las ideas no las podemos percibir directamente, sólo podemos verlas reflejadas en los objetos sensibles a través de esa facultad que Platón denomina *reminiscencia*. Platón, pues, inscribe su doctrina dentro de la teoría de la reminiscencia o anámnesis que tiene su origen en la antigua tradición de los órficos y pitagóricos, y que presupone, por un lado, la naturaleza dual del hombre (sensible-inteligible), y por el otro, la inmortalidad del alma (Carta 7ª, 335a). El ente humano es, según esta teoría, un ser integrado por dos elementos antagónicos: cuerpo y alma. El cuerpo es más semejante y afín a lo sensible, el alma, en cambio, a la idea. El alma, por ser de la naturaleza de las ideas, es inmortal. Cuando el alma no está en su estado natural, es decir, cuando está habitando un cuerpo, ella se encuentra como en una prisión, sin acceso al conocimiento directo de las ideas, pues en tal estado ella está forzada a examinar las cosas no por sí misma sino a través de los sentidos corporales. Su única forma de conocer en dicho estado es la *reminiscencia*.

Ahora bien, Platón organiza las ideas en un sistema jerárquico-piramidal, en cuyo vértice esplende la idea de *Bien*, base y principio de todas las demás ideas. Pues según él, una idea es mayor en tanto expresa más la unidad de algo que aparece como múltiple. La idea del *Bien* comprende a todas las demás: la belleza, la justicia, etc., y tiene su primera participación en el hombre y en la sociedad, en los cuales debe presidir como virtud fundamental la *justicia*, a cuyo estudio nos ocuparemos a continuación.

2. El problema de la *justicia* lo investiga Platón principalmente en su diálogo la *República*, en el cual explora su naturaleza, y llega a una explicación acabada acerca de en qué consiste la justicia tanto en el individuo como en el Estado. Pero en dicho diálogo no se pregunta cómo es posible la justicia. La explicación de cómo es ella posible, la expone, recurriendo al mito², en el *Protágoras* (320c a 322d), en donde atribuye a este sofista el relato de que habiéndose equivocado Epimeteo en el reparto de las habilidades entre todos los seres de la creación, agotó las cualidades a repartir y dejó al hombre inerme y desposeído de toda posibilidad de bastarse a sí mismo. Para remediar tal desacierto, Prometeo roba el fuego a los dioses y lo obsequia al hombre. De ese modo, el hombre pudo resolver técnicamente algunas situaciones referentes a vestido,

alimentación, vivienda, etc., pero no lo relativo a la vida en comunidad — necesaria también para la sobrevivencia—, pues en cuanto trataba de reunirse con sus semejantes surgían antagonismos inexpugnables que hacían imposible la vida en común, y de ese modo, al apartarse, perecían. Preocupado Zeus de que se extinguieran los únicos seres a quienes se les había ocurrido rendirle adoración, envió a Hermes a que le entregara al hombre el *respeto* y la *justicia*, para que así pudiera organizarse socialmente y alcanzara sus fines. Y en *El Gorgias*, se analiza el problema entre lo justo y lo injusto. Sostiene que la justicia es el más alto bien del alma, y la injusticia el mayor de los males. Por ello, sufrir una injusticia es mejor que cometerla (472e).

3. El objeto de este trabajo va a estar apoyado en el texto de *La República* y centrado en la investigación acerca de *qué es la justicia*. En efecto, en el Libro I se plantea la discusión a cerca de la definición de *justicia*. La disputa entre Trasímaco, Adimanto, Glaucón y Sócrates concluye en un fracaso al no poderse lograr la buscada definición. Pues aquí se pretendía encontrar la definición de *justicia* en un individuo, es decir, se preguntaba acerca de qué es en cada individuo la justicia, y proceden a analizar y a descartar una serie de opiniones al respecto, incluso la muy respetable del poeta Simónides³, quien afirmaba que *la justicia consiste en decir la verdad y dar a cada uno lo que le pertenece*—definición en la cual se inspiraría siglos después Ulpiano—. Pues con esta definición se presentaban inconvenientes insalvables, puesto que no es una proposición con validez universal, ya que en algunos casos constituye una injusticia decir siempre la verdad y darle a cada quien lo suyo; se da el caso, por ejemplo, de que es *injusto* devolver un depósito (de armas, dinero, etc.) al depositante o propietario que luego lo reclame en estado de insanía mental, y encima de ello decirle la verdad (Cf. *Rep.* 330d – 332c).

El señalado fracaso de la investigación discutida en el libro I, de *La República* da lugar al giro que toma la discusión en el Libro II. En este libro los dialogantes retoman la discusión, pero esta vez Sócrates propone investigar la definición de justicia no ya en el individuo, sino en la comunidad, por considerar que es más fácil ver primero la justicia realizada en grande, en la *ciudad* y, después, ya con una idea más exacta de su naturaleza, buscarla en el alma del individuo. Está claro que Platón concibe al individuo como una réplica diminuta del Estado, o en palabras de Karl Popper «una copia imperfecta del Estado» (p.87, T.I). Esta novedosa metodología se basa, pues, en la *analogía* platónica entre microcosmos, mezocosmos y macrocosmos: el individuo, el Estado y el univer-

so; concebidos éstos como organismos análogos cuyas partes componentes estarían destinadas a una particular función con miras a un fin determinado. Así como en el cuerpo humano los pulmones están destinados a la respiración, el estomago a la digestión, los pies a la locomoción, etc., así los órganos y miembros del Estado estarían destinados a cumplir una función análoga a la fisiología humana. Todo, pues, tiene una función que realizar, y la realización correcta de la función depende de la organización mediante la debida subordinación de las partes al todo.

4. Al proponerse la investigación de la justicia en el Estado, surge la pregunta por el origen de éste, y Sócrates descubre su origen en la impotencia en que cada hombre se encuentra de bastarse a sí mismo y la necesidad de muchas cosas que experimenta, y afirma que:

«Habiendo la necesidad obligado a un hombre a unirse a otro hombre y otra necesidad a otro hombre, la aglomeración de estas necesidades reunió en una misma habitación a muchos hombres con la mira de auxiliarse mutuamente y a esta sociedad le hemos dado el nombre de Estado (369e)».

Invita Sócrates a sus interlocutores a construir un Estado con el pensamiento. «Nuestras necesidades serán evidentemente su base (369c)». A partir de 369d, se describe cómo debería ser el Estado ideal, es decir, el Estado sano, entendiéndose por tal el Estado destinado a un funcionamiento perfecto. Dicha perfección supondría un número preciso de oficios y un número de personas ocupadas en ellos; personas que no se aparten del estricto cumplimiento de su tarea. En esa especie de Estado estarían ausentes aquellos oficios y las personas que los desempeñen, que por su naturaleza, no fuesen necesarios o que pudiesen provocar la desarmonía del Estado ideal. Se prescribe, asimismo, que ninguna persona podrá realizar más de un solo oficio, ni mezclarse en el oficio de otro ni tener otra ocupación que la perfección del suyo (370b). Consecuentemente, Platón organiza el Estado ideal con una estructura jerárquica piramidal de tres clases sociales perfectamente diferenciadas:

1ª) la de los filósofos reyes, destinados a gobernar⁴.

2ª) la clase de los guardianes guerreros, de cuyo cuidado depende la seguridad del Estado.

3ª) la clase de los productores, cuyo destino y perfección reside en producir y obedecer. Esta última clase está constituida, en resumen, por todo individuo que no pertenezca a ninguna de las dos clases superiores: artesanos, comer-

ciantes, marineros, artistas, profesores, etc. En la organización platónica del estado, las clases sociales no constituyen castas porque no son clases cerradas. La pertenencia a cada una de ellas está determinada por las aptitudes presentes en cada individuo. Pues considera Platón que los hijos de cada clase, por razones de orden genético y ambiental, tenderán a reproducir los caracteres de sus padres y a convertirse en miembros idóneos de su clase. Sin embargo, prevé la posibilidad de que puedan efectuarse transferencias de una clase a otra cuando en la clase inferior aparezca un niño especialmente dotado, o un miembro de la clase superior no demuestre ser digno de ella.

5. Por analogía, estas tres clases sociales en que se estructura el estado representan a su vez las tres partes del alma del individuo: el *alma racional* o intelectual ubicada en la cabeza, simbolizada por el oro, a quien corresponde gobernar y cuya virtud es la sabiduría; el *alma sensitiva* o irascible simbolizada por la plata, alojada en el pecho y representada por los guardianes guerreros, cuya virtud es la valentía; y el *alma vegetativa* o concupiscible, simbolizada por el bronce, ubicada en el vientre y cuya virtud es la templanza, está representada por la clase de los productores. Estas tres clases sociales encarnan las tres partes constitutivas de ese organismo llamado Estado, que deben adaptarse a la realización de sus funciones propias para alcanzar el bienestar del todo. Karl Popper (*ibidem*) sugiere al respecto, que dicha analogía sirve más para explicar al individuo que al mismo Estado.

6. La educación es el eje determinante de la pertenencia de un individuo a una determinada clase social. La primera etapa de la educación de los gobernantes y los guardianes guerreros es común, ya que, estos últimos, por la exigencia de sus oficios, necesitan una disposición natural superior, puesto que de entre ellos y mediante un riguroso proceso de selección, saldrán los gobernantes. Por analogía con un buen perro se establecen las características especiales que han de tener los guardianes (375b,c): «...que sean suaves para con sus amigos y que guarden toda su ferocidad para con sus enemigos». En principio, estas dos características, la suavidad y la ferocidad, serían incompatibles, por lo cual es necesario que a ella se añada también el que el guardián *sea naturalmente filósofo* (375e). La educación especial del guardián debe ser esmerada y minuciosa, tendiente a la formación moral y a la formación física armónicamente. Con relación a ellos, obviamente la educación de los productores no tiene mayor significación, pues para ellos la educación está limitada al aprendizaje de las costumbres de la ciudad.

Quienes han de ejercer el cargo de gobernante en el Estado ideal, son extraídos de la clase de los guardianes, de entre los mejores, pues dice Platón:

«... es claro que los ancianos deben mandar y los jóvenes obedecer (...) y que entre los ancianos deben escogerse los mejores (...) puesto que es preciso escoger igualmente por jefes a los mejores guardadores del Estado, escogeremos los que tienen en más alto grado las cualidades de excelentes guardadores».

Estas dos clases de gobernantes y guardianes constituyen una especie de aristocracia natural. La tercera clase, que es la más numerosa, tiene como función proveer las necesidades materiales, y está en sus manos todo lo concerniente a la agricultura, industria, artesanía, comercio, etc.. Esta clase está constituida por agricultores, criadores, artesanos, marinos, comerciantes, etc., es decir, todos los que no son gobernantes ni guerreros. Es la única clase a la que le está permitida la posesión de riquezas materiales, lo cual—en opinión de Cappelletti—constituye una antítesis del materialismo histórico: los gobernantes son pobres los gobernados son ricos.

Que la afición tanto por los bienes materiales como el matrimonio son adversos para la consolidación del Estado es algo que Platón tiene bien en claro y, por lo tanto, proclama la comunidad de bienes y la comunidad de mujeres para las dos clases superiores. Advierte Platón que uno de los males más grandes en la vida de un Estado es la ambición material de los políticos y, en consecuencia, se propone divorciar el poder político del poder económico. De esta manera esperaba encontrar una especie de estadista cuya única ambición estuviese restringida a gobernar correctamente. Así lo afirma al final del Libro tercero:

«... que ninguno de ellos tenga nada suyo, a no ser lo absolutamente necesario; que no tengan ni casa, ni despensa donde no pueda entrar todo el mundo. En cuanto al alimento que necesitan, sus conciudadanos se encargarán de suministrarlo sin que sobre ni falte (...) Que se les haga entender que los dioses han puesto en su alma oro y plata divina, y por consiguiente, no tienen necesidad del oro y de la plata de los hombres; que no les es permitido manchar la posesión de este oro inmortal con la liga del oro terrenal;

que el oro que ellos tienen es puro, mientras que el de los hombres ha sido en todos los tiempos origen de muchos crímenes; que igualmente, son ellos los únicos a quienes está prohibido manejar y hasta tocar el oro y la plata, guardarlo para sí, adornar con ello sus vestidos, beber en copas de estos metales y que éste es el único medio de conservación así para ellos como para el Estado. Porque desde el momento en que se hicieren propietarios de tierras, de casa y de dinero, de guardadores que eran se convertirían en empresarios y labradores, y de defensores del Estado se convertirían en sus enemigos y sus tiranos; pasarían la vida aborreciéndose mutuamente y armándose trampas unos a otros... ».

7. En la doctrina platónica lo que hace que una República sea justa, pues, es el perfecto cumplimiento de las funciones de cada una de las clases, manteniéndose cada una dentro de los límites que le son propios sin traspasarlos. Esto es, pues, la justicia en la ciudad (434c). Ahora bien, la justicia no es una virtud privativa de una clase en especial, sino que ella surge de las relaciones de las clases entre sí y tiene como función asegurar la unidad y coherencia interna del Estado y las relaciones entre las clases.

El recurso metodológico inicial por el cual toma Platón a la ciudad como modelo ampliado para que, una vez establecida la justicia en ella se pueda encontrar la justicia en el individuo, es lo que le permite decir que «... el hombre justo en tanto que es justo no se diferenciará en nada de un Estado justo, sino que es perfectamente semejante a él»(435a). Por tanto, si la justicia en la ciudad consiste en que las distintas clases que la integran cumplan a la perfección la tarea respectiva, la justicia en el individuo consistirá en que las distintas partes del alma cumplan su respectiva función. Es decir, lo justo en el individuo es establecer entre las partes del alma la subordinación que la naturaleza ha querido que haya: el gobierno de la razón.

Notas

¹ En la Carta Séptima (324e), Platón se refiere a Sócrates como el varón más querido por él y el más justo de todos.

² Es típico de Platón ese recurso del mito cuando se trata de dar basamentos más profundos a conceptos esenciales.

³ Simónides de Ceos, poeta lírico, vivió entre el 556-467 a. J. C., considerado como uno de los creadores del canto fúnebre (treno) y la oda triunfal. Muchos profesores y textos de filosofía del derecho suelen atribuir al jurisconsulto Ulpiano (siglo II d. J. C.) la autoría de esa definición de justicia, y además como única e incommovible, sin advertir que dicha definición fue refutada con serios argumentos en el libro primero de La República. Pues como queda allí demostrado tal definición no es válida en todos los casos.

⁴ Afirma Platón que los males no abandonarán a la especie humana mientras no lleguen los filósofos a los poderes políticos, o los gobernantes, por una especie de suerte divina, lleguen a ser verdaderos filósofos (Cf. Carta 7^a, 326b).

BIBLIOGRAFÍA

PLATÓN: *La República*. Obras completas. UCV. Ediciones de la Biblioteca. Tomo VII. Caracas, 1980.

_____*Protágoras*: Obras completas. UCV. Ediciones de la Biblioteca. Tomo IV. Caracas, 1980.

_____*Gorgias*: Obras completas. UCV. Ediciones de la Biblioteca. Tomo IV. Caracas, 1980.

_____*Carta 7^a*. Obras completas. UCV. Ediciones de la Biblioteca. Tomo XI. Caracas, 1980.

CAPPELLETTI, Ángel: *La filosofía de Platón*. Seminario dictado en la Maestría de Filosofía. ULA Mérida, 1991. (Mimeo).

JAEGER, Werner. *Paideia*. Fondo de Cultura Económica. México, 1987.

JENOFONTE: *Recuerdos de Sócrates*. Alianza Editorial. Madrid, 1967.

NUÑO, Juan. *El pensamiento de Platón*. UCV. Caracas, 1963.

POPPER, Karl: *La Sociedad abierta y sus enemigos*. Tomo II. Ed. Orbis. España, 1984.

W.K.C. Guthrie. *Los filósofos griegos de Tales a Aristóteles*. Fondo de Cultura Económica. México, 1977.

SUZZARINI, Andrés: *La doctrina platónica del alma*. Trabajo inédito. Universidad de Los Andes.

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MODERNA

Lección XVI

Ludwing Feuerbach¹

*Traducido del alemán por Eduardo Vásquez,
doctor en filosofía, profesor titular de la Universidad
Simón Bolívar. Caracas – Venezuela.*

Lección XVI: Fichte. Jacobi

El idealismo es la filosofía de la *concentración dentro de sí mismo*, del *estar cabe sí mismo*, del *discernimiento*. Recuérdate, ve dentro de ti, son los primeros mandamientos que le impone a aquellos que se le quieren acercar.

Todo pensar es ir dentro de sí. No se puede pensar y al mismo tiempo estar disperso en la intuición de las cosas sensibles. Al pensar pertenece concentración. Cuando ponemos atención correctamente a un objeto, puede pasarnos al lado lo que sea, ello no nos molesta, no lo percibimos. Ver y oír se nos acaban, las cosas sensibles no tienen ninguna existencia para nosotros, se nos desaparecen cuando nos encontramos en situación de pensar seriamente, de tensa atención. Las cosas no tienen *para nosotros* ninguna existencia, excepto cuando somos para ellas, cuando las fijamos, las convertimos en objetos. Y toda filosofía se apoya en el acto de la concentración dentro de sí, de la renuncia, de la abstracción. Pero Fichte convirtió a este *acto como tal en principio* de la filosofía. (Este acto es pensar y al convertir a este pensar mismo en objeto, me surge el concepto del yo, yo soy consciente del pensar, de mí como diferente de las cosas y por eso me aprehendo *a mí mismo, a mi yo*).

No puede ser negado —es un hecho— el que en el pensar, en el pensar serio y profundo, se nos desaparecen las cosas de los sentidos de los ojos y de los oídos. ¿Cómo, si no, podríamos pensar? Pero al desaparecernos las cosas de los sentidos, cesa su realidad para nosotros. ¿Pero conforme a qué juzgo yo una cosa, qué es después que la siento, la veo y la oigo? ¿Pero qué es ver sin conciencia?.

¹ Ludwing Feuerbach (1804-1872) preparaba estas lecciones para la Cátedra en la que él iba a suceder a Hegel, pero nunca las llegó a dictar por su declaración de ateísmo. Estas lecciones fueron publicadas en 1974 por la Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Los textos fueron preparados por Carlo Ascheri y Erich Thies (N. del T.)

Lo que no es activo por sí mismo, autoactivo, no es ninguna *substancia*, y lo que no es *substancia*, no es *ninguna realidad*, *ningún ser*. Por consiguiente, la fuente de toda realidad es la actividad. Esta fue hace poco la proposición de Leibniz. ¿Pero qué es verdaderamente lo autoactivo?. *Sólo la inteligencia*. Así, pues, *la razón* es la fuente de toda realidad, o sea, es toda realidad. Pero Kant aún está en contradicción consigo. Por lo menos en la razón teórica él todavía no es libre, no ha aprehendido en verdad su principio. La inteligencia, como inteligencia teórica, es condicionada, determinada y limitada. Pero sólo lo que se activa a sí mismo, lo que se autodetermina, es en el fondo de su alma lo real, lo verdadero. Por consiguiente, él realiza su idea, su principio fundamental por medio de la razón. La voluntad, como lo que se autodetermina, es lo verdadero, lo real. Pero sólo Fichte concibió y realizó incondicionada e ilimitadamente el pensamiento fundamental de la filosofía Kantiana. El ser verdadero ⁽¹⁾ y real es sólo la actividad —pero sólo la actividad de la inteligencia es actividad— pero la actividad de la inteligencia es pensar ⁽²⁾ —pero pensar es pensar de un objeto— ¿Cuál es, pues el objeto primero y más original de la inteligencia? *la inteligencia misma; este pensar del pensar es la inteligencia misma*, su esencia, su ser. “La inteligencia se intuye a sí misma simplemente como inteligencia o como inteligencia pura y en este intuir consiste simplemente su esencia”. El yo es él mismo nada más que este autointuir de la inteligencia, el yo es nada más que la inteligencia consciente *de sí misma* o inteligencia. Por consiguiente, el yo es la *realidad absoluta* y como tal la medida de toda realidad determinada, limitada y finita. El yo es *por medio de sí mismo* “él se pone a sí mismo”, pues ¿por medio de qué es él? Sólo por medio del pensarse a sí mismo, pero esto ya es él mismo, su esencia; él es por tanto, *per se*, por medio de sí mismo. Él es autoactividad absoluta, fundamento de sí mismo. Pero al ser la realidad absoluta, entonces todo lo que es pensado sólo es en la medida en que es *para el yo*. El concepto del objeto, de la cosa, sólo es el concepto de una relación (*Relation*), es sólo como objeto de la conciencia. El objeto no es *en sí*. Ser objeto es *relación consigo mismo*; cuando quiero aprender a conocer las cosas en sí con ello no quiero decir nada más que no quiero conocerlas, como ellas son en relación a mí, sino como son en relación consigo mismas. Pero *relación consigo mismo*, es lo que es lo otro como autoconciencia. Soy consciente de mí significa nada más que me relaciono conmigo mismo, que estoy en relación conmigo mismo, y no simplemente con otro. Por consiguiente, *una cosa en sí* es una contradicción, pues le das un predicado que sólo corresponde al espíritu; quieres una cosa que sea

al mismo tiempo cosa y no lo sea. La cosa *es* y sólo es pensable como objeto de la conciencia. La autoconciencia —pues la conciencia de la cosa presupone la autoconciencia— es la fuente y la medida de toda realidad. Lo que no es objeto de la conciencia, no es.

Por tales razones, la filosofía es idealismo —pues convierte a las cosas en determinaciones de la conciencia— y por consiguiente se diferencia del dogmatismo en que éste, como dice Fichte: “Parte de un ser como *absoluto* y su sistema, por tanto, nunca se eleva por encima del ser. El idealismo no conoce de ningún modo ningún ser como algo subsistente para sí”.

No parece nada natural partir de un ser o de su admisión. Pero a esto responde Fichte: “¿Puedes *hablar* de una realidad sin *saber* de ella, sin tenerla al menos oscuramente en tu conciencia y referirte a ella?” (*Informe más claro que el Sol*, pág. 37). Esto es totalmente exacto: para un ser consciente no hay ningún ser en sí, pues lo que es para él, esto justamente sólo es para él en cuanto que es para su conciencia, pues sólo en su conciencia tiene la medida de lo que es o no es; lo que no es objeto de su conciencia, de esto nada sabe, no existe para ella; por tanto el ser en sí sólo tiene ser en cuanto objeto de su conciencia, pero, justamente, así ya no es más ser en sí, sino ser para la conciencia. Un ser en sí, un ser separado de la conciencia es, por tanto, una imagen, no es ninguna realidad. Partir de un ser en sí significa, pues, partir siempre del pensamiento, de la conciencia del ser; no puedo partir de él, sin pensarlo, pero lo cual es pensar otro, como referir un objeto a mi autoconciencia. Y así nos reprime y avanza todo en la conciencia. La filosofía tiene que tomarla como su fuente, su principio. Puede presentarse esto también así: No puedo salir *fuera* de mi conciencia ni ir por encima de ella, todo cae dentro de ella. Por consiguiente, la frontera se manifiesta como una frontera, un límite. Y Kant fue quien aprehendió como límite este no-poder-ir-más-allá, puesto que él reconoció que pensamos todo como objeto de nuestra conciencia, este no poder ir más allá. Pero no hay que terminar así. Por esa razón, no podemos salir de ella, porque ella es lo omniabarcante, lo absoluto, (la *certeza incondicionada*, lo primero inmediato), la realidad *positiva*, el ser mismo, el ser sencillamente, si debiéramos aplicar estas determinaciones dogmáticas al yo, a la actividad más pura, al ponerse-a-sí-mismo, al pensarse-a-sí-mismo. Tampoco las cosas pueden salir de la substancia, ellas le están adherida, pero ¿quién querría reconocer esto como un límite de la substancia y no quisiera

más bien reconocer en ello su infinitud, su realidad?: “Hay originalmente sólo una substancia, el yo: en esta substancia una están puestos todos los accidentes, y por tanto, todas las realidades posibles” (*Doctrina de la ciencia*, p. 79). No podemos salir de la conciencia porque es lo ilimitado.

¿Pero cómo? ¿No es esto una afirmación insólita? ¿No sería lo que yo no sé? ¿Sería mi saber la medida de lo que es? ¿Cuántas cosas hay que yo no sé? Muchos han entendido realmente así a Fichte. La filosofía fichteana sería un absurdo. Pero el absurdo no se encuentra en el objeto, sino en la comprensión. Puede anotarse como regla para todos los casos que se presentan en la vida: donde se oye achacar una afirmación absurda a un filósofo que ya ha dado pruebas indudables de su talento filosófico, allí puede estarse seguro de que lo absurdo se encuentra en la comprensión o en la exposición. Atribuir absurdos a un pensador es absurdo. Las objeciones que se le hacen a un filósofo desde el punto de vista de la no-filosofía para exponerlo absurdamente, las ha sabido en todo momento y en el mismo instante en que él pensaba a los pensamientos contra los cuales se hacen esas objeciones. Él tiene conciencia plena de esas objeciones, y sólo posibles malentendidos que pueden ser hechos a sus pensamientos.

Fichte se caracterizó especialmente por la clara conciencia, por la penetrante mirada en todos las siempre posibles objeciones, pues, como hombre, el filósofo tiene así mismo dentro de sí el entendimiento humano natural, como los otros hombres; pero aún tiene una conciencia más alta y por eso cuando concibe pensamientos que contradicen a los lugares comunes, tiene entonces sus buenas razones para no prestar atención a la voz del entendimiento humano común. Hay épocas en que la humanidad pierde realmente todo sentido y capacidad para concebir ideas filosóficas. Así fue ella para el tiempo de los padres de la Iglesia, cuando los romanos. Como es sabido, Cicerón afirmó que no había nada, por insulso que fuera, que no hubiera sido afirmado por un filósofo. Se hacen bromas, por ejemplo, sobre la afirmación de Anaxágoras de que la nieve sería negra. ¿Pero tiene esto algún sentido? Los antiguos filósofos coincidían con Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel, y otros, quizás con la excepción de los cirenaicos y epicúreos, en que las cosas sólo son en sí cuando son pensadas, pero no cuando son sentidas, en que ellas como objeto del *nous*, como *noumena*, son esencia, como objeto de los sentidos son sólo *phainomena*, por tanto, que ellas son distintas en la esencia a

como son en la manifestación, ¿Qué ha dicho entonces Anaxágoras? ¿Quizás ha negado que la nieve parece blanca o que se presenta así a los ojos? De ningún modo, sino sólo que la nieve, cuando se la considera con el entendimiento y se pregunta según esto, entonces la nieve en sí o según sus elementos no es blanca, que el color no es ningún predicado adherido a la esencia.

Así ocurre también con Fichte. Quien por el yo entiende su *yo particular*, su persona, encuentra con razón absurdo convertir al objeto dependiente del saber del individuo. Pero Fichte entiende por objeto la *inteligencia misma, la autoconciencia del espíritu, la razón*. En vez de la palabra inteligencia me sirvo mejor de la denominación yoidad, porque caracteriza más inmediatamente el volver dentro de sí mismo de la actividad para quien sea capaz de la más modesta atención. *Sí mismo* presupone el concepto del yo y todo lo que es pensado de lo absoluto es derivado de este concepto. “Yoidad e individualidad son conceptos muy distintos y la composición en el último se deja observar muy claramente. Por medio del primero ponemos todo lo que está fuera de nosotros, no simplemente nos oponemos personas, nos imponemos bajo él no sólo nuestra personalidad determinada, sino *nuestra espiritualidad* en general”. “En la *Doctrina de la ciencia* la razón es lo *único en sí* y la individualidad es sólo accidental; la razón es finalidad y medio la personalidad; la última es sólo una manera particular de expresar la razón y tiene que perderse cada vez más en la forma universal de ella”. *Sólo la razón es eterna*, pero la individualidad tiene que extinguirse incesantemente. Quien no dispone exigentemente a su voluntad en este orden de cosas, tampoco logrará la verdadera comprensión de la doctrina de la ciencia”.

Por tanto, el yo de Fichte es el yo pensado absolutamente; la inteligencia pura, no es ningún yo personal, ningún yo determinado. Y este yo en la identidad con la inteligencia es *actividad pura, actividad ilimitada, el ser por sí mismo* más claro, intuición de sí mismo, *sujeto-objeto*. Para este yo absoluto no existe *ningún objeto*, ninguna cosa, pues entonces él sería *limitado, determinado*. Si pienso en algo, mi actividad ilimitada e indeterminada en sí, cesa, se fija, es decir, es *determinada*. Pero el yo se *limita* así mismo, o más exactamente, se *determina a sí mismo*, ante todo. Como tal yo determinado pone un no-yo frente a sí y opuesto, comparte su realidad en la suya y la del no-yo. En suma, así surge la cosa, el objeto. Los objetos son determinaciones, limitaciones del yo, a los cuales, sin embargo, él mismo se pone, son *limitaciones*

voluntarias. El no-yo es algo, y el yo, opuesto al no-yo, es algo. Pero no el yo absoluto, el cual no tiene *ningún predicado*. Ambos se determinan. El principio fundamental de la *Doctrina de la ciencia teórica* es el siguiente: “*El yo se pone como determinando al no-yo*”. En este punto de vista del yo surge también el concepto del tú; la *Doctrina de la ciencia* procede teóricamente: poniendo oposiciones; sintéticamente: enlazando oposiciones, “El concepto del tú surge por la unión del *ello* y del yo”. “El *ello* significa lo mismo que la mera objetividad. El tú no es otra cosa que el yo pensado *como objeto*. Un yo semejante *es el individuo*. Para el yo como individuo, pues, lo que en sí sólo es producto del yo absoluto, es puesto sólo por él, tiene *realidad inmediata, ello es absolutamente*. Por consiguiente, en esta esfera, las cosas son *realidades*. Lo que para el yo, para la inteligencia pura, es algo superado, ideal (*ideell*), lo que para ella es sólo afección, es aquí para *ello substancia, ser*. Este punto de vista, pues, en general, es el *punto de vista de la vida*”. La vida no es otra cosa que la conciencia inmediata del objeto como dado, un sumergirse en el objeto. “Toda realidad, dice Fichte, nos surge por el olvidar y sumergir de nuestro sí mismo en ciertas determinaciones de nuestra vida y este olvidar de nuestro sí mismo es lo que da a las determinaciones en las cuales nos olvidamos el carácter de la realidad y nos da una vida” (*Informe más claro que el Sol*, p. 38) “No pienso en absoluto en mí, me olvido de mí por completo en el objeto” (p. 23). “Por eso se dice también: *yo estoy comprendido en eso y estoy abismado*”. “Realidad da sólo la vida, la experiencia, no el pensar”. “La vida puede aprender a conocer sólo por la vida misma, en modo alguno por la especulación” (p. 9 *ibid*). “El hombre llega ... a todo, a lo que él llega, sólo por la experiencia, por la vida misma” (p. 12, *ibid*.). Por consiguiente, Fichte pone a la vida y a la especulación en la más aguda oposición. “Vida y especulación sólo son determinables el uno por el otro”. “*Vivir es total y verdaderamente no-filosofar; filosofar es total y propiamente no vivir*”. En lo que uno está atrapado, lo que uno mismo es, no lo puede conocer. Uno tiene que salir de ello, colocarse fuera de ello. Este salir de la vida real, este punto de vista fuera de él, es la especulación. La filosofía nada produce, nada crea; ella es sólo construcción posterior, imagen posterior de la conciencia original; ella es sólo conciencia de la conciencia; ella sólo deriva del principio absoluto de la conciencia, del yo, lo que está en la conciencia; ella es sólo saber del saber; ella no tiene como objeto objetos *reales* inmediatos, sino sólo el saber de los objetos; por eso, la filosofía es *Doctrina de la ciencia* y no sabiduría mundana. “Ella construye la conciencia totalmente común de todo ser racio-

nal absolutamente *a priori* según sus rasgos fundamentales, precisamente así como la geometría construye absolutamente *a priori* los modos universales de limitación del espacio por medio de todo ser racional. Ella comienza de las determinaciones de la autoconciencia más sencillas y absolutamente características, de la intuición o yoidad; ella progresa en la suposición de que la conciencia determinada completamente sería el resultado de todas las otras determinaciones de la conciencia, y hasta es derivada de ésta” (p. 127. *Informe más claro que el Sol*). Por medio de abstracción libre “tiene, sin embargo, que ser producido el yo, el cual no es encontrado en la conciencia común, el yo de la conciencia real es una persona entre muchas personas”. De esta conciencia de la personalidad deriva la *Doctrina de la ciencia*. “Es algo completamente diferente el yo del cual ella parte, no hay absolutamente nada más distante que la identidad del que es consciente y de lo consciente y a esta separación tiene que elevarse primeramente por abstracción de todo lo demás en la personalidad “⁽²⁾.

De lo dicho hasta ahora se aclara suficientemente lo siguiente: cuanto sin sentido hay en aquellos que conciben a Fichte que entienden la proposición: las cosas son puestas absolutamente en el yo, ellas son productos del yo absoluto, como si las cosas no fueran cuando yo no las pensaba, como si yo las produjera realmente ahora, en este momento del tiempo en que pienso a estas cosas, como si yo estableciera mesas y bancos con el mero pensamiento. El pensar que ser refiere a *objetos* es un pensar absolutamente *determinado* y *limitado*, una *conciencia inmediata*, una intuición absolutamente determinada y no libre; un objeto surge sólo porque el yo renuncia a su *ilimitación*, se pone un límite a su *actividad libre*, es por eso una *necesidad* incondicionada que yo intuya a las cosas así y así en esta relación; la *intuición del objeto* ya es la superación, la negación del pensar pensado como indeterminado y limitado, del *pensar* como él es uno con el yo que se pone a sí mismo. El yo *padece*, pensando al objeto, o sea, en la conciencia de un mundo objetivo el yo está en la situación del *padeecer*, está vinculado, *afectado*. Por consiguiente, cuanto banal es atribuir al pensar (la libertad) y la fuerza de crear y producir al objeto, al pensar como es ejercido en la *Doctrina de la ciencia* y como lo es por el filósofo (al pensar, no como pensar del objeto, sino sólo al pensar del pensar de los objetos, sólo la conciencia o la reflexión sobre la conciencia de las cosas); de tal modo que Fichte, *cuando* estaba como filósofo en la cátedra si no pensaba esta habitación, entonces ella desaparecería. Precisamente este

cuando y cuando no, esta posibilidad de lo uno o de lo otro, está completamente superada en esta esfera. Es la *esfera de la necesidad* (o de la dependencia). Yo soy aquí yo *determinado* (en una relación conforme a la ley), y el yo determinado; la realidad del yo *determinado* y la realidad del objeto determinado, son idénticas, de tal modo que la derivación de la realidad de las cosas es una con (la de la derivación) la realidad del límite, de la determinidad, del lindero, esto, por tanto, la derivación del yo determinado desde el *yo puro*. Por consiguiente, aquí se *intercambian esferas esencialmente distintas*.

La filosofía fichteana, debido a que ella sólo expresa la autoactividad en su más alta potencia como inteligencia, como autoconciencia, como realidad única, como la verdadera realidad, con fuerza ilimitada, tiene un alto carácter ético y espiritual. “La *Doctrina de la ciencia* no sólo da al espíritu fineza, destreza, firmeza, sino también al mismo tiempo absoluta autonomía, puesto que él necesita estar sólo consigo mismo, y vivir y actuar en sí mismo” (p. 190. *Informe más claro que el Sol*). “Por medio de la *Doctrina de la ciencia el espíritu* del hombre llega a *sí mismo* y de ahora en adelante se apoya en sí mismo, sin ayuda extraña, y llegará a ser absolutamente poderoso por sí mismo” (p. 192). Y justamente, puesto que la filosofía fichteana impulsa a la autoconciencia a esta cima más externa y lo eleva a principio cumbre, ella exige inmediatamente a los hombres a que *acumulen todas las fuerzas dentro de ellos*, a juntarlas, a concentrarlas, a estar cabe sí mismos.

Su principio más elevado, el principio especulativo, contiene inmediatamente el mandamiento absoluto a los hombres: sé vigilante, llega a ser consciente de ti mismo. Pero un hombre *consciente de sí mismo* es al mismo tiempo un hombre consciente de la suprema realidad del espíritu, de la realidad de la *verdad* de sí mismo (pues el espíritu es la verdad de la vida). Y así era Fichte, un hombre *absolutamente consciente de sí mismo*, verdadero, libre, puramente ideal, un hombre ético en el sentido más común y elevado ¿Pues qué es ético en el sentido más elevado? Vivir puramente *en interés de la verdad* y no en interés de sí mismo. Capacidad para la verdad es la virtud suprema, incluso la única virtud – ella es la unidad del conocimiento y de la acción, de la persona y de la idea, ella es la *afirmación incondicionada* de una verdad *suprema*, de una idea *absoluta*. Por consiguiente, la filosofía de Fichte surge de su carácter, o a la inversa, pero en virtud de esto no tiene carácter subjetivo. Un hombre *grande*, en el verdadero sentido, es un hombre *universal*. Sí, la *idea misma* que subyace como fundamento en Fichte no es otra que ésta: pensada

como la *idea de la eticidad en carácter absoluto*, en su más alto principio, en que ella es uno con la inteligencia. *Autonomía* y eticidad son conceptos idénticos. Un hombre determinado por inclinaciones accidentales, y dependiente de ellas, determinado y dependiente por intereses y atenciones por las cosas externas, es un hombre sin ética; sólo un hombre *que se sostiene y se apoya en sí mismo*, que es por medio de sí mismo, que se forma así mismo en incansable actividad, *se crea a sí mismo* (sereno ante todo elogio o crítica, ante lo provechoso o perjudicial), sólo un hombre libre es un hombre ético.

Precisamente de allí vino también la falla de Fichte en lo concerniente a su visión del mundo. Para él, el mundo es exclusivamente *objeto*, sólo en su relación con la moralidad el no-yo sólo es para que el yo se ponga un opuesto para llegar a ser consciente de sí mismo para así tener un medio de ejercer su fuerza. “*Mi determinación*, dice Fichte en la *Determinación del hombre*, es actuar *éticamente*”⁽⁵⁾. “Mi mundo es objeto y esfera de mis deberes y absolutamente nada más». (Pág. 210). “La fe en la realidad del mundo de los sentidos surge sólo de un concepto del mundo moral”. (p. 211)⁽⁶⁾. “La libertad necesita de una esfera para actuar esta esfera es el mundo existente y en la acción, así como lo encontramos”. (p. 214). “La razón práctica es la raíz de toda razón”. “Lo que pone la acción para el ser racional es inmediatamente cierto; su mundo es cierto sólo porque aquello es cierto” “La fe en la realidad de otro, de igual esencia a la mía, se arraiga en la conciencia que me prescribe deberes respecto de ella; así, toda realidad depende de la razón práctica”. El concepto de Dios tiene justamente por eso, desde ese punto de vista, una significación moral. En el Diario filosófico de 1798 publicado en común con Niethammer Fichte entregó un ensayo sobre el fundamento de nuestra fe en un orden moral del mundo. Esto le ocasionó la acusación formal de ateo por el Consistorio de Sajonia. Fichte plantea en él la proposición de que Dios sería el orden del mundo, esto es, el orden viviente, que ordena, que efectúa, *ordo ordinans*. Esto tiene este sentido: el hombre actúa, es decir, se pone su finalidad y quiere realizarla. Esta finalidad es la idea de lo bueno, pues él sólo se activa por acción moral. Pero la acción presupone la fe en que la *finalidad se va a conseguir*, en su realizabilidad. Pero esta fe presupone nuevamente a su vez la fe en el orden, en una ley, en un poder que promueve y determina que lo bueno realmente se consigue, que los obstáculos que se le van oponiendo, desaparecen; en una palabra, la fe en Dios es la fe en el poder y la realidad de lo bueno. Según Fichte, los predicados: Ser, Substancia, no pueden ser apli-

cados a Dios. *Sólo actividad es ser*, según Fichte. Ser en el sentido del dogmatismo expresa, pues, en Fichte, una situación fija, un límite; y también así para substancia. Pensar a Dios como substancia significa hacerlo *finito*. Él sería una cosa. El espíritu no es algo. Sólo la barbarie podría, por tanto, hacerle a Fichte una objeción semejante. Pues alcanzar a ver esto era comprender que bajo el orden no hay ningún abstracto, sino el *ordo ordinans* ¿Qué es, pues, el *yo absoluto*, la actividad más límpida que es por medio de sí y desde sí, que es independiente y es el principio supremo de todas las cosas y personas? Pensado en verdad *no es sino Dios*. No depende del nombre, sino del *concepto, de la determinación, del contenido*, lo que yo pongo como primero y supremo, si lo llamo o no Dios, y le vincule realmente conceptos y determinaciones divinos.

Aún tenemos que mencionar un pensador que tuvo con Kant y Fichte un principio común de la filosofía. Se trata de Federico Enrique Jacobi. Fichte y Jacobi han concebido mucho en oposición. Sin embargo, sólo se diferencia de Fichte en que el *yo* sólo es para él como *persona* y objeto, en que él, por tanto, excluyó y aborreció la especulación; sólo en el saber idéntico con la persona, en la convicción inmediata, en el sentir, encontró la fuente de la realidad, el manantial de la verdadera vida divina. El punto de vista del individuo el cual donde es puesto inmediatamente con el yo un tú, un objeto, pero que *es derivado* por Fichte del más alto punto de vista de la especulación, es para él el único y primitivo punto de vista. Esta es la raíz de su diferencia así como de su identidad. Fichte era más libre, estaba infinitamente más alto, y por tanto, podía reconocer el punto de vista de Jacobi, pero éste no podía reconocer el punto de vista de Fichte. Este era para él, porque su ser personal era contradictorio, un ser puramente negativo. Fichte mismo escribe a Jacobi en una carta del año 1775: “Yo estoy asombrado por la extraña uniformidad de nuestras convicciones filosóficas”. Del año 1776: “Coincidimos totalmente. También Ud. busca toda la verdad donde yo la busco, en el santuario más íntimo de nuestro propio ser. Sólo que Ud. trae a la luz al espíritu *como espíritu*, hasta donde le es permitido al lenguaje humano; yo tengo la misión de aprehenderlo en la *forma de un sistema*”.

Notas:

1. (Al margen:) “Toda realidad es *activa* y todo lo *activo* es realidad, *actividad* - cuyo concepto es idéntico con el concepto del *ponerse a sí mismo* – es realidad *positiva* y absoluta. 66, Doctrina de la ciencia.

2. “*Sólo pensar*, dice Fichte, es un *actuar*”
3. “*Sólo* el yo es activo; él es simple yo en la medida en que es activo, y en la medida en que no es activo, es no-yo” pág. 73. Aquí esto quiere decir también: ningún sujeto, ningún objeto; ningún objeto, ningún sujeto. *Ibid.* p. 137.
4. (Al margen:) “Nuestro sistema no quiere ampliar el pensar real, común y único, sino que lo quiere abarcar y exponer exclusivamente creador”. A Jacobi: “Nuestro pensar filosófico nada significa y no tiene el menor contenido, sólo el *pensar pensado* en este pensar significa y tiene contenido”.
5. Y un tal hombre era Fichte. Sus efectos como maestro son incalculables. Fue un maestro de la nación alemana. La gran fuerza que desarrolló la nación prusiana durante la lucha de liberación fue encendida por Fichte. Los efectos del espíritu no se ven enseguida, son incalculables, indeterminables, pero no por eso menos eficaces. Son conocidos los discursos de Fichte a la nación alemana. El los dictó (...) en Berlín.
6. No simplemente saber, sino *actuar* según tu saber, es tu determinación. P. 182, *estás aquí para actuar*. Tu acción y únicamente tu acción determinan tu valor.
7. (Al margen:) Tres emanaciones de la cabeza de Júpiter de la razón crítica, del idealismo: la filosofía ética pura, Fichte; la filosofía estética, Schelling; la filosofía metafísica universal espiritual, Hegel.

ANTIENSAYO PARA ENTRAR Y SALIR DE LAS NUEVAS TECNOLOGÍAS DE INFORMACIÓN Y COMUNICACIÓN (Oportunidades y desafíos a la educación)

*J. Pascual Mora **

Universidad de Los andes
Núcleo del Táchira
San Cristóbal – Venezuela
pascualmora@cantv.net

Resumen

Las NTIC van a jugar un papel en la educación actual, exigiendo nuevos modelos de aprendizaje, nuevos procedimientos y estrategias de búsqueda, organización, procesamiento y utilización de la información. Por tanto, habrá que estudiar su efecto en los procesos cognitivos. Las NTIC llenan un vacío indiscutible en el campo de la educación que llevará a una nueva forma de enseñar: dinámica, amplia y flexible; en la medida en que su aplicación en la enseñanza pueda generar nuevas representaciones colectivas.

Palabras Clave: telemática, NTIC, educación postmoderna, currículo postmoderno.

ANTI-ESSAY FOR ACCESSING AND EXITING NICTs (New Information and Communication Technologies faced by Postmodern Curriculum)

Abstract

We are in the presence of an iconic-oral generation that is already in school and which has new cognitive traces as the result of New Information and Communication Technologies (NICT). Hence, it is necessary to ask about the changes that these introduce into the emergent curricular theory, not only to include them in the curricular theory, but also for their discussion. This research is based epistemologically on the tradition of critical pedagogy.

* Profesor de la Universidad de los Andes -Núcleo Táchira. Lic. en Filosofía, Magister en Gerencia Educativa, Doctor en Historia.

Key words: curricular theory, critical pedagogy, net language.

Introducción

En presencia de una generación icónico-oral que ya está en la escuela y que tiene nuevos engramas cognitivos, originados por las Nuevas Tecnologías de Información y Comunicación (NTIC), es necesario preguntarse por los cambios que introducen en la teoría curricular emergente no para simplemente incluirlas sino para problematizarlas. En este sentido «una pedagogía postmoderna necesita ir más allá de una llamada a redefinir el curriculum de manera que incluya nuevas tecnologías informacionales; en lugar de esto, se necesita afirmar una política que construya de la relación entre autoridad, ética y poder central, una pedagogía que lo que hace es abrir más que cerrar las posibilidades» (Giroux, 1994:125).

Una vez hecha la aclaratoria preliminar, pasemos a la definición y análisis de las Nuevas Tecnologías de la Información y la Comunicación. Las NTIC son un conjunto de herramientas, soportes y canales para el tratamiento y acceso a la información, para un mundo que habla otro lenguaje, el lenguaje de la red. El nuevo código es el digital. La cultura massmediática que hasta el momento se había desarrollado por separado hoy se integra en un mismo soporte: el ordenador.

Por si fuera poco, todo este proceso puede hacerse sin barreras espacio-temporales y sin condicionamientos (con inmaterialidad, interactividad e instantaneidad).

Esta moda de lo virtual está modificando dramáticamente el acto pedagógico, en el que se instauran nuevas mediaciones. Por ello su uso exige formación. El nuevo docente no puede simplemente esperar para ver que ocurrirá sino que decididamente debe acceder al nuevo conocimiento, debe ser actor y no simplemente observador, debe analizar sus implicaciones en la calidad de la enseñanza y el aprendizaje.

Indudablemente que las NTIC generan un nuevo tipo de alumno y de profesor, en la que se potencia claramente el aprendizaje abierto, la descentralización de la enseñanza, la disminución en los costos de formación, el rompimiento del criterio estructurado del tiempo y el espacio de la enseñanza, igualmente se incentiva la autoformación y la posibilidad de elección, así como la combi-

nación en los desiderátum de la formación (haciendo que la flexibilidad del curriculum sea una realidad), se podrá tener un contacto multicultural y multiétnico, se podrá acceder a voluntad a la información, en fin se romperá con el criterio claustal de la escolaridad dieciochesca.

Si el mensaje educativo no llega a los alumnos en gran parte se debe a que los elementos de mediación del acto pedagógico no son los más idóneos, el error radica en no preguntarse a tiempo ¿en qué medida han sido desplazados los signos, símbolos y señales tradicionales por nuevos códigos que requieren una redefinición del canal comunicacional?

En algún sentido, hoy nos movemos entre el lenguaje verbal, centrado en lo alfabético, y lenguajes alternativos como el lenguaje simbólico y el lenguaje de la red.

Propuestas para entrar en las NTIC

1. Las NTIC construyen un espacio intercultural, a la vez que los denominados contenidos culturales quedan a disposición real, en tiempo y espacio, de los usuarios. (González-Soto, 1999) De esta manera se rompe efectivamente la contradicción campo-ciudad, que en la Modernidad establecía brechas insalvables. Trasladarse para hacer trabajo de oficina o para tener acceso a más información no tiene sentido, simplemente Ud., debe inscribirse en la comunidad virtual que más le interese.

2. Las nuevas herramientas, los «medios», «canales» de acceso y tratamiento de la información facilitan el acceso a la información, propiciando la autonomía, interactividad, y el pensamiento abierto. En una sociedad en la que se necesitan ser mejor dotados intelectualmente, la red favorece el intercambio, el trabajo autónomo, y la competencia significativa con los centros de poder, pues, al tener acceso a la información oportuna se evitará la repetición en las investigaciones, y las distancias que hacían que los países menos desarrollados funcionaran como caja de resonancia de los países con tecnología de punta.

3. La enseñanza apoyada en las NTIC puede devenir en una acción más «educativa» y menos «informativa», sobre todo si se tenemos un docente formado en la educación crítica (Giroux, 1997). Queremos significar que lo que destacamos aquí, no es la capacidad técnica de las herramientas tecnológicas, sino

una capacitación para comprender y consumir correctamente los mensajes que ellas producen y vehiculan (González-Soto, 1999).

4. El desplazamiento del centro de gravedad de los saberes tradicionales, genera nuevas estructuras epistemológicas y contenidos curriculares, así como la conformación de nuevos espacios educativos.

5. El uso didáctico apropiado de las NTIC en la planificación de aula y de centro acorta la distancia entre el pensar y el hacer, entre la teoría y la práctica, distancia que en la Modernidad desligó el saber pedagógico de la cotidianidad. La moda de lo instantáneo influenciada por la tecnología obliga a que el aprendizaje se conecte directamente con la vida; el aprendizaje para ser aplicado a futuro es cosa del pasado; «la escuela será escuela de la utilidad y de la necesidad, del aprendizaje de las herramientas necesarias para acceder a la vida del trabajo. La escuela, además, se hace plural, acrecentándose el sentido de la formación permanente en empresas, industrias y en general en el propio puesto de trabajo» (Colom y Mélich, 1994:63).

6. El aprendizaje continuo es una necesidad del tiempo que vivimos. Las experiencias no son relevantes por sí sólo, en la sociedad del aprendizaje continuo, las NTIC favorecen al docente para que realice un repedagogización constante.

7. Las NTIC favorecen la posibilidad de la performatividad de los saberes, pues al tener acceso en tiempo virtual a nuevas posibilidades de formación se romperá con los saberes y profesiones hiperespecializantes. Rompiéndose las fronteras entre las disciplinas que marcaron en la Modernidad una distancia irreconciliable.

8. El docente sufrirá un cambio cualitativo significativo, ya que la sociedad exigirá de él más calificación en el uso de los lenguajes tecnológicos.

9. La relación profesor-alumno que estaba situada en una relación unidireccional se instala en una diversidad multidireccional. De la relación de poder vertical pasamos a la horizontal, y de ésta a la multidireccional.

Todas estas implicaciones nos hacen pensar que en el currículum postmoderno el saber ya no conduce a una teoría del método, sino de la acción comunicativa. Educar para el futuro es educar para la comunicación icónico-oral. La lógica verbal centrada en el libro-texto es amenazada con ser sustituida por la lógica

iconosférica centrada en el hipertexto. Situación que modificará la configuración semiótica, y los engramas cognitivos del joven postmoderno. En definitiva nos encontramos en presencia de un nuevo ser; «el ser humano que emerge a lo largo de este siglo, dominado por el progresivo y apabullante protagonismo de la imagen técnica (...) es:

- más icónico que lógico,
- más sensitivo que racional,
- más intuitivo que discursivo,
- más instantáneo que procesal,
- más informatizado que comunicado» (Alcover, 1992:80).

En la educación postmoderna encontramos un desplazamiento de la palabra por la imagen, de la sintaxis verbal por la sintaxis icónica, de la lógica verbal por la lógica icónica; aunque hay que advertir que el desplazamiento no es para reemplazarla sino para complementarla. Esta situación ocasiona un quiebre en el llamado diseño instruccional tradicional, puesto que la nueva alfabetización no es reducible a un texto, unas guías, un libro programado y un cuaderno de apuntes, sino que además debe incorporar las comunidades virtuales, las bibliotecas virtuales y el libro electrónico.

La cultura Occidental expresó todo aquello que vive y siente mediante lenguajes alfabéticos, es decir, aquel que centra su fuerza en el razonamiento y es expresado mediante el discurso racional escrito. Toda la educación tradicional estaba centrada en el lenguaje alfabético, dando primacía a las palabras concretas, expresadas por medio de caracteres del alfabeto, denotando a los mensajes de rigor, capacidad de razonamiento, progresión lógica, y abstracción.

El curriculum postmoderno debe retomar el lenguaje alfabético, con todo lo que significa, pero integrando los lenguajes alternativos, el lenguaje de la red y el lenguaje simbólico: visual y plástico, intuitivo, y global. Porque comunicar no consiste tanto en decir como en participar, unidos por una serie de símbolos que influyen consciente e inconscientemente. En nuestras aulas observamos en forma recurrente la tendencia en los jóvenes a sincopar las formas de expresarse, e incluso, una señal resuelve todo un discurso en sus procesos comunicacionales. El lenguaje alfabético nos enseñó a comunicar ideas, proposiciones o juicios, definiciones, y razonamientos; con el lenguaje simbólico la percepción de la realidad va mucho más allá de lo meramente racio-

nal, puesto que afecta al cuerpo, el gesto, el símbolo, el ritmo y la creatividad. En el lenguaje alfabético se siente la necesidad de distinguir ideológicamente. Para el lenguaje simbólico lo que une los mensajes es más fuerte que las ideas relacionales que pudieran separarles.

Aunque el lenguaje simbólico es mucho más primario y menos conciso, tiene la particularidad de ofrecer caminos de expresión a mayor número de áreas personales. Sólo un lenguaje que vaya más allá de lo racional puede ser integrado en el mundo postmoderno. Las manifestaciones extrarracionales: creatividad, pensamiento global y no estructuración eran síntoma de anormalidad en las teorías curriculares tradicionales, la propuesta curricular postmoderna no sólo las acepta sino que ofrece las oportunidades para su manifestación. Las generaciones actuales, de hecho, han comenzado a descubrir nuevos símbolos, la caída del racionalismo deja a la persona humana para vivir la existencia como una totalidad; el lenguaje simbólico ofrece nuevas responsabilidades a la educación.

Pero así como las NTIC ofrecen grandes oportunidades a la educación y al curriculum en particular, también es bueno recordar que tienen sus riesgos y desafíos.

Propuestas para salir de las NTIC

1. Paradójicamente las NTIC pueden ser un canal para profundizar la dependencia cultural, sobre todo a aquellos que no están interesados en usarla como medio sino como fin. Si Ud., utiliza la Internet para que otros piensen por Ud., está cometiendo el error más grande.
2. Las NTIC al facilitar la hiperrealidad introducen una nueva performance virtual del mundo, en donde «la realidad ha llegado a su colmo. A fuerza de proezas técnicas, hemos alcanzado tal grado de realidad y de objetividad que podemos hablar incluso de un exceso de realidad» (Baudrillard, 1996:91). La hiperrealidad experimenta una nueva modalidad: los videos *snuff*, que proclaman la muerte de los efectos especiales. En vez de asesinatos simulados, ahora las NTIC nos presentan asesinatos y violaciones en directo, cero trucos, sin maquillaje. En la que Ud., puede ser el actor más estelar, no hacen falta grandes actores consagrados, la fuerza de la hiperrealidad lo puede convertir en noticia de primera plana.

3. Las NTIC afectan al texto, el texto es hipertexto, vale decir, una presentación multifacética de información concebida como mapa de navegación. El hipertexto permite dotar al texto de una «tercera dimensión», construyendo redes o encadenamientos entre páginas a través del cual se puede «navegar». Pero ese no sería el problema sino que el hipertexto al estar al alcance de todos puede convertirse en un arsenal fácil para el plagiarismo.

4. Las NTIC simbolizan el placer puesto al alcance de la mano, dentro de poco la realidad virtual complacerá las exigencias más exquisitas por exóticas que sean. Esta virtud que puede ser utilizada en provecho de la educación y el currículum, también podría servir para generar desviaciones en la personalidad de aquellos que acudan a la red para desahogar sus represiones o gustos sexuales. En la red no sólo circula información académica, también encontramos líneas calientes y pornografía.

5. Las NTIC también pueden funcionar como una nueva droga. No es ciencia ficción, el hombre ha comenzado a reinventar el mundo y a sumergirse en él. La gran afición de los niños por los juegos de video supone un vasto campo para la realidad virtual, que no sólo puede proporcionar todo tipo de diversiones, sino que puede convertirse en un eficaz instrumento didáctico. Los alumnos miran cosas y leen cosas, pero no las hacen. En un aula donde los estudiantes pudieran servirse de la realidad virtual, la educación alcanzaría un nivel práctico jamás sospechado. Los estudiantes viajarían a través del cuerpo humano, en las clases de biología; dialogarían con Platón en las clases de filosofía; Bolívar mismo les impartiría su ideario bolivariano. Pero esta que es una gran virtud pudiera pasar a formar parte de un proceso alienante que aleje al alumno de la realidad y lo reduzcan a ser “patas de sofá”.

6. El problema más grave que podemos vislumbrar desde ahora, por encima de las incomparables ventajas de las NTIC, es que «con lo Virtual, no sólo entramos en la era de la liquidación de lo real y de lo referencial, sino también en la era del exterminio del Otro. Es el equivalente de una purificación étnica que no sólo afecta a unas poblaciones concretas, sino que se encarnizará con todas las formas de alteridad. La de la muerte -que se conjura con la terapia del mantenimiento artificial. La del rostro y el cuerpo, que es acosada por la cirugía estética. La del mundo que se borra con la Realidad Virtual. La de cada uno de nosotros, que será abolida un día con la clonación de las células individuales. (...) Si la información es el lugar del crimen perfecto contra la

realidad, la comunicación es el lugar del crimen perfecto contra la alteridad». (Baudrillard, 1996:149) La eliminación de la alteridad sería una verdadera involución, pues potenciaría nuevamente la dialéctica de la negación del Otro; la del indio, el negro, el mestizo, el campesino, el marginal-urbano, los gaminos. Y ese Otro, siempre es el más débil.

7. Los latinoamericanos tenemos en las NTIC grandes oportunidades. Pero al mismo tiempo grandes riesgos. Recordemos que los cánones que se transmiten por el espacio virtual son planificados cada vez más para exponer un prototipo cultural, el de los países con tecnología de punta. Nuevamente tenemos otra paradoja de la postmodernidad, en donde encontramos concomitantemente lo intercultural, la sensibilidad, la diferencia, la espiritualidad; pero al mismo tiempo, el centrismo, lo plástico, la homogeneización, la frialdad, lo ligh.

En América Latina no podemos aceptar a secas la tesis de Mc Luhan según la cual «el medio es el mensaje». Para nosotros «el mensaje debería ser el medio», pues tenemos que construir el aparato crítico que nos permita tener suficiente sindéresis. Esta será otra de las funciones de teoría curricular postmoderna.

BIBLIOGRAFIA

- ADELL, J. (1997). *Tendencias en educación en la sociedad de las tecnologías de la información*. EDUTECC. Nov. Nº 7.
- ALCOVER, N. (1992). *Los medios de comunicación social*. Paulinas, España.
- BAEZ, de la Fe. (1991) *El movimiento de las escuelas eficaces: implicaciones para la innovación educativa*. *Revista de Educación*, No. 294. España.
- BAUDRILLARD, Jean. (1996). *El crimen perfecto*. Anagrama, Barcelona.
- BENEDITO, V; FERRER, V Y FERRERES, V. S. (1995). *La formación universitaria a debate*. Barcelona, EUB.
- CASTELL, M. y Al. (1994). *Nuevas Perspectivas Críticas en Educación*. Paidós, Barcelona. España.
- CARR, E. (1997). *Calidad de la enseñanza e Investigación-Acción*. Diada. Sevilla.
- CEBRIAN, J. L. (1998). *La red*. Taurus. Madrid.
- COLOM, A. y Joan Carles Mèlich. (1994) *Después de la Modernidad, nuevas filosofías de la educación*. , Paidós, Barcelona.
- EISNER, Elliot. (1987). *Procesos cognitivos y curriculum*. Martínez Roca. Barcelona.

- ESTEBARANZA, A. (1994). *Didáctica e innovación curricular*. Serv. Public. Univ. Sevilla.
- FERRANDEZ, Adalberto. (1990). *Bases y fundamentos del curriculum*. En Medina Rivilla y María Luisa Sevillano G. (Coord.) *El Curriculum: Fundamentación, Diseño, Desarrollo y Evaluación*. UNED, Madrid.
- FERRERES, V. (1998). «*Las organizaciones ante los retos educativos del siglo XXI*» ACTAS V C.I.O.E. La autonomía de los centros ¿un recurso infrautilizado?. Madrid.
- GIROUX, Henry. (1994) *Jóvenes, diferencia y educación postmoderna*. En Castells, M. et Al. *Nuevas perspectivas críticas en educación*. Paidós. Barcelona. España.
- (1997). *Cruzando límites, trabajadores culturales y políticas educativas*. Paidós. México.
- GONZALEZ-SOTO, Ángel Pio. (1999). *Más allá del Curriculum: La educación ante el reto de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación*. URV. Tarragona-España.
- HABERMAS, Jürgen (1990). *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus. Argentina.
- HOPENHAYN, M. (1994). *Ni analíticos ni integrados*. FCE, Chile.
- INFIESTA, Jesús. (1993). *Interés por la religión y la vuelta a la espiritualidad*. En Rev. Ecclesia. Nº 2631, mayo.
- KEMMIS, S. (1988). *El Curriculum: más allá de la teoría de la reproducción*. Morata, Madrid.
- LANZ, Rigoberto (1989) *Repensar el Método*. Rev. Anthropos, Vol. 149, Caracas. Venezuela.
- (1992) *El pensamiento social hoy, crítica de la Razón Académica*. Tropykos, Caracas. Venezuela.
- (1993) *El discurso posmoderno: crítica de la Razón escéptica.*, U.C.V., Caracas.
- (1994) *El Malestar de la Política*. ULA, Mérida.
- (1996). *Lo que el fin de la política quiere decir*. Rev. Relea, No. 1, julio. Caracas. Venezuela.
- LYOTARD, Jean F. (1987) *La condición postmoderna*. Cátedra, Madrid.
- MALONE, Th. y John Rockart (1991). *Ordenadores, redes y empresa*, en Rev. Investigación y Ciencia, No. 185, Barcelona. España.
- MARCELO García, Carlos. (1995) *La formación del profesorado para el cambio educativo*. EUB, Barcelona.
- MCLAREN, Peter. (1989) *La vida en las escuelas*. Siglo XXI. México.

- MILBANK, John. (1993) «*El final de la Ilustración: ¿Posmoderno o Postsecular?.*» En Rev. Concilium, N° 244, Madrid. España.
- MINC, A. (1993) *La nueva Edad Media*. Gallimard. Madrid. España.
- MIRES, F. (1996). *La revolución que nadie soñó, o la otra posmodernidad: la revolución microelectrónica, la revolución feminista, la revolución ecológica, la revolución política y la revolución paradigmática*. Nueva Sociedad, Venezuela.
- MORA-García, J. Pascual. (1997) *La Escuela del Día de Después*. ULA. Grupo de Investigación de Historia de las Mentalidades. San Cristóbal, Venezuela.
- MORIN, E. (1994) *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa, Barcelona. España.
- MORENO Olmedilla, J. M. (1999) *Notas para una genealogía de los estudios curriculares en España*. Rev. Profesorado. (Revista de Curriculum y Formación del Profesorado). Vol. 2, No. 2, junio.
- NAISBIT, J. y Patricia Aburdene (1992). *Megatendencias 2000*. Norma, Bogotá. Colombia.
- NEGROPONTE, N. (1991). *Productos y servicios para redes informáticas*. Rev. Investigación y Ciencia, No. 182, Barcelona. España.
- PETERS, Tom. (1994) *Del caos a la excelencia*. Folio. Barcelona.
- POPKEWITZ, Thomas. (1997) *Educational Sciences and the Normalization of the Teacher and Child: Some Historical Notes on Current USA Pedagogical Reforms*. Rev. Paedagogica Historica. XXXIII, 2, Belgium.
- (1998) *Los discursos redentores de las ciencias de la educación*. Morón. Sevilla. España.
- RIVAS, M (1986) *Factores de eficacia escolar: una línea de investigación didáctica*. Bordón, 264. España.
- RODRIGUEZ Romero, María del Mar. (1998) *El cambio educativo y las comunidades discursivas: representando el cambio en tiempos de postmodernidad*. En Revista de Educación. No. 317, España.
- UGAS F., Gabriel. (1998) *Paradojas de la Ignorancia Educada*. TAPECS. Táchira. Venezuela..
- VATTIMO, G. y Otros. (1994) *En torno a la Postmodernidad*. Anthropos, Colombia.
- (1990) *La sociedad transparente*. Paidós, España.
- VIRILIO, Paul (1995) *Alert dans le cyberspace* en Le Monde Diplomatique, août.



Título: *Esencia prejurídica del Derecho*

Autor: Pompeyo Ramis Muscato

Ediciones del Vicerrectorado Académico
Universidad de Los Andes (ULA)

Páginas: 174

Año 2002

Mérida – Venezuela

La *Esencia prejurídica del Derecho* es uno de los muchos libros publicados por el autor Pompeyo Ramis, doctor en filosofía y profesor durante más de veinte años de las asignaturas Lógica Jurídica y Filosofía del Derecho en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad de Los Andes. Actualmente imparte sus enseñanzas en la Maestría de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Educación de la misma Universidad. Asimismo, es

autor de libros, innumerables ensayos y traducciones sobre la temática iusfilosófica.

Si bien esta obra se inscribe dentro de la clásica tradición filosófica que tiene su génesis en el pensamiento socrático y que se vierte a través de Platón, Aristóteles, los Autores Medievales y los Autores Modernos, no obstante, es notable la singularidad con que el autor aborda las tan discutidas bases sobre las cuales tiene su asiento el *derecho*. La “esencia prejurídica” del *derecho* la concibe el autor como aquellos principios que no son propiedad de ningún autor ni de ninguna escuela o tendencia en particular, sino patrimonio de la razón universal y, por consiguiente, anteriores a cualquier noción de lo jurídico. Incluso la misma palabra “derecho” en su acepción más primigenia es “prejurídica”, es decir, anterior al fenómeno jurídico. Es por traslación metonímica que un sistema de leyes recibe el nombre de “derecho”, porque —según el autor— se presume que tal sistema de leyes contiene lo que es *de derecho*, es decir, que rima o está en consonancia con esos primeros principios.

La presente obra de Pompeyo Ramis es el resultado de largas y sostenidas meditaciones sobre la diversidad de doctrinas acerca del ser del Derecho y el Estado. Sin hacerle la venia a métodos academicistas que, cual zapatilla china, pretenden constreñir los horizontes al creador intelectual, Pompeyo Ramis nos presenta un producto decantado a través del pensamiento lúcido de un baquiano que ha andado y desandado las intrincadas selvas del saber filosófico.

Margarita Belandria