

## EL BIEN COMÚN COMO REGLA ÚLTIMA DE LA VERDAD DEL JUICIO PRUDENCIAL

*Resumen: Este ensayo pretende mostrar que la verdad práctica consiste en la adecuación entre el juicio en que se basa la acción y la proporción entre agente y bien inteligible en un contexto determinado. Aclara, además, que esa proporción es un elemento de un orden político y cósmico que tiene su origen en el bien común, político y universal, y que constituye un contexto que da su especie final al bien concreto servido por el agente. El bien común puede entenderse de un modo inmanente (como el orden mismo) o trascendente (como origen del orden). En su segundo sentido es origen también de la verdad práctica, y queda siempre allende las formulaciones de esa verdad. Es, asimismo, fuente de la ley, que es una formulación general que pretende ser verdadera en la práctica o buena. Incluso los conceptos que se usan en las leyes reciben su significado de su conexión con los bienes protegidos por ellas. El ensayo muestra, además, que el hecho mismo de que hay verdad práctica apunta a que la fuente del orden moral es divina y no humana.*

*Palabras clave: Verdad práctica, bien común inmanente y bien común trascendente, ley, medida divina del orden moral.*

### THE COMMON GOOD AS PRUDENTIAL JUDGMENT'S ULTIMATE CANON OF TRUTH

*Abstract: This essay shows that practical truth consists in the conformity between the judgment on which action is based, on the one hand, and the proportion established between agent and intelligible good within a concrete context, on the other. It clarifies, moreover, that such proportion is an element of a political and cosmic order which takes its source from the common good, political and universal, so that the concrete intelligible good served by the agent receives its final specification from such order. The common good can be understood as immanent (as the order itself) or transcendent (as the origin of order). In its second meaning the common good is the origin also of practical truth and lies beyond any statement of such truth. Transcendent common good will be proved to be as well the source of law, law understood as a*

*general statement which claims to be practically true or good. Even concepts used in laws have meaning because of their connection with goods protected by such laws. Further, the essay elucidates that the very fact that there is practical truth points at the source of the moral order being divine, not human.*

*Key words: Practical truth, immanent and transcendent common good, law, divine measure of moral order.*

Una crítica cabal del nominalismo ético y político iniciado por Guillermo de Ockham y continuado por el empirismo inglés y por Kant requiere recuperar no sólo las nociones de: (a) bien inteligible como trascendental del ser, (b) apetito intelectual que puede amar a las cosas en la misma medida en que son, y (c) proporción entre agente y bien inteligible en un contexto, como núcleo del concepto de verdad práctica. Pienso que esa crítica requiere, además: (a) ver claramente la conexión teleológica entre los bienes morales individuales y el bien común, (b) distinguir entre el bien inmanente y el trascendente, y (c) diferenciar con nitidez la “amabilidad” propia de todo ser, la dimensión inteligible del bien como trascendental, por una parte, y la bondad moral encerrada en la acción que responde a la llamada que el bien dirige al agente en las situaciones concretas<sup>1</sup>, por la otra. Es esta última dimensión la que se constituye por participación en el bien común. Este “bien común”, sea dicho de paso, debe entenderse como bien de la polis y, también, al mismo tiempo, como bien del cosmos, donde polis y cosmos son comunidades en las que está integrada la persona de un modo natural, y no por convención. De los tres primeros temas me he ocupado en otros lugares suficientemente<sup>2</sup>, pero de los últimos tres debo ocuparme ahora con la mayor exactitud que me sea posible.

Adopto en este artículo una perspectiva tomista, de acuerdo con la cual (a) el fin último del hombre es la posesión del Bien Supremo, y (b) esto se puede conocer naturalmente, al menos si se entiende por “posesión” la contemplación amorosa, aunque indirecta, de Dios. Me aparto, por lo mismo, de las tesis centrales de Germain Grisez, quien sostiene que hay una pluralidad de bienes básicos y de principios prácticos primeros, además de “haz el bien”. Como no puedo estudiar

1 Se toma aquí “acción” en sentido amplio, que incluye la contemplación amorosa.

2 Cfr. el capítulo IV de mi libro *Racionalidad y justicia. Encrucijadas políticas y culturales*. ULA-UCAB. Mérida-Caracas, 2004; y “La verdad práctica como piedra angular de la ética”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. 2007, No. XXXIV, pp. 403-434. También algunos aspectos de los otros temas fueron tratados en el primero de estos escritos, pero no con la precisión debida.

temáticamente esta otra tesis, me limitaré a señalar en notas de pie de página los puntos principales de desacuerdo y por qué me parece que Grisez se equivoca en ellos. Usaré como sumario de las tesis de Grisez un artículo que publicó en 1987, en conjunto con Joseph Boyle y John Finnis. Agradezco a Alejandro Miranda el haber dirigido mi atención hacia este artículo como un buen resumen de las posturas del autor estadounidense.

En la propia dimensión metafísica de la razón de bien en cuanto trascendental, se encuentra una jerarquía y una conexión causal entre todas las cosas buenas. La noción de bueno en cuanto proporcionado a la voluntad (la cual quiere más lo que es y se entiende como más<sup>3</sup>), o en cuanto inteligible, no es un término equívoco, sino un *pròs hén*, que se dice en primer lugar de las sustancias, entre éstas de las personales, entre éstas de Dios<sup>4</sup>, y que se dice de las diversas realidades según un más y un menos, lo cual implica que todos los que gozan de la perfección que es la bondad la han recibido del máximamente Bueno<sup>5</sup>, que coincide con el máximamente inteligible o con la Verdad suma<sup>6</sup>. Pero hay otro sentido en el que se entiende que lo bueno particular está conectado con el bien sumo. El primer sentido depende de la causalidad eficiente, por la que se transmiten todos los actos trascendentales, de Dios a las criaturas. El otro sentido está conectado más bien con la causalidad final. Quiero una cosa a causa de otra, y ésta a causa de otra, etc., hasta que se llega a un primer querido. Si el cosmos tiene unidad es porque hay un solo Fin, que pertenece, como es natural, al mismo orden del Primer Agente. Las cosas inanimadas o los seres vivos que no gozan de inteligencia poseen apetitos naturales cuya finalidad se les escapa

3 Cfr. *Metafísica* Lambda 7, 1072a27-29.

4 Gemain Grisez, Joseph Boyle y John Finnis, en su artículo "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends" ([North]American Journal of Jurisprudence, Vol. 32, 1987, pp. 99-151), p. 119, ignoran este aspecto fundamental de la metafísica. Por otra parte, sostienen que los principios prácticos tienen como datos de experiencia no el bien, sino las disposiciones naturales del hombre para realizar sus potencialidades (cfr. p. 108), con lo cual cierran toda posibilidad de discusión metafísica. A eso añaden una concepción errada de la presencia del primer principio teórico en el razonamiento teórico (como si se requiriera sólo para exigir que las premisas sean coherentes, y no estuviera presupuesto y actuante en cada premisa y aun en cada término, como mostró Aristóteles que lo está en el libro Gamma de la *Metafísica*, en los capítulos 3 y ss.) y del primer principio práctico en el razonamiento práctico (pp. 119-120: como si "haz el bien conveniente aprehendido" no significara hacer el fin encarnado en cada situación práctica en que se ha de obrar, sino constituyera sólo un control externo de los resultados del razonamiento, como un mandato de evitar que sean inútiles dicho razonamiento o la acción que lo sigue). Pienso que son éstas las raíces de que, en último término, su propuesta tenga semejanzas nada despreciables con la mezcla de utilitarismo y kantismo que es la obra de John Rawls.

5 Cfr. *Metafísica* alfa 1, 993b20-32. Ésta es la razón por la que se dice en el Evangelio que sólo Dios es Bueno, porque sólo Él es la Bondad por esencia, mientras todas las demás cosas son buenas por "participación" (en un sentido más amplio que el platónico).

6 Cfr. *Metafísica* Lambda 7, 1072a26-b2; y alfa 1, 993b20-32.

a ellos, pero no al Hacedor del cosmos<sup>7</sup>. Y, pues Él ordena todo con su infinita Sabiduría (incluso el principio del azar que existe en el mundo, la materialidad y la causalidad *per accidens*), las finalidades menores se conectan con otras mayores, hasta que se alcanza el fin último natural del cosmos, la gloria de Dios, que fue definida por el Concilio Vaticano I como dicho fin último<sup>8</sup>. En el ámbito en que se dan las acciones de los seres humanos hay una jerarquización de los fines proporcionados al apetito intelectual como fines reales (que no siempre coinciden con los fines o intenciones de quienes obran), que acaba también en la gloria de Dios, dada voluntariamente por medio de la contemplación amorosa. Y en la estructura total del ser humano, que no es simple pero que tiene unidad, los apetitos naturales sub-volitivos se integran en la unidad de propósito de dar gloria a Dios. Así, entonces, todos los objetos de las potencias menores se subordinan a los fines de la mayor, y reciben de ellos, cuando corresponde, su carácter de fin práctico. En el plano de la causa final se da una auténtica participación de todos los bienes en el bien último o común. Santo Tomás de Aquino, en su comentario a la *Ética a Nicómaco*, libro I, lección 1, se refiere a estos dos modos de dependencia de los bienes inferiores respecto del bien último: “*Non autem est unum bonum in quod omnia tendunt, ut infra dicitur. Et ideo non describitur hic aliquod unum bonum, sed bonum communiter sumptum. Quia autem nihil est bonum, nisi in quantum est quaedam similitudo [metafísica] et participatio [final] summi boni, ipsum summum bonum quodammodo appetitur in quolibet bono et sic potest dici quod unum bonum est, quod omnia appetunt*” (n. 11). Nosotros nos referiremos en las páginas siguientes sobre todo al segundo modo, al propio de la causa final.

7 Que hay causas finales en la naturaleza es algo que he mostrado en otro lugar, siguiendo las reflexiones de George Molnar y refutando a Hume (cfr. *Reflexiones metafísicas sobre la ciencia natural*. RIL, Editores. Santiago de Chile, 2007, pp. 172-191). El orden mismo de la naturaleza humana, que es un epítome del cosmos, atestigua y nos ilustra el orden general del cosmos: en nosotros, los apetitos naturales se hacen conscientes y son hasta cierto punto integrados en la volición. Nuestra naturaleza no es simple, pero sí tiene unidad, cosa que no consideran Germain Grisez, John Finnis y Joseph Boyle en “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends.” (cit.), pp. 125, 128, 133, 136, 137 y ss.

8 Cfr. Cánones de la Tercera Sesión: “Si alguno [...] negare que el mundo fue creado para gloria de Dios: sea anatema”. Sobre que Dios dirige las causas segundas respetando su naturaleza de causas necesarias, contingentes o libres, cfr., por ejemplo, *Suma teológica* I q. 22 a. 4. William Carroll ha hablado de la relación entre la Causa Primera y las causas segundas, pero de un modo que efectivamente rompe toda conexión entre la Providencia y el mundo, pues su tesis implica o bien que cualquier acción de las causas segundas, de cualquier tipo, puede producir cualquier efecto por el concurso de la causalidad primera, o bien que no hay una jerarquía entre los seres sensibles. Por ello sostiene que es posible que de causas meramente físicas proceda la vida y que de las formas inferiores de vida procedan las más altas. El resultado final de la enseñanza de Carroll es o bien un fideísmo, o bien una suerte de dios deísta, aunque no sea lo que persigue el autor.

Al hablar del fin último se precisa distinguir entre el bien inmanente y el trascendente. De acuerdo con lo dicho en el párrafo anterior, hay que distinguir entre los actos de las criaturas intelectuales que dan gloria a Dios por el propio bien de aquéllas<sup>9</sup> (bien inmanente), y Dios mismo (bien trascendente)<sup>10</sup>.

No puede decirse que la “felicidad” sea la razón que funde el amor del hombre conforme al orden divino, ni siquiera en cuanto bien inmanente. La unión contemplativa con Dios y el servicio divino constituyen el fin último humano, del que la felicidad es una consecuencia, buscada en oblicuo, y no en recto, cuando la caridad es perfecta<sup>11</sup>. Lo que se busca en recto es servir al bien inteligible que sea proporcionado al agente en el contexto en que éste se halla (“haz el bien conveniente aprehendido”). Y el servicio consiste en una operación del agente, sea ésta la contemplación amorosa, un acto de justicia, o una atención física. Esta operación en sí misma es el bien moral y es también la sustancia de la felicidad, aunque no sea exactamente lo mismo que ella, porque en esta vida la felicidad requiere, como una condición, no como una causa, de un mínimo de buena fortuna o de unas gracias extraordinarias (como la gracia del martirio). Por la participación de todos los bienes particulares en el bien último, todo apetito humano, aun sin que lo sepa el agente, tiene su origen en el amor natural a Dios. Por esto estaban en lo correcto Platón cuando afirmaba que el malo no hace lo que quiere y san Agustín cuando decía que la moral es el orden del amor. La moral no es un límite de los amores, sino un orden por el que cada amor consiste en realidad en una actualización concreta del fin último, aunque el agente no siempre lo sepa en acto. Esto quiere decir que cada acto que se realiza en atención al bien inteligible concreto, por su razón inteligible de bueno, y de modo prudente, es un acto en

9 Porque Dios crea a las criaturas personales por un Amor gratuito, puede decirse que el cosmos se ordena al bien de las personas (como dice Benedicto XVI en su encíclica *Caritas in Veritate*, n. 7). Pero, porque Dios y su gloria son mayores que las criaturas personales, debe decirse, en otro sentido, que éstas existen para aquéllos. De hecho, Benedicto XVI así lo reconoce cuando afirma que el bien común es el *fin último* de la actividad económica (ibídem, n. 21).

10 Cfr. *Suma teológica* I q. 22, a. 4, c. Es ésta una de las distinciones que no hacen German Grisez, John Finnis y Boyle, en su artículo “Practical Principles...” (cit.), cuando afirman que Dios no puede ser el fin último de las criaturas (cfr. pp. 133-134). Este pasaje tiene rasgos verdaderamente sofisticados, pues toda la argumentación se basa en equívocos. Se equipara Dios como bien trascendente a Dios como bien inmanente; se equipara la contemplación natural de Dios a la visión beatífica; se equipara la participación y la imitación de Dios con la naturaleza divina en un lugar, pero luego se vuelve a distinguir. Se dice que la bondad de una naturaleza no puede ser la de otra, como si la operación por la que se adquiere un bien no fuera una bondad intrínseca del agente, aunque se refiera a una cosa extrínseca: si el argumento fuera válido, entonces, la bondad del alimento no podría perfeccionar a quien lo come.

11 Cfr. “La verdad práctica como piedra angular de la ética” (cit.), pp. 421-423.

el que se glorifica a Dios. Y, como digo, esta glorificación puede ocurrir aun sin que lo sepa el agente<sup>12</sup>.

El bien inteligible, como diferente del sensible; el objeto propio del apetito volitivo, como diferente de los objetos de los apetitos sensoriales o pasiones; es un elemento esencial de la ética. La proporción entre el agente y ese bien es otro elemento, que llamamos verdad práctica. Pero la explicación de dicha proporción requiere considerar dos cosas más.

La primera, que no cualquier proporción de un bien al agente constituye la verdad práctica. También las artes o *téchnai* presuponen una captación intelectual del bien y de su proporción con una cosa (unos materiales y una necesidad o proyecto particular del agente), pero la *práxis* requiere de una reflexión más honda, pues ha de llegar a comprender la proporción no entre un instrumento o un aspecto de la vida, por una parte, y un bien particular, por la otra; sino entre el agente como un todo unitario y los bienes que se hallan en el contexto donde debe actuar, en conexión con el bien de toda la vida humana o de toda la ciudad<sup>13</sup>. Por esto, sólo el bien moral es el bien proporcionado a la naturaleza del agente humano. El hombre inmoral pierde lo más importante, aun cuando alcan-

12 En sentido semejante me había pronunciado en *Racionalidad y justicia* (cit.), pp. 232-233. El que nos dirijamos naturalmente al servicio del bien quiere decir asimismo que el amor de amistad está arraigado en nuestro corazón y que, de hecho, precede al amor de concupiscencia. Porque sabían esto, los clásicos no encontraban problema en explicar la obligación moral de servir a los otros. En cambio, Germain Grisez, Joseph Boyle y John Finnis, en su citado artículo, "Practical Principles..." (pp. 114, 115, 123, 131, 145, por ejemplo), saltan del amor o los amores de concupiscencia por ciertos bienes básicos que, según ellos, constituyen (los amores) el contenido de los primeros principios prácticos y de la moralidad, saltan, digo, al amor de amistad por el que procuramos esos mismos bienes para otros. Pero no explican el salto de ninguna manera.

13 Germain Grisez, Joseph Boyle y John Finnis pierden esta distinción fundamental en su artículo "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends" (cit.). Cfr., por ejemplo, pp. 107, 109, 111, 113, 114 y 138, donde se ve que consideran a la salud o la vida física aisladas como bienes que establecen "primeras premisas" morales, de tal modo que, por una parte, las exigencias del saber técnico que las sirve, la medicina o la gimnástica, pueden fácilmente concebirse como exigencias directamente morales; y, por otra, la política puede limitarse a servir la preservación de la vida (p. 138), como en Hobbes. (En la página 113 se dice, además, que considerar que la vida física no es un bien primero sería lo mismo que decir que es sólo un "bien instrumental", y que esto implicaría "dualismo"). Es difícil decidir cuál de las infinitas críticas posibles sería mejor oponer primero a este aserto. Para empezar, los clásicos, los Padres y los escolásticos consideran que la vida es un "bien honesto", ni placentero ni útil, lo cual no implica que sea un bien último. Para continuar, Aristóteles y santo Tomás se cuentan entre los que sostienen que no es un bien último y ellos, sin duda, rechazaron el dualismo). Por otra parte, Grisez, Finnis y Boyle no dejan espacio para que la salud o la vida física *deban* entregarse en el martirio. Dicen que entre los bienes básicos no hay jerarquía alguna, y que a veces hay que elegir entre dos de ellos, pero, en ese caso, cualquiera de las alternativas es moralmente lícita (cfr. pp. 106, 110, 122, 132 y 139).

ce todos los bienes técnicos. Puede decirse de él que se vuelca al exterior porque no alcanza el orden que sólo se percibe por medio de esa reflexión más honda de que acabamos de hablar. Ocurre en este plano algo semejante a lo que ocurre con las disciplinas teóricas: la capacidad humana de captar el ente *in communi* es lo que hace posibles las ciencias particulares, pero sólo la metafísica realiza una reflexión plena sobre esa noción. Así, un hombre experto en las disciplinas particulares puede estar vertido también hacia el exterior, por no alcanzar la reflexión plena propia de la sabiduría. En cierto sentido puede decirse tanto del técnico que sea mala persona como del científico insensato que pierden de vista el bien o el ser *in communi*, respectivamente, porque, aunque sus actos cognoscitivos y prácticos presupongan la captación de estas *rationes* hasta cierto punto, no reflexionan sobre ellas. La esencia del progresismo se relaciona precisamente con esto: se sustituye el bien práctico por el cúmulo de los bienes técnicos, porque es posible poner la inteligencia al servicio de éstos sin llevar a cabo una profunda reflexión sobre la naturaleza del hombre o su destino. A partir de lo dicho es fácil percibir la causa de que el progresismo sea antropocéntrico: en el plano de la técnica, el proyecto del artesano es la medida, no hay un orden real natural, una verdad práctica que refiera a la Medida divina a que ha de someterse el hombre, sino que las aspiraciones de los hombres se postulan como medida.

Entonces, el bien inteligible no puede identificarse con el bien moral (aunque éste se funde en aquél), ni con el bien común. Sí podría decirse, en cambio, que el bien inteligible es *bonum in communi* porque puede darse en todas las categorías y porque al percibirse la inteligibilidad se capta también el valor intrínseco de la cosa y la proporción real entre ella y el agente. Los animales no captan esta dimensión “común” del bien, sino sólo una dimensión particular, por la proporción a un apetito particular, que es la concupiscencia<sup>14</sup>. Y las artes, aunque presupongan la captación del bien en común, se ordenan sólo a un aspecto de este bien, y muy exterior, razón por la cual no puede buscarse por medio de ellas la verdad práctica.

La segunda, que el contexto en el que el agente debe actuar incluye no sólo al agente como individuo ante un bien inteligible aislado, sino también el entorno inmediato y la conexión con (a) ciertos bienes que integran ciertos sub-órdenes como la familia, (b) el bien común político o universal, y con (c) los sub-órdenes y órdenes integrados por esos bienes. El mismo bien inteligible puede exigir del

14 Aristóteles decía que el apetecible volitivo es amado más por la voluntad porque “parece más”, porque se entiende como un ser mayor o más valioso, mientras el apetecible concupiscible “parece más” porque se desea. Los animales son llevados a actuar por el placer porque no captan el bien *in communi*, mientras los hombres actúan fundados en la opinión, o pueden hacerlo, porque sí lo captan o pueden captarlo.

mismo agente acciones diversas en las diversas circunstancias, tanto por el cambio de éstas como, coetáneamente, por la diversa relación con el bien común que tiene cada acción en los varios contextos. Es cierto que los nominalistas no distinguen entre el bien sensible y el inteligible, pero a esto se añade algo de semejante importancia: por la misma razón, ellos no admiten que pueda haber un orden real al que “naturalmente” pertenezcan los individuos, antes de gozar del poder de dar su consentimiento. Entonces, no está completa la crítica al nominalismo si no se atiende a esta otra dimensión del problema.

Hay que decir, por ejemplo, que una persona humana es un bien inteligible de mayor jerarquía que un animal. Pero lo que exija la presencia de ese bien superior en unas circunstancias concretas por parte del agente puede variar de infinitas maneras dependiendo de cómo se conecten esas circunstancias con el orden real, político y cósmico, y con el bien común, político y cósmico. La conjugación del bien metafísico y del orden cuya fuente es el bien común siempre exigirá, desde luego, en este caso, el amor al prójimo. Mas el amor no es obstáculo para que una persona tenga que ser muerta por el agente en defensa legítima, de sí mismo o de terceros. Ni para que un soldado deba ser fusilado en el acto si abandona el frente de batalla. Ni para que un criminal monstruoso y en apariencia incorregible tenga que ser ejecutado, al menos en determinadas situaciones. Ni siquiera para que a veces deba indirectamente causarse (o, en otro caso, tolerarse) la muerte de un inocente, si no hay modo de evitarlo, si resulta de una acción que intenta otra cosa sin violación del orden natural<sup>15</sup> (o de una omisión que sólo deja que otro actúe) y si de la inacción (o de la acción) resultaría un mal mayor<sup>16</sup>. En todos estos casos, la autoridad pública dispone lo que convenga al bien común, pero otros actores pueden actuar movidos por un amor que sea adecuado a la posición que ellos ocupan en el orden total y que se juzgue recto desde el punto de vista de la autoridad pública.

15 No es admisible una ruptura directa del orden natural: los mártires nos han enseñado que es mejor morir que fornicar o que idolatrar, por ejemplo. El orden de la facultad procreadora y el orden del hombre a Dios son demasiado centrales para que puedan admitir “excepciones”. Además, no hay verdadera conexión racional entre la fornicación y la defensa de la propia vida o de la ajena, como señalaremos incidentalmente más tarde.

16 Debe quedar claro que lo que está en juego no son “bienes técnicos” o “pre-morales”, como han dicho los utilitaristas de diversas “denominaciones”, sino el bien o el mal político o moral, que no puede ser conocido sino por la prudencia, y que ciertamente es desconocido por las artes o *téchnai*. Es decir, como veremos a lo largo de este artículo, es la conexión con el orden natural y con el bien común lo que hace que cedan ciertos bienes inteligibles ante otros. En la evaluación del vínculo, nunca debe perderse de vista que el bien común inmanente reside, sobre todo, en la virtud de los miembros de la sociedad.

Debe añadirse, además, que el orden natural, y también ciertos sub-órdenes naturales<sup>17</sup>, tienen dos aspectos básicos correlativos: unos bienes que son fuente del orden o los sub-órdenes, y unos apetitos naturales que tiran de los hombres en las diversas dimensiones de su ser hacia esos bienes y que, como ya se ha dicho, son reunidos en un único orden práctico total por la incompleta asunción de los mismos en el apetito volitivo y en su tendencia natural más propia hacia la contemplación amorosa de Dios<sup>18</sup>. Hay que conservar en la memoria estos dos aspectos básicos del orden político y cósmico.

El bien moral es la operación que exige del agente el bien inteligible en conexión con los bienes de ciertos sub-órdenes y, en último término, con el bien común, en las circunstancias de que se trate. El bien común trascendente, por su parte, es el origen de todo bien, según la causalidad eficiente y según la causalidad final, aunque nuestro conocimiento empieza por el bien moral y, antes aún, por el bien inteligible. El bien común inmanente es la máxima perfección del hombre o de la comunidad, política o universal, perfección que se alcanza por el obrar, por la *adeptio* del bien común trascendente. Queremos en estas páginas arrojar luz sobre todas estas nociones y llenarlas de contenido, pero pondremos el foco de nuestra meditación en la de bien común, sobre todo en cuanto origen del orden moral. Las otras resultarán iluminadas con los destellos de ésta.

## I. BIEN COMÚN Y VERDAD ÉTICA O PRÁCTICA

Qué deba entenderse por “bien común” (o por el mal opuesto) es algo que en una investigación filosófica sólo puede describirse por medio de diversas aproximaciones oblicuas. En primer lugar, se puede pensar en el orden intrínseco de la

17 Germain Grisez, Joseph Boyle y John Finnis, en su artículo “Practical Principles...” (cit.), pp. 138, 140 y 141, excluyen que la familia o la sociedad política sean sub-órdenes naturales, con fines también naturales. La primera de estas páginas hace depender la existencia de la sociedad política de la necesidad de preservar la vida, igual que Hobbes. Los autores someten toda obligación en esos contextos a cierta dependencia respecto de “compromisos” (*commitments*) previos, de modo semejante a como lo haría un Kant.

18 Ese orden es único como totalidad, no como simplicidad. Lo que quiero decir cuando digo “incompleta” es que hay movimientos pasionales y volitivos que tienden a los objetos de esos apetitos naturales y que pueden producir en nosotros una legítima repugnancia a renunciar a ellos, aun cuando lo exija el bien moral. Así se explica que Cristo haya podido decir sin sombra de pecado: “Padre, si es posible, haz que pase de mí este cáliz, pero no se haga mi voluntad, sino la tuya” (Mt 26, 39). También se explica así que un santo llamado al celibato pueda sentir sin pecado la atracción del matrimonio y la generación de hijos; o que un santo llamado a misionar en tierra extraña sienta nostalgia de su Patria, igualmente sin pecado.

sociedad. En este plano se pueden dar diversos rasgos o aspectos relevantes, tales como la justicia, la amistad cívica, el cultivo de la vida contemplativa, la virtud de los miembros de la sociedad; e, incluso, otros rasgos de menor importancia, tales como la subsistencia del todo, que Locke erróneamente pone como ley suprema en su *salus populi suprema lex*, que no es sino una mofa infernal del correcto principio clásico que usa las mismas palabras<sup>19</sup> o del canónico *salus animarum suprema lex*<sup>20</sup>. A veces la doctrina social de la Iglesia lo ha descrito como “un

19 Las palabras vienen del libro III de las *Leyes* de Cicerón, pero allí tenían un sentido diferente, por estar situadas en otro contexto. En efecto, aunque se dice que los Cónsules deben tener autoridad absoluta sobre el ejército porque la salud del pueblo es la ley suprema, es decir, se está hablando de la seguridad, igual que en Locke, sin embargo, en el propio libro III, al inicio, Cicerón apunta que la república y una nación y aun el género humano están sujetos a la ley y el orden de Dios. Según Platón, por otra parte, la “salud del pueblo” es la virtud, que se encuentra por encima de la subsistencia física de la polis. Con razón Leo Strauss interpreta las palabras de Locke como queriendo decir que la preservación de la comunidad política, al costo que sea, es la justicia suprema de la política. De allí extrae Strauss la conclusión (correcta cuando se aplica a la mente de Locke) de que la política es puramente convencional, pues la comunidad también lo es.

20 Una prueba clara de que se trata de un sucedáneo infernal es que no deja espacio para que el bien de la polis se integre en un orden más amplio y, por eso mismo, deja sin fundamento tanto el hablar de “justicia” en las relaciones ordinarias entre los Estados como la teoría de la guerra justa. Locke, en efecto, afirma que las relaciones de las sociedades civiles entre sí se encuentran en el “estado de naturaleza”. Si bien en el *Segundo tratado sobre el gobierno* él afirma que hay “leyes naturales”, esa afirmación parece puramente retórica, pues ha dicho en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* que no hay obligación sin ley ni hay ley sin legislador o sin sanción coactiva, y afirma en el *Segundo tratado* que en el estado de naturaleza no hay autoridad de unos hombres sobre otros y nada garantiza que triunfe quien, con la justicia de su lado, intente vengar una afrenta (cfr. *Ensayo sobre el entendimiento humano* I, capítulo II, §§ 5, 13, 18-19; y *Second Treatise*, capítulo II, § 6; y capítulo IX, §§ 123-126. John Locke. *Two Treatises of Government*. Cambridge University Press. Cambridge, 1980, pp. 285-446.). Locke niega radicalmente el Derecho natural y trata de suplantarlos por el culto al Leviatán ( *Segundo tratado*, capítulo VIII, §§ 98-99). Por esto, en su *Carta sobre la tolerancia* establece (a) que si un ciudadano encuentra un conflicto entre la ley positiva y su conciencia, debe obedecer a la ley o someterse a las sanciones establecidas en ella (cfr. Editorial Tecnos. Madrid, 1985, p. 52) y (b) una construcción utilitarista de leyes positivas, cuyas bases se echan en el *Ensayo*. Esto explica que en el apartado sobre el estado de naturaleza (*Segundo tratado*, capítulo II) comience citando a Hooker y los deberes naturales, para luego hablar exclusivamente de los “derechos”, que son fácilmente reductibles a la concepción mecanicista que se propone en el capítulo XXI del libro II del *Ensayo* (cfr., especialmente, párrafos 24-31, 41, 68-69, 73-75, a la luz de la interpretación que de Hobbes y Locke da Leo Strauss en *Natural Right and History*. The University of Chicago Press. Chicago, 1953, sobre todo, pp. 169-170 —en especial, nota 4— y 227. Para las citas del *Ensayo* hemos usado el texto del Proyecto Gutenberg, [http://www.gutenberg.org/catalog/world/readfile?fk\\_files=44103&pageno=1](http://www.gutenberg.org/catalog/world/readfile?fk_files=44103&pageno=1), contrastado con la edición castellana de la Editora Nacional, Madrid, 1980, Tomo I). En esto Locke toma una dirección diametralmente opuesta a la de Francisco de Vitoria y la Corona hispana: sólo los católicos españoles fueron capaces en el siglo XVI y hasta el siglo XVIII de conservar la conciencia de que la salvación del alma estaba en juego cuando se ordenaban las relaciones con los pueblos que podían caer conquistados bajo las armas hispánicas. Todos los

conjunto de condiciones sociales que permitan a los ciudadanos el desarrollo expedito y pleno de su propia perfección<sup>21</sup>; o, con mayor precisión filosófica, lo ha equiparado a la justicia social: “Las instituciones públicas deben conformar toda la sociedad humana a las exigencias del bien común, o sea, a la norma de la justicia social [...]”<sup>22</sup>.

En segundo lugar, se puede pensar en esa noción que queda siempre fuera de toda formulación legal o de los tratados políticos, que apunta a esa realidad que es origen último del orden. Se hace referencia así al sentido y al contexto en que es verdadero el aserto platónico de la *República*, según el cual el bien está más allá de la verdad y le da su esencia. Todos los buenos manuales de Derecho occidental, todavía los del tiempo en que yo estudié, se referían implícitamente a esta noción. En ellos o a través de ellos, en efecto, podía verse cómo las instituciones jurídicas contenían regulaciones que se hallaban ordenadas internamente por ciertos “principios”, que se derivaban a su vez de “intereses protegidos” (o bienes estructuradores de un sub-orden), subordinados al bien común o a la justicia, por los cuales entraban en coordinación con las demás instituciones jurídicas. Pero los bienes de un sub-orden y el bien común quedaban siempre como puntos de referencia que daban su sentido a las fórmulas, más que como soluciones concretas a los posibles problemas suscitados dentro de un campo jurídico particular.

*Tópica y jurisprudencia* de Theodor Viehweg<sup>23</sup>, si uno enmienda mentalmente ciertos trazos post-hegelianos que contiene esta obra<sup>24</sup>, apunta bastante bien a la estructura del razonamiento jurídico correcto, y esto es lo que le ganó la aprobación de muchos grandes juristas españoles, entre los cuales se cuenta Eduardo García de Enterría<sup>25</sup>. Veamos algunos textos, en los que Viehweg expone a otros autores:

Cuando Ihering hace cien años [a contar desde 1953] indicó que un Derecho positivo no puede entenderse sin la categoría del interés, emergió, primero en la doctrina civilista y después en otros campos de la disciplina jurídica,

---

otros europeos denigraron de la Potencia católica, pero tenían ya la intención de olvidarse de todo parámetro ético o teológico en sus respectivas conquistas imperiales, como se vio simultáneamente en las conquistas portuguesas y enseguida en las inglesas y holandesas.

21 Juan XXIII. *Mater et Magistra*, n. 65. No pretende la encíclica gran precisión filosófica y, por lo mismo, habla sólo de los “ciudadanos”, cuando el bien común se extiende también a las demás personas que habiten en el territorio de una sociedad política o de otro modo le estén sujetas.

22 Pío XI. *Quadregesimo Anno*, n. 110.

23 Taurus, Madrid, 1964.

24 Pero que se hallan más claramente en otra obra suya, *Tópica y filosofía del Derecho*.

25 Cfr. el prólogo a la edición castellana de *Tópica y jurisprudencia*, pp. 9-18.

un t3pico que fue aumentando continuamente de peso y que paulatinamente fue ejerciendo un influjo de no escasa importancia sobre el car3cter mismo de la jurisprudencia. La famosa teor3a del inter3s, que tiene su base en Ihering, se esforz3 en hacer aplicable al trabajo jur3dico su modo de pensar. Las m3ltiples articulaciones del concepto de inter3s, que, al final, se ha ido transformando mediante una matizaci3n hacia factores vitales m3s dignos de consideraci3n, han suministrado un gran n3mero de nuevos argumentos jur3dicos, a los que en buena parte no se les puede negar el reconocimiento. La gran importancia de esta nueva escuela jur3dica [...] parece estar [...] en que permite disponer de un medio adecuado para revisar los fundamentos de toda la disciplina desde la pr3ctica misma del derecho, a la que con raz3n sirve como gu3a. Sus formulaciones mediante la utilizaci3n del concepto de inter3s, del conflicto de intereses o de sus posibilidades son en la mayor parte de los casos muy apropiadas para poner al d3a las perpetuas apor3as fundamentales de toda la disciplina<sup>26</sup>.

[...] Josef Esser, en un trabajo sobre los *Elementos de Derecho natural en el pensamiento dogm3tico y constructivo*] ha destacado de una manera expresa y convincente que los “conceptos que en apariencia son de pura t3cnica jur3dica” o “simples partes del edificio” de la jurisprudencia, s3lo cobran su verdadero sentido desde la cuesti3n de la justicia. Indica, por ejemplo, que el concepto “declaraci3n de voluntad” s3lo se puede entender en nuestra disciplina como una “fijaci3n de principios de justicia en la cuesti3n de la vinculaci3n negocial y de la confianza negocial”, aunque no lo se3ale as3 expresamente el Derecho positivo. Si no se mantiene este significado, no se comprende la especial aplicaci3n que en muchos casos se hace del citado concepto. No se comprende, por ejemplo, que existan casos en que es preciso impugnar una “declaraci3n de voluntad” y pagar da3os a la confianza, aunque se haya probado que ha faltado previamente toda “voluntad de declaraci3n”. Esto es algo extraordinariamente sorprendente para un pensamiento deductivo, sin la inserci3n de un significado adicional, pues se deber3a aceptar que en el caso de falta de “voluntad de declaraci3n” la impugnaci3n de una “declaraci3n de voluntad” no puede ni siquiera ser tomada en consideraci3n. Sin embargo, la jurisprudencia recurre a ello, en el caso de que le parezca necesario, *con el fin de proteger la confianza de la otra parte contratante*. Algo semejante ocurre en los casos de falta no cognoscible de una voluntad negocial, de responsabilidad por una mera apariencia de derecho, de poder de representaci3n ineficaz o cuando se ha hecho posible la utilizaci3n de membretes, estampillas, etc. El jurista convierte, de un modo aparentemente arbitrario, en “declaraci3n” una carta de contenido negocial que su autor no envi3, sino que lleg3 a su destinatario como consecuencia de una manipulaci3n extra3a<sup>27</sup>.

26 Ibidem, pp. 127-128.

27 Ibidem, pp. 134-135.

Permítaseme introducir una pausa, para explicar un punto contenido en el fragmento copiado hasta ahora. Se está diciendo que la justicia a veces exige considerar que alguien es la contraparte de un negocio jurídico y debe ser condenado al pago por daños, aunque esa persona no haya hecho una declaración de voluntad, si es que, de alguna manera, ha de cargar con las consecuencias dañosas de una apariencia de declaración más justificadamente que la parte que sí ha dado de buena fe su consentimiento. (Lo cual no excluye que pueda luego la parte condenada en daños dirigirse al tercero que haya podido abusar de la confianza de la contraparte, para obtener reparación, a su vez, de los daños sufridos). No puede pensarse al modo liberal, entonces, que la autonomía de la voluntad sea el principio capital del Derecho Civil. El principio fundamental es el de la justicia en el tráfico (bien mediato)<sup>28</sup>, y éste se articula muy directamente en la protección de la confianza negocial (bien estructurador de un sub-orden), que a veces exige considerar como dado un consentimiento que nunca se ha dado en realidad. Volvamos al texto.

El contenido de conceptos jurídicos, como los de “parte integrante” de una cosa o “parte integrante esencial”, está formado, en el campo del derecho, por “juicios de valor o de interés sobre la publicidad, unidad de bienes económicos, protección de su valor funcional y de su inversión y, por ende, juicios sobre la preferencia, p. ej., del interés del acreedor de poder ejecutar una cosa o determinar su destino real”. Las vistas de una finca se consideran, en caso necesario, como una “cualidad” del fundo. La llamada “imposibilidad” de la prestación se puede delimitar frente a otros supuestos de dificultad de la prestación, especialmente los de riesgo persistente y obligación de prestación del deudor, partiendo de valoraciones de intereses. Se producen así transformaciones del concepto, como las de “imposibilidad económica”, “inexigibilidad”, etc. “Lo mismo, dice el autor justamente, acontece, aunque menos claramente, con todos nuestros conceptos”. Y enumera aún varios más.

El autor habla, como se ve, el lenguaje de los teóricos de la jurisprudencia de intereses, pero ha salido fuera de ella. Llega a decir que *no sólo la proposición jurídica “sino el concepto mismo está precualificado a través de una serie de juicios de interés, de tal manera que la subsunción aparentemente lógica es una reintegración de un juicio de interés, que estaba encerrado in nuce en el concepto jurídico”*. Y añade: “Pero como ninguna norma de Derecho positivo preordena este juicio, se funda en el Derecho natural”. En consecuencia, cada

28 La justicia conmutativa, que es un aspecto del orden recto y que, por estar interconectado con todos los demás, no puede ser perfecto si los demás no lo son. En esta vida, el bien común inmanente nunca se realiza del todo.

concepto particular se enlaza a través de la cuestión de la justicia, con verdades de Derecho natural.<sup>29</sup>

Los conceptos mismos del Derecho reciben su significado del interés inmediato que protegen (en el caso, la confianza negocial), de los bienes estructuradores de cada institución (en el caso, la institución del tráfico negocial), y de la convergencia de todos éstos en la justicia, que es un aspecto del bien común en su dimensión inmanente. Puede decirse que una decisión acertada respecto de una situación concreta tiene en cuenta los bienes estructuradores de las instituciones en juego y su conexión con el bien común, de tal manera que un juicio verdadero (el aspecto intelectual de la sentencia o el decreto) formula en qué consiste la justicia o el fin último o bien común inmanente en la situación particular. Es decir, la verdad práctica (entendida como la adecuación del juicio en que reside el aspecto intelectual de la elección, por una parte, y la realidad ordenada por la acción, por otra) es o constituye la presencia concreta del fin último<sup>30</sup>.

Puede captarse la profundidad de las observaciones de Esser, y de las reflexiones que sugieren, si se las pone en contacto con un famoso pasaje platónico:

Esta realidad, entonces, que da su verdad a los cognoscibles [propios del reino de lo inteligible] y el poder de conocer a quien conoce [intelectualmente], debes decir que es la idea del bien, y debes concebirla como lo que es causa de la ciencia [*epistêmes*] del que conoce y de la verdad de lo que es conocido.

29 *Ibidem*, pp. 135-136. La observación de Esser es correcta: el Derecho natural se hace activo en las decisiones judiciales, cuando éstas se dan conforme al arte jurídico. Y el Derecho natural es variable, tal como señalaron Aristóteles en el libro V de la *Ética a Nicómaco* y santo Tomás en su comentario. Lo que no es variable es los principios de la *sindéresis*, aunque la reflexión sobre ellos o aun su descubrimiento se haya podido dar paulatinamente. Viehweg, sin embargo, no considera correcta la observación de Esser, sino que, al punto, trata de domesticarla, incrustándola en un esquema idealista. En efecto, continúa su obra inmediatamente después del texto transcrito: “Tenemos que dejar entre paréntesis este punto, que no pertenece estrictamente a nuestro tema. En cambio, las aseveraciones en torno a la relación de los conceptos particulares con la aporía fundamental poseen una especial importancia para el curso de nuestro pensamiento” (p. 136).

30 Recuérdense los últimos capítulos del libro VI de la *Ética a Nicómaco* (cfr. 1143b17-1145a11), donde queda claro que la prudencia no determina simplemente “los medios” para alcanzar el fin del apetito recto, sino, más bien, la verdad práctica en referencia con la cual se dice “recto” el apetito. Esto sólo puede entenderse a cabalidad si se cae en la cuenta de que “las cosas que son para el fin”, a las que se refiere la prudencia, son precisamente las acciones en que se realiza concretamente ese fin, y no meros “medios”. Así, por ejemplo, un juez tiene que querer administrar justicia para llegar a una sentencia recta. Pero si el juez no es prudente nunca podrá determinar en qué consiste la justicia en el caso concreto. Conversamente, un juez sagaz puede saber en qué consiste lo justo en el caso concreto, pero, si no quiere administrar justicia, no declarará lo justo. Así es como debe entenderse el segundo capítulo del mismo libro VI: la perfección del entendimiento práctico necesita de la verdad del juicio y de la rectitud del apetito.

Y aunque estos dos son hermosos, el conocimiento y la verdad, si supones que la idea del bien es otra realidad y aún más hermosa estarás juzgando correctamente sobre estos temas. Pero en lo que se refiere al entendimiento y la verdad, como en nuestro ejemplo es correcto pensar que la luz y la visión son semejantes al sol, pero nunca que ellos sean el sol, así también aquí es correcto considerar al entendimiento y la verdad como siendo semejantes al bien o boniformes, pero pensar que uno de ellos sea el bien no es correcto, sino que un honor más alto corresponde a la virtud del bien. —Hablas de una belleza indescriptible [...], si es la fuente del entendimiento y de la verdad, y, sin embargo, los sobrepasa en belleza. Porque, de seguro, no puedes querer decir el placer. —¡Habla con más recato! [...], pero examina su imagen un poco más, de esta manera. —¿Cómo? —El sol, presumo que dirás, no sólo proporciona a las realidades visibles el poder de ser vistas, sino también les da el poder de la generación y del crecimiento y la nutrición, aunque él mismo no sea generación. [...] De manera semejante aparece entonces que las realidades cognoscibles [intelectualmente] no sólo reciben el ser conocidas de la presencia del bien, sino que sus propios ser y esencia son derivados de ella, aunque el bien mismo no sea esencia, sino que trasciende a la esencia en dignidad y en pujante poder (*República* VI, 508e-509c)<sup>31</sup>.

Si mantenemos este fragmento en los confines de las realidades prácticas del orden por el que las criaturas han de volver a Dios, o aun en los límites de la prioridad metafísica de la razón de causa final sobre la de causa eficiente en la creación divina, el texto de Platón es verdadero. Nos concentraremos ahora en el comentario del primer aspecto.

La alegoría del sol, la luz y la visión presupone un aspecto de la concepción platónica del hombre, conforme al cual en el ver hay una suerte de fuego que se encuentra en el ojo y va al encuentro del fuego que hace visibles a las cosas corpóreas<sup>32</sup>. Ambos fuegos, y la luz mediadora, proceden del Sol, en esta alegoría. De modo semejante, en el conocimiento intelectual se da un encuentro entre la inteligencia que sale de sí y lo inteligible, pero es el bien la fuente de uno y otra. Esto, como he anunciado, es verdad en el plano de la práctica. No pretendo ahora tratar de desentrañar el sentido que Platón quería dar a sus palabras, sino mirar directamente a un fenómeno que presta su verosimilitud a esas palabras. Podemos entender “verdad” como lo hace el *Sofista*, como la adecuación entre un juicio del intelecto y la cosa que constituye su sujeto o referente<sup>33</sup>. De este modo, la verdad práctica se encontraría en un acto judicativo que correspondería

31 La traducción es mía, hecha desde la edición crítica de Oxford (*Platonis Opera*. Oxford, 1962, tomo IV), aunque he mirado también la de Aguilar (*Obras completas*. Madrid, 1990, pp. 653-844).

32 Cfr. *Timeo* 67-68.

33 *Sofista* 263b, d.

a la proporción entre el agente y un bien concreto al que éste “se encuentra ordenado” en el contexto donde se da la acción, inmediatamente *en virtud del bien común de la sociedad política en la que se integra ese contexto* y, mediatamente, *en virtud del bien universal*. Estos dos bienes comunes son diversos sólo en apariencia: en realidad, son dos perspectivas del mismo Bien trascendente de que habla aquí Platón. Por esto dice Sócrates en el *Critón* que las leyes de Atenas y las del Hades son hermanas<sup>34</sup>. La exigencia de proporcionalidad es lo que explicaría que el principio de la *sindéresis* haya sido formulado por santo Tomás, en el *De Malo*, como “haz el bien conveniente aprehendido”, y no sólo “haz el bien aprehendido”<sup>35</sup>.

El acto judicativo podría darse de modo concreto o como una formulación general aplicable a casos. Puesto que “no se debe mentir (lo prohíbe la fe que es fundamento de la vida civil<sup>36</sup>) y hay que devolver los depósitos”, entonces, si he recibido en préstamo las armas de mi amigo, debo confesar que así es, y que he de devolvérselas. La primera parte del juicio puesto entre comillas puede interpretarse como “no se debe decir lo que uno piensa que no es el caso”. Pero, así formulado, es un *criterio de acción* o *de elección*, que puede decirse verdadero si refleja la ante dicha proporción agente-bien. Sin embargo, el bien común o el bien universal, aunque, efectivamente, (1) controla la veracidad del criterio (pues la proporción agente-bien inteligible es ordenada sólo en relación con aquél), (2) transforma al amor y cuidado del bien inteligible en bien moral<sup>37</sup>, y (3) informa al intelecto práctico dándole su virtud, a pesar de todo esto, permanece fuera de la formulación y aun fuera, “más allá”, tanto de la esencia de ese concreto bien moral como del intelecto que lo contempla<sup>38</sup>. Por esta razón, al menos en parte,

34 Que Sócrates percibió el problema, es claro porque su argumentación en esta última obra no se limita a probar que el bien común de Atenas exija obedecer la sentencia, sino que, además, se extiende a probar que Sócrates está vinculado al bien común de Atenas (cfr. *Critón* 50a y ss.).

35 *De Malo* q. 6 c. El principio de la *sindéresis* se encuentra formulado quizá por primera vez en el *Critón*: lo que importa no es el vivir, sino el vivir bien. Sobre esto van a reflexionar Platón, Aristóteles y todos los grandes clásicos. El *De Malo* no es sino una profundización mayor en esta tradición.

36 Cfr. Comentario de santo Tomás al *De Trinitate* de Boecio, pars 2 q. 3 a. 1 c: “quia in convictu hominum oportet quod unus utatur altero sicut se ipso in his, in quibus sibi non sufficit, ideo oportet ut stet illis quae alius scit et sunt sibi ignota, sicut his quae ipse cognoscit. Et exinde est quod in conversatione hominum est fides necessaria, qua unus homo dictis alterius credat, et hoc est iustitiae fundamentum, ut Tullius dicit in libro *de officiis*. Et inde est quod mendacium nullum sine peccato est, cum per omne mendacium huic fidei tam necessariae derogetur.”

37 La *eupraxia* misma es el bien moral (cfr. EN VI 5, 1140b5-7), pero no se da sin verdad práctica, es decir, si el juicio de acción no se conforma a la naturaleza de las cosas (del agente, de los bienes en juego y de las exigencias del bien común).

38 He aquí una interpretación alternativa, más metafísica, menos práctica: el agente posee una naturaleza —y una ordenación específica— en virtud del lugar que ocupa en el orden universal

si mi amigo viene por sus armas vencido el plazo del depósito pero en un estado de locura, como se dice en el ejemplo usado por Sócrates en su conversación con Céfalo<sup>39</sup>, la fórmula “no se debe decir lo que uno piensa que no es el caso” puede dejar de ser verdadera en la práctica, pues desviar la atención del amigo furioso por medio de una frase que declare algo diferente de lo que es el caso no es una ruptura de la fe en esas circunstancias; no es, por tanto, una mentira moral<sup>40</sup>. Esto muestra que la deliberación posee siempre un carácter tópico o dialéctico, en el que un razonamiento deductivo puede, en principio, ser derrotado por la aparición de una nueva premisa relevante<sup>41</sup>.

---

cuya fuente es el Bien (cfr. *Fedón* 97-98). Esto es lo que corresponde al fuego de los ojos y al ser mismo de la inteligencia en la alegoría platónica. La participación del bien concreto y del bien moral en el Bien último equivale al fuego de lo visible o al ser de lo inteligible y la verdad en la alegoría. La ordenación del bien concreto, del bien moral y del propio intelecto al Bien último es, quizá, la luz en la alegoría.

39 Cfr. *República* I, 331b-d.

40 Es claro que no siempre decir algo diferente de lo que uno piensa que es el caso es una mentira moral. Las fábulas infantiles y los mitos políticos, analizados por Platón en los libros II-III de su *República*, muestran esto bien a las claras. Algo semejante puede decirse de las acciones de miles de hombres heroicos, y en algunos casos santos, que fabricaron pasaportes falsos y ocultaron a seres humanos perseguidos como animales, en una sociedad totalitaria, es decir, en una situación muy extrema, en la que la *fides* se había ya quebrado para las víctimas y fue restaurada, precisamente, por esos actos de falsificación y ocultamiento físicos, no éticos. Parece que es un hecho histórico que el Papa Pío XII y monseñor Giuseppe Roncalli distribuyeron falsos certificados de bautismo entre los judíos de Hungría y de otros lugares: ¿no nos encontramos aquí, precisamente, en el límite de lo permitido en este terreno? Es claro que no se puede ocultar la Fe ni siquiera en caso de peligro de muerte. Pero, ¿se puede fingir la Fe? No se trataba de esto, y seguramente Roncalli, que estaba directamente implicado en esta operación, pensó que, al fin y al cabo, el cristianismo es la plenitud del judaísmo, de modo que aceptar un falso certificado de bautismo no constituía para los judíos una simulación de un rechazo de Yahveh o de su Ley, como la que condena el libro de los Macabeos. El P. Emilian Kovtch al parecer hizo lo mismo que aquí atribuimos a monseñor Roncalli, y fue beatificado en Ucrania por Juan Pablo II (cfr. [http://catholicinsight.com/online/saints/article\\_278.shtml](http://catholicinsight.com/online/saints/article_278.shtml); y [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/homilies/2001/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_20010627\\_ucraina-beat\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/2001/documents/hf_jp-ii_hom_20010627_ucraina-beat_en.html), donde se le menciona con el nombre Omeljjan Kovč). Los santos son regla de la moral, de donde se sigue que el P. Kovtch nos muestra lo que era justo hacer en las circunstancias en que él se encontró. Dietrich Bonhöffer también se apartó de la ética kantiana, tal como se formula en *Sobre el supuesto derecho de mentir por razones de humanidad*, al enfrentarse con una situación semejante. Aunque las formulaciones del famoso teólogo sean inaceptables, el significado de lo que dice es verdadero. Cfr. *Ethics*, Parte I, capítulo VI, “History and Good”. Touchstone. Nueva York, 1955, pp. 211-258.

41 Debemos aclarar, de paso, que nada de lo que diremos aquí está en conflicto con *Veritatis Splendor*. Esta encíclica remite en lo que se refiere a la teoría del objeto moral precisamente a la I-II q. 18 de la *Suma teológica*. Está lejos de proponer unos “absolutos morales” de tipo kantiano, por ello. Su principal oponente es el utilitarismo moral, en sus diversas formas (consecuencialistas, proporcionalistas), que niegan que haya bienes inteligibles, orden natural o que el orden del alma sea el aspecto más relevante del bien común inmanente.

A los juicios prácticos nos aproximamos siguiendo el método dialéctico, que es *via inventionis* en todas las disciplinas teóricas, pero que nunca se supera en el plano de la *frónesis*, precisamente porque el orden que el conocimiento práctico trata de discernir es el que se da en lo concreto, que es infinito y nunca completamente formalizable por la mente humana, y no consiste (el dicho orden) en una legalidad formal y general que deba incrustarse en las cosas. En el libro I de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles nos da una enseñanza coincidente en este punto con la de su maestro: “nuestra discusión será adecuada si alcanza claridad dentro de los límites permitidos por su materia. Porque no se ha de buscar la misma precisión en todos los razonamientos, como tampoco en todos los trabajos manuales. Las cosas bellas (*kalá*) y justas acerca de las cuales investiga la política presentan tantas diferencias y desviaciones que parecen ser sólo por convención [*nómoi*] y no por naturaleza. Una incertidumbre semejante tienen también los bienes, por haber sobrevenido males a muchos a consecuencia de ellos; pues algunos han perecido a causa de su riqueza, y otros por su valor. Por consiguiente, hablando de cosas de esta índole, y con tales puntos de partida, hemos de darnos por contentos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático; hablando sólo de lo que ocurre por lo general y partiendo de tales datos, basta con llegar a conclusiones semejantes. Del mismo modo se ha de aceptar cuanto aquí digamos: porque es propio del hombre cultivado buscar la exactitud en cada género de conocimientos en la medida en que la admite la naturaleza del asunto. Pues parecería tan absurdo aprobar a un matemático que empleara un lenguaje persuasivo como pedir demostraciones a un retórico”<sup>42</sup>. La reflexión filosófico-ética no puede dejar la dialéctica, que es vecina de la retórica, aunque en ella los interlocutores usan sólo del *lógos*, no del *páthos* o el *éthos*. Con mucha más razón la deliberación, el conocimiento y el razonar prudenciales han de ceñirse a la dialéctica y la retórica.

La causa de la derrotabilidad de las deducciones en el razonamiento práctico o de la necesidad del uso del método dialéctico reside en lo siguiente. El bien común y universal, que trasciende todas las formulaciones y que es diferente de los bienes inteligibles concretos implicados, integra todo en un orden del que nuestro amor y nuestras acciones prudentes son elementos constitutivos. El juicio práctico que establece que esas acciones o amores son buenos es verdadero porque corresponde al orden que el bien integra. Hay allí elementos permanentes, que constituyen el objeto del hábito de intelecto o *noûs* con que limita por arriba la prudencia, según el libro VI de la *Ética a Nicómaco*: el Fin último trascendente, que es eterno; y la naturaleza humana, que es necesaria *ab alio*. Sin embargo, el orden mismo no es eterno, pues encierra también aspectos

concretos que deben ser atendidos por la acción: muchos de los elementos de ese orden son contingentes y temporales, razón por la cual constituyen el objeto de esa otra intelección con que limita por debajo el espacio en el que se mueve la deliberación<sup>43</sup>. Prueba de la contingencia de estos elementos sería que aun las acciones imprudentes y los desamores, una vez producidos, pasan a integrar parte del orden del universo, y, por lo mismo, constituyen injusticias o desórdenes particulares que merecen castigos dentro del orden general, con independencia de que exista una autoridad humana que pueda o aun deba declararlo o no. A esto apuntaba san Agustín cuando decía que los hombres podemos escapar a los beneficios del orden, pero no al orden.

Podemos dejar establecido que el objeto del juicio de prudencia tiene en general un carácter concreto y no necesario. El bien común trascendente queda fuera de los criterios o juicios de acción que en él se inspiran. El bien común inmanente, por su parte, cristaliza en exigencias reales y encarnadas, que piden juicios de acción concreta<sup>44</sup>. Pero debemos insistir en que esto no significa que no haya una dimensión estable en la deliberación. La *sindéresis* es estable, sobre ella reflexiona la filosofía, principalmente la filosofía moral, y a ella se puede añadir claridad por medio de cualquier discurso sapiencial, bien sea investigativo o bien sea revelado. La *sindéresis* pende del primer principio que incluye la noción de bien, pero ésta no alcanza la plenitud de su significado sino en el Bien más alto. Como éste trasciende todos los bienes concretos que caen en nuestra experiencia, y éstos participan y se asemejan a aquél en grado mayor o menor, en esta vida, al menos, la *sindéresis* puede siempre enriquecerse en lo que se refiere a la intensidad con que se comprenden sus términos.

Va apareciendo ante nuestros ojos que el Bien trascendente de que habla Platón, en su dimensión de bien común o en su dimensión de bien universal, no es otra cosa que Dios. La argumentación aristotélica en los libros I y X de la *Ética a Nicómaco*, dirigida a mostrar la esencia del fin último, unidas a la identificación de la sabiduría filosófica primera con la teología y a la distinción entre el bien inmanente y el bien trascendente, permiten afirmarlo con claridad. Platón no habría podido llegar a esto, porque él distinguió lo inteligible, incluida la idea del Bien, por una parte, de Dios, por la otra. Pero las correcciones introducidas por la metafísica aristotélica nos permiten corroborar sin problemas lo que acabamos de decir: el bien común trascendente es Dios. El fundamento de la felicidad y el

43 Cfr. *Ética a Nicómaco* VI 8, 1142a24-31; y 11, 1143a28-b13.

44 Aunque dicha acción pueda consistir en formular una ley y promulgarla en términos generales que se respeten en situaciones ordinarias, la acción en sí sigue siendo concreta.

orden de una comunidad política es, por tanto, Dios<sup>45</sup>. Y el fundamento de las relaciones de justicia entre comunidades políticas es, nuevamente, Dios. Puede ocurrir que un hombre que no haya alcanzado el conocimiento de Dios descubra y acepte, sin embargo, aspectos parciales del orden moral y que, en esa medida, sea un buen hombre. Sin embargo, si tuviera tiempo y acumen para reflexionar y examinar las raíces de esos aspectos del orden que ha descubierto, vería tarde o temprano, como el Sócrates del *Fedón* (97-99), que no puede darse sin una Inteligencia ordenadora ni sin un Bien amado por esa Inteligencia. Si su reflexión llegara más lejos, descubriría luego que esa Inteligencia y ese Inteligible y Amable son Uno, como el aristotélico de *Metafísica* Lambda 7 y 9-10.

## II. RESPUESTA A UNA POSIBLE OBJECCIÓN ARISTOTÉLICA

Pero, ¿no probó Aristóteles, precisamente, en el libro I de la *Ética a Nicómaco*, que la investigación platónica sobre la idea del Bien no corresponde a un tratado de ética? Sobre esto hay que decir varias cosas.

La primera, que nuestra investigación, en este momento, es metafísica, no ética. Estamos tratando de determinar los supuestos metafísicos del razonamiento ético.

La segunda, que los principales problemas que tenía en mente Aristóteles en el famoso pasaje aludido son (a) que “bien” no es una noción categorial, que se diga de modo unívoco, y (b) que hay que distinguir la actitud de la investigación metafísica pura de la actitud de la investigación ética. (a) Aquí estamos considerando sólo dos sentidos de la noción de bien, el de “bien común” o “bien de la ciudad”, más el de “bien universal” o “bien del cosmos”, ambos trascendentes. Es decir, estamos considerando el bien en cuanto es el fin al que se ordenan las razones que intervienen en una deliberación sobre lo justo y lo prudente en la política, interna o internacional, y estamos dejando de lado todos los otros sen-

45 Esta verdad fue proclamada por la encíclica de León XIII, *Immortale Dei*, del 1 de noviembre de 1885: “Porque todos los hombres hemos nacido y hemos sido criados para alcanzar un fin último y supremo, al que debemos referir todos nuestros propósitos, y que está colocado en el cielo, más allá de la frágil brevedad de esta vida. Si, pues, de este sumo bien depende la felicidad perfecta y total de los hombres, la consecuencia es clara: la consecución de este bien importa tanto a cada uno de los ciudadanos que no hay ni puede haber otro asunto más importante. Por tanto, es necesario que el Estado, establecido para bien de todos, al asegurar la prosperidad pública, proceda de tal forma que, lejos de crear obstáculos, dé todas las facilidades posibles a los ciudadanos para el logro de aquel bien sumo e inmutable que naturalmente desean. La primera y principal de todas ellas consiste en procurar una inviolable y santa observancia de la religión, cuyos deberes unen al hombre con Dios” (n. 3).

tidos que pueda tener (tales como los objetos inmediatos de todas las artes o de todos los apetitos animales, etc.). Lo cual, sin embargo, no quiere decir que no existan bienes estructuradores de un suborden. Ya señalamos que sí existen y podemos añadir de paso que son de dos tipos: naturales y, digamos, adventicios, dependientes de la historia de una particular sociedad. Entre los naturales tenemos el bien común de la familia, que incluye la generación, crianza y educación de los hijos, el amor y la unión de sus miembros y el remedio de la concupiscencia. En cierto sentido puede también considerarse la sociedad política como un sub-orden, en el contexto del orden universal. La naturalidad de estos bienes de un sub-orden es la razón por la que Aristóteles critica la comunidad de mujeres y de hijos propuesta en la *República*, y también que conciba que la ética y la prudencia tienen dos ramas diferentes de la razón práctica individual pura: la doméstica y la política. Estos dos sub-órdenes están vinculados con algunas de las inclinaciones naturales de que habla santo Tomás de Aquino en la parte I-II de la *Suma teológica*, y puede decirse de paso que en una de ellas está de acuerdo Marx, cuando afirma que el hombre es un “animal social”, inclinado a la cooperación. Decir que el bien común trascendente, sea político o sea universal, es Dios, no niega nada de esto. Por otra parte, (b) Aristóteles también quería en el mismo pasaje distinguir la actitud de la investigación metafísica pura de la actitud de la investigación ética: en la segunda se estudian los bienes en su proporción con el agente, en cuanto pueden ser objeto de una elección, mientras en la primera se estudian en sí mismos. Aquí hacemos una investigación metafísica, pero aplicada a la política. Por eso apuntamos que Dios es el bien común trascendente, sin investigar más sobre su naturaleza en sí misma, sino asentando sólo que Él es la medida última de todo juicio político y ético.

En tercer lugar, además de dejar *indicado* cuál sea ese fin o bien común, tratamos de arrojar luz sobre la conexión de las *razones* o juicios políticos o éticos con su fuente última. Tras las obras de Marx y Nietzsche, que llevaron a sus últimas consecuencias la negación de cualquier dimensión inteligible y de la fuente de la inteligibilidad, sabemos que, sin Dios como bien común o Fin último y, al mismo tiempo, como Artesano ordenador del cosmos y Verdad suma<sup>46</sup>, no puede sostenerse, en último análisis, siquiera el criterio más elemental de moralidad, aunque, como hemos dicho, ese criterio pueda conocerse antes de conocer que hay Dios. En esto nuestra situación parece ser semejante a la que motivó las reflexiones platónicas contenidas en el libro X de sus *Leyes*: si no afirmamos que el Intelecto divino es al menos coetáneo con la naturaleza y más antiguo que

46 Estoy presuponiendo aquí la crítica de Aristóteles a la teoría platónica de las ideas, y la sustitución de la Idea del Bien y del Cielo platónico por Dios como Bien Sumo e Inteligible-Intelecto Primero.

el azar, entonces tendremos que afirmar que nuestro intelecto humano es fruto de la evolución de la naturaleza y el azar, y que sus obras son puramente convencionales. “O, si hay artes que producen realmente algo de valor, éstas serán las que prestan su ayuda a la naturaleza, tales como la medicina, la agricultura y la gimnasia. La política, en especial [...] es algo que tiene poco que ver con la naturaleza, y es más bien un producto del arte. La legislación, igualmente, es del todo un asunto no de la naturaleza, sino del arte, y a sus preceptos les falta toda verdad”. Lo que es natural, entonces, es vivir dominando a los otros, y no servirlos, como manda la ley<sup>47</sup>.

En cuarto lugar, tenemos cuidado de distinguir el bien inmanente del bien trascendente. Aristóteles considera en la ética, sobre todo, el acto de *adeptio* o de posesión del bien, y lo considera como “bien humano”. De aquí que muchos aristotélicos digan que la felicidad es el fin último al que se ordenan todas nuestras acciones, lo cual es en cierto modo verdadero, siempre que se distinga la felicidad del placer que la debe acompañar, que se vea a la felicidad como un resultado que se busca en oblicuo y como concomitante con la sustancia del fin que se busca en recto (y que es distinta, por tanto), y siempre, además, que se admita que en esta vida, en la que la buena fortuna es una condición necesaria de la felicidad, es posible que se alcance la sustancia sin que se alcance el resultado oblicuo. Santo Tomás destaca en su comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo que el filósofo considera sobre todo el uso del bien, la operación que se refiere al bien, pero que el santo considera y ama sobre todo el bien mismo, y no la operación<sup>48</sup>. Pero, incluso Aristóteles habla del bien común como *télos* general de las acciones, y en este plano ya no se refiere sólo a la *adeptio*. Sin embargo, a la hora de describir ese bien común, nuevamente acude al necesario expediente de describir en qué consiste la felicidad de los diversos miembros del pueblo, y en qué consiste el recto orden entre esos miembros en el todo (justicia general y justicia distributiva, por ejemplo), y, en parte por ello, otra vez, repara más que nada en el bien común en sentido inmanente, en el orden del alma y de

47 Cfr. *Leyes* X, 889-890.

48 “Pero, como la operación es, de alguna manera, un medio entre el sujeto que actúa y el objeto, como perfección del mismo operante perfeccionada por el objeto del cual recibe la especie, bajo un doble aspecto puede ser objeto de afecto la operación cognoscitiva. De un modo, en cuanto es perfección del cognoscente; y tal afición a las operaciones cognoscitivas procede del amor de sí mismo; y así es el afecto en la vida contemplativa de los filósofos. De otro modo, en cuanto termina en el objeto; y así el deseo de la contemplación procede del amor al objeto, porque allí donde se tiene el amor, allí se pone la mirada. Y en Mt 6, 21 se lee: ‘donde está tu tesoro, allí estará tu corazón’. Y así es el afecto la vida contemplativa de los santos, de la cual hablamos” (III, 35, 1, II, III, sol. 1, n. 32; citado por Rafael Tomás Caldera. *Sobre la naturaleza del amor*. Cuadernos del Anuario Filosófico. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999, p. 105).

la ciudad. Aun así, es indudable que ese orden tiene una causa que lo trasciende, y de esto es de lo que estamos hablando aquí. Pienso que a ello se refirió elípticamente Sócrates en el *Critón*: “entonces, ¡oh excelente amigo!, no debemos considerar lo que diga la multitud, sino lo que diga quien conoce acerca de lo justo y lo injusto, ese hombre solo, y la misma verdad” (48a). “La misma verdad” es la que decide si una acción es justa o injusta. Esto puede tener dos sentidos: o bien que de la verdad más alta depende la justicia de la acción, o bien que dicha justicia es precisamente lo verdadero en la situación concreta. Si tomamos el segundo sentido, se está hablando de una verdad particular, una inteligibilidad real y práctica. Pero esa verdad depende de la más alta, como se muestra en el libro alfa élatton de la *Metafísica* (1, 993b19-31). Por otra parte, en el libro Lambda se muestra que lo inteligible más alto (la más alta verdad como trascendental) y el intelecto divino son lo mismo (9, 1074b33-1075a6, en conexión con un pasaje anterior, 1072b19-22, y uno posterior, 1075b8-10). Y allí se dice también que lo primero en la serie de lo apetecible, el Bien primero, es lo mismo que lo primero en la serie de lo inteligible (7, 1072a30-b1)<sup>49</sup>. Entonces, claramente es una enseñanza aristotélica el que la fuente última del orden moral es Dios como Bien del cosmos.

En quinto lugar, el propio Aristóteles introduce esta distinción en el libro XII o Lambda de la *Metafísica*, capítulo 10, donde dice que Dios es el Bien del cosmos no como el orden del ejército al general, que es el bien inmanente del ejército, sino como el bien del general que es origen de ese orden, y que trasciende al ejército. —Y añade, por cierto, que el Arte de Dios y el Fin del cosmos son lo mismo (cfr. 1075b8-10). Si se conecta este pasaje con los de los libros VI y X de la *Ética a Nicómaco*, en los que queda claro (1) que en la vida contemplativa reside el mayor bien inmanente, (2) que esa vida no puede quedar sujeta a la prudencia de los gobernantes porque sería como querer sujetar a los dioses (VI 13, 1147a7 y ss.), y (3) que el objeto de esa vida es la contemplación amorosa y la imitación de Dios, y si se considera que la sabiduría del libro VI de la *Ética* es la misma teología o filosofía primera de la *Metafísica*, como ya se apuntó, entonces, no cabe duda de que cuanto se está diciendo es aristotélico, si bien va más lejos de lo que Aristóteles formuló de modo explícito, al menos en las obras que llegaron hasta nosotros.

En sexto lugar, y para reforzar todo lo anterior, debe atenderse a un punto más. Es verdad que Aristóteles dice que el fin de la praxis es la *eupraxía* y que en esto se distingue de la *téchne*. También dice que la misma actividad técnica está “contenida” en la praxis, con lo cual se ve que el fin transeúnte de la técnica no

49 Véase mi interpretación en *El ser, Dios y la ciencia, según Aristóteles*. Ediciones UC, Santiago, 2007, pp. 127-129.

es fin *simpliciter*, sino que queda subordinado al de la praxis<sup>50</sup>. El significado de todo esto es que la perfección del hombre es inmanente (ahora como opuesto a “transeúnte”) y que la acción conforme a la prudencia, guiada por el recto amor y por una percepción y deliberación adecuadas, no puede juzgarse por los resultados externos que alcance, sino precisamente por ese amor y por la diligencia e inventividad en que se traduce. Si, por ejemplo, intento salvar de un incendio a mi viejo, antipático, hediondo y verde vecino en lugar de salvar a mi simpático, limpio y hermoso perrito, pero, habiendo hecho todo lo que está de mi parte, fallo y se me asfixia el vecino, he alcanzado la *eupraxía*. Las éticas utilitarias y materialistas (entre las cuales se cuentan algunas ramas ingenuas del marxismo o algunos lugares comunes de la retórica revolucionaria) descuidan este elemento fundamental del saber ético: no hay bien humano práctico si no hay amor y virtud, aunque se alcancen todos los bienes técnicos que se proponía Descartes en su VI Parte del *Discurso del método*. El bien humano práctico es inmanente en el sentido descubierto por Platón en la *República*: la justicia es la esencia de la felicidad, no los bienes exteriores (honos, riquezas, amigos) o corporales (salud, vida física, placeres físicos). Pero esto no quiere decir que la ética sea un ejercicio de narcisismo, donde se persigue la propia perfección. No. La ética es el arte de servir al bien conveniente, y ese bien trasciende a la acción. En mi ejemplo, yo quería servir a mi vecino. La proporción entre mí como agente y el intento de salvar la vida del vecino (en lugar de la de mi perrito) es la realidad que mide al juicio en que se basa mi acción y lo hace verdadero o falso. Pero esa proporción, como hemos visto, no se establece entre mí y el aislado bien inteligible que se halla ante mí (la vida humana de mi vecino), sino que nuestra relación está situada en el contexto del orden total de la ciudad y del universo. En último término, la dignidad de mi vecino y de mi acción han de llegar a verse, en el plano de la sabiduría, no de la *via inventionis*, como reflejos del Ser de Dios, de quien somos imagen, y de su Amor y Poder, que es lo que debo imitar, *mutatis mutandis*<sup>51</sup>. Así, Dios se nos aparece como la Fuente del orden moral, lo cual no niega que haya que distinguir entre Él como Bien trascendente y la *adeptio* como bien humano.

50 Cfr. *Ética a Nicómaco* VI 5, 1140a23-30 y 1140b4-7.

51 Que la Humanidad de Cristo tuviera miedo y que Su voluntad humana se resistiera a beber del cáliz que le había dado su Padre no fue una imperfección, como ya hemos dicho. Eso era querido por Dios, que ha creado nuestra naturaleza y nos ha dado esa *voluntas ut natura* por la que deseamos, por ejemplo, permanecer vivos. Más aún, ese temor, una vez superado en sometimiento a una solicitud sobrenatural de parte de Dios, pasa a integrar el sacrificio que se nos pide.

### III. CONSIDERACIÓN DE LA LEGÍTIMA DEFENSA: EL BIEN COMÚN COMO FUENTE DEL ORDEN Y EL LUGAR DE LOS APETITOS NATURALES EN EL ORDEN POLÍTICO Y CÓSMICO

La legítima defensa es una institución jurídica singular, en la que se revela con gran claridad que la fuente del orden ético no es la ley (“No matarás”, por ejemplo), sino el bien común en torno al cual se estructuran los bienes inteligibles, los contextos de acción y los agentes con sus apetitos naturales. De ordinario se considera esta institución en cuanto está conectada con la vida humana, pero, en realidad, podría referirse a otros bienes, tanto del agresor como del defensor o de terceros. Se habla de ella cuando se da una situación en la que las leyes y los procedimientos ordinarios ceden el paso a medidas extraordinarias que no pueden dejar de tomarse o que al menos es lícito tomar, conforme a un orden racional que, por lo mismo, claramente no se reduce a aquellas leyes.

Un análisis cuidadoso de la legítima defensa puede prestar enormes servicios en la tarea de aclarar el asunto central de este ensayo, también porque revela que lo que la hace legítima no es la jerarquía de los bienes inteligibles en juego, sino su conexión con el orden político y universal en que los hombres y las sociedades nos hallamos insertos. Lo cual no quiere decir que la naturaleza y jerarquía de los bienes inteligibles no tenga nada que ver con la legitimidad, sino que tienen que ver con ella como elementos del orden, no como su fuente. Esto exige refinar la doctrina sobre la verdad práctica, pues se hace patente que está conectada con el fin último trascendente y con el orden que emana de él, y no sólo con el agente y ciertos bienes inteligibles aislados que se hallan en el contexto concreto en que debe actuar. Un estudio de la legítima defensa da, además, ocasión para apuntar también a otros elementos de ese orden, tales como algunas “inclinaciones naturales” que nos sitúan, como decían los juristas romanos, en una cierta comunidad con los otros seres del mundo, sobre todo del mundo visible en general o de los animales en particular.

Santo Tomás sostiene que la defensa es “legítima” desde el punto de vista moral si cumple una serie de condiciones. La primera, que la intención no se dirija en recto a dar muerte al agresor, sino solamente a defenderse. Sobre esto añade que no se debe tener la intención (directa) de matar a un hombre en defensa propia, excepto si se ocupa una posición de autoridad, desde la que se dirige la acción al bien común, como el soldado que mata al enemigo en la guerra, o el policía que mata en defensa propia a unos asaltantes. Precisa, finalmente, que aun en ese caso de la defensa del hombre investido de autoridad, debe actuar él no movido por animosidad personal, sino por amor del bien común. La segunda, que la fuerza que se emplee sea proporcionada, es decir, necesaria para salvar la propia vida. Por cierto que excluye el uso del adulterio o la fornicación para salvar

la propia vida, porque esas acciones no se ordenan directa y necesariamente a ese objeto, razón por la cual los mártires de la castidad han actuado prefiriendo la vida del espíritu a la vida terrena, como es debido<sup>52</sup>.

Aparte de las condiciones, santo Tomás da una razón para explicar la legitimidad, que es la que me interesa principalmente resaltar ahora. El matar a otro para conservar la propia vida es lícito porque “*hoc sit cuilibet naturale quod se conservet in esse quantum potest*”, “esto es natural para cada cosa, que se conserve en el ser todo lo que pueda”. La defensa es legítima porque se conforma a un orden que no se agota en el agresor y el defensor. Ese orden tiene un aspecto básico que consiste en un “apetito natural” y otro aspecto, más formal<sup>53</sup> y omitido aquí, que es el fin, el bien universal o el bien común. El aspecto omitido respecto de la defensa del particular aparece en la defensa del hombre investido de autoridad: él puede intentar matar, porque refiere esa acción al bien común. Podría ocurrir, por cierto, que un particular también refiriera su acción al bien común, como auxiliar de la autoridad, o en ausencia de ésta, pero sobre este tema no quiero tratar todavía. Lo cierto es que la acción es legítima considerada dentro de un orden más amplio, que sitúa a cada persona ante la inteligibilidad circundante y ante la inteligibilidad del universo, a veces por medio de una ordenación consciente (como en el caso de la autoridad), a veces, al menos en parte, por medio de una ordenación que se incoa de un modo cuasi-instintivo, pero que tiene que ser dirigido y controlado para que no rompa el orden. El modo de romper este orden, en un caso relativo a la justicia, puede ser doble: tanto por quiebra del *ius*, de lo justo objetivo cuya violación puede ser castigada por la fuerza a disposición de un juez humano, como por quiebra de la intención del agente, que puede conformarse en su hacer al *ius* y, todavía, obrar por un motivo torcido.

En otros problemas morales vemos el mismo esquema que en éste: en lo relativo al uso de los métodos naturales de regulación de la fertilidad notamos que puede ser lícito porque (1) no rompe esa dimensión básica de que hemos hablado, respeta la naturaleza (también animal) del acto, y (2) porque es ordenable al bien común, entendido como ese orden producido en las almas y la sociedad o como ese Bien que, causando el orden, lo trasciende. Lo primero, porque la continencia periódica permite a los esposos usar del apetito sexual sin romper el orden, viviendo castamente, guardando la naturaleza de la institución matrimonial. Lo segundo, porque si se da la castidad en efecto, entonces se da la apertura a ese

52 Toda esta materia se trata en II-II q. 64 a. 7. El asunto de la fornicación y el adulterio en la objeción 4 y su respuesta. No se menciona explícitamente a los mártires, pero es claro que están en la mente del autor.

53 Entiendo “formal” en el sentido clásico, no kantiano ni griseziano. Es decir, lo entiendo como lo que informa y completa o trae al ser o a la perfección.

Bien. Pero se dice “ordenable” porque los esposos podrían tener una intención egoísta y una vida cerrada a los hijos, caso en el cual el respeto a la naturaleza de cada acto conyugal no entrañaría respeto a la naturaleza de la institución matrimonial ni, por tanto, orden al Bien trascendente.

Mas aún hay que examinar una curiosidad del artículo de la *Suma teológica* que se refiere a la legítima defensa. Dicha curiosidad se encierra en el *Sed contra*: el libro del *Éxodo* (22, 2) permitía matar al agresor que intentara irrumpir en una casa, no sólo al agresor que intentara quitar la vida al defensor. La explicación para un texto como éste puede intentarse de varias maneras. Debe observarse preliminarmente que santo Tomás no estaba escribiendo una obra jurídica y, por ello, no pretendía esclarecer el *ius* en estas materias, sino sobre todo determinar la conexión con la salvación del alma y el fin último. Los juristas, a quienes cita aprobadoramente<sup>54</sup>, han tratado en todas las épocas de modo más amplio este tema<sup>55</sup>. Por esto, y con el fin de mostrar que el bien común es el origen formal del orden político y cósmico, puede ser útil examinar regiones del problema de la legítima defensa que santo Tomás no consideró y que los juristas han tratado más suficientemente.

En el sistema penal venezolano se preveía un caso semejante al recogido en el *Éxodo*:

No será punible el individuo que hubiere cometido alguno de los hechos previstos en los dos Capítulos anteriores [homicidio y lesiones personales], encontrándose en las circunstancias siguientes:

De defender sus propios bienes contra los autores del escalamiento, de la fractura o incendio de su casa, de otros edificios habitados o de su dependencia, siempre que el delito tenga lugar de noche o en sitio aislado, de tal suerte que los habitantes de la casa, edificios o dependencias, puedan creerse, con fundado temor, amenazados en su seguridad personal.

Es éste un caso en el que se presume que se da la legítima defensa o, al menos, una defensa inculpable. Es decir, las circunstancias en que se da el acto de matar o herir al agresor son tales que es fácil suponer o bien que era discreto que

54 S. Th. II-II q. 64 a4c: “nam secundum iura, vim vi repellere licet cum moderamine inculpata tutelae”.

55 Así, por ejemplo, ellos determinan con más detalle y completitud las condiciones de la legitimidad de la defensa, porque el fin de sus escritos es diferente. Entre esas condiciones se encuentra el que la agresión no haya sido provocada suficientemente por el defensor.

el defensor usara una fuerza letal, o bien que no puede exigírsele el medir el uso de la fuerza para excluir su letalidad, pues el peligro es grande e inminente<sup>56</sup>.

Es posible, sin embargo, que previsiones como la del *Éxodo* o el Código Penal venezolano de comienzos del siglo XX concibieran además al particular en esos supuestos como un representante *ad casum* del orden público. Sea de esto lo que se quiera, hay situaciones en que es claro que unos particulares pueden transformarse en ese tipo de representantes. Evocaré uno, para mostrar un aspecto trascendental conectado con la presente investigación.

En febrero-marzo de 1989 se dieron en Caracas motines populares de dimensiones gigantescas. La policía se encontró desbordada y enteramente incapaz de restablecer el orden. El gobierno se vio obligado a traer paracaidistas a la ciudad para poner término al caos. Esta resolución no se tomó sino al tercer día (1 de marzo), y para entonces miles de negocios y fincas habían sido saqueados por la masa enloquecida. Aun después del traslado de las tropas, los disturbios se extendieron por cinco jornadas, hasta que la autoridad pública pudo devolver el orden a la ciudad. Entre tanto, en algunos lugares como la Fila de Mariches, algunas fincas particulares pusieron barricadas en los accesos y armaron a sus trabajadores con la orden de disuadir con disparos al aire u otras advertencias a cualquier turba que intentara saquear la propiedad. En algunos casos, la turba no obedeció a las advertencias y los defensores tuvieron que disparar contra los asaltantes, repeliendo la agresión. Al acabar aquellos días infernales, algunos de estos casos fueron planteados al Ministro de la Defensa y a otros generales, que respondieron que los defensores habían hecho lo que tenían que hacer. A mí me parece que estos generales están en lo correcto, igual que lo están aquellos que, en caso de una desgracia que ha puesto en peligro el orden público (como un terremoto devastador), ordenan a las tropas fusilar en el acto a quienes intenten valerse del caos y la desgracia para saquear. El punto relevante aquí es el siguiente: ¿cuáles son los bienes que están en juego en casos parecidos?

Si hubiera que decir que los bienes puestos en la balanza son la propiedad de la finca o de otras víctimas de saqueos, por una parte, y, por otra, las vidas de los asaltantes, sería imposible sostener que se trate de un caso de legítima defensa. Lo que hace plausible sostener que nos encontramos ante una acción legítima es que el bien que se halla en juego no es la propiedad, sino el orden público. Santo Tomás considera un caso semejante, ya mencionado: los policías o ministros de la justicia que, para defender una propiedad, se enfrentan a unos

56 La doctrina jurídica distingue muy bien, sin embargo, el uso justificado del uso meramente inculpable, pues podrían seguirse diversas consecuencias civiles de uno u otro, aun cuando las consecuencias penales fueran las mismas.

ladrones y, una vez enfrentados, para defenderse, disparan a matar, no movidos por animosidad privada, sino por el cuidado del bien común o, como podríamos decir, del orden público<sup>57</sup>. Podría darse un ejemplo más claro y menos controversial: si dos personas me atacan ilegítimamente y no tengo más medio de salvar mi vida que matarlos a los dos, es legítimo que lo haga, pues yo soy, aunque quizá de un modo no actualmente considerado, el guardián del orden que los agresores están perturbando. En todos estos casos, el esquema de poner en la balanza los bienes físicos en juego no funciona. Tampoco funciona el considerar esos mismos bienes en su dimensión inteligible. Deben ponerse en contexto y en conexión con el bien común y universal, immanente y trascendente, para poder concluir que se trata de auténticos supuestos de legítima defensa.

Debe recalcar que no se está afirmando que sea irrelevante la naturaleza de los bienes físicos o inteligibles directamente captables en lo sensible inmediato<sup>58</sup> y que están en juego al momento de tomar la decisión de emprender la defensa. De hecho, no puede captarse la importancia para el orden público del repeler la agresión si no se capta también la naturaleza de esos bienes. En una situación ordinaria, matar a un asaltante porque está huyendo con un par de zapatos, por ejemplo, parece a todas luces excesivo —a menos que lo haga un policía, después de haberle dado orden de detenerse, y por accidente (tratando de disparar para inmovilizar) o en defensa propia (si el asaltante intenta atacarlo). Pero en casos como los descritos en los párrafos anteriores, como se ha dicho, no es la propiedad lo que está en juego, sino el orden público. En Caracas, los desórdenes amenazaban con romper las líneas de abastecimiento y de comercio. No había más camino para volver a la cooperación social que asegurar esas líneas por la fuerza, en una suerte de delegación *de facto* de la autoridad pública, semejante de seguro a la que se dio de modo más permanente en la época feudal.

57 En este caso podría alegarse que la intervención de la policía no pretendía originalmente matar, y que pretendió esto sólo cuando los agentes fueron agredidos. Pero el punto está en que al intervenir se ponen en peligro vidas humanas, lo cual no estaría justificado si la razón fuera simplemente rescatar unas cosas materiales. Se justifica porque lo que está en juego, como se dice en el texto, es el orden político.

58 No en el contexto total, captable también de modo originario a través de lo sensible, pero que requiere de nosotros el hacer uso de la memoria y de la conexión de noticias de diversos lugares y momentos.

## IV. BIEN COMÚN, LEY Y PRUDENCIA

Queremos añadir una sección más a este estudio, para dejar definitivamente sentado que no es la ley la regla última de la prudencia, sino el bien común, del que brotan la ley<sup>59</sup> y los juicios prudentes particulares por igual. Un examen cuidadoso del *Critón*, el *Político* y el libro X de las *Leyes* revelará que en Platón actúan, al menos, dos nociones de “ley”. Una primera no es otra cosa que una exigencia articulable en un “criterio” de decisión política<sup>60</sup>, el cual surge de la consideración prudente del contexto y del bien común. Este tipo de criterio es lo que Aristóteles considera como principio de la justicia general en el libro V de la *Ética a Nicómaco* (1, 1129b12-25) que, por eso, se llama también “legal” o *nomiké*. Una segunda es una prescripción general dada por la autoridad o por la costumbre, a la que deben sujetarse gobernantes y gobernados, al menos en situaciones ordinarias, por razones prudenciales. A este segundo sentido se refiere Aristóteles en el último capítulo del libro X de la *Ética a Nicómaco*, en la *Política* y en la *Retórica* (I 1). Pienso que, en lo que toca a la imposición del nombre, el segundo sentido tiene primacía; pero que, en lo que toca a la esencia de la noción, el primer sentido tiene primacía: las prescripciones de la autoridad o de la costumbre<sup>61</sup> tienen sentido y se pueden considerar criterios de justicia en la medida en que formulan y están en principio animadas por aquellas exigencias del bien común en el contexto. Examinemos algunos pasajes para corroborar esta distinción, y para estudiar someramente ambas nociones y sus vínculos, y para extraer algunos corolarios conectados con nuestro tema principal.

Cuando Sócrates realiza su diálogo ficticio con las leyes de Atenas, una de las cosas que éstas aclaran es que quienes han cometido una injusticia contra él no son ellas, sino los hombres que lo condenaron (54b-c). Distinguen muy bien, pues, los criterios de acción que formulan exigencias del bien común de Atenas, por una parte, de las decisiones humanas, por otra. En otros pasajes del *Critón* se nota que las leyes son esos “criterios” de que aquí se habla. Primero, desobedecer una sentencia es una injusticia porque no será posible “que siga existiendo, que no se venga abajo aquella ciudad en la cual no tengan fuerza alguna las sentencias

59 Como sabiamente declaró León XIII: “las leyes se ordenan al bien común, y no son dictadas por el voto y el juicio falaces de la muchedumbre, sino por la verdad y la justicia”. *Immortale Dei*, n. 8.

60 Es decir, moral-social, que incluye a lo jurídico. Cfr. *Ética a Nicómaco* VI 8, 1141b22-1142a11. Este texto aristotélico es testimonio de la amplitud de la noción de “política” en la tradición platónica, aun después de los análisis aristotélicos que, sin duda, restringen un poco la noción de saber político, en relación con lo que puede leerse en la conjugación de los diálogos *Teeteto-Sofista-Político*.

61 *Ética a Nicómaco* X 9, 1180b3-4.

pronunciadas, sino que pierdan su autoridad y sean aniquiladas por obra de los particulares” (50b). Claramente se ve que el “criterio” que lleva a Sócrates a apartarse de la huida de la prisión se relaciona con el bien común de Atenas, y también que ese criterio es una “ley” que ordena obedecer las sentencias, pero que tal ley existiría aunque no hubiera sido promulgada por autoridad alguna (50b). Segundo, las leyes le dicen a Sócrates que ellas lo han engendrado, lo han criado y lo han educado. ¿Por qué? Porque las relaciones entre sus padres, y de ellos y otros adultos con el hijo han sido guiadas por “criterios” orientados al bien común de Atenas, cristalizados, quizá, en decisiones de la autoridad, quizá en costumbres o usos (50d-51c). De este modo, la piedad con la Patria es también piedad con sus leyes, pues éstas constituyen aspectos del orden en que consiste la polis<sup>62</sup>.

De lo anterior se desprende con claridad que los “criterios” de que hablamos pueden ser exigencias que en general habría que reconocer como conectadas con el bien común, que es el supuesto en que más propiamente pueden llamarse “leyes”, o exigencias que en un caso particular están conectadas con el bien común. Las primeras, sobre todo, son llamamientos a la prudencia del legislador, cuyo objeto es “lo justo” (*ius*) general<sup>63</sup>; las otras son llamamientos dirigidos al saber político, sea ejecutivo o sea judicial.

En el *Político* se contraponen los criterios de la prudencia real o monárquica, por una parte, y las leyes como órdenes de la autoridad, por la otra. Allí, pues, se entiende por “ley” la ley positiva. Se declara, además, que el mejor régimen absolutamente hablando es aquel en que gobierna el monarca prudente, al margen de la ley. El gobierno conforme a la ley se considera una “segunda mejor” solución al problema del buen régimen. Cuando Aristóteles considere este asunto surgirá la discusión sobre si los criterios prudenciales positivados han de respetarse si entran en conflicto con los no positivados.

Platón expresa en *El político* una comprensión muy profunda e intensa de la inteligibilidad de lo real político, de su proporción a la prudencia o sabiduría del gobernante, de la semejanza entre ésta y la pericia de los artesanos, y del contraste entre la generalidad de la ley y los requerimientos de aquella inteligibilidad (cfr. 293-303). Aristóteles aceptará que este contraste es ineliminable por la generalidad de la ley y la necesidad de aplicarla a los casos concretos donde se dan las acciones, que son inteligibles en su concreción. Es esto lo que justifica el uso de la equidad (*epieikeia*) por quien tiene que aplicar la ley, y es también el fundamento de que se diga que la equidad es una justicia más perfecta que la que meramente

62 En lo que se refiere a los mandamientos positivos de la autoridad, ellos se consideran leyes solamente si son justos. En la *Apología* queda claro que no cualquier decisión de la autoridad es una “ley” en el sentido en que se recoge aquí. Cfr. 29c-d, 32.

63 Cfr. *Ética a Nicómaco* V 1, 1129b12-25.

se atiene a la ley. Pero Aristóteles trata de incorporar aquélla al régimen legal aduciendo que también ella consiste en una sujeción al espíritu de la ley o, más precisamente, al criterio del legislador, pues se decide el caso concreto como lo habría hecho el legislador, si lo hubiera conocido<sup>64</sup>. El Estagirita impugna, además, la generalización que ha hecho Platón al decir que el mejor gobierno será siempre el que obedezca a la prudencia monárquica y se halle desligado de la ley. Este punto requiere una explicación cuidadosa, porque la crítica de Aristóteles no es tan abarcante como pareciera a primera vista: él también acepta que si hay un hombre que exceda en altísimo grado en virtud y prudencia a sus conciudadanos, este hombre debería gobernar según su prudencia. Veamos.

En la *Política* Aristóteles dice que la analogía trazada por Platón entre los artesanos y el monarca no puede usarse para sostener que el gobierno prudente sin leyes sea mejor que el gobierno legal. La razón está conectada con la distinción entre la prudencia y el arte trazada en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*: la vida buena requiere de hábitos [morales], pero si el gobierno no tiene la estabilidad de la ley no pueden surgir hábitos; como el fin [inmanente] del gobierno es la vida buena de los gobernados y de la ciudad, entonces no puede haber buen gobierno sin ley. En *Retórica* I 1 Aristóteles extiende una consideración semejante a las deliberaciones judiciales, y da tres razones por las que es mejor que se sujeten a la ley: aunque es verdad que, por ser general, la ley es imperfecta, también es verdad que ella está menos sujeta a los movimientos pasionales que pueden darse en el juez o tribunal precisamente por la cercanía que éstos tienen con los casos; además, es muy difícil que haya muchos jueces sabios, y mucho más fácil que haya unos pocos legisladores sabios; y, por último, la legislación se da después de un largo razonar e investigar, para todos los casos futuros y de un modo general, mientras los jueces tienen poco tiempo para formar una decisión adecuada en asuntos de justicia. Todo esto no quita, sin embargo, que deba aplicarse la equidad cuando corresponda, ni que pueda haber regímenes judiciales en que los magistrados sean más confiables que en el ateniense, ni que pueda haber situaciones extraordinarias en las que haya que apartarse de las leyes y restaurar el orden al margen de ellas, ni, como se dijo, que haya hombres de una prudencia excelente que deban gobernar al margen de la ley<sup>65</sup>. También en esas situaciones extraordinarias, por cierto, de acuerdo tanto con Platón como

64 Cfr. *Ética a Nicómaco* V 10.

65 Cfr. *Política* 1184b27-34, donde se muestra que el hombre excelente en virtud debe gobernar como monarca; o III 17, 1288a6 y ss, en el mismo sentido. También, III 11 (1282b1-13), donde se plantea el problema de si deben gobernar las leyes bien establecidas o los hombres donde por su generalidad las leyes no pueden prever lo justo; y III 15 (1286a9 y ss), donde extiende las consideraciones de *Retórica* I a toda la política. Además, en muchos pasajes Aristóteles enseña que, de ordinario, debe ser soberana la ley.

con Aristóteles, hay un orden racional y, por tanto, moral, y una justicia, que no se inclina a favorecer o a desfavorecer los intereses de un partido si no lo exige el bien común, contrariamente a lo que han dicho Max Weber<sup>66</sup>, Carl Schmitt<sup>67</sup> y Dietrich Bonhöffer<sup>68</sup>. Y en ellas también, añadimos nosotros con Aristóteles, aun los hombres excelentes, por la razón aducida en la *Política*, y por otra todavía (un excesivo poder es superior a la virtud humana), se sujetan en la mayor medida posible a la legalidad y la cambian en la menor medida posible, como lo dijo Solón, uno de estos hombres excelentes en virtud y prudencia que gobernó con poderes extraordinarios.

En todo caso, el gobierno prudente al margen de la ley o el respeto prudente a la ley revelan que el bien común es el objeto al que se ordena el saber práctico, y que da origen a la verdad de las formulaciones de ese saber. Ciertamente, si los decretos particulares y las sentencias deben en principio respetar la ley es por una exigencia del bien común. Cuando se niega esto, se puede hacer de un modo inarticulado o de un modo articulado. El primer caso es el de los juristas que se han dejado arrastrar por la propaganda positivista o por la pereza mental, y que, además, tienen el propósito de atar las manos a los jueces que, por falta de formación, o por otros motivos, no son confiables y podrían perjudicar a la justicia en el aspecto de la seguridad del tráfico jurídico, por ejemplo. Es decir, entre los juristas, parte de las razones, al menos, pueden ser semejantes a las de la *Retórica*. En el segundo caso, como es el de Hans Kelsen o como fue el de los revolucionarios franceses que afirmaron que “juzgar a la administración es ya administrar”, lo que normalmente se pretende es promover una revolución y evitar que los juristas pongan coto a la acción revolucionaria con las exigencias de la justicia. Es decir, nos encontramos aquí ante una ideología en el sentido marxista de la palabra: una máscara de la voluntad de poder que no puede considerarse un argumento en una discusión verdaderamente racional. Queda claro, por tanto, que la primacía absoluta corresponde a los criterios de justicia [general]

66 De acuerdo con *La política como vocación*, la realidad de la existencia política nos forzaría a actuar contra la ética establecida por Cristo en el Sermón de la Montaña. La interpretación de san Agustín en su comentario al Sermón es completamente distinta (cfr. I, 19, 56-20, 68).

67 En *The Concept of the Political*, Carl Schmitt sostiene, citando a Lorenz von Stein, que “the constitution is ‘the expression of the societal order, the existence of society itself. As soon as it is attacked the battle must then be waged outside the constitution and the law, hence decided by the power of weapons’”. (The University of Chicago Press. Chicago, 1996, § 5, p. 47). Se pronuncia sobre la ajuridicidad de la guerra, además, *ibidem*, p. 49.

68 Cfr. *Ethics*. Touchstone, Nueva York, 1995, capítulo VI (“History and Good”), pp. 234-235. Bonhöffer incurre en una contradicción en este punto (cfr. p. 241), porque lo que intenta decir es verdad, aunque el modo como lo dice no lo sea, pues su educación kantiana y luterana no le permiten alcanzar una formulación adecuada de lo que quiere decir.

no positivados, pero que ellos, precisamente, nos ligan a los criterios positivados en la medida en que esto sea razonable.

En el libro X de la *Ética a Nicómaco*<sup>69</sup>, Aristóteles da una cierta definición de la ley, apuntando al sentido cronológicamente primordial de la palabra: se trata de una ordenación de la razón al bien común, por la autoridad; ordenación que ha sido promulgada y cuyo cumplimiento se exige por la fuerza. Se señala aquí que los jóvenes y muchos otros ciudadanos necesitan de esta dirección racional. El legislador y el político o el juez han de ayudar a los ciudadanos a que aprendan las obras de la virtud por medio de la persuasión (una orden dirigida al intelecto), o por el sentido de la vergüenza (cfr. 1179b10-17) o aun por la amenaza de una sanción. De esta manera, primero las acciones y luego los afectos de los ciudadanos se conforman al orden, ayudados por una legislación que merezca ese nombre<sup>70</sup>. Es obvio que la dirección de la ley es necesaria en esas cosas que pueden ser justas de diversas maneras y que exigen, por ello, una concreción unitaria y más o menos estable. Pero, en el pasaje transcrito Aristóteles se refiere, con razón, a que la autoridad debe ilustrar las mentes de todos aun en materias que poseen una naturaleza menos contingente y que no admiten pluralidad de soluciones verdaderas. Sabiendo esto, podemos comprender un asunto de gran importancia. Dios como origen del orden o como Bien común trascendente es principio de la sabiduría y de la prudencia maduras. Por ello, puesto que Dios se da al conocimiento de los jóvenes inicialmente sólo por fe y por connaturalidad de la doctrina recibida con el apetito más hondo del corazón humano, debe ser preocupación del legislador que se transmita una noticia suficientemente adecuada de lo divino<sup>71</sup>. De otra manera, como se enseña claramente en el comentario tomista al *De Trinitate* de Boecio, los niños no podrían dirigir correctamente sus vidas desde el inicio<sup>72</sup>. Platón conoció este crucial problema político desde el tiem-

69 9, 1179a33-1180b29. En sentido semejante se había pronunciado Platón al final del libro IX de su *República*.

70 Una regulación de la vida que se ordene con criterios puramente utilitarios, que destruya el amor familiar y que arranque de raíz la caridad, como era la regulación incaica según Polo de Ondegardo, o como será la regulación de nuestro mundo si continúa su camino hacia el *Brave New World* de Aldous Huxley, es la mejor vía para comprender, por contraste, que la legislación debe ocuparse de la promoción de la virtud, aunque sea de manera indirecta.

71 En esto tiene razón *Immortale Dei*, nn. 2-3, 10-15 y 23.

72 Cfr. *Super De Trinitate*, pars 2 q. 3 a. 1 c., párrafos 2-3: "Ex defectu vero nostro sunt non apparentia res divinae et necessariae, quae sunt secundum naturam maxime notae. Unde ad harum inspectionem non sumus statim a principio idonei, cum oporteat nos ex minus notis et posterioribus secundum naturam in magis nota et priora naturaliter pervenire. Sed quia ex vi illorum, quae ultimo cognoscimus, sunt nota illa quae primo cognoscimus, oportet etiam a principio aliquam nos habere notitiam de illis quae sunt per se magis nota; quod fieri non potest nisi credendo. Et etiam hoc patet in ordine scientiarum, quia scientia quae est de causis altissimis, scilicet metaphysica,

po en que escribió la *República*, por lo menos, y volvió a tratarlo en el libro X de sus *Leyes*. La autoridad en todas las civilizaciones también ha sido consciente del problema y se ha ocupado de este asunto, de un modo u otro. En la Grecia previa a la teología platónica, los legisladores y los poetas, inspirados por la divinidad, dirigieron a los hombres por la senda del saber<sup>73</sup>. Incluso en los Estados Unidos, hasta hace muy poco, todos los hombres sensatos eran conscientes de este aspecto del orden político<sup>74</sup>. Podríamos añadir que nuestras sociedades ideologizadas tampoco descuidan este punto: con el propósito de suplantar la verdad por la ideología luchan con todas sus fuerzas por destruir toda forma de religión, pues la dicha suplantación requiere poner al “Hombre” en el lugar de Dios. León XIII dio nuevos signos de perspicacia cuando señaló este rasgo de las doctrinas políticas secularistas del siglo XIX y su potencial tiránico<sup>75</sup>.

Se precisa ahora aclarar un último punto. El hecho de que muchas civilizaciones hayan concebido crasos errores en lo concerniente a la naturaleza de Dios no impide que, sin embargo, ellas hayan concebido el primer principio de la moral (“haz el bien conveniente aprehendido”), el cual es natural al hombre, de tal modo que tras la primera captación intelectual queda formulado en la mente. La noción

---

ultimo occurrit homini ad cognoscendum, et tamen in scientiis praeambulis oportet quod supponantur quaedam quae in illa plenius innotescunt; unde quaelibet scientia habet suppositiones, quibus oportet addiscentem credere. Cum ergo finis humanae vitae sit beatitudo, quae consistit in plena cognitione divinorum, necessarium est ad humanam vitam in beatitudinem dirigendam statim a principio habere fidem divinorum, quae plene cognoscenda exspectantur in ultima perfectione humana.

Ad quorum quaedam plene cognoscenda possibile est homini pervenire per viam rationis etiam in statu huius vitae. Et horum quamvis possit haberi scientia et a quibusdam habeatur, tamen necessarium est habere fidem propter quinque rationes, quas Rabbi Moyses ponit. Prima scilicet propter profunditatem et subtilitatem materiae, per quam occultantur divina ab hominum intellectu. Unde ne sit homo sine eorum qualicumque cognitione, provisum est ei ut saltem per fidem divina cognoscat, Eccl. 7: *alta profunditas, quis cognoscat illam?* Secunda propter imbecillitatem intellectus humani a principio. Non enim provenit ei sua perfectio nisi in fine; et ideo ut nullum tempus sit ei vacuum a divina cognitione, indiget fide, per quam ab ipso principio divina accipiat. Tertio propter multa praeambula, quae exiguntur ad habendam cognitionem de Deo secundum viam rationis. Requiritur enim ad hoc fere omnium scientiarum cognitio, cum omnium finis sit cognitio divinorum; quae quidem praeambula paucissimi consequuntur. Unde ne multitudo hominum a divina cognitione vacua remaneret, provisum est ei divinitus via fidei. Quarto, quia multi hominum ex naturali complexione sunt indispositi ad perfectionem intellectus consequendam per viam rationis; unde ut hi etiam divina cognitione non careant, provisum est fidei via. Quinto propter occupationes plurimas, quibus oportet homines occupari; unde impossibile est quod omnes consequantur per viam rationis illud quod est de Deo necessarium ad cognoscendum, et propter hoc est via fidei procurata, et hoc quantum ad illa quae sunt ab aliquibus scita et aliis proponuntur ut credenda.”

73 Cfr. *República* II, 365d-e; *Menón*, en especial, 99-100; *Íón*, 533c y ss.

74 Cfr. Tocqueville, Alexis de. *Democracy in America*. Alfred Knopf, Nueva York, 1953, Tomo I, p. 305.

75 Cfr. *Immortale Dei*, nn. 8, 10-11, 13, 17, 23.

de “bien” contenida en ese principio apunta hacia Dios, porque Él es el Bien más puro y más alto que encierra en sí toda la significación del nombre (como la Idea platónica del Bien), porque nuestras acciones intelectuales y volitivas más altas son las que se refieren a Él<sup>76</sup>, y porque a Él se ordena todo el cosmos. Por esto todos los hombres están abiertos a la conversión, y por esto el cristianismo se extendió tan rápidamente entre todos los gentiles a los que se predicó sin obstáculos como los que pusieron desde el siglo VII el Islam, y desde los siglos XVI y XVII la filosofía secularista cristalizada en Inglaterra y Holanda, en primer lugar, con antecedentes en Italia y seguidores en la Francia monárquica<sup>77</sup>. Sin embargo, errores crasos sobre lo divino deben producir desviaciones gravísimas en la moral

76 Recuérdese el inicio del *De Partibus Animalium*, donde Aristóteles afirma que una visión fugaz y borrosa de Dios es más satisfactoria que el conocimiento detallado de todos los animales. Cfr. I 1, 639b12-642b4; y I 5, 644b23-645b1 (este texto es particularmente importante porque Werner Jaeger lo señala como perteneciente al último período intelectual de Aristóteles, al período menos platónico: cfr. *Aristotle*. Oxford University Press. Oxford, 1934, pp. 337-341).

77 Las guerras de los siglos XVI y XVII en las que Francia, Inglaterra, Holanda, Suecia y muchos príncipes alemanes lucharon contra España y el Imperio han sido erróneamente interpretadas por la historiografía filo-secularista como “guerras de religión”. En realidad, fueron guerras revolucionarias en las que nacieron muchos Estados en rebelión contra el orden tradicional de la Cristiandad Latina, y que tuvieron como consecuencia la consolidación de regímenes secularistas en Inglaterra y Holanda (donde los rectores del Estado lo eran también de la Iglesia), y la aparición de otros en Alemania. Con frecuencia, el protestantismo no fue sino la excusa para la rebelión política y la apropiación por pequeñas oligarquías de los bienes monásticos y eclesiásticos en general. Al respecto, nos dice Jaime Vicens Vives: “En lugar de una comunidad armónica de naciones presidida por el Papado y el Imperio, Westfalia basó la estructura de Europa en una serie de estados nacionales laicos, relacionados por vínculos políticos y económicos, en los cuales era dable presumir un ‘potencial antagonico’. [...] El orden territorial de Westfalia descansó sobre un hecho patente y positivo: el desquiciamiento de Alemania. [...] El imperio medieval, coherente a pesar de los particularismos notorios, fue reemplazado por una atomización estatal sujeta a la influencia del genio y el espíritu de Francia” (*Historia general moderna*. Editorial Vicens-Vives. Barcelona, 1999, tomo I, pp. 357-358). Oigamos también lo que nos dice sobre esto Karl Marx, en *El Capital*, Tomo II, en los capítulos relativos a la acumulación originaria: “La Reforma, con su séquito de colosales depredaciones de los bienes de la Iglesia, vino a dar, en el siglo XVI, un nuevo y espantoso impulso al proceso violento de expropiación de la masa del pueblo. Al producirse la Reforma, la Iglesia católica era propietaria feudal de una gran parte del suelo inglés. La persecución contra los conventos, etc., transformó a sus moradores en proletariado. Muchos de los bienes de la Iglesia fueron regalados a unos cuantos rapaces protegidos del rey o vendidos por un precio irrisorio a especuladores rurales y a personas residentes en la ciudad, quienes, reuniendo sus explotaciones, arrojaron de ellas en masa a los antiguos arrendatarios, que las venían cultivando de padres a hijos. El derecho de los labradores empobrecidos a percibir una parte de los diezmos de la Iglesia, derecho garantizado por la ley, había sido ya tácitamente confiscado. *Pauper ubique jacet*, exclama la reina Isabel, después de recorrer Inglaterra. Por fin, en el año 43 de su reinado, el Gobierno no tuvo más remedio que dar estado oficial al pauperismo, creando el impuesto de pobreza” (tomado de [http://www.marxists.org/espanol/m-e/1860s/eccx\\_86s.htm](http://www.marxists.org/espanol/m-e/1860s/eccx_86s.htm), consultado el 23 de diciembre de 2009).

y la política, como vemos que, de hecho y por ejemplo, se produjeron entre los indios de Nicaragua antes de la predicación evangélica (con sus sacrificios humanos y su ritual antropofagia<sup>78</sup>); y se están produciendo aun más graves en nuestro mundo secularizado, donde ya no se reconoce la especial dignidad de los seres humanos porque se niega rabiosamente que exista lo divino, de lo que somos imagen y semejanza, y donde se niega incluso que haya verdad práctica, porque se postula que el Hombre, y no Dios, es la Medida de todas las cosas.

CARLOS A. CASANOVA

78 Véase la muy interesante investigación que, asistido de intérpretes, llevó a cabo Fray Francisco de Bobadilla, Provincial de los Mercedarios, hasta el año 1528, mediante entrevistas a caciques, sacerdotes y ancianos indios de Nicaragua. Está resumida por el muy veraz cronista, Gonzalo Fernández de Oviedo, en los capítulos II y III del libro Cuarto de la Tercera Parte, o libro cuadragésimo segundo de la *Natural y general historia de las Indias, islas é Tierra Firme del mar océano*: ellos pensaban que sus dioses comían corazones de muchachos y bebían sangre humana, razón por la cual se les ofrecían sacrificios humanos; y pensaban también que esos dioses les ordenaban o les permitían, al menos, comer los cuerpos de los sacrificados.