

BOLILLA III: LA NORMA JURÍDICA

Texto preparado por el profesor Julio E. Lalanne para ser utilizado exclusivamente para la enseñanza y el estudio en la Cátedra de “Filosofía del Derecho”, a su cargo, 5to año, turno mañana, de la Universidad Católica Argentina, durante el año lectivo 2019. El mismo se ha realizado en base a la doctrina tradicional de la cátedra impartida por el magisterio del profesor Félix A. Lamas.

El concepto de ley.

Preguntarse por el concepto de ley es lo mismo que preguntarse ¿qué cosa es la ley? Y la respuesta es que la ley es, por su género próximo, una norma jurídica. Una norma es un enunciado práctico imperativo (este tema se desarrolla por separado). Hay, por lo tanto, una relación de género a especie entre norma jurídica y ley. En efecto, la ley es solo una entre las diversas especies de norma jurídica, ya que, en el ámbito del derecho hay también normas consuetudinarias, es decir, la costumbre, normas establecidas por sentencias judiciales, normas que son el producto de un acuerdo entre sujetos particulares: el contrato, normas fijadas por resoluciones administrativas, etcétera.

Una norma es un enunciado práctico que expresa un juicio de ordenación imperativo de la conducta humana hacia fines. Para la mejor comprensión de lo que es una norma debemos distinguir entre:

- a) el acto mental de ordenar;
- b) la expresión lógica inmediata de esa operación mental que constituye un juicio, es decir, un producto existente en la mente de quien ordena, una cierta *razón* -dice Santo Tomás en la *Suma Teológica*, II-II, Q 57, a. 1-, o, hablando en griego, un *lógos* es decir, un concepto o, mejor dicho, un juicio pues toda nombre es un enunciado que implica unión de conceptos (por ejemplo “Si A, entonces B”). Se echa de ver que este juicio de índole mental o intencional es, evidentemente, interior al entendimiento.
- c) la expresión material -y, por tanto, extramental- de ese enunciado mental, que es, ahora sí, una frase compuesta por palabras, exteriorizadas, ya sea en forma oral o escrita, o, con más precisión: la formulación mediante signos lingüísticos -palabras, enunciados- de ese juicio o enunciado mental. El enunciado lingüístico es signo del juicio mental.

La norma no es el acto mental sino la expresión lógica (enunciado mental) o lingüística que es producto y resultado del acto de la razón. El juicio interior puede constituir, sin lugar a dudas, una norma prudencial destinada a regular la propia conducta del que lo enuncia y, en este sentido, cabe hablar de una *promulgación* interior; pero no puede haber una norma jurídica en sentido estricto, es decir, una norma que está destinada a constituirse en regla de conducta de otro u otros, sin locución oral o escrita. En tanto se habla de normas sociales -y la norma jurídica es sin duda una clase de norma social, pues está destinada a ser modelo de conductas interactivas-, debe haber una participación de un *lógos* (un contenido conceptual que expresa la ordenación) de una mente (la de aquel que manda u ordena) a otra mente (la de quien obedece y, por tanto, debe configurar su propia conducta de conformidad con esa ordenación que constituye la norma). Lo que en definitiva se pretende a través de la promulgación de la norma mediante un enunciado lingüístico es que el contenido conceptual llegue a conocimiento del destinatario para que este ajuste su conducta a ese *lógos*, en un marco intersubjetivo o interactivo.

La norma es un enunciado que es la expresión de un juicio ordenador de la inteligencia en su función práctica. ¿Y qué es ordenar? Ordenar es poner orden o producir orden. Por lo tanto, el orden es el objeto -tanto en el sentido de objeto motivo como de objeto terminativo- del acto de ordenar. Y el orden es la conveniente disposición de una multiplicidad de cosas que conforman, así, una unidad, según un principio de ordenación. Ordenar es, pues, disponer ciertas cosas de un modo conveniente. Empero, hay que distinguir la ordenación efectiva o de hecho de la ordenación racional que opera como regla o como modelo de esa ordenación de hecho. La norma es, de acuerdo con ello, ordenación racional, enunciada o promulgada. ¿Y qué es lo que ordena o dispone? Ciertas conductas o cosas prácticas -circunstancias, fenómenos, estados de cosas- que constituyen medios en función de ciertos fines.

Recapitulando lo hasta aquí expuesto, podemos decir que la norma es una ordenación racional, enunciada o promulgada, que dispone ciertas conductas humanas respecto de

ciertos fines. Ahora bien, si queremos saber qué es una ley, hay que dar un paso más y averiguar cuál es la diferencia específica que la distingue de las demás normas. Ya sabemos que toda norma es, en última instancia, regla que ordena la conducta humana hacia un fin. Por lo tanto, la ley es también orden a un fin. Precisamente, la diferencia específica de la ley es su fin, que es el bien común, entendiendo por bien común el fin de la vida humana, ya sea la perfección de la vida social, es decir, la vida social autosuficiente ordenada, armónica y pacífica o también la entelequia del hombre, es decir, la perfección de la naturaleza del hombre. Hay otras normas, como los contratos, por ejemplo, que tienen un fin particular.

Por lo tanto, podemos brindar una primera caracterización de ley diciendo que es (i) *una norma* (ii) *que tiene como objeto o fin el bien común*.

Ahora bien, porque tiene por objeto el bien común, se trata de una norma general. La ley es una norma general precisamente porque su objeto es el bien común que es un bien general.

¿Qué queremos decir con esto? Con la palabra *general* podemos hacer referencia a dos clases de generalidad, a saber:

Generalidad real-causal: Aristóteles da el ejemplo del sol: el sol ejerce una causalidad sobre todas las cosas que hay en el planeta tierra: calienta, ilumina, infunde vida respecto de una cantidad indeterminada de cosas. Por eso decimos que el sol ejerce una causalidad general respecto de todas esas cosas. La generalidad real-causal es la generalidad de una causa respecto de muchos efectos indeterminados. Una causa se califica de general cuando ejerce su influencia causal respecto de una pluralidad indeterminada de efectos, o sobre una generalidad de efectos. En este sentido, el bien común es fin general y es causa general del Estado y de todas las cosas que existen en el Estado. El bien común es causa general con generalidad real-causal.

Generalidad lógico-predicamental: La generalidad lógico-predicamental es la aptitud que tiene un concepto o un enunciado de ser predicable respecto de una generalidad de cosas, es decir, de una cantidad indeterminada de cosas. El concepto de hombre, por ejemplo, es un concepto general. Puedo aplicar el concepto de hombre a todos los hombres o a cualquier hombre y no solamente a Juan, a Pedro o a Diego. Es la generalidad propia de un concepto o de un término en un juicio.

¿Cuál es la generalidad de la ley? Hemos dicho que la ley es una norma que tiene por fin el bien común y, señalamos también, que el bien común es un fin general con generalidad real causal. Esta generalidad que tiene el bien común –fin de la ley– es una generalidad que ejerce su causalidad sobre las conductas de una cantidad indeterminada de personas. En ese sentido, la ley, para poder ordenar la conducta de todos al bien común tiene que ejercer un influjo causal real sobre todos los miembros de la comunidad, porque de lo contrario no sería eficaz. El modo de causalidad de la norma presupone su conocimiento por parte de aquellas personas que tendrán que ajustar su propia conducta a ella (ciudadanos) y por aquellos que tendrán que aplicarla (jueces, autoridades, abogados). Para que la norma tenga efectos prácticos reales tiene que ser conocida. La norma no es una regla automática de conducta, la norma es una regla racional de conducta, por lo tanto su eficacia depende de su conocimiento.

Ahora bien, por lo que llevamos dicho, es evidente que la ley es general con generalidad lógico-predicamental. En efecto, si la norma tiene que ser cumplida por todos y si, para ello, tiene que ser conocida por todos, tiene que ser un enunciado elaborado con signos generales, es decir, con palabras que significan conceptos dotados con generalidad lógico-predicamental, porque de otro modo no podría ser conocida por todos. Por lo tanto, la ley, en cuanto enunciado, es universal, es un enunciado lógicamente general, es decir, tiene un cierto grado de abstracción. De hecho, es fácil apreciar que, salvo los nombres propios, todas las restantes palabras que utilizan las leyes son signos de conceptos universales, es decir, que valen para todos los casos. Como se ve, la generalidad lógica es consecuencia de la generalidad real-causal o, dicho de otro modo: toda vez que la norma está destinada a ser principio real de las conductas de todos debe estar expresada en términos susceptibles de ser captados y comprendidos por todos esos destinatarios de su contenido.

Por lo tanto, la norma es general en ambos sentidos: es general con generalidad real causal porque ejerce su influjo causal sobre todos los miembros del todo social; y es también general, con generalidad lógico-predicamental, porque es un enunciado que tiene que ser conocidos por muchos para que sea eficaz, por lo que tiene que ser un enunciado expresado con generalidad lógico-predicamental.

Al ser un enunciado general, forzosamente tiene que ser un enunciado abstracto. Toda ley tiene siempre, por ser general, un grado de abstracción, lo cual genera un problema que vamos a analizar en otro momento.

Con lo que hemos visto, tenemos una primera aproximación al concepto de ley: una norma que tiene por fin el bien común y que es general.

La ley como modelo según Platón.

Para desarrollar la teoría de la ley es imprescindible recurrir a Platón, que es su fundador. Platón elabora la primera teoría sobre la ley. Comencemos por recordar y comprender algunas ideas básicas de Platón, toda vez que el tratado de la ley es una aplicación rigurosa e inmediata de su concepción de la realidad.

a) *Dos niveles de realidad.*

Platón intenta superar el atolladero al que conducía la tesis parmenidea, es decir, la identificación pura y simple de ser y pensamiento (el monismo ontológico). A la vez, pretende dar cuenta del pluralismo y mutabilidad de los entes, señalado por Heráclito y por su discípulo, Cratilo. La respuesta platónica a este conjunto de problemas es compleja y difícil. Intentemos explicarla.

Platón sostiene que hay dos niveles de realidad, que no son en sentido estricto dos mundos, a saber:

- a) un nivel que es el de la realidad en sentido propio y primario, la realidad plena y total, constituido por las ideas (*eidos*), llamadas así por una transliteración de la palabra griega "*ideai*" que Platón les aplicó ("idea" es el sustantivo abstracto del verbo *idein* que significa "ver"), y que significa modelo, patrón, tipo ideal, arquetipo o paradigma. Para Platón, la realidad efectiva son las ideas (*eidos*). La noción de idea puede asimilarse a lo que Aristóteles llamará sustancia (*ousía*), es decir, la esencia, en el sentido de principio de la realidad de las cosas. La idea (*eidos*) o la forma (*morphe*, otro modo de denominarlas) es lo que hace que una cosa sea aquello que es. Y esto mismo es lo que lleva a Platón a conferirle un estatuto principal a la idea. La peculiaridad de su doctrina es que el *eidos* es un modelo ideal actualmente existente y no meramente mental. En efecto, las ideas, si bien solo pueden ser alcanzadas a través de la inteligencia, tienen una existencia real independiente del pensamiento humano. La idea, en cuanto esencia de las cosas, es incluso más real aún que todo aquello que sólo "participa" de esa idea. Y ese orden del *eidos* es susceptible de ser conocido por la inteligencia porque muestra permanencia, inmovilidad y unidad.
- b) Un segundo nivel que es el sector de la realidad fenoménica –del griego *phainomenon*: lo que se aparece- o sensible, que es el "mundo terrestre", por así decirlo, que es el que todos conocemos en forma primaria. Es el ámbito de la realidad que está constituido por entidades físicas, de suyo afectadas por el movimiento, la pluralidad y la precariedad del ser, es decir, cosas que no son autoconsistentes ni permanentes, sino mutables y múltiples. Y son percibidas por los sentidos.

La interpretación tradicional de la doctrina platónica de las ideas las considera como entidades completamente separadas de las cosas, es decir, entes de naturaleza objetiva que están en el mundo trascendente respecto del mundo fenoménico o natural;¹ esto es, las ideas

¹ Sin embargo, como ha puesto de relieve W. D. ROSS, hay en las obras de PLATÓN expresiones que abonarían una interpretación distinta, a saber: que las ideas estarían supuestas por nuestro conocimiento en las cosas sensibles. Así, esta interpretación de las ideas como algo inmanente a las cosas sensibles está apoyada por el uso de vocablos tales como *exein*, *metexein*, *koinonia* (véase W.D. ROSS, *Teoría de las ideas de Platón*, 1986). En nuestra opinión, lo más probable es que el propio PLATÓN haya evolucionado en su pensamiento desde un realismo extremo o exagerado hacia un realismo que puede calificarse de moderado.

están *más allá* del mundo natural, en un ámbito separado e independiente del mundo real (éste en el que todos vivimos).

b) *La doctrina de la participación.*

Si bien las cosas sensibles y las ideas representan dos ordenes diferentes del ser, hay entre ambos una relación. Para explicar esta relación, Platón elabora la doctrina de la participación (*methexis*), probablemente uno de sus principales hallazgos teóricos.

Participar es tomar parte de un todo, sin que el todo desaparezca o se disuelva en sus partes o sufra merma o afectación en su unidad. Implica una cierta presencia del participado (superior) en el participante (inferior). El inferior participa del todo, es decir, recibe cierto grado o cierta medida –necesariamente limitada, restringida y parcial- de la perfección que se encuentra en el superior en toda su plenitud, sin restricciones y en su totalidad; y, a su vez, el todo es participado por el inferior, sin disminución de la totalidad intensiva de su perfección, esto es: sin consumirse, ni agotarse, ni dividirse, ni perder su unidad, del modo en como alguien participa –literalmente: *toma parte*- de una fiesta, de una reunión o de una celebración, sin que ello implique que la fiesta se divida en pedazos o se disuelva entre sus participantes o deje de ser lo que es.² Así, las cosas sensibles o fenoménicas participan del modelo esencial –inteligible– constituido por la idea y, por lo tanto, reciben su realidad y su esencia de ese modelo.

Sobre la base de la doctrina de la participación, Platón corrige y modula la tesis de Parménides según la cual los fenómenos sensibles carecen de toda realidad. Para Platón, las ideas constituyen la auténtica realidad; sin embargo, el sector fenoménico o sensible del mundo no es meramente aparente como decía Parménides, pues aunque no es la realidad efectiva, tampoco es la pura nada, porque participa del mundo de las ideas. Las cosas sensibles y fenoménicas tienen un ser intermedio, imperfecto, pero, de todos modos, poseen cierto grado de ser; aunque no son enteramente la realidad efectiva, inmutable, permanente que corresponde a las ideas, tienen cierto grado de realidad puesto que se trata de una mezcla de ser y no-ser, y por eso todo allí es imperfecto y está sometido al devenir y al cambio; y lo que tienen de ser lo tienen en la medida en que participan siempre imperfectamente- de las ideas. La realidad fenoménica es real por participación de un *eidos* que opera como su principio específico. El *eidos* o idea es la esencia o principio de la realidad de todas las cosas. De manera que el *eidos* es más real que cada una de las cosas que participan de él. Es decir: el *eidos* es el principio definitivo o resolutorio de las cosas, el principio en el que se resuelve, en última instancia, la realidad de todas las cosas. En la idea, en cuanto esencia real de las cosas, está contenido el ser de las cosas.

En *La República*, Platón pone el ejemplo de un paisaje que es reproducido por diversos pintores en sus correspondientes cuadros. Cada copia de cada uno de estos varios pintores será distinto, pero todos “*participan*” del paisaje. No decimos que la copia *es* el paisaje real, pero sí que *participa* de él. Esto no significa que el paisaje haya sufrido merma alguna, ni que resulte agotado o consumido, ni tampoco que se haya visto afectado en su unidad o en su intangibilidad por el hecho de haber sido copiado en varias telas; por el contrario: el paisaje seguirá siendo lo que es. Sin embargo, cada uno de los cuadros de los pintores guarda cierta semejanza con el paisaje real, cada obra pictórica tiene valor en la medida en que imita de algún modo el paisaje original, en tanto es un reflejo de lo que es verdaderamente real. Ahora bien, esa cierta identidad implica que hay algo en común entre el *paisaje real* y su *copia* en la tela. Esta semejanza, ¿está del lado de la materia o del lado de la forma o estructura? Es evidente que lo semejante no es el soporte material, porque el cuadro materialmente es una tela con oleos de colores mientras que el paisaje está hecho de una materia diversa. Luego, si hay una semejanza será por la figura, las proporciones, la estructura, el contenido objetivo, es decir, por la forma. La semejanza entre el *paisaje copiado* en la pintura y el *paisaje real* y verdadero está en la forma o *eidos*. La pintura

De hecho algunas de las objeciones que ARISTÓTELES planteó contra la teoría de las ideas fueron formuladas por el propio creador de la teoría. En cualquier caso, lo que está claro es que PLATÓN –sobretudo en su madurez- es todo lo contrario de un filósofo dogmático, antes bien, es un pensador que está a dispuesto a revisar sus tesis y a examinar las objeciones o dificultades que ellas plantean (ver FERRATER MORA, JOSÉ, *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Ed. Ariel, 1994, Tomo III (K-P), voz “Platón”, pág. 2799).

² En el *Banquete*, Platón dice que la idea “siempre es consigo misma específicamente única, en tanto que todas las cosas participan de ella en modo tal, que aunque nazcan y mueran las demás, no aumenta ella en nada, ni disminuye, ni padece nada en absoluto” (*Banquete*, 210 e 2-211 b 5).

realiza –reproduce, copia, refleja, imita– de algún modo la forma del paisaje (aunque, claro está, con otra materia). Por eso, podemos decir que la pintura *toma parte* de la idea del paisaje, *toma parte* de la forma del paisaje, en la medida en que esa forma del paisaje está presente en la pintura, pero el paisaje real queda incólume. En efecto, la multiplicación de participaciones del modelo en las copias individuales, suponiendo que fueran cientos o miles los pintores que lo reproduzcan en sus lienzos, no le quita un ápice de integridad y de totalidad al paisaje. Por otra parte, sin perjuicio de esa cierta identidad formal, es claro también que las pinturas nunca pueden llegar a ser una reproducción perfecta del paisaje verdadero sino sólo un mero reflejo imperfecto del modelo real.

El ejemplo resulta útil para comprender lo que entiende Platón por *participación*. El más grande filósofo de Occidente sostiene que en el mundo fenoménico, material, concreto que nos rodea, hay una multiplicidad de cosas que *participan* de una unidad esencial sin agotar ni disminuir la totalidad intensiva y perfectiva de esa unidad esencial o *eídos*. El *eídos* es más real que cada cosa que participa de ese *eídos*. Cada cosa que encontramos en el plano fenoménico –temporal, cambiante, el mundo del devenir del que hablaba Heráclito– tiene cierta realidad participada, en tanto que *guarda cierta identidad, cierta semejanza formal con su principio esencial, que es el eídos y que es la realidad verdadera, plena y efectiva*. Los seres concretos fenoménicos, las cosas materiales, están configurados de conformidad con la idea, que opera como modelo o arquetipo, el ejemplar perfecto en cuanto que realiza la totalidad de la perfección formal, de tal manera que las cosas físicas son una participación de la idea en la materia. La materia, para Platón, aparece como el límite negativo de la posibilidad de participación de la idea. La noción de *participación* es la clave de la explicación de la dependencia -causal, entitativa, axiológica y gnoseológica- del plano fenoménico respecto del ámbito eidético, que es el verdaderamente real.

Por ejemplo: todos los individuos de la especie humana participan de un principio común por el cual cada uno de ellos es hombre y se dice que es hombre. Todos ellos son hombres en virtud de que reciben particularmente –en una medida imperfecta y relativa– lo que pertenece universalmente a una esencia común, de existencia separada y real, que es la perfección arquetípica de la humanidad, y que es el *eídos-hombre*. En todos y cada uno de los hombres individuales está presente de algún modo ese *eídos*, en el sentido en que por sus rasgos, o características, se puede ver que es un hombre, pero ninguno lo agota. Los hombres ordinarios, de existencia material, poseen la humanidad en cuanto que se adaptan, reproducen, y se aproximan –participan– en diversa medida respecto del modelo ejemplar del *eídos*. La idea misma de hombre –la naturaleza humana– es más rica y más perfecta que todos los hombres individuales aún sumados. Sin embargo, si no hubiese un *eídos-hombre* que es el hombre total, perfecto, autoconsistente, ¿cómo podría cada individuo realizar una parte?

c) *La Idea de Bien.*

Ahora bien, la pluralidad de las ideas también se resuelve en una unidad superior, porque todas las ideas dependen de la Idea de Bien (*idea tou agathou*), entendida como la suma de todo bien, el ser bueno mismo, la plenitud y el origen de todos los contenidos y cualidades positivos. En el ámbito de las ideas hay una jerarquía y hay una idea que está en la cima: la Idea de Bien. Todo lo existente y todo lo pensable participa –es decir, recibe su realidad– de la Idea de Bien. De ella procede todo en absoluto:

“Pues del mismo habrá que decir, con respecto a los objetos inteligibles, que del bien reciben no solamente su inteligibilidad, sino que reciben por añadidura, y de él también, la existencia [*to einai*] y la esencia [*ousía*]; y con todo, el bien no es esencia, sino algo que está todavía más allá de la esencia y la sobrepasa en dignidad y poder”³

Auténtica cumbre del platonismo, este texto –y lo mismo sucede en otros similares⁴– identifica a Dios con la Idea de Bien. Es que, ¿de qué otro ser, fuera del Absoluto Divino, puede predicarse la calidad de fuente absoluta de toda esencia y de toda existencia? El texto dice que el Bien no es una esencia (o sea, algo concreto y limitado en su constitución

³ *La República*, Libro VI, 509 b. Cito de la traducción de ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO, publicada por la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1971, pág. 237.

⁴ Véanse los siguientes pasajes de *La República*: 509 a, en donde el personaje Glaucón afirma respecto de la idea de bien: “¡Qué maravillosa trascendencia!”; en 518 c se describe al bien como “lo que en el ser hay de más luminoso”; en 532 c califica al bien como “el mejor de los seres”.

óntica), lo cual no significa que no sea un ser; antes bien, es el Ser Absoluto, aquel del cual no puede predicarse ninguna esencia en particular, justamente por ser causa y principio de todas ellas.⁵ Y este Absoluto o ente divino es causa de todo lo que existe, tanto en el mundo sensible como en el inteligible, llegando a ser calificado por Platón como “*principio de todo*”.⁶ Puede afirmarse entonces que para Platón, la Idea de Bien es también causa o principio de los valores y de la vida moral del hombre, según surge del siguiente pasaje:

“En cuanto a mi, he aquí cómo se me da lo que me aparece como evidente: la idea de bien, que con dificultad percibimos, en el extremo límite del mundo inteligible, pero que, una vez entrevista, aparece al razonamiento como siendo la causa universal de todo cuanto es recto y bello; que en el mundo visible, es ella la generatriz de la luz, y en el inteligible, a su vez, es ella misma la señora y dispensadora de la verdad y de la inteligencia, y que, en fin tiene que verla quien quiera conducirse sabiamente, así en la vida privada como en la vida pública.”⁷

El texto resulta claro en cuanto a que la Idea de Bien es la causa universalísima y el fundamento último de todo ser y de todo valor. Por ello, *la idea de Bien*⁸ merece ser considerada como el fundamento último y absoluto del orden moral, jurídico y político. Aquí la palabra *fundamento* tiene el sentido de aquello que es máximamente real, y que es a la vez fin, ejemplar supremo y aquello de lo que procede –por participación– la bondad, la entidad y la verdad de todo lo que tiene realidad en el mundo y el mundo mismo en su conjunto.

d) *La ley es modelo de conducta buena.*

Platón es, entre tantas otras cosas, el fundador de la teoría de la ley. Y la teoría de la ley está estrechamente vinculada con la teoría de las ideas. Así como la idea o *eidos* es modelo ideal respecto de las cosas cambiantes, múltiples, materiales y concretas que participan de ella, de la misma manera, la ley (*nomos*) es idea y modelo ideal de la conducta de los hombres para ordenarla a un fin, que es la idea de Bien.

La ley es uno de los modos de participación entre el ámbito eidético y el ámbito fenoménico. La ley es un nexo que vincula el mundo de las ideas y el mundo de los fenómenos, puesto que opera, precisamente, como modelo de esta realidad fenoménica. Si hablamos propiamente de ley humana, es claro que será modelo de la conducta humana y, por lo tanto, la ley es, en cierto modo, un intermediario entre las ideas y el dinamismo humano, pues la ley es lo que hace posible la realización de las ideas –piénsese en la idea de justicia, la idea de bien moral, la idea de valor– en el plano de las conductas humanas.

En la ley, hay una relación de participación entre:

- a) la ley, en cuanto modelo dinámico de orden al Bien; recordemos que las ideas están organizadas entre sí en torno de una central, la Idea de Bien, a la cual tienden todas como a su fin, de manera que la Idea de Bien lleva implícita la noción de finalidad, es decir, es el fin hacia el cual todo se debe ordenar; y
- b) las conductas de los miembros de la comunidad que, en tanto que participan del modelo –del proyecto de vida, del plan, del orden– previsto en la ley, en esa misma medida, también se ordenan a su fin debido, que es la Idea de Bien. En efecto, las conductas reales y efectivas de los ciudadanos de alguna manera deben imitar, conformarse o asemejarse al modelo ideal –dinámico, pues es modelo de la conducta y esta es siempre movimiento– de orden previsto en la ley.

Platón define a la ley como un pensamiento razonado (*logismos*) que brota de la razón verdadera y recta (*lógos alethes, orthos lógos*), puesto por escrito y sancionado por el legislador y que, aceptado por el pueblo, se convierte en norma común de la ciudad (*dogma poleos*).⁹ Ahora bien, esa ley opera como modelo de la conducta humana y, en tanto la ley es expresión de las Ideas y de la ordenación de finalidad que hay en toda idea respecto de la

⁵ *La República*, VI, 508 c.

⁶ *La República*, VI, 511 a, en donde utiliza la expresión “*ton pantos archen*” para referirse a la idea de bien, expresión que GÓMEZ ROBLEDO, en la versión citada, traduce como: “el principio de todo”.

⁷ *La República*, 517 b, edición citada, pág. 244/245..

⁸ Advértase que “bien” o “bueno” es el correlato clásico de lo que en la Filosofía Contemporánea se denomina “valor”.

⁹ *Las Leyes* 645 a-b, 644 d.

Idea de Bien, en esa misma medida, la participación de las conductas en la ley implica la ordenación de estas hacia el Bien.

De acuerdo con el pensamiento de Platón aunque quizás yendo un poco más allá, corresponde señalar que la norma en general y la ley, como una de sus especies, cumple dos funciones, a saber:

1) La norma permite discriminar lo que es conforme a ella de lo que no lo es, es decir, de lo que es disconforme. Por lo tanto, *la norma funciona como criterio de discriminación de las conductas*. La norma opera como principio a partir del cual se puede discriminar la conducta del agente en dos clases: (i) la conducta conforme a la norma; o (ii) la conducta disconforme con la norma respectiva. La conducta se juzga de acuerdo con su conformidad con la norma y así tendremos: conductas que se ajustan o se adecuan a la norma, es decir, conductas “correctas” –del latín *correctus*, que significa “enderezado”- y conductas “incorrectas”, o, dicho con otras palabras: conductas lícitas o ilícitas, conductas justas e injustas.

2) La norma cumple también *una función de medida o de modelo respecto de aquello de lo que es modelo*. Esto nos remite al tema filosófico de las causas y, en particular, al de la llamada causa ejemplar. La causa ejemplar es “*aquello a la manera de lo cual* (es decir, por imitación) *y concurriendo la intención respectiva del agente, algo se hace*”. En esta noción, “*aquello*” es lo que funciona como causa ejemplar; el “*algo*” que se hace es lo que, utilizando un neologismo, podríamos denominar “*lo ejemplado*” para indicar que, en la línea de causación ejemplar, es lo causado y no la causa. Además, se hace referencia a la imitación mediante la expresión “*a la manera de lo cual*”; por último, se incluye una referencia expresa a la intención del agente, pues en este contexto la causa ejemplar o modelo es la idea, cuyo contenido es conocido por el agente humano y, habida cuenta de ese conocimiento, se realiza el “*algo*” a imitación de aquel.

Volviendo al tema de la norma, ya hemos dicho que opera como criterio de discriminación de las conductas y, en función de ella, juzgaremos si una conducta individual y concreta es conforme o disconforme respecto de ella. Esta labor de discernimiento se realiza, precisamente, distinguiendo entre las conductas que se ajustan o imitan o, para usar la terminología platónica, *participan* del modelo normativo (es decir, a la norma como modelo) y las que no se ajustan o no participan de él. Si bien las dos funciones aludidas de la norma –como criterio de discriminación y como modelo- parecen coincidir, en rigor de verdad hay algo en la segunda que no está en la primera. La función de modelo incluye la de ser criterio de discriminación, pero la desborda. La incluye, porque la norma puede funcionar como principio de discriminación habida cuenta del contenido esencial –o formal, hablando en términos aristotélicos- del modelo normativo. En efecto, el orden racional modélico de la norma determina cuál es el patrón de conducta, la pauta ejemplar, es decir, el ejemplo de cómo ha de ser la conducta humana real del agente para resultar conforme a la norma o, lo que es lo mismo, como ha de ser para ser juzgada como buena, lícita, legal, justa o “correcta”. Es evidente que, de no existir esta medida, pauta o ejemplo que proporciona el modelo normativo no podría llevarse a cabo la ya mencionada labor de discriminación. Empero, a la vez, la segunda función desborda a la primera, porque el modelo influye realmente, a título de causa ejemplar, en las conductas que son conformes a él. En efecto, la ley no tiene tan sólo ni principalmente fuerza coactiva, sino, sobre todo, una fuerza persuasiva como cierto influjo eficaz respecto de la conducta modelada por ella.

Por otra parte, la función de modelo y la causación formal extrínseca o ejemplar es anterior o concomitante a la producción de la conducta humana real, mientras que la función de discriminación de la conducta para juzgarla según su conformidad o disconformidad con lo establecido por la norma es, frecuentemente, posterior al acaecimiento de la conducta. El operador jurídico que utiliza la norma en su función de criterio de discriminación es, por ejemplo, el juez, que juzga la conducta y la califica como justa, legal o jurídicamente válida por referencia a la norma, pero con posterioridad a que la conducta haya sido realizada por el justiciable.

Por lo tanto, la conducta será justa o buena en tanto *participe* de la ley –sea conforme al modelo legal- y será injusta o mala en tanto haya en ella una desviación respecto del orden establecido en la ley. Este es el problema moral, jurídico y político puesto que, habida

cuenta de la libertad, el hombre puede desviarse y no acatar el modelo ideal previsto en la ley, es decir, puede comportarse y dirigir sus actos no en dirección al bien sino en dirección al mal. Platón dice en el mito de Er, en *La República*, que acá se juega el más allá.

Ahora bien, tiene que haber un elemento que asegure la eficacia del modelo. La ley tiene que ser un modelo de conducta necesario, un modelo imperativo y no optativo. Y esto, habida cuenta de que tiene como finalidad el Bien, que para Platón es el fin al que tienden los hombres, la polis y, en definitiva, toda la realidad. De este modo, podemos caracterizar a la ley, en el marco del pensamiento platónico, como *un modelo racional e imperativo de la conducta ordenado al Bien o cuyo fin es la idea de Bien*.

La ley como orden racional según Aristóteles.

Esta teoría de la ley fue continuada por Aristóteles. Lo que hace Aristóteles es poner un poco de precisión o de claridad en estas grandes ideas platónicas. Aristóteles es platónico, por lo tanto, lo que hace es una crítica interna respecto del pensamiento platónico, crítica destinada a corregir ciertas aporías o ambigüedades, pero sin salirse del platonismo.

Primera corrección: La primera ambigüedad presente en la teoría platónica es el concepto de bien y, por lo tanto, la finalidad de la ley. Aristóteles dice: Platón quiere arreglar todas las cosas hablando del bien en general, como si fuera un concepto unívoco, pero es mejor precisar los términos. Dios es el Bien pero también el placer es un bien y hay una diferencia esencial entre Dios y un placer. El bien es un concepto análogo y, por lo tanto, el bien se dice de muchas maneras distintas. No es válido, por ello, hablar del bien en general. Dios es diferente del bien común político y del bien humano particular. La ética trata del bien humano. Y si estoy hablando de ley, el fin de la ley tiene que ser el bien común político.

En el hombre hay dos fines últimos:

- (i) Dios como fin del hombre, que no es el objeto inmediato del legislador humano.
- (ii) El bien común temporal, que es el fin que tiene que tener en cuenta el legislador humano y que Aristóteles define como la perfección de la vida social.

La ley es un modelo racional que orienta la conducta humana al bien común temporal.

Segunda corrección: la idea de modelo debe ser más precisa. Aristóteles dice que la ley es un orden. Y como todo orden debe tener un principio de ordenación, el orden modélico establecido por la ley es un orden cuyo principio de ordenación es el bien común temporal. Pero hay dos clases de orden:

- a.- el orden de las cosas, que es un orden real, que existe en la realidad efectiva de las conductas.
- b.- el orden de la ley, que es un orden racional, que existe en la mente del hombre que crea la ley.

La ley es orden, pero es evidente que no es el orden real que está efectivamente en las cosas. La ley es orden racional, es decir, disposición racional de las cosas. Es el fruto de un acto de la razón. Es el resultado o efecto de un acto de la razón: es un enunciado que expresa un orden de conductas hacia un fin: el bien común.

Autoridad: La ley es modelo racional de conducta, pero es un modelo de conducta que genera obligación. Es un orden necesario. El gran descubrimiento de Aristóteles es que esta necesidad se da a través del imperio. Imperar significa mandar, gobernar, ordenar. Consiguientemente, el acto de imperio es el acto de mando, de gobierno, de ordenación y el orden es el efecto o resultado del acto de imperio.

El imperio puede ser: (i) interior a un hombre (lo cual se verifica en los casos de autonomía, y que, por esa razón, merece denominarse *imperio autónomo*), imperio sobre uno mismo; o (ii) externo, es decir, imperio de un hombre sobre otro (*imperio heterónimo*). La ley es una ordenación no tan sólo en el sentido de disposición racional de medios a fines, sino en el sentido imperativo del término, porque presupone una cierta superioridad relativa del sujeto que la crea o la produce respecto del sujeto que deberá obedecerla. En efecto, la noción de ley implica una relación jerárquica o de subordinación entre una persona que manda y otra que obedece. Ahora bien, esta potestad de mando debe tener algún fundamento. En los

vínculos de imperio heterónomo el fundamento será que quien legisla es alguien que cuenta con un título para mandar, el cuál título será válido, verdadero, legítimo o justo si se cumplen las siguientes condiciones.

a) *Legitimidad de origen*: el que manda está habilitado para mandar según el régimen -que Aristóteles define como la distribución de las magistraturas en la polis- vigente en la comunidad política de que se trata.

b) *Legitimidad de ejercicio*: el que manda ejerce su potestad de mando en orden al bien común.

Si no se cumplen estas condiciones, estaremos ante un mero poder fáctico pero no ante una autoridad legítima.

Entonces, la ley no es cualquier modelo racional de conducta. Tiene que tener imperio: la ley es un orden establecido por la autoridad. El consejo, por ejemplo, no es ley.

Promulgación: entonces, tenemos que la ley es un orden racional de conducta, imperativo. Ahora bien, si quiero mandar algo tengo que expresarlo y tengo que comunicárselo a quienes tienen que obedecer. El orden racional propio de la ley se expresa a través de un enunciado general (expresión lógica de un juicio) que es fruto de un acto de imperio o de mando. Es necesario que la ley sea conocida para ser cumplida, por lo tanto tiene que haber sido puesta en conocimiento de las personas que tendrán que acatarla, mediante su promulgación. De lo contrario no hay obligación ni tampoco responsabilidad en aquel que tiene que obedecer el mandato. Es indispensable la notificación por parte de quien ejerce el imperio al imperado. Por lo tanto, la ley supone su promulgación. En tal sentido, es bueno que la ley sea escrita para que no haya imprecisión, pero no es indispensable que lo sea. El acto de imperio se perfecciona en el acto de notificación o promulgación de la ley.

Todos los elementos esenciales de la definición de ley de Santo Tomás ya están presentes en el pensamiento de Aristóteles. Hay una perfecta continuidad entre el pensamiento de Platón, el de Aristóteles y el de Santo Tomás poniendo de manifiesto diecisiete siglos de tradición.

Ni Aristóteles ni tampoco Santo Tomás incluyen expresamente a la voluntad en la definición de ley. No es necesario nombrarla porque está implícita porque el acto de imperio es acto de la razón pero presupone un acto de la voluntad, según explica Santo Tomás en la cuestión 17 de la *Suma Teológica*, tema que analizaremos en lo que sigue.

La doctrina tomista del acto de imperio (*Suma Teológica*, I-II, q. 17).

Hemos dicho que la ley –en rigor de verdad, toda norma– es un producto de la razón. Empero, esto no significa que la voluntad esté ausente de ella: la ley es a la vez acto de la razón y de la voluntad. La doctrina tomista del acto de imperio nos permitirá comprenderlo. En la cuestión 17 de la *Prima Secundae* de la *Suma Teológica*, en el marco del “Tratado de los actos humanos”, Santo Tomás estudia lo que hemos denominado imperio autónomo, es decir, el que ejercen ciertas facultades respecto de otras en el interior del hombre. En efecto, en el contexto de la psicología aristotélico-tomista, los actos humanos pueden dividirse en meramente *elícitos* e *imperados*. El acto humano *elícito* es aquel que emana inmediatamente de una facultad del alma, como operación propia de dicha potencia. El acto humano *imperado*, en cambio, es aquel que, aunque sea operación elícita de una facultad, está ordenado, mandado o impulsado por otra. Para que haya lo que hemos llamado *imperio autónomo*, por lo tanto, tiene que haber al menos dos facultades: la imperante y la imperada.

Ahora bien, las facultades humanas con potencia imperativa son sólo dos: la inteligencia y la voluntad. El acto de imperio, dice Santo Tomás, es acto de la razón. En efecto, la razón impera porque es propio de ella el ordenar, si por ordenar se entiende disponer convenientemente una cosa respecto de otra. Pero, en cambio, si se habla de ordenar en el sentido de establecer un orden, lo cual implica una cierta eficacia, entonces el imperio es acto de la voluntad. En la terminología técnica de la Escuela, se dice que la razón es el primer principio de los actos humanos –y también del acto de imperio– en el orden de la especificación o causalidad formal, mientras que la voluntad es el primer principio de los

actos humanos en el orden del ejercicio o causalidad eficiente. Entonces, el acto de imperio emana de la razón en cuanto esencialmente consiste en una puesta en relación del medio escogido respecto de un fin de acuerdo con un juicio práctico de conveniencia, la cual relación disposicional, como fuera dicho, es establecida por la razón. Sin embargo, mirado desde el punto de vista de la causa eficiente, ese acto de la razón está cargado del dinamismo voluntario: si la orden significada por el acto de imperio tiene eficacia en el plano del ejercicio, es decir, tiene fuerza para poner en movimiento las potencias imperadas, es por causa del peso de la voluntad de que está impregnado. Por lo tanto, hay una influencia recíproca que ejercen, la razón y la voluntad, la una sobre la otra, aunque bajo distintos puntos de vista, en el acto de imperio: es acto de la razón en el orden especificativo, o en su índole formal (es decir, aquello que hace que algo sea un orden); pero es acto de la voluntad en el orden del ejercicio, es decir, en el orden de la fuerza moviente. Por eso, dice Santo Tomás: es acto de la razón, aunque presupone un acto de la voluntad (*imperare est actus rationis, praesuppositio tamen actu voluntatis*, I-II, q. 17, a. 1). En consecuencia, y a modo de recapitulación, el acto de imperio es, a la vez, pero bajo distintos respectos, acto de la razón y de la voluntad.

Esto aclarado, téngase en cuenta también que no es posible que exista un orden de especificación (es decir, objetivo o racional) si no hay un orden de ejercicio (un orden existencial), al menos en potencia real. En general -aunque sea obvio decirlo- no hay aspectos especificantes de los actos si no hay actos. El orden de la especificación y el orden del ejercicio, en todos los actos humanos (voluntarios), y no sólo en los actos humanos, en todos los actos intencionales en general, son dos aspectos que se implican recíprocamente, al modo semejante y proporcional de la forma y de la materia, y de la causa final y la causa eficiente. Recordemos un principio de la metafísica aristotélica: la causa final es a la causa eficiente como la forma a la materia; esta analogía de proporcionalidad es válida porque la causa final es la "*ratio causalitatis*" de la causa eficiente, el último principio formal de la causalidad de la causa eficiente.

Esta doctrina psicológico-moral del imperio puede aplicarse, *mutatis mutandis*, a la ley. La ley expresa, ante todo, un orden de la razón, porque la ley es un dictamen racional que expresa la puesta en relación de las conductas de los sujetos imperados según un juicio de conveniencia que adopta como criterio último su dirección al fin de la comunidad toda, esto es, al bien común o, dicho más brevemente, la disposición conveniente de la actividad del imperado en orden al fin. En esto consiste, en última instancia, el orden jurídico entendido como configuración formal de las conductas interactivas y comunitarias. Sin embargo, la ley es, además, una orden en el sentido imperativo del término, es decir, un *precepto*,¹⁰ porque está cargada con el peso de la voluntad del sujeto imperante: el legislador o, en palabras de Santo Tomás: aquel que tiene a su cuidado la comunidad (I-II, q 90, a. 1). El contenido racional objetivo de la ley procede de la razón, pero el impulso moviente viene de la voluntad. Por lo tanto, la ley es fruto de la razón y de la voluntad.

Para que el orden racional -formal- de la ley se haga realidad efectiva, es menester que encarne, como en su materia, en las conductas reales, concretas, de los miembros de la comunidad. Para ello, debe emanar de una autoridad con potestad de mando de modo tal que, una vez conocida -la ley- por el subordinado, pueda operar como principio de la conducta de éste. Al acatar la orden contenida en la ley, el sujeto que obedece participa esa regla y medida de la ley -*lógos* práctico que hace las veces de principio determinante- en su propia conducta -que opera como materia determinada por la estructura formal del orden contenido en la norma-.

Legislar es, así, imprimir una forma en la materia, porque la ley tiene, en un primer momento, un modo de existencia tal como es proferida por quien ejerce el mando e impera, es decir, como un modelo de conducta, racional, imperativo que es promulgado a fin de que opere como principio formal extrínseco o ejemplar de la conducta del que obedece. Ahora bien, el subordinado es un agente libre, por lo tanto, tiene que conocer el enunciado que expresa la ordenación racional, esto es, la ley, por medio de su inteligencia y tiene que

¹⁰ Se ha dicho que el fenómeno social del imperio exige una nomenclatura más precisa porque la condición subordinada del agente libre no elimina su libertad. Por eso, el imperio de una persona sobre otra, merece un nuevo término: el *precepto*. El precepto es, como el imperio, una orden; pero además es recibido por el subordinado como un signo de la voluntad de su superior (cfr. ENRIQUEZ GÓMEZ, MARÍA TERESA, *El imperium en Tomás de Aquino*, tesis doctoral defendida el 12 de enero de 2009 en la Facultad de Filosofía y letras de la Universidad de Navarra).

querer acatar la ley. En la medida en que el subordinado, actúa libremente configurando su propia conducta según el orden racional imperado por su superior, ese orden pasa a informar, ahora intrínsecamente, la actividad libre ejecutada por el subordinado, al modo en que la materia es configurada por la forma. Es de notar que la obediencia de la ley, implica un nuevo acto de imperio, esta vez, autónomo, del subordinado, que ordena a las potencias inferiores ejecutar la norma. Así, el orden racional, modélico, ejemplar de la ley, se torna orden vivido, conducta efectiva del subordinado dirigida al bien común.

Nótese que esta doctrina no implica en modo alguno negar el carácter esencialmente racional de la ley, en oposición a toda doctrina voluntarista.¹¹ La ley es una regulación de la razón. Una ley que procediera de la sola voluntad del legislador, no tendría de ley más que el nombre y, en rigor de verdad, sería la expresión de un poder tiránico:

“El poder de mover a uno que tiene la razón lo recibe de la voluntad, según ya dijimos (q. 17, a. 1), pues cuando alguien quiere el fin es cuando la razón dispone acerca de los medios que conducen a él. Pero para que el querer de la voluntad respecto de estos medios tenga valor de ley, es necesario que este regulado por la razón. Y en este sentido hay que entender aquello de que la voluntad del príncipe tiene fuerza de ley. De lo contrario, la voluntad del príncipe, más que ley, sería iniquidad.”¹²

La doctrina tomista de la ley (*Suma Teológica*, I-II, q. 90 y subsiguientes).

a) La definición esencial de ley de Santo Tomás (*Suma Teológica*, I-II, q. 90).

En la cuestión 90, artículo 4 de la Prima Secundae, de la *Suma Teológica*¹³ Santo Tomás de Aquino recoge todos los elementos que integran la noción de ley, que ya estaban presentes en el pensamiento de Platón y Aristóteles, y brinda su conocida definición de ley: “ordenación de la razón dirigida al bien común promulgada por aquel que tiene a su cargo el cuidado de la comunidad” (*quaedam rationis ordinatio ad bonum comune et ab eo qui curam comunitatis habet promulgata*).

Para Santo Tomás, entonces, en estricta coincidencia con la egregia tradición filosófica-jurídica que hemos venido examinando, la ley está constituida por cinco elementos:

- 1) *Ordenación racional*: en efecto, la regulación de los actos humanos compete a la razón, pues apreciar el fin y disponer los medios que conducen a él es propio de la razón. Pero, como hemos tenido oportunidad de comprobar, la razón sin la voluntad es impotente para crear la ley, pues la ley implica, también, un acto de la voluntad que impera el orden racional, es decir, manda realizarlo.
- 2) *Dirigida al bien común*: si la ley es una ordenación, es decir, un orden destinado a conferirle estructura y dirección a las conductas, es evidente que debe haber un principio de ordenación. El principio de ordenación en materia práctica, esto es, en el plano de las conductas humanas, es el fin. El fin de las leyes humanas es el bien del sujeto obligado a cumplirlas y el sujeto para el cual se da la ley es la comunidad. Por lo tanto el fin de la ley es el bien de la comunidad, es decir, el bien común.
- 3) *Promulgada*: la promulgación es la notificación auténtica de la ley hecha a aquellos a los cuales el legislador quiere obligar. Aunque la ley preexista en la mente del legislador, mientras no sea promulgada no es ley ni puede obligar a los súbditos. Para que la ley obligue, y para que cobre vigencia efectiva, es indispensable que sea puesta en conocimiento de los individuos comprendidos en su ámbito de aplicación personal haciendo pública su expresión por medio de signos lógico-lingüísticos. La ley adquiere fuerza obligatoria luego de conocida por los sujetos que deben acatarla.
- 4) *Por quien tiene a su cargo el cuidado de la comunidad*: es de la esencia de la ley el que sea dada por quien tenga *potestas regendi*, es decir, poder público en virtud del cual alguien puede mandar o imperar pues le ha sido conferido el cuidado sobre los

¹¹ El voluntarismo puede entenderse como la doctrina que confiere primacía a la voluntad respecto de la razón. En su específica vertiente jurídica, consiste en la doctrina que concibe la ley como la expresión de la voluntad del soberano (Hobbes).

¹² *Suma Teológica*, I-II, q. 90, a. 1, ad 3.

¹³ AQUINO, SANTO TOMÁS DE; *Suma Teológica*, Parte I-II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1989, Tratado de la Ley en general. Cuestiones 90-97, págs. 693-759; id, *Tratado de la ley; tratado de la justicia. Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*, traducción y estudio introductorio por CARLOS IGNACIO GONZÁLEZ, México, Porrúa, 1990.

súbditos. Imperar es ordenar a alguien hacer algo bajo moción intimidadora. El título válido para mandar o imperar se llama autoridad.

El acto propio de la *potestas regendi* es el mando o imperio, es decir, es la transmisión de una idea práctica, mediante el pensamiento y el lenguaje, cuyo efecto inmediato primario es obligar y, de ahí, secundariamente, facultar o permitir. El imperio, a su vez, es un acto que si bien emana inmediatamente de la razón práctica, tiene fuerza moviente por la voluntad previa; voluntad del fin (o intención) y voluntad respecto de los medios (o elección).

Este concepto de ley de Santo Tomás es un concepto análogo. El primer analogado *quoad nos* –es decir, para nosotros– es la ley positiva humana, es decir, la ley puesta por los hombres, porque es aquella que entra primero en nuestra experiencia humana. Pero, además, hay una ley natural a la cual también se le aplica, por analogía, este concepto. La ley natural es un enunciado autoevidente que la razón humana descubre y profiere, pero que es puesta por los hombres históricamente como la ley positiva. En el caso de la ley natural la autoridad que la promulga es la propia razón del hombre. Empero, el hecho de que la ley natural sea ley en sentido análogo no le quita validez porque la ley natural no es extrínseca a la ley positiva sino que es principio intrínseco de validez de la ley positiva.

b) La doctrina tomista de la ley natural (*Suma Teológica*, I-II, q. 94).

Santo Tomás tematiza tres clases de leyes: la ley eterna, la ley natural y la ley humana. Luego de haber establecido la existencia de una ley eterna, siguiendo el orden teológico de la *Suma*, se pregunta si existe una ley natural y responde lo siguiente:

“Como se ha dicho más arriba (q 90, a. 1, ad 1), la ley, como es regla y medida, puede existir en un sujeto de dos maneras: de un modo en el sujeto activo, regulante y mensurante; de otro modo, en el sujeto pasivo, en lo regulado y mensurado; porque una cosa participa de una regla y medida en cuanto es regulada y medida por ella. Por eso, como todas las cosas están sometidas a la divina Providencia, se regulan y miden por la ley eterna, es manifiesto entonces que todas las cosas participan de la ley eterna de alguna manera, en cuanto que por la impresión de esa ley tienen inclinación a sus propios actos y fines. Entre todas las demás criaturas de Dios, la criatura racional está sometida a la divina providencia de una manera especial, ya que se hace participe de esa providencia siendo providente sobre sí y para los demás. Participa, pues, de la razón eterna: ésta le inclina naturalmente a la acción debida y fin. Y esta participación de la ley eterna en la criatura racional se llama ley natural”.¹⁴

El Aquinate, desde una perspectiva teológica, expone y explica la ley natural en dependencia respecto de la ley eterna –cuya existencia ha probado en la parte inmediatamente anterior de la *Suma* (I-IIae, q. 93)– o, lo que es lo mismo, de la existencia de Dios, puesto que la ley eterna se identifica con Dios mismo en cuanto providente y gobernador de todo el cosmos. La ley eterna es la razón divina, gobernadora del universo, en cuanto ordena a todas las criaturas hacia sus fines. Todo el universo está como transido de finalidad y las diversas criaturas persiguen sus respectivos fines de acuerdo con su naturaleza. En efecto, la observación de los entes creados (naturales) pone de manifiesto la existencia de impulsos y reglas de movimiento que son generales y constantes (leyes) y que son intrínsecos, inherentes a cada uno de estos seres. Según la especie de cada uno, los seres tienen algo que es idéntico en todos los miembros de esa especie; que es principio de su movimiento y de sus operaciones hacia sus fines. Este núcleo de entidad común a los seres según su especie es lo que llamamos *naturaleza*, la cual, en términos filosóficos, se define como “*la esencia en cuanto principio de operación*”. Los seres racionales, como el hombre, también tienen que tomar parte –participar– de esta ordenación, pero no de un modo meramente pasivo, sino activo, ya que por su inteligencia y su libre albedrío pueden dirigirse a sí mismos y regular en cierto modo su propia conducta, sus instituciones y, en general, todo lo que hemos llamado *orden ético-jurídico*.

b.1. Ley natural en sentido material y en sentido formal.

A modo de introducción de este tema, citemos a Alfred Verdross, quien sostiene que “*la ley natural no es para Santo Tomás un sistema de normas concretas, sino que nuestra naturaleza humana nos prescribe los fines a que debemos aspirar, y de ellos estamos*

¹⁴ *Suma Teológica*, I-IIae, q. 91, a. 2, respuesta.

obligados a desprender las normas concretas del actuar. Por tanto, la fuente material de la que se desprende la ley natural es la misma naturaleza humana en cuanto aspira a determinados fines, de lo que a su vez se deduce que la ley natural formulada por nosotros es únicamente la fuente formal de nuestros derechos y obligaciones".¹⁵

De acuerdo con lo que atinadamente señala este autor, es necesario distinguir tres cosas:¹⁶

A: *La ley natural en sentido material*: que consiste en la ordenación racional que *está en las cosas mismas*. Es lo que cabe denominar *la naturaleza de las cosas (rerum natura)*. El punto de partida de Santo Tomás es la noción aristotélica de naturaleza (*phýsis*) como estructura dinámica del ente concreto (el compuesto de materia y forma), cuya entelequia es el fin actualizado de las inclinaciones connotadas por dicha *phýsis*. En su comentario a la *Física* de Aristóteles, al final del libro II, Santo Tomás sintetiza la doctrina aristotélica acerca de la naturaleza, en la que ésta (la *phýsis*) se compara con una obra producto del arte de un artesano: la naturaleza no es otra cosa que una cierta razón (*ratio* o *lógos*), es decir, una cierta forma racional inmanente ínsita en las cosas, que es obra del arte divino, y que mueve a dichas cosas hacia una meta final que es el pleno despliegue de sus potencialidades o *entelequia*.¹⁷ La naturaleza, pues, es orden entitativo o esencial al fin, que es el acto terminal y perfectivo; es la esencia en tanto comporta una estructura tendencial hacia los fines específicos del ente, identificados con la actualización y el desarrollo exhaustivo de la forma sustancial específica, es decir, la actualización de las tendencias inherentes a esa *natura* o *phýsis*.

Este es el *orden natural real*, es el orden de cada una de las especies y, por ende, el de la especie humana, que también lleva ínsita un orden de inclinaciones hacia fines perfectivos naturales. El Aquinate sigue en esto a Aristóteles, para quien "la naturaleza es fin".¹⁸ Por lo tanto, la naturaleza humana es la que nos da los fines del hombre, que se tornan patentes a través de sus apetitos o inclinaciones naturales.

Cabe anticipar que la naturaleza de las cosas y la naturaleza del hombre constituyen el fundamento inmediato de lo que se analizará seguidamente como "B", es decir, de la ley natural en sentido formal como también del derecho natural.

B: *La ley natural en sentido formal*: que consiste en la ordenación de *la razón humana*, y que se identifica con el juicio práctico objetivo, fruto del acto de la razón (en el caso de la captación de esta ley natural, en rigor de verdad es acto de la inteligencia en función inmediata más que de la razón), que *descubre el orden ínsito en la esencia de las cosas* y que lo promulga imperativamente. La ley natural en sentido formal es un producto de la inteligencia del hombre en cuanto conoce el orden real, lo discierne y lo expresa en un juicio. Por lo tanto, es un producto de índole mental, es decir, un ente lógico, es *orden racional*, ya que es expresión racional promulgada por la razón humana del orden que ésta discierne en su propia naturaleza y en la naturaleza de las cosas en general (ley natural en sentido material, que hemos identificado como "A"). Es un enunciado máximamente abstracto proferido a modo de verbo mental por la inteligencia humana que se convierte en regla de conducta obligatoria.

La fuente material de la ley natural son los fines del hombre, consustanciales a su naturaleza (esto es, lo señalado en el punto "A", precedente). Hay aquí una conjunción de lo apetitivo –las inclinaciones naturales– y lo cognitivo –su aprehensión natural–. Las inclinaciones y apetitos naturales que el hombre conoce y descubre en su experiencia, proporcionan a la razón los fines que, a su vez, se constituyen en *el criterio supremo del que surge la ley natural*.¹⁹ Ello, por cuanto en el ámbito de la *práxis* humana la acción libre

¹⁵ VERDROSS, ALFRED, *La filosofía del Derecho del Mundo Occidental*, citado, pág. 125.

¹⁶ Sigo, en esta parte, un trabajo inédito de FÉLIX A. LAMAS titulado *Política, tradición y ley natural*; en especial, el capítulo III, "Tradición y doctrina clásica de la ley natural".

¹⁷ "Unde patet quod natura nihil est aliud quam ratio cuiusdam artis, scilicet divinae, indita rebus, qua ipsa res moventur ad finem determinatum: sicut si artifex factor navis posset lignis tribuere, quod ex se ipsis moverentur ad navis formam inducendam" (*In octo libros Physicorum Aristotelis Expositio*, L.II, lect. XIV, 268).

¹⁸ *Política*, I, 1, 1252 b 32.

¹⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Ethicorum*, L. VI, lec. II, n. 1131.

siempre es un cierto orden hacia el fin, es decir, se dirige intencionalmente en dirección al fin como hacia el efecto deseado y buscado. De ahí deriva el axioma escolástico que dice: “*el fin* [como motivo o fin querido] *es lo primero en la intención y lo último en la ejecución* [como fin-efecto, o, más en concreto: como acción terminada]”. El fin, en la acepción de lo deseado, lo apetecido, es la razón o el fundamento de la acción humana libre. Por tanto, en la medida en que la razón humana discierne esos fines naturales como algo bueno –léase: apetecible, deseable, digno de ser obtenido, por su capacidad para saciar una necesidad natural del ser humano– establece que es necesario, es decir, moralmente obligatorio, obrar de modo de tal de lograr esos fines captados como buenos; y expresa esto por medio de *enunciados racionales imperativos* que constituyen la ley natural en sentido formal.²⁰ Así, la ley natural emana inmediatamente y es promulgada por la razón humana, pero la razón humana está reglada y medida –*regulada y mensurada*, según la expresión de Santo Tomás– por la verdad y bondad de las cosas en general y, en especial, por la naturaleza humana en sentido material (“A”). En resumen: la naturaleza humana (real, según lo expuesto en “A”) se torna normativa en la medida en que la razón del hombre prescribe y ordena conductas que se proponen como obligatorias, en tanto que adecuadas para la obtención de la perfección humana. Todo esto es lo que sintetiza el filosofema de la escuela tomista según el cual *operari sequitur esse* (el obrar sigue al ser).

En rigor de verdad, los principios de la ley moral natural son un giro práctico del principio de finalidad, que la escolástica tomista²¹ expresa con la fórmula *omne agens agit propter finem*, traducible como “todo agente obra por un fin” o, con mayor precisión, “todo agente obra atraído por algo que opera como motivo de su acción, como aquello que intenta obtener como resultado de su obrar porque se lo percibe como bueno, es decir, capaz de perfeccionar al agente”. En el caso de la ley natural, el hombre capta ciertas cosas como bienes que es deseable procurar y otras como males que es mejor evitar y prescribe obrar en consecuencia. Todo esto torna más clara la formulación de la ley natural de Platón según la cual el hombre debe obrar conforme a su naturaleza (*kata phýsin*), pues lo que significa es exactamente esto: se debe obrar de conformidad con los fines naturales establecidos por la naturaleza del hombre.

C: *El enunciado lingüístico de la ley natural*. Entitativamente, es la expresión mediante lenguaje humano de los juicios prácticos proferidos por la razón y es, por lo tanto, una formulación material externa mediante signos lingüísticos –palabras– que significan el orden natural (A), en cuanto ha sido conocido por la inteligencia (B). Aquí hay una cuestión sutil que no cabe soslayar y es la siguiente: el mismo contenido mental puede ser expresado mediante diversas alocuciones, que pueden resultar más o menos adecuadas, rigurosas o precisas. Dicho en forma más clara: el juicio acerca del obrar humano que expresa la ley natural en sentido formal (B) puede ser formulado a través de diversos enunciados, frases y palabras, todos ellos válidos, en su medida. La tradición del pensamiento clásico da cuenta de ello. Así, Platón utilizó la triple fórmula: debe obrarse conforme con la naturaleza (*katá phýsin*) y conforme con la razón (*katá lógon*), bajo una regla y medida divina (*katá théon*); la tradición universal registra otra formulación de la ley natural: *omnes sicut teipsum* que puede traducirse: trata a todos como a ti te gustaría ser tratado (regla de oro); Santo Tomás de Aquino entiende que la enunciación más general es: *bonum faciendum, malum vitandum*, es decir: debe hacerse el bien y evitarse el mal.

Los enunciados lingüísticos que expresan la ley natural son objetos culturales e históricos y, por lo tanto, adolecen de cierta dialecticidad y están sujetos a crítica, discusión y debate respecto de su mayor o menor rigor, adecuación y claridad. Su verdadera significación consiste en expresar el orden natural conocido por la inteligencia humana como reflejo de la sabiduría divina.

Recogiendo todos estos elementos, podríamos caracterizar la ley natural –en sentido formal– como las proposiciones imperativas o preceptos universales a través de los cuales la razón del hombre expresa el orden real que descubre en la naturaleza de las cosas y en la propia naturaleza humana –orden *materialmente racional*, puesto que es efecto de una

²⁰ *Suma Teológica*, Ia-IIae, Q. 94, a. 2.

²¹ Véase SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 1, a. 2.

Inteligencia Ordenadora- en virtud del cual cada uno de los entes y, en particular, el hombre mismo, se dirige hacia sus fines perfectivos naturales, incoados en su naturaleza específica.

Lo que hemos venido explicando es susceptible de ser consignado en forma de gráfico, con fines esquemáticos y didácticos, tal como se intenta en lo que sigue:

	Ley Eterna = Dios	[A] Ley natural en sentido material	[B] Ley natural en sentido formal	[C] Ley natural en cuanto expresión lingüística
Índole o naturaleza ontológica	Ente real divino en cuanto plan de la creación. Logos ordenante.	Ente real natural: es el orden de la naturaleza de las cosas. Es la ordenación racional (de la Inteligencia Divina) insita en las cosas mismas. Es el cosmos ordenado. Alcanza a todos los entes y, por lo tanto, también al hombre: está en la estructura intrínseca del ser humano. <u>Es cosa real.</u>	Ente racional: expresión racional elaborada por la razón del hombre del orden de la naturaleza [A]. Emana inmediatamente de la razón humana y es un producto mental (idea, juicio práctico, norma) <u>Es pensamiento.</u>	Ente real lingüístico: es la expresión en palabras de los juicios prácticos proferidos por la razón y es, por lo tanto, una formulación material externa mediante signos lingüísticos que expresan el orden natural material [A], en cuanto ha sido conocido por la inteligencia [B] <u>Es lenguaje.</u>
	Universal <i>ante rem</i> : Las ideas en la mente divina: modelos eternos de participabilidad y medidas trascendentes de todas las cosas.	Universal <i>in re</i> : lo participado en el hombre: la participación de la <i>lex aeterna</i> en la creatura racional. Es la esencia o naturaleza de las cosas: <i>physis</i> , <i>natura hominis</i> .	Universal <i>post rem</i> : la captación racional que hace la mente humana del orden insito en su propio ser. Es la razón que, en cuanto verdadera, será <i>orthos logos</i> o <i>recta ratio</i> .	Enunciado lingüístico, mediante signos materiales (palabras). Es lenguaje, es decir, un objeto cultural e histórico
Orden de fundamentación	Fundamento último: Dios es fuente o causa última de: [A] orden natural y de [B] expresión racional de ese orden.	Fundado en Dios y, a su vez, es fundamento inmediato de [B]	Fundado en [A]: es medida por, y está fundado en, la naturaleza humana real.	Expresión externa humana de [B]: no es puesta por los normadores humanos sino que surge de la naturaleza humana [A] y de la <i>recta ratio</i> [B]

b.2. Propiedades de la ley natural.

1. Unidad: la ley natural posee muchos preceptos pero es una sola y la misma ley, dependiendo todos sus preceptos de un primer principio del cual depende su unidad,²² a saber: el bien debe hacerse y el mal evitarse. La unidad de la ley natural se funda en la existencia de una naturaleza común a toda persona humana.

2. Universalidad: es universal, pues se funda en la naturaleza humana. Hay que añadir, empero, su doble carácter de universalidad. La ley natural es universal tanto con respecto a su verdad, como también respecto de su conocimiento. Así, los principios de la ley natural son universales de hecho aunque sólo en sus formulaciones más generales y fundamentales como “se debe obrar de conformidad con la razón” o “hay que hacer el bien y evitar el mal”. En el caso de sus concreciones más particulares ellos son universales en el sentido de que un hombre razonable, con una módica reflexión, puede fácilmente conocerlos. En

²² *Suma Teológica*, I-IIae, q. 94, a.2, ad 1.2.

cambio, puede haber principios más remotos que solo son conocidos por quienes tienen el saber y la experiencia necesaria para reconocerlos.

Así lo explica Santo Tomás:

“Así, pues, se debe concluir que la ley natural, en cuanto a los primeros principios universales, es la misma para todos los hombres, tanto en el contenido como en el grado de conocimiento. Mas en cuanto a ciertos preceptos particulares, que son como conclusiones derivadas de los principios universales, también es la misma bajo ambos aspectos en la mayor parte de los casos; pero pueden ocurrir algunas excepciones, ya sea en cuanto a la rectitud del contenido, a causa de algún impedimento especial (como también en algunos casos fallan las causas naturales debido a un impedimento); ya sea, en cuanto al grado de conocimiento, debido a que algunos tienen la razón oscurecida por una pasión, por una mala costumbre o por una torcida disposición natural”²³.

3. Inmutabilidad: la inmutabilidad de la ley natural es una consecuencia de la propia naturaleza de Dios, su Autor. Los primeros principios de la ley natural son inmutables toda vez que se refieren a fines esenciales de la naturaleza humana. En cuanto a los principios secundarios o terciarios, enseña Santo Tomás:

“El cambio de la ley natural puede concebirse de dos maneras. Primero, porque se le añade algo. Y en tal sentido nada impide que la ley natural cambie, pues de hecho son muchas las disposiciones útiles para la vida humana que se han añadido a la ley natural, tanto por la ley divina como incluso por las leyes humanas.

En segundo lugar, cambia la ley natural por vía de sustracción, es decir, porque algo que antes era de ley natural deja de serlo. En este sentido, la ley natural es completamente inmutable en lo que se refiere a los primeros principios de la misma. Mas en lo tocante a los preceptos secundarios, que, según dijimos (a. 4), son como conclusiones más determinadas derivadas inmediatamente de los primeros principios, también es inmutable en cuanto mediante su validez en la mayoría de los casos, pero puede cambiar en algunos casos particulares y minoritarios por motivos especiales, que impiden la observancia de tales preceptos”²⁴.

4. Indelebilidad: la ley natural está escrita en el corazón de los hombres con caracteres indelebles.

“A la ley natural pertenecen, en primer lugar, ciertos preceptos comunísimos que son conocidos de todos, y luego, ciertos preceptos secundarios y menos comunes que son como conclusiones muy remotas a aquellos principios. Pues bien, en cuanto a los principios más comunes, la ley natural no puede en modo alguno ser borrada de los corazones de los hombres si se la considera en universal. Puede ser abolida, sin embargo, en algún caso concreto cuando, por efecto de la concupiscencia o de otra pasión, la razón se encuentra impedida para aplicar el principio general a un asunto particular, según ya expusimos (q. 77, a.2) Mas en lo que toca a los preceptos secundarios, la ley natural puede ser borrada del corazón de los hombres o por malas persuasiones, a la manera en que también ocurren errores en las conclusiones necesarias del orden especulativo, o por costumbres depravadas y hábitos corrompidos, como en el caso de aquellos que no consideraban pecado el robo (cf. a.4) ni siquiera los vicios contra la naturaleza, como también dice el Apóstol en Rom. 1, 24 s.”²⁵

b.3. El contenido de la ley natural: los fines naturales.

Santo Tomás, según hemos visto, concibe la ley natural como ciertos dictámenes de la razón práctica. El contenido de esta ley, por consiguiente, tiene que ajustarse al modo de razonar de esa razón práctica, que el Santo explica haciendo una analogía o paralelismo con el entendimiento especulativo. En el conocimiento especulativo encontramos un proceso que va desde los primeros principios, evidentes, con sus derivaciones más próximas, hasta las conclusiones más remotas y lejanas. De modo semejante, en el conocimiento práctico

²³ *Suma Teológica*, I-IIae, q. 94, a.4, sol.

²⁴

Suma Teológica, I-IIae, q. 94, a.5, sol.

²⁵

Suma Teológica, I-IIae, q. 94, a.6, sol.

que produce los mandatos de la ley natural, hay también un orden en el que se pueden distinguir tres grados o momentos: 1º) Preceptos primarios de la ley natural; 2º) Preceptos secundarios de la ley natural, o sea, las conclusiones próximas e inmediatas, deducidas de los principios anteriores; y 3º) Preceptos de tercer grado de la ley natural, es decir, las conclusiones remotas y lejanas deducidas por raciocinio necesario de los preceptos anteriores.

1º) *Los principios primeros o comunes de la ley natural*: son los principios universalísimos, absolutamente evidentes a todo hombre con uso de razón, sin necesidad de deducción alguna, de los cuales el primero y más claro es: “*Hay que hacer el bien y evitar el mal*”. De este primer principio práctico se deducen todos los demás, sin perjuicio de lo cual, si son – como él– completamente evidentes, pertenecen también a este primer grado de la ley natural.

Recordemos, una vez más, que el hombre, al igual que los demás seres, está ordenado a ciertos fines, que están inscriptos en su propia naturaleza (son los fines que Dios señaló para la naturaleza humana) y que consisten en su conservación, progreso y perfeccionamiento.²⁶ Todo aquello que el hombre perciba como bien humano, como algo susceptible de contribuir a su plenitud, a la actualización de sus potencialidades, a su perfección, debe hacerse, y al contrario, lo que sea percibido como un mal para el hombre, debe evitarse.

Ahora bien: ¿cómo conoce el hombre sus fines naturales?, ¿cómo sabe qué es bueno para él y qué no lo es? En un texto crucial e importante de la *Suma Teológica* (I-II, a. 94, a. 2, *respondeo*), Santo Tomás dice que el hombre encuentra la respuesta dentro de sí mismo: en sus inclinaciones naturales. Hay unos impulsos innatos en la naturaleza humana que se dirigen hacia ciertos fines naturales y esos fines hacia los que el hombre siente una natural propensión son aprehendidos por la inteligencia como cosas buenas para el hombre y, por consiguiente, como bienes necesarios que el hombre debe conseguir, y sus contrarias, como cosas malas que hay que evitar. Aquello que conviene al hombre por su naturaleza,²⁷ se presenta al intelecto como bien humano, según el orden de las inclinaciones naturales y, consecuentemente, es aprehendido como el fin debido de sus propios actos. Por eso, dice Santo Tomás que *el orden de los preceptos de la ley natural es paralelo al orden de las inclinaciones naturales*.²⁸ La ley natural es el conjunto de proposiciones racionales que expresan la necesidad de obrar libremente –en virtud de una decisión deliberada– en orden a obtener los fines naturales que constituyen bienes del hombre.

Santo Tomás observa tres niveles de inclinaciones naturales, que él enlaza con el género remoto –*ser*–, el género próximo –*animal*– y la especie –*racional*– a los que pertenece el hombre: el instinto de conservación, la tendencia a la perpetuación de la especie, y la tendencia a conocer la verdad respecto de Dios y a vivir en sociedad. De ellas se pueden deducir los preceptos de la ley natural primaria, que se articularán en tres grupos:

1.2. *Instinto de conservación*: existe en el ser humano, como en todos los vivientes, una inclinación por medio de la cual tiende naturalmente a la conservación de su propia existencia. De esta inclinación natural, la razón práctica abstrae y pronuncia los preceptos de la ley moral natural que mandan conservar la vida y la propia existencia e impedir todo lo que atente contra ella. De aquí desprende Santo Tomás el derecho natural a la defensa en caso de necesidad.²⁹

1.2. *Inclinación hacia la unión de los sexos*: existe, en segundo lugar, en el hombre, una inclinación, que comparte con los animales, y que le empuja naturalmente hacia todas aquellas cosas que corresponden al desarrollo perfectivo más inmediato de la especie humana como la unión del hombre y la mujer para la procreación de los hijos, la educación

²⁶ *Suma contra gentes*, I, 14.

²⁷ *Suma Teológica*, I-II, q. 10, a. 1.

²⁸ *Suma Teológica*, I-IIae, q. 94, a. 2, *respondeo*: “*ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae*”.

²⁹ *Suma Teológica*, I-IIae, q. 64, a. 7.

de la prole y cosas semejantes. De esta inclinación abstrae la razón práctica los preceptos de la ley moral natural que establecen las instituciones favorables y apropiadas para esa función, a saber: el matrimonio, la obligación moral y jurídica de cuidar y educar a los hijos, la obligación de suministrar alimentos a estos, etc.

1.3. *Inclinaciones a los bienes propiamente humanos*: existe finalmente en el ser humano una tendencia natural a los bienes propios y específicos de su naturaleza racional. El hombre se siente inclinado a conocer la verdad y a evitar la ignorancia, a conocer el bien moral, a vivir en sociedad, a no ofender a aquellos con los cuales tiene que convivir, a conocer aquello que la inteligencia alcanza a conocer acerca de Dios, y a cosas semejantes.³⁰ Por lo tanto, es moralmente bueno todo aquello que conduzca, favorezca y concrete la actualización de tales potencias y es malo lo contrario.

Los preceptos primarios de la ley natural, que se fundan en la naturaleza misma del hombre y responden a sus fines fundamentales, son conocidos por todos los hombres que tienen uso de razón de un modo absolutamente natural, es decir, en forma inmediata, sin necesidad de esfuerzo ni demostración alguna. En efecto, es inmediatamente evidente para todo hombre, por tomar un ejemplo, que su propia vida es algo valioso, porque constituye un aspecto constitutivo de su propio ser, y que es bueno conservarla.

2º) *Los principios secundarios de la ley natural*: La ley natural no abarca sólo los principios primarios de la razón práctica, evidentes en sí mismos, sino también los preceptos secundarios, que son aquellos que necesitan razonamientos adicionales. Los preceptos secundarios de la ley natural se obtienen a modo de conclusiones próximas e inmediatas, sobre la base de cuasi-razonamientos que adoptan como puntos de partida los preceptos de la ley natural primaria. Lo importante de esta distinción es que estos preceptos no cuentan con la misma evidencia que los anteriores y que, por lo tanto, necesitan la mediación de argumentos y demostraciones. Estos mandatos son producidos por la razón práctica, que los deriva de los primeros principios, al ver que se siguen de ellos necesariamente estas conclusiones.

Estos preceptos secundarios de la ley natural, para Santo Tomás incluyen sobre todo – aunque no exclusivamente– los diez mandamientos del decálogo, porque se derivan de los principios naturales primarios y además porque están al alcance de todos los hombres, dada la facilidad de su deducción; y por eso coinciden en ellos todas las gentes y pueblos.

3º) *Las conclusiones remotas*: Finalmente, pertenecen también a la ley natural las conclusiones lejanas y remotas, o sea, los preceptos que la razón, después de larga consideración, deduce de los principios y conclusiones próximas, recién señalados. Estos preceptos de la ley natural de tercer grado se deducen por medio de raciocinios más complicados, partiendo de los preceptos primarios y secundarios. Por consiguiente, son conclusiones que sólo los hombres sabios y prudentes producen después de prolongada y prudente consideración, que requiere la observación atenta y diligente de diversas circunstancias. Por ejemplo, del primer principio –precepto primario– que manda ser agradecidos y honrar a quienes nos hacen un bien, deducimos con facilidad –conclusión próxima o precepto secundario– que debemos honrar a nuestros padres, y como conclusión lejana o precepto de tercer grado, la razón de los sabios y prudentes, después de una más sutil consideración, deduce que también se debe honrar a los mayores de edad, dignidad y gobierno, como son los ancianos y autoridades.³¹

Este tercer nivel de la ley natural es más variable que los anteriores y presenta excepciones, lo cual resulta compatible con cierta evolución histórica en las nociones más remotas de la ley natural. Lo que interesa destacar, en todo caso, es que esta noción de ley natural con cierto carácter variable, evolutivo, y en cierto sentido circunstancial se opone a la idea racionalista de la ley natural de los siglos XVII y XVIII.

b.4. El conocimiento de la ley natural.

³⁰ *Suma Teológica*, I-IIae, q. 94, a.2.

³¹ *Suma Teológica*, I-IIae, q. 100, a.1.

La cuestión del conocimiento de la ley natural merece un capítulo aparte, en virtud de los debates y polémicas que el tema ha suscitado. Hay autores tomistas que, o bien porque adoptan una formalidad estrictamente teológica o, quizás, porque se ven influenciados por la forma en que el propio Santo Tomás estructura su exposición de este tema en la *Suma Teológica*, plantean el tema del conocimiento de la ley natural al modo y con el método de la teología, es decir, tomando como punto de partida verdades conocidas por medio de la Revelación o bien premisas de índole teológica o metafísica, para luego, por vía analítica o deductiva, desprender de esas verdades ontoteológicas, el acceso a la ley natural. Así, ha sido común exponer la ley natural partiendo del orden de la creación y de Dios Legislador, explicando primero la ley eterna, para luego derivar de ella la ley natural, apoyándose en la famosa fórmula del Aquinate según la cual la ley natural es “*participación de la ley eterna en la creatura racional*”, como si esta fuera una definición rigurosa de aquella, cuando en verdad, a nuestro modo de ver, no es más que una tesis que hace a la fundamentación última de la ley natural pero no una caracterización precisa de ella.

Empero, este no es el método propio ni adecuado de las ciencias en general –filosofías segundas, en la terminología aristotélica– ni, por lo tanto, la perspectiva formal de la ética ni del derecho, ni tampoco el procedimiento habitual y natural por medio del cual el hombre común –no ya el científico– accede al conocimiento de la ley moral natural. Antes bien, el método de las ciencias en general, y de la ética y el derecho, en particular, es inductivo, es decir, adopta como punto de partida la evidencia empírica y por vía de generalización e inducción llega a abstraer y expresar los principios más generales de la moral natural. Y, lo más evidente, no es la existencia de Dios sino nuestra propia naturaleza humana y sus fines, tal como ha sido explicado con anterioridad.

Santo Tomás de Aquino, junto con toda la tradición, afirma que los primeros principios de la ley natural –que son la regla próxima de la moral³²– son *per se nota communiter omnibus*, vale decir, “*conocidos por sí mismos por todos*”.³³ No son *per aliud nota*: no necesitan de otra cosa, como por ejemplo de un término medio, ni de discurso alguno, para ser captados como verdaderos. No necesitan ser derivados o inferidos de nada y no pueden ser demostrados. En este sentido, entonces, su conocimiento natural no deriva de la ley eterna no son conocidos por deducción de ella, sino que son *enunciados autoevidentes que la razón humana descubre y profiere*. Los principios de la ley natural –claramente, los primarios y, con un mínimo esfuerzo, también los secundarios– pueden ser conocidos y aceptados por todos mediante el sólo uso de su razón natural.

¿Qué aspectos de la ley natural puede conocer el hombre por medio de la sindéresis? Cabe responder, siguiendo los textos de la *Suma Teológica*, que Santo Tomás no restringe la sindéresis sólo los primeros principios morales más absolutos y más abstractos como “*hay que hacer el bien y evitar el mal*”, “*no hacer daño a nadie*”, sino que la extiende a algunas conclusiones más próximas a los que la razón natural o casi natural puede acceder fácilmente, en el sentido de que el hombre es llevado naturalmente a extraerlas, teniendo en cuenta sus inclinaciones naturales.

En su estudio del decálogo, Santo Tomás distingue entre los principios primeros y más universales “*que no necesitan promulgación, porque están escritos en la razón natural como de suyo evidentes: por ejemplo: que no se ha de hacer mal a ningún hombre*”³⁴ y que, por lo tanto, no fueron incluidos en el decálogo; y aquellas otros preceptos “*que la razón natural de cualquier hombre juzga en seguida que han de hacerse o evitarse, como “honra a tu padre y madre”, “no matar”, “no robar”, que son absolutamente de ley natural*”³⁵ los cuales son, precisamente, los que están incluidos en los diez mandamientos. Como se ve,

³² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 21, a 1.

³³ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 94, a. 2, respondeo: “*dignitates vel propositiones per se notae communiter omnibus*”. Véase, al respecto, el trabajo de JOAQUÍN GARCÍA HUIDOBRO, “El acceso práctico a la ley natural”, en CASTAÑO, SERGIO – SOTO KLOSS, EDUARDO (editores), *El derecho natural en la realidad social y jurídica*, Santiago de Chile, Universidad Santo Tomás, 2005, págs. 169-185.

³⁴ *Suma Teológica*, I-II, q. 100, a. 3, Respondeo.

³⁵ *Suma Teológica*, I-II, q. 100, a. 1, Respondeo.

los preceptos del decálogo contienen normas éticas situadas en cierto modo a un nivel inmediatamente inferior que los principios más generales de la *sindéresis*, pero son principios morales que también son atribuibles a la *sindéresis* en cuanto conclusiones naturales de la razón, aún cuando mantengan todavía una gran generalidad, que todo hombre puede conocer “*con una módica consideración*”,³⁶ que supone la experiencia y el uso de la inteligencia.

c) La ley humana (*Suma Teológica*, I-II, q. 95).

El tercer y último grado del orden ético del universo, en la concepción tomista, está formado por la ley humana, que es la ley producida por los legisladores humanos pero sobre la base de los principios de la ley natural. Es una aplicación particular de la ley natural, creada por el hombre, en cuanto la estima indispensable para la paz y el ejercicio de la virtud. Como hemos visto, la ley natural es una participación de la ley eterna en la criatura racional. Sin embargo, esa participación se limita a algunos principios comunes, generales, no llegando a regular de modo alguno la actividad humana concreta, específica, variable y cambiante. La ley natural concebida al modo tomista no es un código detallado de prescripciones ni tampoco un sistema completo de preceptos que valen para todas las circunstancias históricas. La ley natural solo contiene algunas proposiciones de contenido máximamente universal. Son las leyes humanas, fruto de la prudencia de los gobernantes, las que deben conferirle determinación a esos preceptos generalísimos de la ley natural en cada momento histórico. Aquí radica la indispensable necesidad de la ley humana y del derecho positivo dentro del marco de una doctrina de la ley natural y del derecho natural como la de Santo Tomás.

El punto que importa destacar de la concepción tomista de la ley humana es su fundamentación esencial en la ley natural (y, en última instancia, en la ley eterna):

“Como dice San Agustín, “la ley que no es justa no parece que sea ley”. Por tanto, la fuerza de la ley depende del nivel de su justicia. Y, tratándose de cosas humanas, su justicia está en proporción con su conformidad a la norma de la razón. Pues bien, la primera norma de la razón es la ley natural, como consta por lo dicho. Por consiguiente, toda ley humana tendrá carácter de ley en la medida en que se derive de la ley de la naturaleza; y si se aparta en un punto de la ley natural, ya no será ley, sino corrupción de la ley.”³⁷

Conviene explicar mejor de qué manera se derivan las leyes humanas de la ley natural. Las leyes humanas son reglas que dependen de la opción del legislador; es decir, que no se deducen de modo necesario de los preceptos de la ley natural. Constituyen una libre elección del legislador entre distintas alternativas posibles. Sin embargo, *derivan de la ley natural en cuanto participan de la recta razón*. En efecto, la recta razón es la potencia gubernativa humana, dada por Dios al hombre para el gobierno de los amplios sectores de la conducta humana que fueron dejados a la autonomía y a la inventiva del hombre. Por lo tanto, la ley humana tiene razón de ley sólo en cuanto se ajusta a la recta razón, pues sólo entonces deriva de la ley natural.

La ley humana deriva o se desprende de la ley natural –y, en última instancia, de la ley eterna- por medio de dos procedimientos o modos: 1º) A modo de conclusiones: por el simple procedimiento silogístico consistente en deducir de una norma de la ley natural utilizada como premisa general, unas conclusiones particulares aplicables a situaciones históricas concretas. Así, por ejemplo, por medio de este camino, partiendo del mandato natural de no dañar a otro se llega a la mayor parte de los preceptos prohibitivos del derecho penal (no matar, no provocar lesiones, no robar, etc.). 2º) A modo de determinación: por el procedimiento de particularizar o concretar algún principio general o común. Así, por ejemplo, la ley natural manda que se castigue a quien comete una falta, pero el señalar en concreto la pena, la medida de la pena o la forma de la sanción es una determinación que no se encuentra en la ley natural y que debe realizar la ley humana. De este modo con la ley humana se suple lo que le falta a la ley natural, en virtud de su abstracción o generalidad.

³⁶ Cfr. *Ibidem*.

³⁷ *Suma Teológica*, I-IIae, q. 95, a. 2, *respondeo*.

La ley natural y la ley humana no son dos principios normativos separados, no se oponen como dos realidades completas y separadas, sino que ambas forman un único ordenamiento. La ley natural es el fundamento último de validez del orden moral y jurídico, y la ley humana es lo que brinda vigencia concreta a las normas que regulan la convivencia humana.

Santo Tomás dice que la ley humana tiene tres características esenciales: su dependencia de la ley eterna como primera regla, su derivación de la ley natural y su relación al fin propio, que es la utilidad de los hombres, o sea, el bien común civil. De aquí brotan las demás condiciones de la ley: honesta, justa, posible, conforme a las costumbres de la patria, adaptada a las circunstancias de tiempo y lugar, necesaria, útil y clara.

El cuestionamiento de la doctrina clásica de la ley.

1. La supuesta irreductibilidad del “orden axio-normativo” al orden del ser.

Un sector muy amplio del pensamiento contemporáneo cuestiona la doctrina clásica de la ley natural imputándole que incurre en una falacia –la llamada “*falacia naturalista*”– Sostienen que no es lógicamente válido derivar un enunciado práctico normativo, es decir, un *juicio de deber ser* a partir de un enunciado teórico, es decir, un enunciado referido al orden del ser, o un enunciado acerca de hechos. Por ejemplo:

Premisa mayor: conservar la propia vida es bueno para el hombre y perder la vida es malo.
Premisa menor: la conducta consistente en quitarle la vida a otro es algo que no debe hacerse.

Esta tesis tiene origen histórico en el pensamiento de David Hume y, específicamente, en los presupuestos ontológicos y gnoseológicos de los que parte el autor escocés. Por lo tanto, para comprender en qué consiste la –así llamada- *falacia naturalista* y para poder refutarla, es imprescindible examinar someramente el nominalismo y el empirismo de Hume.

2. Los presupuestos ontológicos de esta posición: el nominalismo.

Ante todo, corresponde establecer qué se entiende por *nominalismo*. Se trata de una de las posibles respuestas al ineludible problema de los universales. Es aquella teoría que niega que exista en las cosas reales nada universal. Así, si digo “Sócrates es hombre”, para una concepción realista el término “hombre” aplicado a Sócrates significa que el individuo singular pertenece a la especie humana, es decir, que hay una estructura, esencia o naturaleza mentada por la palabra “hombre” que así como la puedo predicar de Sócrates, también la puedo predicar de Juan, de Pedro o de cualquier otro individuo de la especie humana, pues es algo presente idénticamente en cada uno de los componentes de esa misma especie y que, en cuanto tal, tiene cierta realidad³⁸. Esta esencia universal humana es lo que expresan el concepto y la palabra “hombre”.

Contrariamente, el nominalismo *niega la existencia real de las especies, naturalezas o esencias a las que hacen referencia los términos universales*, pues para esta doctrina no hay nada en el individuo que no sea puramente singular. La afirmación metafísica fundamental del nominalista es aquella según la cual *lo único real es lo singular*. Para el nominalismo, los universales –hombre, caballo, justicia, triángulo, etc.- son meros nombres sin ninguna correspondencia ontológica objetiva en la realidad de las cosas. La realidad, lo que existe, es el ámbito exclusivo de los individuos singulares. Se trata, por cierto, de los individuos corpóreos y concretos, percibidos por nuestros sentidos externos. Así, por ejemplo, para el nominalismo la palabra *hombre* no tiene como referente real la esencia común que conviene a los individuos de la especie humana, sino que designa simplemente un conjunto de cosas que guardan cierta semejanza entre sí y que, por mera convención lingüística, se los denomina con este término.

³⁸

Un análisis completo y exhaustivo del problema de los universales, con la consideración de las diversas posturas puede verse con provecho en la obra de JUAN ALFREDO CASAUBON, *Palabras, ideas, cosas. El problema de los universales*, Buenos Aires, Ed. Candil, 1984.

3. Los presupuestos gnoseológicos de esta posición: el empirismo, su estrecha vinculación con el nominalismo.

Por lo general, el nominalismo aparece íntimamente vinculado con una concepción que, con respecto al problema del origen y valor del conocimiento humano, sostiene que la única fuente de conocimientos válidos es la intuición sensible de la cosa singular. El *empirismo* no admite más que un único medio de conocimiento: el conocimiento sensible de aquello que está inmediatamente presente a los sentidos, es decir, las percepciones y las sensaciones. El conocimiento intelectual, en el mejor de los casos, queda reducido a una suerte de conocimiento sensible de segundo grado o, a lo sumo, a una elaboración u organización que la imaginación y la memoria realizan respecto de los datos sensibles, pero sin que ello implique, en ningún caso, penetrar en la realidad esencial de las cosas. La experiencia ya no es el encuentro inmediato del hombre con la realidad que lo trasciende, sino que queda irremediabilmente encerrada en el cerco de la inmanencia del propio sujeto, en la medida en que lo que percibe son sus propias modificaciones de conciencia. Aquello que se presenta a nuestra percepción sensible (los fenómenos) no manifiesta de ningún modo la realidad efectiva (el *eídos* platónico, la forma aristotélica, la *essentia* de los medievales). En la perspectiva del nominalismo y del empirismo, no hay, en rigor de verdad, una diferencia esencial entre conocimiento sensible y conocimiento intelectual, pues lo que conoce la inteligencia es lo mismo que conocen los sentidos. Esto implica tanto como negar el valor de la abstracción y de la inducción en cuanto procesos idóneos para pasar del conocimiento del singular al conocimiento de lo universal y, correlativamente, la reducción del concepto a una mera imagen general.

Empirismo (posición gnoseológica) y el nominalismo (en cuanto tesis ontológica) son las dos caras de una misma moneda. En efecto, la correspondencia de estas dos actitudes teóricas es tan estrecha que parece inevitable encontrarlas unidas a lo largo de la historia del pensamiento. Veamos algunos ejemplos históricos para corroborar esta afirmación.

1) En la antigüedad, eran nominalistas los sofistas y, al mismo tiempo, reducían el ser al aparecer fenoménico. Basta recordar a PROTÁGORAS (480-410 antes de J.C.), quien decía que “el alma son los sentidos”. DEMÓCRITO (460-370 antes de J.C.) y LEUCIPO (450 antes de J.C.) “llaman a las sensaciones y los pensamientos, cambios del cuerpo... Las sensaciones y el pensamiento nacen de llegar de las imágenes (*eidola*) desde el exterior, porque a nadie le sobreviene ni las unas ni el otro sin que lleguen las imágenes”³⁹.

2º) En la Edad Media, el nominalismo está representado por JUAN BURIDAN (ca. 1295-1358) en Europa continental y por GUILLERMO DE OCKHAM (1285-1347) en las Islas Británicas. Empero, quien es considerado unánimemente como el padre del nominalismo es el segundo, por eso limitaré mi estudio a OCKHAM. El *Venerabilis Inceptor* enuncia el postulado metafísico principal del nominalismo, es decir, *la afirmación radical y exclusiva del singular*, en los términos siguientes:

No hay ningún universal fuera del alma existiendo realmente en las sustancias individuales, ni pertenece a la sustancia o esencia de ellas, sino que el universal existe sólo en el alma o es universal por convención, como, por ejemplo, este vocablo pronunciado “animal”, y lo mismo este otro: “hombre”, es universal porque es predicable de muchos, no por sí, sino por las cosas que significa⁴⁰.

3º) Ya en la Edad Moderna, el nominalismo es la postura teórica de los representantes del empirismo inglés. Ello es natural si se tiene en cuenta que hasta el siglo XVII se enseñaba en la Universidad de Oxford la filosofía nominalista, principalmente mediante los textos de lógica de los ya mencionados GUILLERMO DE OCKHAM y JUAN BURIDAN..

El empirismo inglés presenta una notable homogeneidad y casi no ha variado en tres siglos. GEORGE BERKELEY (1685-1753), JEREMY BENTHAM (1748-1832), JOHN STUART

³⁹ *Stobeo*, IV.233, citado por MONDOLFO, RODOLFO, *El pensamiento antiguo*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1942, tomo I, pág. 119.

⁴⁰ OCKHAM, GUILLERMO DE, *Exposición sobre los libros del arte de la lógica*, Proemio, en CLEMENTE FERNÁNDEZ, S.I., *Los filósofos medievales. Selección de textos*, Madrid, B.A.C., 1980, tomo II, pág. 1062.

MILL (1806-1873), HERBERT SPENCER (1820-1903) aplican y sostienen los mismos principios empiristas y nominalistas. Sin embargo, quien los ha formulado definitivamente es DAVID HUME (1711-1775), el más riguroso de los empiristas modernos.

Según HUME, el conocimiento humano se reduce al conocimiento empírico, entendiendo por tal aquel que proviene de los datos sensoriales captados por nuestros sentidos externos. El único conocimiento del hombre es la experiencia, pero reducida únicamente a la experiencia sensible externa. Las impresiones sensibles –lo que veo, oigo, toco, palpo, saboreo- son las únicas cualidades de las cosas que puedo conocer. Todo conocimiento que pretenda ir más allá de lo percibido directamente por los sentidos es vano, es infundado, no es científico, no es legítimo:

(...) es con todo cierto que no podemos ir más allá de la experiencia; toda hipótesis que pretenda descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana deberá rechazarse desde el principio como presuntuosa y quimérica.⁴¹

HUME divide todas las percepciones de la mente humana en dos clases que denomina *impresiones e ideas* y agrega que “la diferencia entre ambas consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que inciden sobre la mente. A las percepciones que entran con mayor fuerza o violencia las podemos denominar impresiones; (...). Por ideas entiendo las imágenes débiles de las impresiones, cuando pensamos y razonamos”.⁴² HUME destaca “la gran semejanza entre nuestras impresiones e ideas en todo respecto, con excepción de su fuerza y vivacidad”.⁴³ Las *ideas* de nuestra mente son copias débiles de las impresiones sensibles, por lo que quedan reducidas también, en última instancia, a imágenes. Son una especie de residuo de la sensibilidad sobre la que el sujeto pone su atención. El entendimiento humano queda reducido a ser una facultad puramente sensitiva, ya que no puede conocer nada que no sea percibido por los sentidos o que no pueda ser imaginado como consecuencia de percepciones sensibles anteriores.

Este riguroso sensismo lleva forzosamente a un nominalismo. En efecto, si las ideas de la inteligencia derivan de las impresiones sensibles a título de meras copias, a punto tal que HUME las llama “impresiones debilitadas”⁴⁴ es evidente que no puede haber ideas generales y abstractas. Todas las ideas son singulares, ya que si toda idea remite a una impresión sensible y si, a su vez, las impresiones siempre lo son de algo singular, entonces no puede haber ideas abstractas o universales. Lo que hay son sólo términos lingüísticos particulares usados con un sentido general. Sobre este punto, HUME dice lo siguiente:

Es un principio universalmente admitido en filosofía que toda cosa de la naturaleza es individual (...) Las ideas abstractas, por consiguiente, son de suyo individuales, aunque puedan hacerse generales en la representación. La imagen de la mente es sólo la de un objeto particular, aunque su aplicación en nuestro razonamiento sea la misma que si fuera universal.⁴⁵

5º) La tradición filosófica del empirismo continúa en la época contemporánea con la doctrina llamada *neopositivismo*, *positivismo lógico* o *empirismo lógico*. Esta corriente se desarrolló en las primeras décadas del siglo XX bajo el impulso de un grupo de filósofos y científicos interesados en reflexionar sobre los fundamentos de la ciencia, que se reunían bajo el nombre de *Círculo de Viena (Wiener Kreis)*. Uno de sus partidarios relata: “El Círculo de Viena evolucionó en 1923 a partir de un seminario conducido por el Profesor Schlik, y frecuentado, entre otros estudiantes, por F. Waisman y H. Feigl”.⁴⁶ En 1925, a partir de ese grupo se formó un círculo de discusión que se reunía un día por semana. Allí

⁴¹ HUME, DAVID, *Tratado de la Naturaleza Humana*, estudio preliminar, traducción y notas de FÉLIX DUQUE, Madrid, Ed. Tecnos, 1998, Libro I, Introducción, pág. 39; más adelante, HUME vuelve a insistir sobre las limitaciones del conocimiento humano: “(...) nunca fue mi intención penetrar en la naturaleza de los cuerpos o explicar las causas secretas de sus operaciones. (...) me temo que tal empresa esté más allá de la capacidad del entendimiento humano, y que jamás podremos pretender conocer de otra manera los cuerpos que por las propiedades externas manifiestas a los sentidos.” (*op. cit.* ed. citada, pág. 120).

⁴² HUME, DAVID, *op. cit.*, Libro I, Parte Primera, Sección I: “Del origen de nuestras ideas”, pág. 45.

⁴³ HUME DAVID, *idem*.

⁴⁴ “Una idea es una impresión debilitada (...)”, *Tratado de la Naturaleza Humana*, pág. 65.

⁴⁵ HUME, DAVID, *op. cit.*, Libro I, Parte Primera, Sección VII, “De las ideas abstractas”, págs. 65-66.

nació el Círculo de Viena. Entre sus principales miembros, merecen mencionarse los siguientes: F.A. MORITZ SCHLICK (físico y profesor de filosofía de la ciencia, 1882-1936), RUDOLF CARNAP (matemático, 1891-1970), FRIEDRICH WAISMANN (lógico matemático, 1896-1959), y OTTO NEURATH (sociólogo, 1882-1945). El Círculo, que se reunía con el propósito de establecer una “filosofía científica”, publicó, en 1929, un folleto-programa titulado *Wissenschaftliche Weltauffassung – Der Wiener Kreis* (Concepción científica del mundo. El Círculo de Viena, Viena, 1929), donde consignaron sus objetivos principales que eran, fundamentalmente, la constitución de una ciencia unificada que abarcara todos los conocimientos, con el uso a fondo del análisis lógico de los enunciados científicos. El advenimiento del nazismo y la anexión de Austria por Alemania en 1938 provocaron la dispersión del movimiento y la emigración de la mayor parte de sus miembros a Inglaterra y a los Estados Unidos de Norteamérica, donde el neopositivismo, bajo la influencia de CARNAP, NEURATH y el filósofo norteamericano CHARLES W. MORRIS (1901-1979), tuvo un éxito considerable. Así, el neopositivismo, aunque originario de Europa continental, se convirtió, por razones históricas, en un movimiento típicamente angloamericano.

El *neopositivismo* o *empirismo lógico*⁴⁷ es la versión contemporánea del empirismo y, en cuanto tal, aplica y sostiene los principios empiristas de HUME⁴⁸ y, consecuentemente, el nominalismo que se remonta a OCKHAM. Si tuviéramos que caracterizar el neopositivismo con una sola nota, ésta sería su carácter radicalmente reduccionista. Reduce el conocimiento humano a aquel que tiene su origen en la experiencia sensible, es decir, una percepción presente, pretende reducir la diversidad metodológica de las diversas ciencias a la unidad, reduce la racionalidad a la ciencia, y reduce la ciencia a sus aspectos puramente metodológicos. En particular, la filosofía queda reducida a ser un análisis del lenguaje utilizando la lógica como herramienta fundamental para realizar dicho análisis. De este modo, la filosofía no es más que un mero instrumento al servicio del esclarecimiento de las proposiciones utilizadas por la ciencia a través de la purificación de los defectos del lenguaje natural y el filósofo, una suerte de agente del tráfico lingüístico. En la línea de la tradición empirista, el *Círculo de Viena* desconfía de las generalizaciones y se opone a toda concepción filosófica especulativa, entendiendo por especulación “toda manera de pensar que sobrepase la realidad de las ciencias positivas”.

6º) Retengamos algunas conclusiones parciales susceptibles de ser enunciadas a esta altura de nuestro análisis:

- i) Estas actitudes teóricas que, tal como hemos podido comprobar a través de nuestro repaso histórico, van de la mano, postulan una verdadera mutilación del conocimiento humano en tanto que no hay verdadera distinción entre conocimiento intelectual y conocimiento sensible, ya que el primero va a ser considerado, prácticamente por todos los representantes de estas posiciones, como una permanencia de la imagen elaborada por la intuición sensible. La mente humana, considerada en su función cognoscitiva, es una facultad enteramente sensitiva, susceptible de ser distinguida de la sensibilidad propiamente dicha meramente por una diferencia de grado pero no de esencia. El entendimiento queda rebajado al mismo nivel que los sentidos, lo cual implica despojarlo de su función activa consistente en manifestar lo que la cosa es.
- ii) Todo empirismo, o toda concepción gnoseológica de tipo fenomenista o sensualista, es, necesariamente, nominalista, porque si el conocimiento se reduce a la experiencia sensible y si la mente humana se identifica con la sensibilidad, de modo tal que la única vía que tiene el hombre de acceder a la realidad son las impresiones sensibles y las percepciones de lo actualmente

⁴⁶ JOERGENSEN, JOERGEN, *The Development of Logical Empirism*, Chicago, The University of Chicago Press, pág. 4.

⁴⁷ Un análisis sintético y útil de esta corriente puede verse en STROLL, AVRUM, *La filosofía analítica del siglo XX*, Madrid, Siglo XXI de España Ed., 2002.

⁴⁸ El filósofo ALFRED J. AYER, cuyo pensamiento comentaremos más adelante, admite que el movimiento neopositivista que se identifica con el ideario del Círculo de Viena continúa una antigua tradición filosófica cuyas tesis más radicales se encuentran en Hume (AYER, ALFRED J, “The Vienna Circle”, contenido en *The Revolution in Philosophy*, Londres, Macmillan, 1936, pág. 74.).

presente, entonces es desde todo punto de vista imposible concebir ideas universales o conceptos, o acceder a dimensiones esenciales de lo real, pues es evidente que se trata de entidades no observables ni perceptibles mediante la sensibilidad. Las imágenes o sensaciones son siempre signos de algo individual y dado en un momento determinado. Las palabras que designan cosas abstractas (como, por ejemplo, “hombre”) no tienen un referente en la realidad de las cosas (como sería, en el ejemplo que ya hemos visto, la especie humana), sino que son un modo de denominar, en forma concisa, un conjunto de individuos que guardan una cierta semejanza.

- iii) A la inversa, el nominalismo parece conducir, por su propia coherencia, a una concepción sensista del conocimiento, ya que si lo único que existe son las cosas materiales-individuales-sensibles, y no hay en ellas composición real de materia y forma y tampoco hay ninguna esencia o forma universal, es evidente que no queda nada propiamente inteligible en la realidad, susceptible de erigirse en referente real de ningún concepto. Por lo tanto, tampoco habrá necesidad de facultad alguna en la mente capaz de captar lo inteligible, puesto que para conocer lo singular concreto basta la intuición sensible. Pareciera existir, por lo tanto, cierta coherencia en esta vinculación que hemos podido constatar, entre nominalismo y empirismo, a lo largo de la historia del pensamiento.

5. La “ley de Hume” y la “falacia naturalista”: el divorcio entre la ética y las estructuras metafísicas de la realidad.

Por lo menos a partir del empirismo inglés, toda la filosofía moderna (Immanuel Kant, Max Weber, Karl Popper, el Círculo de Viena, etc.) viene sosteniendo la separación infranqueable entre el plano especulativo y el práctico, entre razón teórica y razón práctica, entre el orden del ser y el orden del deber ser, entre la realidad y el valor. El nominalismo y el empirismo, sobre la base de las tesis y principios que hemos venido explicando, son los presupuestos que operan como fundamento teórico de este verdadero tópico, lugar común o *éndoxon* –en terminología aristotélica– que consiste en afirmar la irreductibilidad y separación absoluta entre el orden axio-normativo y el orden del ser.

Hay un pasaje de Hume, contenido en su *Tratado de la naturaleza humana* (1778), muy conocido y frecuentemente citado, en donde formula su famosa distinción entre juicios de hecho y juicios de valor, destacando que no es válido pasar del indicativo *is* al imperativo *ought to be* (*ought* = debería) y que reproducimos textualmente:

En todo sistema de moral del que haya tenido noticia, hasta ahora, he podido siempre observar que el autor sigue durante un cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos, y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que en vez de las copulas habituales de las proposiciones: es y no es, me encuentro con que todas las proposiciones sin excepción están conectadas con un debe o un no debe. Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia. En efecto, en cuanto que este debe o no debe expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada y que al mismo tiempo se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber: cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras totalmente diferentes. Pero como los autores no usan por lo común esta precaución, me atreveré a recomendarla a los lectores: estoy seguro de que una pequeña reflexión sobre esto subvertiría todos los sistemas corrientes de moralidad (...)⁴⁹

Este argumento, que curiosamente no ocupa un lugar importante en la doctrina moral de HUME, tuvo una enorme influencia, especialmente entre los representantes de la filosofía analítica y del positivismo lógico que se ocuparon de la ética. Se lo llamó de distintas maneras: algunos lo denominaron “*la Guillotina de Hume*”⁵⁰, RICHARD M. HARE (n. 1919) lo popularizó como la “*Ley de Hume*” en homenaje a quien por primera vez la

⁴⁹ HUME, DAVID, *Tratado...op. cit.*, Libro III: “De la moral”, Parte Primera, Sección I: “Las distinciones morales no se derivan de la razón”, ed. citada, págs. 633-634.; los destacados son del original.

⁵⁰ BLACK, MAX, “The gap between “is” and “should””, en *Philosophical review*, N° 73, Estados Unidos, 1964, pág. 116.

enunció en el pasaje recién citado; otros autores hablan del “*Principio de Hume*” y hay quienes optaron por el nombre “*Navaja de Hume*” –con innegable connotación a la famosa “Navaja de Ockam”– con la intención de destacar su peculiar poder destructivo. Representantes de casi todas las corrientes metaéticas del neopositivismo lógico citaron el pasaje humeano en apoyo de sus propias teorías éticas. Así lo hicieron, por ejemplo, el intuicionista HAROLD A. PRICHARD⁵¹ (1871-1947), el emotivista ALFRED J. AYER⁵² (1910-1989) y, desde otra perspectiva el famoso filósofo de la ciencia KARL POPPER (1902-1994).

La interpretación tradicional de este texto, tal como la expone RICHARD M. HARE por ejemplo⁵³, es que HUME sostiene la imposibilidad lógica de derivar cualquier proposición prescriptiva o juicio normativo (que establece una regla de conducta o un deber de comportarse de tal o cual manera) de una proposición fáctica o juicio descriptivo (descripción de hechos). A partir de un enunciado acerca de hechos no puede deducirse ni inducirse ningún enunciado moral acerca de lo que debe hacer el hombre, porque los estados de cosas pertenecen a una clase lógica diferente de la de las valoraciones morales, que no son, propiamente, estados de cosas y porque no es posible que en la conclusión de un razonamiento se encuentre una relación –en este caso, la relación deber– que no está en las premisas. Queda así postulada una de las tesis esenciales del nominalismo –empirismo– positivismo en todas sus formas, a saber: la imposibilidad de pasar del plano del ser (la esfera de los hechos, los datos, la pura facticidad) al plano del deber ser, de los valores o del bien (el ámbito de los imperativos éticos, las normas, las obligaciones morales, las prohibiciones, las conductas exigidas por un deber de cualquier tipo). El filósofo analítico inglés GEORGE E. MOORE (1873-1958) –*Ética*⁵⁴, 1912– completaría esta idea con lo que él denomina “*la falacia naturalista*” que consiste en deducir lógicamente una propiedad no natural, como lo ético, de propiedades naturales que no son éticas en sí mismas.

Es conveniente dejar sentado de qué manera este tópico del pensamiento ético y jurídico contemporáneo encuentra sus raíces en el nominalismo y en el empirismo que venimos estudiando. La “ley de HUME” es enteramente consistente con su empirismo sensista que ya hemos visto, según el cual los sentidos son la única y exclusiva fuente de conocimiento y, correlativamente y en línea de coherencia, la única realidad accesible al conocimiento humano son los datos sensoriales (*sense data*) que nos son dados directamente por la sensibilidad. Se trata de una concepción materialista de la realidad que excluye toda referencia a esencias, naturalezas, valores o fines. Es claro que, partiendo de la reducción del ser o de la realidad a los datos sensoriales o al puro fenómeno o a los hechos empíricamente observables e inmediatos, no es posible encontrar en el plano del ser ni valores ni, sobre todo, exigencias teleológicas (en efecto: ¿de qué impresión sensible podría derivarse la idea de fin? ¿quién ha visto o tocado jamás una orientación perfectiva?). Adviértase que, sobre la base de esta reducción del conocimiento humano y de la propia realidad de las cosas (circunscriptas a lo singular y concreto) resultan inaccesibles e inválidas realidades tan importantes para toda concepción ética como la justicia, la virtud, la libertad, el bien, los derechos fundamentales, la ley natural, las obligaciones, etc., ya que rebasan el campo de lo puramente sensible externo. Desde la perspectiva de esta corriente de pensamiento, estas palabras ya no hacen referencia a los conceptos fundamentales de la ética sino que, parafraseando a MORITZ SCHLICK, son “meros sonidos verbales huecos”.⁵⁵

⁵¹ PRICHARD, HAROLD A., *Moral Obligation: Essays and Lectures*, Oxford University Press, 1949.

⁵² AYER, ALFRED J., *Language, Truth and Logic*, Londres, Victor Gollancz, Ltd., 2da edición, 1958, hay traducción castellana de RICARDO RESTA, *Lenguaje, verdad y lógica*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUDEBA), 1965.

⁵³ HARE, RICHARD M., *The Language of morals*, Oxford, At the Clarendon Press, 1952, págs. 29 y 44; hay traducción castellana de GENARO R. CARRIO y EDUARDO A. RABOSI, *El lenguaje de la moral*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1975.

⁵⁴ MOORE, GEORGE EDUARD, *Ethics*, Home University Library, London, 1912. Hay traducción castellana de MANUEL CARDENAL IRACHETA, *Ética*, Ed. Labor, Barcelona-Buenos Aires, 1929.

⁵⁵ SCHLICK, MORITZ, *Fragen der Ethik*, capítulo 1, número 1, traducción castellana parcial en AYER, ALFRED J., *El positivismo lógico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, pág. 260.

De lo que llevamos dicho se desprende que la tradición de pensamiento que amalgama nominalismo y empirismo, cuya evolución histórica hemos examinado *supra*, rechaza toda visión teleológica de la naturaleza humana y toda concepción del hombre como poseedor de una esencia que defina su verdadero fin. Esto trae aparejado, como derivación lógica e ineludible, que las argumentaciones morales de la tradición clásica sean impugnadas por incurrir en la “falacia naturalista” y, consecuentemente, ya no se admite fundamentar los deberes éticos en su carácter de medios destinados a concretar y obtener el *telos* humano, ni tampoco que puedan ser racionalmente justificados como expresión de esa vinculación necesaria entre fines deseables y deberes tendientes a obtenerlos.

Respuesta a la cuestión.

La “falacia naturalista” y, en definitiva, la supuesta irreductibilidad del orden axionormativo al orden del ser revisten su fundamento, según lo visto, en las siguientes tesis:

- 1) El *nominalismo*, en cuanto tesis metafísica u ontológica que niega la existencia de esencias universales en las cosas.
- 2) El *empirismo*, en cuanto tesis gnoseológica que niega el conocimiento intelectual y la abstracción, es decir, una teoría errada de la experiencia.

Ahora bien, estas tesis no tienen justificación en la experiencia. Procederemos, en lo que sigue a su crítica.

1) Crítica del nominalismo: la experiencia da cuenta de que un individuo humano cualquiera tiene una naturaleza idéntica a la de cualquier otro individuo de la especie humana. Prueba de ello lo constituyen la existencia cierta y la eficacia de las ciencias que estudian al hombre. De hecho existen un sinnúmero de ciencias (antropología, psicología, medicina, anatomía, ciencias prácticas) que estudian al hombre y que, precisamente, son posibles en la medida en que hay una estructura idéntica en todos los individuos. Es una dimensión o estructura que está presente en todos los individuos de una misma especie y que, por lo tanto, es universal. Y es lo que la filosofía clásica denomina la esencia universal: lo que hace que una cosa sea esa cosa y no otra. Si un médico, por ejemplo, pretende curar al individuo “Juan” podrá hacerlo porque encontrará en él la misma estructura anatómica, la misma cadena de ADN y las mismas características esenciales que en todo hombre y que conocer por haber estudiado la ciencia o el arte de curar al hombre, no a Juan o a Diego. Estas ciencias no tratan de los singulares en cuanto tales, pues lo singular en cuanto tal es indefinible, irrepetible, contingente e inefable. Si no hubiera algo específicamente idéntico en todos los individuos, que es la especie humana, no habría ciencia alguna capaz de conocerlo con necesidad y universalidad científica. Empero, de hecho hay ciencias.

2) Crítica del empirismo: de hecho, esa forma específica es immanente a todos los individuos y constituye su esencia (aquello que hace que la cosa concreta sea lo que es) y es captable por el entendimiento. Lo que existe realmente es el individuo singular y concreto, por ejemplo Juan o Pedro. Pero cuando pregunto ¿qué es Juan o qué es Pedro? Respondo diciendo: “son hombres”. Es decir, recorro a lo general para entender lo particular; esto lo captan los sentidos, aquello, a partir de los datos de los sentidos, lo capta el entendimiento: captar el universal es la posibilidad y tarea propia del entendimiento como resultado de un proceso cognoscitivo denominado *abstracción*. La abstracción consiste en la separación de la forma o esencia de las condiciones individuales y materiales de existencia. La inteligencia conoce esencias, no individuos en cuanto seres individuales.

La experiencia refuta la tesis de HUME según la cual el pensamiento se identifica con la imaginación. Todo hombre tiene experiencia de que el pensamiento no es lo mismo que la imaginación. Así, es posible pensar en una geometría de más de tres dimensiones, pero eso no es susceptible de ser imaginado. Tampoco es posible imaginar una teoría de los núcleos atómicos, esto es, lo que sucede en el interior del átomo, y sin embargo esa teoría ha sido pensada por la física contemporánea.

Toda cosa que existe tiene una estructura real que es su esencia y que es lo que permite distinguirla del resto de las cosas. A la esencia la podemos llamar *naturaleza* y con esta palabra estamos indicando las relaciones dinámicas del ente; la naturaleza es la misma

esencia en cuanto es fuente del dinamismo, del desarrollo y del movimiento del ente. Ahora bien, ese movimiento del ente no es azaroso ni caprichoso sino que tiene una dirección precisa: todo ente crece y se desarrolla en la línea de su perfección; todo ente lleva impreso en su propia esencia una orientación que se dirige hacia el desarrollo pleno y total de la forma del ente (la entelequia). Así, cada ente tiene una esencia que contiene un haz de tendencias en dirección hacia fines perfectivos; fines que son propios y específicos de la naturaleza del ente de que se trate y que constituyen, en definitiva, el ente completamente desarrollado, que alcanza la plenitud de su forma y que puede perpetuar la especie. Aristóteles pone el ejemplo de la bellota: una vez plantada, con el tiempo y con una serie de factores –tierra, humedad, luz– crece, germina y da lugar a un roble. No da lugar a un animal, sino a un roble. El roble está pre-contenido de alguna manera en la bellota. En cambio, el feto de un animal crece y se desarrolla en la línea de su propia naturaleza y da lugar a un ejemplar adulto de su especie. En ambos casos, la celular originaria del feto y de la bellota son igualmente pequeñas y, en muchos aspectos, similares, pero en otros no: se diferencian en su esencia. Se desarrollan, cada uno en la línea de su propia esencia y, en la medida en que tienen distintas esencias, tendrán desarrollos diversos.

Apliquemos todo esto al hombre: para la filosofía tradicional de cuño aristotélico el ser humano es, también, un ente teleológicamente orientado; esto significa que en la naturaleza humana, es decir, en la propia estructura del hombre, hay propósitos esenciales, tendencias perfectivas presentes en todo ser humano, esto es, fines inherentes a la propia naturaleza humana que es deseable obtener y que es bueno alcanzar; y, por lo tanto, es de algún modo, obligatorio para todo hombre, obtener, conseguir y lograr su propia perfección entitativa. La tradición aristotélica concibe al hombre como portador de una función,⁵⁶ como susceptible de una perfección y, a partir de allí, se deduce la necesidad deóntica de poner en acto la conducta que pueda obtener esa perfección, porque el hombre, actuando en orden a la consecución de su *telos* –fin– se plenifica y obtiene la perfección que le es propia y, desviándose de ese fin, se degrada. La conducta del hombre es una conducta buena en la medida en que está de acuerdo con su naturaleza y, en la medida en que su naturaleza es la de un ser racional, obrará bien si obra racionalmente y obrará mal si lo hace en forma irracional, bajo el dominio de sus pasiones y tendencias irracionales.

En el marco de esta concepción (esencialismo, finalismo, teleologismo y moral fundada en ellos), el *deber ser* –entendido como lo que debe hacer el hombre para obrar de conformidad con su propia naturaleza humana y en dirección a sus fines naturales– no es ajeno al *ser* –los fines y perfecciones ínsitos en el ente humano–, por el contrario, está de algún modo inscripto en el *ser*. Por lo tanto, es perfectamente legítimo, en el contexto de estos presupuestos teóricos, deducir de la estructura intrínseca común a todos los seres ser humanos –una naturaleza o estructura *real* que es, a su vez, una aspiración o *deber ser*– conclusiones de tipo prescriptivo ordenadas a la acción, es decir, conclusiones que contengan el deber de llevar a la práctica las acciones exigidas por la naturaleza humana y por los fines naturales del hombre, fundamentando de ese modo la ética en un conocimiento de las cosas en su realidad esencial.⁵⁷

Por lo tanto, la acción moralmente buena es aquella que, bajo la dirección de la razón humana conduce al fin del hombre. Hay que recordar aquí la famosa expresión de Santo Tomás de Aquino en la Suma Teológica, I-II, Q. 94, a. 1, Respondeo:

“Por otra parte, como el bien tiene razón de fin, y el mal, de lo contrario, síguese que todo aquello a lo que el hombre tiene natural inclinación, la razón naturalmente lo aprehende como bueno y, por ende, como algo que debe ser procurado, mientras que su contrario lo aprehende

⁵⁶ Recordemos al viejo ARISTÓTELES, cuando decía que la comprensión de lo qué sea la felicidad humana “Acaso se lograría (...) si se comprendiera la función del hombre. En efecto, del mismo modo que en el caso de un flautista, de un escultor y de todo artífice, y en general de los que hacen alguna obra o actividad, parece que lo bueno y el bien están en la función, así parecerá también en el caso del hombre si hay alguna función que le sea propia. ¿Habrá algunas obras y actividades propias del carpintero y del zapatero, pero ninguna del hombre, sino que será éste naturalmente inactivo?” (*Ética a Nicómaco*, 1097 b, Edición bilingüe y traducción por MARÍA ARAUJO y JULIÁN MARÍAS, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981, pág. 8.

⁵⁷ Cfr. BERTI, ENRICO, “La racionalidad práctica entre la ciencia y la filosofía”, en *Ethos*, nº 12/13, Buenos Aires, 1984-1985, págs. 61-77.

como mal y como vitando. De aquí que el orden de los preceptos de la ley natural sea correlativo al orden de las inclinaciones naturales”

La razón del hombre discierne las propias inclinaciones naturales y las capta como algo bueno y, por lo tanto, como algo que debe ser procurado. Adviértase que la ley natural se compone de dos cosas: materialmente, son las tendencias reales existentes en la naturaleza humana misma, formalmente, es la razón que descubre estas tendencias y pronuncia un enunciado de deber ser que de alguna manera secunda esas tendencias y las impera como debidas. Empero, lo importante es que el ser del hombre es el fundamento del deber ser, contrariamente a lo que decía Hume.

En cambio, desde la perspectiva del empirismo nominalista, no tiene ningún sentido hablar de *naturaleza humana* entendiéndolo que esta expresión designa o hace referencia a la esencia específica común que está presente en todos los individuos de la especie humana, con su connotación de tendencias perfectivas hacia fines inmanentes. Esta naturaleza humana –concebida en sentido metafísico, como el conjunto de notas esenciales y de inclinaciones– portadora de exigencias específicas de tipo teleológico, al modo en que la entendieron ARISTÓTELES (384-322 antes de J.C.) y SANTO TOMÁS DE AQUINO (1224-1274), que fue erigida en fundamento de la moral natural y de la ley natural concebida al modo clásico, es sustituida en los pensadores empiristas –como HUME–, en el mejor de los casos, por la naturaleza física del hombre, que sólo contiene un flujo de impulsos pasionales, emociones, tendencias dirigidas a la búsqueda del placer sensible y a evitar el dolor. O, peor aún, la naturaleza humana no será más que una mera palabra sin correlato alguno en la realidad exterior observable empíricamente. Los seres humanos son individuos singulares, únicos e irrepetibles, a quienes sólo convencionalmente se los denomina con una misma palabra: *hombre*.

La norma y su estructura lógico-dialéctica.

La ley es: (i) un enunciado imperativo; (ii) que expresa una ordenación racional de conductas o un estado de cosas hacia un fin; (iii) fin que es el bien común; (iv) y es creada o emana de la autoridad.

Toda norma es un enunciado, es decir, la expresión externa de un juicio. Para entender esto, conviene recordar algunas nociones de lógica clásica: hay una operación de la razón humana que se llama *juicio* –en sentido psicológico– que consiste en la unión de uno o varios conceptos, y que da origen a un *juicio* –ahora lógico– o enunciado mental. Por ejemplo: “dañar a otro es algo malo”. La relación entre la operación y el producto mental que es efecto de esa operación podría explicarse de esta manera: cuando el sujeto realiza el acto psicológico de juzgar, obtiene como resultado un juicio lógico, es decir, un enunciado mental. A su vez, ese enunciado mental se exterioriza a través de una expresión extramental que llamamos enunciado lingüístico. (la nomenclatura no es uniforme; por ejemplo, algunos autores llaman *proposición* a este enunciado, otros lo llaman *sentencia*). Por lo tanto, este último enunciado es la expresión externa –mediante palabras y signos lingüísticos– de un juicio –o enunciado mental–.

En el caso de la norma, tenemos también estas tres cosas, a saber: (i) primero, hay una operación de la inteligencia que consiste en ordenar cosas que tienen razón de medios respecto de otras cosas que operan como fines, acto que consiste, pues, en un juicio ordenador (aquí utilizamos *juicio* como acto psicológico); (ii) en segundo lugar, hay un enunciado mental que es el resultado del acto de ordenación de la razón, que es expresión interior de esa ordenación y que llamamos *juicio* pero en sentido *lógico*; y (iii), por último y en tercer lugar, hay una expresión extramental, es decir, externa, que es un enunciado lingüístico y que es signo del enunciado mental. El juicio ordenador de la inteligencia se expresa en el interior del sujeto legislador pero también se expresa exteriormente. En efecto, hay, por así decirlo un lenguaje interior o mental y hay un lenguaje exterior, es decir, hablado. La norma, en sentido propio, es el enunciado lingüístico externo porque tiene que ser comunicada a sus destinatarios. Empero, en última instancia, es la expresión del juicio ordenador de la inteligencia, o, dicho en otras palabras, es el resultado o el efecto de un acto de la razón.

La norma es, entonces, un enunciado. ¿Qué enuncia? Enuncia o expresa mediante palabras una ordenación que hace la razón. Y, ¿en qué consiste esa ordenación? Consiste en una disposición de ciertas cosas en función de otras cosas. Con mayor precisión, la norma es un enunciado que ordena o dispone convenientemente medios a fines. Y los medios que ordena son conductas, o estados de cosas prácticas. Por lo tanto, la norma es un enunciado práctico que enuncia un orden a un fin. Pero la norma no sólo *expresa* un orden o una ordenación, sino que *impera* ese orden. La norma impone una cierta disposición de una conducta humana en relación a un fin, que, en el caso de la ley –especie paradigmática de norma– es el bien común. La norma enuncia un orden a fines, pero lo enuncia estableciendo una obligación, que es una cierta necesidad de fin. En efecto, la norma ordena un medio, que es una conducta libre, de modo que se ordene como medio en función de procurar u obtener un fin, fin que, a su vez, es necesario. Por eso decimos que la norma es una enunciación imperativa, puesto que dice lo que debe hacerse. Esto es lo que distingue a la ley de un mero consejo: su obligatoriedad.

Ahora bien, un enunciado práctico normativo es un enunciado complejo que presupone o incluye, siempre, ciertos enunciados (o sea, expresiones lógicas de otros tantos actos mentales de juzgar) estimativos. Un juicio estimativo es un juicio que atribuye valor y puede ser un juicio estimativo especulativo o un juicio estimativo práctico. Es práctico cuando se extiende a la acción para modificarla, cuando tiene como finalidad modificar o influir en la acción. Ejemplo de juicio estimativo especulativo podría ser el siguiente: “María es bella”. Ejemplo de juicio estimativo práctico: “matar es malo”.

1) La norma implica, en primer lugar, un *enunciado estimativo acerca del fin de la norma*, en el sentido estricto de fin como bien a alcanzar, es decir, un enunciado que establece como algo valioso el fin al cual se dirige la norma. Valga como ejemplo el que acabamos de ofrecer: “matar es malo”, es decir, quitar la vida a otro es algo disvalioso, algo que es menester evitar, que hay que desestimular. Este enunciado implícito opera como principio de la norma y, por esta razón, constituye un criterio principal de interpretación. Se trata de la interpretación llamada *teleológica* (de *telos* palabra griega que significa fin)

2) En segundo lugar, está implícito necesariamente un *enunciado estimativo de medios*, que incluye un juicio de descubrimiento de la proporción o conveniencia del medio con el fin. Se trata de un enunciado que juzga los medios que conducen a alcanzar el fin buscado; un enunciado que evalúa los medios como métodos razonables, conducentes y adecuados para obtener ese fin. Por ejemplo “la pena de prisión es un medio útil para disuadir a los habitantes respecto de matar a otros”.

3) En tercer lugar, y supuesto que haya muchos medios posibles para alcanzar el fin de la norma, será necesario realizar un juicio estimativo de preferencia para seleccionar cual de los medios es el más adecuado para lograr el fin. En efecto, la elección de un medio determinado entre los diversos medios posibles es fruto de un nuevo juicio estimativo, a saber: un juicio estimativo de preferencia que se expresa en un enunciado estimativo de preferencia. Siguiendo con el ejemplo aludido: “el castigo del homicidio es, de todos los medios, el preferible para lograr el fin de evitar los homicidios”.

Los tres enunciados estimativos (de fines, de medios y de preferencia) suponen a su vez un proceso o discurso racional. Hay un proceso deliberativo de la razón, cuya regla metodológica es la dialéctica, que pondera los diversos medios, y que termina en la elección y la preferencia. El juicio de preferencia no es otra cosa que el juicio práctico-práctico inmediato a la elección, y que opera como conclusión del discurso deliberativo. Este proceso, pues, asegura la racionalidad del enunciado normativo. Pues aunque ninguna de dichas estimaciones es todavía la norma, ésta las presupone a todas, y depende de ellas en su valor lógico. A esto se reduce su *verdad práctica*.

Para que la norma sea válida es necesario que estos tres juicios o enunciados estimativos sean verdaderos. Esto es: el fin de la norma debe ser realmente algo bueno o valioso; el medio dispuesto debe ser un medio con aptitud real para obtener el fin; y el medio preferido debe ser, por último, efectivamente el más adecuado entre todos los medios posibles. Veamos esto con mayor detenimiento: hemos dicho que un juicio estimativo es aquel que predica bondad o valor respecto de algo. Un enunciado estimativo afirma que hay bien en tal cosa, o, lo que es lo mismo, que una determinada cosa es buena o valiosa. El bien o el

valor son objetivos y lo que hace el enunciado es afirmar algo que está en la realidad. Si la verdad es la adecuación entre el intelecto y la realidad de las cosas, entonces si el enunciado expresa la unión de “tal cosa” y “buena”, ese juicio será verdadero en la medida en que, en la realidad efectiva, esa cosa y la bondad estén unidas. De lo contrario, será falso. La bondad o el valor son aspectos o dimensiones objetivas de lo real.

Para terminar con este apartado, merece señalarse que el hecho de que la norma sea un enunciado pone de manifiesto la racionalidad como propiedad del Derecho. En efecto, no es posible pensar en un fenómeno jurídico que no involucre el elemento normativo o, para decirlo en sentido fuerte: no hay Derecho sin normas jurídicas. Empero, a su vez, toda norma es un enunciado y, si es un enunciado, se le aplican a la norma todas las reglas de la lógica. Por ejemplo: la norma no puede ser autocontradictoria, tiene que ser expresada en términos coherentes y susceptibles de ser comprendidos por las personas que la deben obedecer.

Norma, dialéctica, prudencia y concreción.

El problema de la concreción del Derecho ha estado presente, en diversos contextos teóricos, en la mayoría de los teóricos o filósofos del Derecho de los dos últimos siglos. Pero, bajo otras denominaciones, su origen se remonta al pensamiento clásico. Conviene ahora retomarlo y revisarlo porque resulta pertinente para el entendimiento tanto del Derecho en su aspecto normativo como de la Dialéctica.

1. Qué significa “concreto” y “concreción”.

El punto de partida de todo proceso de conocimiento humano es la experiencia. Y la experiencia exige recurrir al lenguaje como indicador o primer instrumento de identificación del objeto de estudio, el lenguaje. Esto no significa que haya que quedarse en el plano lingüístico; antes bien, el camino debe dirigirse, a través de las palabras, hacia las cosas mismas. Por lo tanto, el planteo del problema de la concreción comenzará por el análisis semántico pero no habrá de quedarse en las palabras, sino que a partir de ellas debemos llegar al plano conceptual y predicativo (es decir, en el del juicio) para, desde allí, considerar el problema de las cosas.

1.1.- La palabra “concreto”.

Concreto es un adjetivo castellano que tiene su correlato en las demás lenguas europeas. Su etimología procede de *concretus-a-um*, participio pasivo pasado del verbo latino *concreresco*, que a su vez deriva del verbo *creresco*, que en su significación principal quiere decir “crecer”, al que se le agrega como prefijo la preposición *cum* (“con”). *Concreresco*, pues, literalmente significa “crecer con”, y *concretus* “crecido con”, es decir, da idea de algo que crece y se desarrolla, pero que tiene diversas partes o elementos componentes. *Concreresco*, por tanto, significa desarrollarse de una manera compleja.

De ahí, y por una derivación apenas generalizante, *concreto* significa “*complejo y máximamente determinado*”, en un orden de referencia. Las dos notas de su comprensión indican con claridad sus opuestos: a lo complejo, se opone lo simple; a lo determinado, lo indeterminado. Se entiende, entonces, que *abstracto* se opone a *concreto* precisamente en tanto es algo simple (o más simple) y menos determinado. Por esa razón, ambos adjetivos suelen ser entendidos como contrarios. Pero esto sólo es así en un orden de referencia: en el lógico-gnoseológico, incluido en este ámbito también el lingüístico. En efecto, sólo el conocimiento y sus signos pueden ser abstractos, y por lo tanto sólo en este plano cabe hablar, en rigor, de abstracción. En el ámbito real o de las cosas que existen, en cambio, tal oposición de contrariedad no se verifica. Pongamos un ejemplo extremo: si existe una cosa absolutamente simple (que es el caso de Dios), carecería de sentido predicar de ella la concreción; pero tampoco sería abstracta, porque sería absolutamente determinada (Dios, según la noción tomista, es el mismo acto de ser subsistente *-ipsum esse subsistens-*). Incluso en los entes finitos puede faltar determinación y, en esa medida, concreción, sin que por eso sean abstractos. Pero, además, nada impide que haya conocimientos y signos concretos.

Todo conocimiento, por lo tanto, puede ser o abstracto o concreto. Pero las cosas reales pueden ser concretas o no, sin que quepa decir de estas últimas que son abstractas.

Existen también las palabras *concretar* y *concreción*. La primera de ellas es un verbo que, en español, deriva de *concreto*, y tiene su propio participio pasado: *concretado*. *Concretar*, como es obvio, quiere decir: hacer concreto algo, determinar algo que se supone complejo. *Concreción* es la acción o el resultado de dicho verbo; suele usarse también como el término abstracto correspondiente, y en tal caso significa la índole general de lo concreto.

1.2.- Los conceptos concretos y abstractos.

Una de las divisiones de los conceptos y las palabras (que son signos de los conceptos) que suelen hacer los lógicos, es aquella en virtud de la cual se los clasifica en *concretos* y *abstractos*. Se habla de conceptos y términos *concretos* para aludir a los que designan un sujeto o una forma en tanto que se halla en el sujeto;⁵⁸ mientras que los conceptos y términos *abstractos* son aquellos que nombran un atributo en abstracto, esto es, sin hacer referencia al sujeto.⁵⁹

Valga como ejemplo el caso de los conceptos concretos *bella* o *bello* y su correlativo concepto abstracto: *belleza*. Cuando decimos que María es *bella*, estamos considerando a esta persona bajo un cierto aspecto que se realiza en ella, una cierta cualidad que es captada por nuestra inteligencia. Ahora bien, esa misma cualidad, si la consideramos en sí misma y por separado, la llamaremos *belleza*. Ya sea que pensemos en lo *bella* que es María o que pensemos en la *belleza* en general, en los dos casos es una cierta dimensión o aspecto -la *belleza*- la que se nos hace presente. Pero en el primer caso se nos presenta *en el sujeto* que está afectado por la cualidad (María que es quien tiene el atributo, y a quien implícitamente menciono al decir *bella*), mientras que en el segundo se me presenta *sin ese sujeto* (la *belleza* como cualidad universal y abstracta, es decir, separada de María).

A esta clase de determinaciones que afectan a un sujeto, la filosofía clásica las llama *forma* o *formalidad*. Podemos decir, por lo tanto, que conceptos tales como *bello*, *veloz*, *dulce*, y *justo*, significan una formalidad en el sujeto que es determinado por esa formalidad, es decir, el sujeto aparece connotado conjuntamente con la formalidad; mientras que conceptos tales como *belleza*, *velocidad*, *dulzura* y *justicia*, significan una formalidad sin el sujeto que es afectado por esa formalidad o haciendo abstracción de ese sujeto.

Pues bien, estas dos categorías de conceptos y de palabras se llaman, respectivamente, *concretos* y *abstractos*. Esta denominación obedece a que, si bien ambos son abstractos en el sentido de que están sacados de la experiencia sensible por medio de la operación intelectual llamada abstracción,⁶⁰ y en el sentido de que hacen abstracción de las notas individuales presentadas por los sentidos; sin embargo, los segundos son, por así decirlo, *abstractos a la segunda potencia*,⁶¹ porque desprenden una forma del sujeto que determinan, con el fin de considerarla aparte. Por oposición, los conceptos tales como *bello*, o *justo* se llaman *concretos*.

Con el concepto abstracto, se suele significar la *formalidad* considerada en sí misma y por separado, es decir, *aquello por lo cual una cosa es tal o cual cosa*. Es la condición o carácter general de algo, la esencia universal de algo, la noción universal -la idea diría Platón- que en cuanto tal es susceptible de ser atribuida a muchas cosas o entes. Mientras que con el concepto concreto, se hace referencia a las cosas singulares y concretas -las

⁵⁸ Aquí utilizo la palabra "sujeto" como sujeto de la predicación, como aquello de lo cual se habla o se dice algo.

⁵⁹ Dice SANTO TOMÁS DE AQUINO: "En las cosas sensibles usamos nombres abstractos para indicar las formas simples; y usamos nombres concretos para indicar las realidades subsistentes", *Suma Teológica*, I, q. 32, a. 2. Se cita de la edición de la Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1994.

⁶⁰ Denominase abstracción, en general, a cierta acción psíquica que consiste en conocer una cosa sin conocer otra con que se encuentra unida, o conocer que una cosa no es otra.

⁶¹ MARITAIN, JACQUES, *El orden de los conceptos*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1984, pág. 59; de esta obra elemental de lógica he extraído la explicación de la división de los conceptos en concretos y abstractos que consta en el texto.

únicas que existen en la realidad— que están afectadas o determinadas por esa formalidad, porque poseen dicha perfección.

1.3.- La concreción como un modo de suppositio.

La concreción, pues, es un modo de significación de los términos de una proposición -precisamente en cuanto es parte de la proposición-; es el modo de significación como sujeto real, complejo y máximamente determinado en su orden. En definitiva, la concreción, tanto lógica como noéticamente, debe ser entendida como un modo de predicación. En cuanto modo de significación y de predicación, parece claro de lo que se lleva dicho, que es el contrario del modo abstracto.

Ahora bien, así como la abstracción admite grados, porque hay grados de desmaterialización y de generalización del objeto cognoscible, también debe haber grados -y de hecho los hay- en la predicación concreta. Es decir, la predicación y la significación pueden ser menos o más concretas. La diversidad de *suppositio*⁶² es la forma lógica adecuada a esta diversa significación y predicación según los grados de concreción, que no implica equivocidad⁶³ sino, en cierto sentido, continuidad en la expresión de la complejidad y determinación del objeto. La *suppositio* es el valor de suplencia que tiene un término en un enunciado. Cuando una palabra es utilizada en un enunciado tiene que referirse a algo real; la palabra está representando una cosa de la realidad. En la lógica medieval, se decía que la palabra supone por cierta cosa; en la lógica moderna, se dice que la palabra está haciendo referencia a una cosa.

Para simplificar, hay dos grandes grados de concreción que se corresponden con dos modos de *suppositio*:

a) El modo concreto de significar algo que es abstracto mediante abstracción total, y que corresponde a la *suppositio* simple. Ejemplo: *lo justo* es el objeto terminativo de una acción que realiza una cierta igualdad entre los títulos relativamente contrapuestos de dos sujetos. En este caso, *justo* es un término abstracto, pero que significa al modo de lo concreto; por eso, lógicamente se lo llama *concreto*.

b) El modo concreto de significar algo que es concreto, y que corresponde a la *suppositio* personal. Ejemplo: *es justo* que Cayo le devuelva a Ticio los \$1.000 que le debe. En este caso, *justo* es un término concreto que significa al modo de lo concreto, es decir, que se refiere a una acción o situación determinada.

Pero, cabe advertir, ni siquiera en el caso de la *suppositio* personal resulta posible significar adecuadamente la complejidad y determinación de un objeto singular. Por eso se dice que el singular es inefable. Si se piensa en un sujeto determinado, por ejemplo Ticio, resultaría imposible agotar todas las predicaciones verdaderas acerca del mismo. Siempre habría, de una parte, una aproximación a lo concreto, pero, de otra, una distancia que nunca puede terminar de recorrerse.

2. El problema de la concreción en el Derecho.

¿Qué queremos decir cuando hablamos de “concreción” en el Derecho?

1) *La posición moderna: la reducción de la concreción a la determinación normativa o judicial.*

La norma nunca es concreta sino abstracta. Puede afirmarse que se concreta, en cierto modo, mediante la sentencia que dicta el juez porque en esa resolución el magistrado determina lo que en la ley está enunciado de un modo abstracto. Por lo tanto, la sentencia es más concreta que la ley. Sin embargo, la sentencia admite todavía un grado más de concreción y esa mayor determinación se produce cuando las partes ejecutan la sentencia, cuando realizan efectivamente las conductas ordenadas en la sentencia. Esta concreción

⁶² Se entiende por *suppositio* el valor de suplencia de un término en la predicación, respecto del objeto significado, en el sentido en que lo entendió la lógica escolástica. En términos más modernos, y de acuerdo con la terminología de FREGE, es la cosa a la que se refiere el término.

⁶³ "Diversa autem suppositio non facit aequivocationem, sed diversa significatio" (*De Potentia*, q.9, a.4, ad sextum).

normativa es verdadera pero no agota la concreción jurídica. Esta es la perspectiva del pensamiento moderno pero es una perspectiva de algún modo parcial e incompleta, pues parece concentrarse sólo en la norma jurídica como si fuera el elemento exclusivo del fenómeno jurídico.

Por lo tanto, la concreción jurídica no puede reducirse a la aplicación de la ley o a la subsunción de los hechos en los términos de la ley. Para que ello fuera posible, la ley misma o los hechos deberían agotar la realidad del Derecho. Con más razón, pues, es inaceptable la reducción kelseniana de la concreción a la mera individualización o particularización de la norma.

La concreción del Derecho tampoco puede reducirse a la determinación judicial. Afirmar esto implicaría consecuencias inaceptables: a) que antes de una sentencia judicial no habría nunca Derecho previamente determinado; es decir, la sentencia jamás sería declarativa del Derecho; b) fuera de lo determinado judicialmente, no habría Derecho determinado.

2) *La concreción jurídica reclama una visión integral del Derecho.*

El concepto de Derecho no es unívoco, porque no hay un solo concepto de derecho. En rigor de verdad, hay tres conceptos de derecho, a saber:

a. El derecho como objeto terminativo de la conducta jurídica obligatoria. La conducta jurídica realizada o terminada es siempre concreta.

b. El derecho como norma jurídica, la cual si bien es, considerada en sí misma, un enunciado expresado en palabras abstractas, lo cierto es que también termina en la conducta jurídica debida u obligatoria.

c. El derecho como la facultad moral de exigir de otro que respete lo mío o que me entregue lo que me debe. El derecho subjetivo es una cosa real ya que, categorialmente, es una cualidad que existe en el sujeto y, en tanto tal, es también una cosa concreta. Pero, en realidad, el derecho subjetivo se va a concretar aún más cuando se lo haga efectivo, o cuando sea respetado o satisfecho por el otro.

Un examen del fenómeno jurídico desde una perspectiva concreta exige tener en cuenta a los tres elementos indicados. Porque es de la esencia del derecho –y, por lo tanto, está expresado en su definición- ser tres cosas a la vez: norma, poder jurídico y objeto terminativo de la conducta jurídica obligatoria. Toda consideración de uno sólo de esos elementos, con prescindencia de los demás es, necesariamente, una visión abstracta, simplificada, reduccionista, parcial, forzosamente irreal. La perspectiva de la concreción del derecho es una perspectiva sintética,⁶⁴ una visión que integra los diversos aspectos del fenómeno jurídico en una totalidad compleja. El derecho, visto en concreción, reclama una visión omniabarcativa de sus tres elementos constitutivos. Dicho esto, nada impide que se exploren diversas vías de concreción.

Ahora bien, ni la norma, ni el poder jurídico ni el objeto terminativo de la conducta debida se explican a sí mismos sino que los tres dependen de un fin, se ordenan a un fin, que es el bien común. El bien común es el principio de la realidad y de la validez del derecho. El fenómeno jurídico, entonces, constituye una unidad de orden cuyo principio de ordenación es el bien común. Empero, eso significa que una visión concreta del derecho exige su consideración como fenómeno político, es decir, como fenómeno inserto y que se da dentro del Estado. En efecto, el bien común exige el Estado como sujeto de reclamación de la realización del derecho como condición de posibilidad de la misma convivencia social. Esto significa que una visión del derecho sin la consideración del Estado y de su necesaria politicidad es, necesariamente, una visión abstracta, es decir, independiente de su modo de existencia real y actual pues no hay derecho sin Estado. Y aún más, el derecho es un aspecto de la moral; con mayor rigor: el orden jurídico es una parte del orden moral y, por tanto, también es necesario tener en cuenta los aspectos genéricamente morales del derecho.

3) La dialéctica como método lógico de concreción del derecho.

⁶⁴ Con la expresión “sintética” queremos aludir a una consideración de *síntesis*, palabra que, según el Diccionario de la Real Academia Española, significa: “composición de un todo por la reunión de sus partes”.

El proceso de concreción del derecho es el proceso que va desde el Derecho natural, en cuanto extremo no dialéctico y principio último de validez del Derecho, hasta la concreción histórica y social de ese Derecho natural, es decir, el camino que torna vigente la validez jurídica. Los dos extremos de ese camino son, de una parte, los principios práctico-normativos constituidos por la ley natural y las normas jurídico-positivas más generales, y, de otra, la acción humana concreta, determinada por su objeto especificante, sus modalidades subjetivas y sus circunstancias, dentro de las que cabe prestar especial atención al enmarque situacional que opera como un todo en el que las acciones singulares se inscriben como partes. Y el método para recorrer ese camino es la Dialéctica. Ahora bien, ese método es también el que se aplica para determinar el derecho concreto a partir de una norma general y abstracta, aun cuando no sea una norma de la ley natural primaria.

1. El método lógico de concreción o determinación del Derecho es la Dialéctica. La Dialéctica es la parte de la lógica que regula el pensamiento que se mantiene como en movimiento en dirección a la verdad o que arriba a ésta sin certeza absoluta –*akribeia*-. O, dicho en forma más breve, con una expresión de Aristóteles, es la lógica de lo probable, también llamada lógica tópica, lógica de lo razonable o lógica de lo opinable.⁶⁵ Es un tratado especial dentro de la ciencia o arte de la lógica, que, al igual que ésta, es una ciencia o arte preceptiva que juzga en general la validez y corrección de las operaciones de la razón para asegurar la verdad. La diferencia que la especifica es que se aplica en todo el ámbito de las proposiciones probables, las tesis opinables, es decir, meramente plausibles pero que no alcanzan una verdad cierta y definitiva.

2. Se distingue de la Lógica Analítica, también llamada lógica apodíctica, que es aquella parte de la lógica que trata con lo absolutamente verdadero y cierto, y que podríamos denominar la lógica de la *akribeia*,⁶⁶ es decir, la lógica aplicable en aquellas materias en las que hay absoluta certeza.

3. Ahora bien, la diferencia entre la Lógica Dialéctica y la Lógica Analítica no proviene de la *forma* o estructura de los razonamientos sino de su *materia*, entendiendo por materia el contenido de los enunciados y de las tesis que se utilizan como premisas de esos razonamientos. La materia de la Dialéctica son afirmaciones verosímiles, que parecen correctas y aceptables (*endoxa*) en la medida en que son aceptadas por todos o por la mayoría o por los sabios –dice Aristóteles⁶⁷- o, para decirlo, en términos más actuales: tesis sostenidas por la doctrina más prestigiosa; sin embargo, como toda opinión, podrían ser falsas, o, dicho con mayor precisión, se trata de conocimientos que adolecen de cierta contingencia. Por ello, es la parte de la lógica apta para el tratamiento de los problemas prácticos de la conducta humana libre –domésticos, familiares, económicos, sociales, éticos, políticos, jurídicos, etc.-. Si tenemos que habérnoslas con los asuntos humanos, sujetos a mudanzas y variaciones, la precisión, certidumbre y exactitud (*akribeia*) de las proposiciones referidas a ellos será siempre relativa. La imposibilidad de formular afirmaciones universales, verdaderas en todos los casos, radica en que la conducta humana está afectada por la libertad y la libertad es fuente de contingencia. De modo que, el método apropiado para razonar en pos de la solución de problemas humanos prácticos, para la tradición aristotélica, es la Lógica Dialéctica.

En cambio, la materia de la Lógica Analítica son afirmaciones verdaderas y ciertas; seguras y evidentes; universales y necesarias, es decir, que no fallan en caso alguno. Es la lógica de la demostración científica, que se funda en principios que enuncian las causas y definen la naturaleza de las cosas de un modo unívoco. Los autores que impugnan el silogismo en materia jurídica han pasado por alto esta distinción crucial.

4. Empero los esquemas formales lógicos que utiliza la Dialéctica son los mismos que los de la Lógica Analítica. La Dialéctica aplica las mismas estructuras lógicas que la lógica apodíctica, solo que en materia opinable, probable o contingente. El único elemento propio

⁶⁵ REGIS, L.M., O.P., *L'opinion selon Aristote* (Publications de l'Institut d'Etudes médiévales d'Ottawa), Paris, Vrin; Ottawa, Institut d'Etudes médiévales, 1935.

⁶⁶ Sobre las partes de la lógica, puede verse: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Posteriorum Analyticorum*, Proemium.

⁶⁷ ARISTÓTELES, *Tópicos*, 100 a 27 – b 23, en donde hace la precisa distinción entre el silogismo demostrativo y el silogismo dialéctico.

de la Dialéctica es el uso de entimemas: silogismos abreviados en los que está presupuesta o sobrentendida por lo menos una premisa.⁶⁸ En efecto, es un rasgo característico de la argumentación dialéctica la utilización más frecuente de entimemas. Dicho más claramente: la Dialéctica, parte de la lógica apropiada para razonar en materia práctica, también utiliza silogismos.

5. El silogismo es la estructura lógica más perfecta. Aristóteles lo define en los *Primeros Analíticos* de la siguiente manera: un discurso, es decir, una argumentación, un razonamiento, en el cual, admitidas algunas “premisas” (al menos dos, llamadas respectivamente “mayor” y “menor”), algo diverso de ellas (llamado “conclusión”) se sigue necesariamente por el solo hecho de que estas son.⁶⁹ El silogismo está formado por dos proposiciones o premisas, a partir de las cuales la razón extrae otra, llamada conclusión. A su vez, cada premisa tiene dos términos, sujeto y predicado, de manera que todo silogismo tiene tres términos, dispuestos de tal modo que uno de los tres es común a las dos premisas y es llamado, por consiguiente, término medio. El silogismo no tiene necesidad de otra cosa que lo que ha sido asentado por las premisas, para que la necesidad de la conclusión sea evidente. El principio fundamental que rige todo silogismo es que lo que se afirma universalmente de una especie de sujetos, se afirma de cada uno de los sujetos que componen dicha especie, y lo que se niega universalmente de una especie de sujetos, se niega de cada uno considerado singularmente. Este principio se expresa mediante la fórmula *quidquid dicitur de omni, dicitur de singulis; quidquid dicitur de nullo, negatur de singulis* (lo que decimos de todos lo decimos de cada uno; lo que negamos de todos lo negamos de cada uno).⁷⁰

6. Dentro del género silogismo, encontramos, por tanto, diversas especies: el *silogismo demostrativo, riguroso o apodíctico*, que es aquel que parte de premisas “verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas, anteriores y causales respecto de la conclusión”,⁷¹ es decir, axiomas o principios o bien proposiciones que se siguen de aquellos axiomas. Por lo tanto, arriba a conclusiones también ciertas y verdaderas. Aristóteles trata del silogismo demostrativo en los *Analíticos Posteriores*. Otra especie es el *silogismo dialéctico* que es todo aquel en el que por lo menos una premisa es contingente, esto es, sólo probable. En ese caso, como la conclusión siempre lleva la peor parte, la conclusión del silogismo dialéctico también será probable: una proposición opinable, verosímil, plausible pero no verdadera con verdad segura. “Y a esto se ordenan los tópicos o dialéctica –enseña Santo Tomás–, pues el silogismo dialéctico surge de lo probable, de lo cual trata Aristóteles en el libro de los *Tópicos*.”⁷² Cabe agregar que Aristóteles también menciona el silogismo dialéctico en la *Retórica*⁷³ y en las *Refutaciones sofísticas*.⁷⁴

7. Sin embargo, aún en el caso del silogismo dialéctico, hay una necesidad absoluta de parte de la forma.⁷⁵ Es que sólo mediante el silogismo se puede resolver en alguna cosa primera, desde el punto de vista de la estructura o forma lógica. Una vez puestas las premisas, la conclusión se sigue necesariamente de ellas en virtud de una inferencia deductiva. Ello así, la conclusión en el ámbito de la Dialéctica no es en modo alguno “arbitraria”, sino que es la consecuencia necesaria de una inferencia lógicamente válida.

8. La operación lógica mediante la cual el juez, o los abogados litigantes, establecen -a título de *juicio*⁷⁶ propiamente dicho, en el caso del magistrado o de mera pretensión, en el caso de los letrados- lo suyo y lo debido de cada parte en un proceso judicial es un típico silogismo dialéctico que apunta a establecer, *hic et nunc*, cuál es la conducta jurídica

⁶⁸ Un entimema es un silogismo abreviado en el que se omite una de las premisas por ser evidente o por darse por sobrentendida (VEGA REÑÓN, LUIS y OLMOS, GÓMEZ, PAULA –eds.- *Compendio de lógica, argumentación y retórica*, Madrid, Ed. Trotta, 2001, voz “Entimema”, pág. 226).

⁶⁹ *Primeros Analíticos*, I, c. 1, 24 b 18.

⁷⁰ *Primeros Analíticos*, I, c. 1, 24 b 26-30.

⁷¹ *Analíticos posteriores*, 71 b 23.

⁷² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Posteriorum Analyticorum*, Proemium. Cito de la siguiente edición: *Comentario de los Analíticos Posteriores de Aristóteles*, traducción, estudio preliminar y notas de ANA MALLEA y MARTA DANERI-REBOK, Pamplona, EUNSA, 2002, pág. 31.

⁷³ *Retórica*, I, 1, 1355 a, 5-10.

⁷⁴ *Refutaciones sofísticas*, 172 a 12-36.

⁷⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Posteriorum Analyticorum*, I, 1, 14, n. 4.

⁷⁶ “Juicio propiamente designa el acto del juez en cuanto es juez; pues decir juez es como decir ‘el que dice el Derecho’” (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, q. 60, a. 1.)

concreta que el justiciable debe realizar. Es asimilable al silogismo que Santo Tomás denomina, algunas veces, silogismo operativo –*syllogismo operativo*–:

“Pero el intelecto práctico [...] se refiere a lo singular y contingente, y a otra proposición, no a la universal que es como la mayor, sino a la singular que es la menor en el silogismo operativo.”⁷⁷

Y que, en otras oportunidades, llama silogismo prudencial –*syllogismo prudentiae*–:

“Por consiguiente, la prudencia debe proceder de una doble inteligencia: una la que es cognoscitiva de los universales, y tal es la inteligencia, hábito especulativo por el que conocemos de un modo natural no sólo los principios especulativos sino los prácticos, como “no debe hacerse mal a nadie”. La otra inteligencia es la que según leemos en la “Ética”, conoce “el extremo”, es decir, un primer singular y contingente operable, la menor del silogismo prudencial, que debe ser particular, según se ha dicho.”⁷⁸

9. En el caso del silogismo práctico, operativo o prudencial –moral o jurídico–, el principio universal de la conducta que opera como premisa mayor es la ley –positiva o natural–, tal como lo explica el Santo Doctor en el siguiente pasaje:

“Así como en las operaciones externas podemos considerar la actividad y el efecto de la misma –por ejemplo, el edificar y el edificio–, así en las operaciones de la razón podemos considerar el mismo acto de entender y raciocinar y algo que es efecto de este acto, que es, en el orden especulativo, primero, la definición; segundo, la enunciación o proposición y, por último, el silogismo o argumentación. Y como aun la razón práctica utiliza el silogismo en el orden de la operación, según ya probamos y enseña el Filósofo, por eso debemos encontrar en la razón práctica algo que desempeñe, con relación a las operaciones, el mismo cometido que la proposición con respecto a las conclusiones en la razón especulativa. Estas proposiciones universales de la razón práctica en orden a la operación tienen razón de ley.”⁷⁹

10. La premisa menor del silogismo prudencial –y esto se verifica también en el caso del silogismo jurídico– es una proposición singular que enuncia las circunstancias fácticas que rodean el obrar concreto, y debe ser subsumida bajo la mayor, es decir, bajo el principio general expresado en la ley, para poder concluir en aquello que se debe hacer, según puede apreciarse con singular claridad en el siguiente texto del Aquinate:

“Pero hay que tener en cuenta que la razón es rectora de los actos humanos según un doble conocimiento: esto es, universal y particular. Pues, razonando sobre lo que debe hacer, emplea un silogismo, cuya conclusión es el juicio, o elección u operación. Mas las acciones tienen lugar en el terreno de los singulares. Por donde la conclusión del silogismo práctico es singular. Mas una proposición singular no se deduce de una universal sino mediante alguna proposición singular; así, uno es impedido del acto del parricidio porque sabe que no se debe matar al padre propio y porque sabe que éste es su padre. La ignorancia de una y otra puede ser causa del parricidio; esto es, la del principio universal, que es una cierta regla de la razón y la de la circunstancia singular.”⁸⁰

11. En rigor de verdad, el hombre no puede pensar de otro modo que no sea recurriendo a conceptos, ideas y enunciados generales, de una parte, y comprendiendo e interpretando, entendiendo y enmarcando las cosas individuales, los actos concretos y las circunstancias singulares, mediante un proceso lógico de inclusión de esto último (lo singular) en aquello (lo general). La determinación judicial de lo justo no es una excepción. La sentencia que dicta un tribunal de justicia, en la medida en que no puede crear una solución de la nada, forzosamente debe tomar en cuenta como principio racional de la decisión, las normas generales, o bien las pautas generales de conducta expresadas en principios jurídicos universales. Ello implica considerar que el caso concreto está de alguna manera comprendido bajo los términos generales de esas normas y principios. La operación lógica consiguiente es la subsunción, esto es, la subalternación o inclusión de un enunciado particular (o menos general) que expresa los hechos constatados en el proceso judicial, bajo

⁷⁷ *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, VI, IX, n. 889; cito de la traducción de ANA MALLEA, Pamplona, EUNSA, 2000, pág. 256. Véase también: *Suma Teológica*, I-II, q. 13, a. 3, *Respondeo*.

⁷⁸ *Suma Teológica*, II-II, q. 49, a. 2. Véase, asimismo: II-II, q. 74, a. 10, 2 m; *Q. D. De Veritate*, q. 12, a. 11, 3m.

⁷⁹ *Suma Teológica*, I-II, q. 90, a. 1, 2 m.

⁸⁰ *Suma Teológica*, I-II, q. 76, a. 1, *Respondeo*.

uno universal (o más general) que es la norma general. “Toda solución de un conflicto, o toda determinación de lo justo, de lo suyo de uno y de lo debido de otro –escribe Félix A. Lamas-, a la vez es concreción e implica subsunción, en la medida que una norma general –un criterio general, o una pauta general de conducta, o un modelo típico imperativo- sea tomada en cuenta como principio de esa determinación”.⁸¹

⁸¹ LAMAS, FÉLIX ADOLFO, “Percepción e inteligencia jurídicas”, en LAMAS, FÉLIX A. (editor), *Los principios y el derecho natural en la metodología de las ciencias prácticas*, Buenos Aires, Educa, Colección Prudentia Iuris, 2002, pág. 38.