

10. EL HOMBRE EN LA RELACIÓN PROPIA DE LA JUSTICIA

En el presente Tema trataremos de caracterizar antropológicamente la ordenación del hombre respecto al mundo de sus semejantes, según las relaciones de tipo jurídico.

Algunos utópicos pretenden negar o descuidar las relaciones propias del derecho y de la justicia. Esto es caer en el anarquismo o en el sentimentalismo, o en ambas cosas a la vez. No. El hombre es un ser que por naturaleza necesita ordenarse y regirse también por el derecho y la justicia. No va a llegar un tiempo en que no sean necesarios. Estamos en este mundo. La tierra nueva y los cielos nuevos vendrán, pero descendiendo desde la trascendencia de Dios.

Otros, por su parte, exageran el valor de los sistemas legales que manejan juristas y abogados, despreciando las realidades que capta la subjetividad del hombre.

Es menester, pues, una concepción integral del hombre como individuo espiritual (persona), fundamentado en Dios, sujeto de derechos y de deberes. Porque el derecho y la moral están unidos indisolublemente: el sector jurídico es un sector parcial de la moral, es un mínimo ético. Por eso no se puede separarlo totalmente de la interioridad del hombre, ya que no se puede mantener un orden jurídico sin la correspondiente convicción jurídica. La justicia es una "virtud", y en cuanto "acto", depende del sujeto. Esta concordancia del derecho con el orden moral es la que confiere al derecho la fuerza de obligar en conciencia. Tal es el carácter normativo del derecho. (Ver: *Breve Diccionario...*, p. 105, 179, 255-256).

En el Curso de Ética General, se vuelve explícitamente sobre este aspecto de la vinculación del derecho con la moral. Aquí sólo nos interesa el nuevo tipo de relación que constituye la naturaleza del hombre.

a) El hombre, sujeto del derecho

La persona amada, si bien es "otra" en cuanto sujeto espiritual dotado de propia autonomía, tiende a la unión con el que ama. En cambio, se da un tipo de relación distinto en la cual la referencia del hombre al hombre se establece consagrando, no la unión íntima intersubjetiva, sino la alteridad. Es el campo del "a cada uno lo suyo" (*suum cuique*).

Al hombre se le debe algo como "suyo". Además, el acto propio de la justicia consiste en "dar" a cada uno lo suyo. En sentido estricto, la justicia requiere la recíproca diversidad de sus partes. Por eso, por ejemplo, en la relación de padre a hijo no hay lugar para la justicia estrictamente dicha, puesto que ninguno de los dos es "extraño" al otro, sino que están unidos íntimamente: la persona amada no es propiamente un "otro" para quien la ama. "La justicia enseña que hay un otro que no se confunde conmigo, pero que tiene derecho a lo suyo". "Ser justo significa reconocer al otro en cuanto otro, o lo que viene a ser lo mismo, estar dispuesto a respetar cuando no se puede amar." (J. Pieper, *Las virtudes fundamentales*, p. 100).

Por su parte, la tentación del odio consiste en querer liquidar, aniquilar, acabar definitivamente con el otro. Todo esto parece obvio, elemental, sabido. Sin embargo, en los tiempos actuales en que todo se confunde tan irresponsablemente, es muy saludable meditar sobre estas verdades fundamentales.

Ahora bien, si algo se debe al hombre como "suyo", esto no es en sí la obra de la justicia, sino es lo que se presupone a la justicia como dato original. De este modo prueba Santo Tomás que

la creación universal de todas las cosas por Dios, no puede proceder de un deber de justicia, porque esto supondría un derecho previo, lo cual es imposible, pues las cosas sólo por la creación "comienzan por primera vez a tener algo como suyo." (*Suma contra los Gentiles*, Libro 2, c. 28).

O sea que la justicia presupone el derecho previo. Por eso, el derecho es el objeto de la justicia. (*Suma Teológica*, 2-2 q. 57 a. 1). La justicia no es lo primero, sino algo segundo. Por ejemplo, primero se obtiene el derecho a la retribución por un trabajo determinado, y en segundo lugar la justicia exigirá que se responda a ese derecho. Yendo a lo fundamental: primero el hombre tiene el derecho a la propia vida, y luego de aquí surgirá el que sean debidas al hombre, por justicia, muchas cosas necesarias y convenientes para el logro y desarrollo de la vida humana.

Ahora bien, ¿por qué, en última instancia, se puede constituir "el hombre" como sujeto de derechos? ¿Por qué todo eso se le debe al "hombre" en justicia? Las piedras, las plantas, los animales, no tienen derechos, ni se les debe nada estrictamente en justicia. ¿Por qué se le debe precisamente al hombre? La respuesta es: porque el hombre es una "persona", es decir, un ser individual de naturaleza espiritual.

En efecto, sólo a un ser espiritual le pertenece, sólo a un ser espiritual le es debido todo aquello que requiere para su perfección. Pero de un ser que no sea espiritual, no puede decirse, propiamente, que haya algo que le corresponda, le pertenezca y le sea debido.

Así, cada ser tiene como "suyos" todos sus principios y caracteres propios, o sea, aquello sin lo cual no puede ser él mismo; pero en los casos mencionados de las cosas, plantas y animales, "tener" y "suyo" se dicen en un sentido muy amplio y analógico; para predicarlo estrictamente, hay que referirse al orden del ser "personal", porque sólo la criatura racional puede poseer un bien, ya que sólo ella es la única dueña de usar el bien que po-

see, mediante su libre albedrío (ST, 2-2 q. 25 a. 3). Entonces, toda verdadera posesión se funda en la posesión fundamental por la que el sujeto espiritual se posee a sí mismo. Por consiguiente, querer "dar a cada uno lo suyo" equivale a querer que cada uno se realice como una persona. Y a su vez, el ser capaz de limitarse para respetar los derechos de los otros, es manifestarse como persona.

El hombre es creado por Dios como persona. Toda persona creada, como finita e indigente, tiende a su perfeccionamiento mediante otras realidades creadas: el hombre tiene derecho a exigir lo "suyo". La justicia consiste en dar a cada uno "ius suum", "su derecho", lo suyo.

Ahora bien, cuando la razón de que algo le sea debido a un hombre se encuentra en "la naturaleza misma de la cosa", es entonces cuando hablamos de "derecho natural". Y únicamente bajo el supuesto de que la convención humana ("derecho positivo") no contradiga la naturaleza de la cosa, puede dicha convención fundar un derecho. De lo contrario, "no puede ser justificado por la voluntad humana" (ST, 2-2 q. 57 a. 2). (Ver: J. Pieper, *o.c.*, p. 85-98).

El hombre tiene la facultad moral de hacer y poseer determinadas cosas, independiente y previamente a toda convención positiva humana. El derecho positivo se fundamenta en el derecho natural, y los dos, completándose mutuamente, constituyen el derecho integral. En efecto, la exigencia de dar a cada uno lo suyo, a fin de ordenar eficazmente la convivencia humana, exige a su vez las determinaciones más concretas propias de las normas legales y de las instituciones jurídicas.

b) Ordenación del hombre en la "alteridad"

En las demás virtudes, por ejemplo, en el amor, en la fortaleza, en la templanza, su objeto propio, o sea aquello a que tiende la

virtud, no se determina sino en relación a la interioridad del hombre que obra. No sería verdadero amor un compromiso impuesto desde fuera de la intimidad de las personas. No sería verdadera valentía superar un peligro por efecto de drogas. No sería verdadera castidad abstenerse únicamente por temor a contraer una enfermedad. En estos casos, siempre está en juego la subjetividad consciente del hombre, en cuanto a "cómo" obra el sujeto.

Ahora bien, en el caso de la justicia, y siempre en este aspecto: para determinar su objeto, se da el nombre de "justo" a aquello que es el término de su acto, aún sin tener en cuenta cómo lo ejecuta el agente (non considerato qualiter ab agente fiat: ST, 2 - 2 q. 57 a. 1).

La razón está en que es propio de la justicia ordenar al hombre en aquellas cosas que son relativas al "otro" (in his quae sunt ad alterum).

Como su mismo nombre lo indica, se dice que se "ajustan" entre sí, aquellas cosas que se "igualan", se adecúan una con otra, como las diferentes piezas que se ensamblan con justeza en una máquina. Es evidente que esto supone la "alteridad", no se ajustan respecto a sí mismas sino en relación con otras. O sea que, analógicamente, lo recto, propio de la justicia, se constituye por comparación al otro hombre ("ad alium"). Y tal es el derecho ("ius"), es decir, el objeto de la justicia.

Así, propiamente la justicia rectifica las acciones del hombre para con el otro hombre, si bien metafóricamente puede hablarse de acciones justas para consigo mismo, por ejemplo, si digo: es justo que la razón gobierne a mis pasiones. (Ver: ST, 2-2 q. 58 a. 2).

Ahora bien, la "virtud" es "lo que hace bueno al poseedor y buena su obra" (Bonus habitus et boni operativus = hábito bueno y operativo del bien. Ver: ST, 1-2 q. 55 a. 3).

Es decir que la virtud cumple una doble rectificación: rectifica al hombre y rectifica al acto humano. Pero, de las cuatro virtu-

des cardinales, la justicia es la única que puede producir actos propios, en este caso, "justos", independientemente de la justicia del sujeto. O sea, es la única que permite la separación de las dos rectificaciones. En otras palabras, las dos rectificaciones son comunes a las cuatro virtudes, mas no es igual en ellas el modo de tenerlas.

Por ejemplo, retomando lo que dijimos anteriormente, el que realiza actos de prudencia, fortaleza o templanza, se hace al mismo tiempo subjetivamente prudente, fuerte y templado, porque aquí siempre el acto dice relación al que lo hace y al modo cómo lo hace. Así, con ánimo actualmente intemperante no se hace jamás un acto de auténtica templanza, ni aunque se muriera uno de hambre.

En cambio, en la justicia, lo recto se constituye por referencia "al otro" (alteridad), porque es propio de la justicia ordenar al hombre en aquellas cosas que son "relativas al otro", "que se ajustan al otro". Y tal es el "derecho", es decir, "el objeto de la justicia".

"Vale decir: la rectificación del acto puede realizarse también separadamente de la del sujeto; y el acto, aun con esta perfección disminuida, tiene ya un valor en el campo de la justicia, que es el campo de las relaciones humanas. Saldar una deuda, aunque sea con ánimo malo y rebelde, es ya un bien, al menos para el acreedor satisfecho y para el ordenamiento social." (G. Graneris, *Contribución Tomista a la Filosofía del Derecho*, p. 21).

Por lo tanto, la virtud de la justicia, a diferencia de las otras, tiene un objeto formalmente doble: como realizando las dos rectificaciones, objetiva y subjetiva —y sólo entonces tenemos la justicia como virtud plenamente desplegada y eficaz—, o bien como despojado de la perfección subjetiva y realizando sólo la objetiva.

En el primer caso el objeto es completo en su plenitud moral; en el segundo, tenemos una bondad disminuida, mutilada, imper-

fecta, exterior, pero, a pesar de todo, valiosa para el ordenamiento de la relación humana en la sociedad, como un mínimo ético necesario para la convivencia.

De aquí se deduce que la materia del ordenamiento jurídico debe ser capaz de resistir la falta de moralidad subjetiva, conservando algún valor independientemente del ánimo del agente. Por ejemplo, si un Código establece que los cónyuges se deben "mutuo amor, fidelidad, socorro y asistencia", es evidente que, de estos cuatro deberes, el primero no resiste la falta de disposición interior, y en cambio los otros tres sí lo resisten. Porque el amor no admite el desdoblamiento que requiere el derecho, sin dejar de ser amor. O se ama desde el alma, o no se ama.

Por lo tanto, no todos los deberes morales pueden entrar en el ordenamiento jurídico.

Además se ve que este momento "amoral" (no "inmoral") del derecho, implica una distinción entre el orden moral y el ordenamiento jurídico, pero nunca una separación completa. Porque el derecho sigue siendo siempre intrínsecamente el "objeto de la justicia", pudiéndose ésta entender como "virtud" y como "orden". Como "virtud", es igual a las otras virtudes morales, necesitando del ánimo bien dispuesto ("voluntad" perpetua y constante de dar a cada uno lo suyo). Como "orden", el hecho prevalece sobre el ánimo: "Cuando hemos pagado una deuda sin voluntad o con voluntad contraria, sólo podremos decir que hemos cumplido un acto de justicia." (G. Graneris, *o.c.*, p. 50).

e) Cómo definir la "virtud" de la justicia

Toda virtud es un hábito que es principio del acto bueno moralmente. La virtud, entonces, ha de definirse por medio del acto bueno que se refiera a la propia materia de la virtud. Y como vimos, la justicia tiene por objeto "dar a cada uno su derecho", en lo que se refiere al otro hombre. Además, para que un acto

sea virtuoso, se requiere que sea voluntario, es decir, que se obre a sabiendas, conscientemente, y de tal manera, que se dé realmente una elección. Decimos esto último porque se dan situaciones conscientes, en cierto sentido, pero donde es imposible ejercer la libertad de elección.

Por tanto, podemos decir que la justicia es la voluntad constante y perpetua de dar a cada uno lo suyo.

La "voluntad", significa que obra a sabiendas, y que elige por el fin debido. Se añade la constancia y la perpetuidad, para designar la firmeza del acto de la justicia. Mejor, podría expresarse así: "la justicia es el hábito según el cual alguien da su derecho a cada uno, con voluntad constante y perpetua".

Notemos que no se trata aquí de un "acto" de justicia que dura perpetuamente, como sólo se da en Dios, sino de una voluntad humana que siempre ha de querer hacer algo justo. Porque no es suficiente que alguien quiera ser justo durante una media hora en un negocio y después no, sino que la justicia requiere que el hombre tenga la voluntad de ser justo siempre (perpetuamente), y en todos los casos. Y dado que el acto de la voluntad del hombre no dura siempre, convenientemente se añade la "constancia" para indicar la firmeza y perseverancia que debe tener el propósito de hacer lo justo. (Ver: *ST*, 2-2 q. 58 a. 1).

d) El amor y la justicia

El hombre, al mismo tiempo que está destinado al otro por el amor, está llamado a dar a cada uno lo suyo con voluntad perpetua y constante. Esto significa que, si bien hemos distinguido amor y justicia, debemos unirlas en el hombre, que es el sujeto que realmente actúa amando y queriendo ser justo.

En cierto sentido, tanto el amor como la justicia penetran todo el obrar humano: el amor, como su dimensión más íntima, como

el único valor con vocación de eternidad; la justicia, impulsada por el amor, como el fundamento objetivo y firme que exige dar a cada uno lo suyo, ordenando de este modo las relaciones externas de los hombres entre sí.

Pío XI dijo que la exigente justicia es a su vez exigida de un modo más elevado por el amor (*Divini Redemptoris*, p. 871).

A su vez, la *Gaudium et Spes* expresa: "Dios ha destinado la tierra y todo lo que en ella se contiene para uso de todos los hombres y de todos los pueblos, de modo que los bienes creados deben llegar a todos en forma justa, según la norma de la justicia, inseparable de la caridad" (*iustitia duce, caritate comite*). (*GS*, 69).

"La experiencia del pasado y de nuestros tiempos demuestra que la justicia por sí sola no es suficiente y que, más aún, puede conducir a la negación y al aniquilamiento de sí misma, si no se le permite a esa forma más profunda que es el amor, plasmar la vida humana en sus diversas dimensiones. Ha sido ni más ni menos la experiencia histórica la que, entre otras cosas, ha llevado a formular esta aserción: 'summum ius, summa injuria'. Tal afirmación no disminuye el valor de la justicia ni atenúa el significado del orden instaurado sobre ella; indica solamente, en otro aspecto, la necesidad de recurrir a las fuerzas del espíritu, más profundas aún, que condicionan el orden mismo de la justicia." (Juan Pablo II, *Dives in Misericordia*: n. 12, p. 52).

Esta integración de amor y justicia puede constatar en la evolución histórica de los derechos del hombre. Porque existe una historia progresiva de los derechos.

La humanidad va descubriendo poco a poco y dolorosamente la tremenda exigencia de la dignidad de la persona humana. Lo que al principio es sólo una concesión derivada del amor de los mejores, pasa a convertirse en un derecho exigible jurídicamente. ¿Quién lo hizo posible? Muchos factores intervinieron, pero su alma interior fue el amor. El amor que pudo y supo descubrir

las necesidades de los demás a través de la ruptura del círculo cerrado del egoísmo y que impulsó la iniciativa de los grandes hombres que lucharon por plasmarlas en las legislaciones escritas. Sólo los hombres capaces de amar a las personas efectivamente y consecuentemente, son los que han abierto nuevos caminos para lograr una vida más humana.

e) El derecho y las normas morales

Tomando las aguas río arriba, recordemos que el hombre es un ser personal (espiritual, dotado de libre albedrío), que está ordenado según la ley natural de su propio ser creado por Dios. Por lo tanto, el hombre debe (tiene la obligación moral de) cumplir esta ley objetiva impresa en su ser y promulgada por su conciencia. Evidentemente, esta ley natural es una participación de la ley divina, ya que el hombre es una criatura de Dios. Además, la "virtud" es el hábito del bien moral, es como una segunda naturaleza (adquirida), que nos ayuda a cumplir la ley natural.

Ahora bien, hay una virtud, la "justicia", que ordena al hombre en aquellas cosas relativas a los "otros" hombres, y que hemos definido como "la voluntad perpetua y constante de dar a cada uno lo suyo" (o sea, de dar a cada uno su "ius", su "derecho").

Por consiguiente, el derecho (objeto de la justicia), forma parte del campo de la moral, ya que la justicia, por ser una virtud, nos inserta en un aspecto del bien que debemos (tenemos la obligación de) practicar para cumplir la ley natural.

Este "derecho" (objeto de la justicia) se llama "natural" cuando se fundamenta en la naturaleza o esencia del ser del hombre, y por lo tanto existe previa e independientemente de toda convención humana o ley positiva. Y se denomina "derecho positivo", en cuanto es determinado históricamente por la voluntad cons-

ciente de los hombres (leyes, ordenamientos jurídicos en general). Por eso hemos dicho que "el sector jurídico es un sector parcial de la moral, es un mínimo ético".

Considerando ahora la realidad que nos rodea, no podemos pasar por alto un hecho que se está produciendo en la actualidad: que la moral y el derecho (entendido únicamente como derecho "positivo", pues al derecho natural se lo ignora o se lo niega), evolucionan en el sentido de una separación cada vez mayor. Lo cual no es de extrañar, porque si eliminamos las bases del derecho natural, no se ve cómo podrían relacionarse válidamente moral y derecho.

En efecto, la moral y el derecho tienden a separarse, en cuanto que a la moral se la quiere reducir a un asunto meramente subjetivo de la conciencia individual, y en cuanto el derecho es funcionalizado utilitariamente, como puro instrumento de gestión técnica de las relaciones sociales. De este modo, es lógico que moral "subjetivista" y derecho "positivista" nunca puedan encontrarse, pues la primera queda encerrada en cada conciencia individual (sin atingencia a lo social), y el segundo sólo refleja la objetividad de las relaciones sociales que de hecho se dan y a las cuales trata de ordenar.

Que la moral no puede reducirse a ser un asunto meramente individual, está suficientemente expresado a lo largo de todo el Curso: amar, es amar el "mundo" del otro; el hombre es un ser social por naturaleza; el fundamento y la norma próxima del bien moral es el hombre íntegro, habida cuenta de todas sus relaciones, etc. Por lo tanto, aquí nos seguiremos ocupando preferentemente de la segunda cuestión, y nos preguntamos: ¿En qué consiste esa funcionalización positivista del derecho?

En la mayor parte de los países occidentales, sobre todo en los dominios del matrimonio y la familia, el derecho tiende a definirse por la pura regulación de las relaciones sociales en el seno de los grupos pluralistas.

Es decir que se va estableciendo un solo sistema de normas (de tipo positivo-funcional), rechazando así la inter-normatividad propia de la filosofía tradicional: ley divina o eterna (expresada en la Revelación); ley natural (expresada en la conciencia); y ley positiva (expresada en la legislación humana).

En otras palabras, el campo del derecho tiende a constituirse en dominio autónomo de técnica racional y se expresa, no en leyes imperativas, sino en leyes tales que resultan supletivas o interpretativas de la voluntad de una mayoría. En efecto, esto ocurre de hecho, cuando la legislación viene a legitimar conductas inseguras en lo moral, porque a pesar de todo, se utiliza la autoridad moral que la "ley" todavía conserva en la opinión pública para conferir un "valor de uso" a opciones dudosas o manifiestamente opuestas a la moral. (Ver: P. Eyt, *On n'en a pas fini avec le droit naturel*, p. 23-32).

Un reciente Documento de la Iglesia lo declara nítidamente: "Es verdad que la ley civil no puede querer abarcar todo el campo de la moral o castigar todas las faltas. Nadie se lo exige. Con frecuencia debe tolerar lo que en definitiva es un mal menor, para evitar otro mayor. Sin embargo, hay que tener cuenta de lo que puede significar un cambio de legislación. Muchos tomarán como autorización lo que quizás no es más que una renuncia a castigar. Más aún, en el presente caso (del aborto), esta renuncia hasta parece incluir, por lo menos, que el legislador no considera ya el aborto como un crimen contra la vida humana, toda vez que en su legislación el homicidio sigue siempre gravemente castigado.

Es verdad que la ley no está para zanjar las opiniones o para imponer una con preferencia a otra. Pero la vida de un niño prevalece sobre todas las opiniones: no se puede invocar la libertad de pensamiento para arrebatársela. (...) La ley no está obligada a sancionar todo, pero no puede ir contra otra ley más profunda y más augusta que toda ley humana, la ley natural inscripta en el hombre por el Creador como una norma que la razón desc-

fra y se esfuerza por formular, que es menester tratar de comprender mejor, pero que siempre es malo contradecir. La ley humana puede renunciar al castigo, pero no puede declarar honesto lo que sea contrario al derecho natural, pues una tal oposición basta para que una ley no sea ya ley". (Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Declaración sobre el aborto provocado*, 1974: n. 20-21).

Sumario 10. El hombre en la relación propia de la justicia

Nexo con lo anterior; posiciones extremas: utópicos, por un lado; legalistas, por otro; amor y justicia: enfoque antropológico.

- a) *El hombre, sujeto del derecho*: El dato originario; el derecho como objeto de la justicia; prioridad objetiva del derecho; por qué sólo la “persona” es sujeto de los derechos; derecho natural y derecho positivo.
- b) *Ordenación del hombre en la “alteridad”*: Diferencia de la justicia con las demás virtudes; la doble rectificación de la justicia.
- c) *Cómo definir la virtud de la justicia*: La definición clásica tradicional; análisis y valoración de los términos.
- d) *El amor y la justicia*: Insuficiencia de la sola justicia; integración de amor y justicia en la evolución histórica de la humanidad.
- e) *El derecho y las normas morales*: Moral “subjetivista” y derecho “positivista”; la funcionalización positivista del derecho como tendencia actual; rechazo de la inter-normatividad tradicional; distinción entre “renunciar a castigar” y “autorización”; el derecho a la vida de cada niño.

CITAS

1. *Supresión del sujeto de los derechos*

Para H. Kelsen “el sujeto de derecho queda reducido a un ‘centro de imputación normativa’, a un artificio útil creado por la ley positiva para referirle sus normas coactivas, o a la simple ‘personificación de un complejo de normas’; por supuesto que un ‘sujeto’ de ese carácter no puede ser titular de ningún derecho humano, punto en el cual Kelsen fue consecuente a lo largo de toda su obra. (...)”

Para toda una serie de pensadores —el más notorio de los cuales es indudablemente, Michel Foucault— todo lo que puede llamarse derecho ha de reducirse a meras estructuras objetivas del discurso o del lenguaje jurídico; así, Ricardo Entelman propone ‘descen- trar el rol del sujeto’ y operar una ‘re-lectura’ del discurso jurídico en tanto que ‘objeto producido por la teoría’, reduciéndolo a un simple ‘discurso del poder’, a ‘grafismos inventados por Occidente para sus producciones de regimentación social’, productos todos ellos de un inconsciente que no es el de un sujeto concreto —o de unos sujetos concretos— sino que se desvanece en meras es- tructuras objetivas, ‘constitutivas’ de lo que habitualmente se domi- na ‘sujeto’. Es bien claro que desde esta perspectiva no existen derechos humanos, fundamentalmente porque no existe el sujeto que es su titular.” (C. Massini, *Filosofía del Derecho*, p. 92-93).

2. *La persona, como fundamento de tener “lo suyo”*

“Que es ‘suya’ una cosa significa que es del dominio exclusivo del titular —según los rasgos y límites de cada forma de suidad,

de atribución y, por ende, de ser suya la cosa respecto del titular—, al cual le ha sido atribuida la cosa con esa nota de exclusividad. Este dominio y atribución radican en la condición de persona que es propia del titular. La persona se caracteriza por ser un ente que domina su propio ser y extiende su dominio a su entorno. Es, pues, capaz de hacer suyas (...) cosas corporales e incorporeales. Este dominio excluye la interferencia por los demás y de ahí se genera la 'necesidad' —obligatio— del respeto a la situación de no interferencia o del restablecimiento de esa situación en caso de interferencia. En última instancia, la deuda u obligatoriedad tiene su fundamento en el reparto, que distribuye los bienes, funciones y servicios, estableciendo esferas de dominio y atribución, y el reparto tiene, a su vez, su fundamento, en la condición de apropiadora y dominadora de la persona humana." (J. Hervada, *Lecciones de Filosofía del Derecho*, p. 215-216).

3. Amor y justicia

"La fuerza nos opone, y el derecho nos deja todavía exteriores y como extraños los unos a los otros; sólo por el amor instituímos relaciones verdaderamente humanas, nos unimos, haciéndonos transparentes los unos para los otros. El amor es la única sociedad humana porque él es comunión." (J. Lacroix, citado por W. Luypen, *Fenomenología existencial*, p. 231, nota 207).

"Cuando el amor es perfecto, no se puede pensar en derechos, pues quienquiera que ame perfectamente está dispuesto a sacrificar su vida por el ser amado. Aquel cuyo amor es perfecto está siempre un escalón más arriba que cualquier derecho. Jamás se podrá exigir algo de una persona pronta a ofrecer su vida por sus semejantes, puesto que ya habrá dado o hecho lo que contiene la demanda, ya habrá dado o hecho más de lo que se le podría exigir. En una comunidad donde reinase el amor perfecto, no habría derechos ni justicia. (...)

Sin embargo el hombre sabe que tales comunidades no existen. Cualquiera sea el grado de perfección que haya alcanzado, siempre hay en la comunidad algo que pertenece al aspecto de la humanidad por el cual 'el hombre es un lobo para sus semejantes'. No es preciso describir en detalle este aspecto de la humanidad, pues lo experimentamos y practicamos todos los días. El hombre no es únicamente 'disposición inmediata' (Marcel), sino también 'mirada' (Sartre). (...) Para controlar esta situación el hombre ha 'inventado' los derechos. Como una comunidad en la que reine el amor perfecto es una utopía, la sociedad que busca y exige la humanidad debe ser una sociedad donde impere la justicia, precisamente a causa de la imperfección del amor." (W. Luypen, *Fenomenología existencial*, p. 234-235).

4. El amor crea derecho y justicia

"La tradicional antinomia entre justicia y amor vale sólo relativamente. La justicia es la medida mínima del amor y de reconocimiento que hay que dar a todos en una cultura determinada (medida que por tanto puede variar según el desarrollo de las culturas). El amor por su parte es el motor de toda justicia, esto es, el alma de las estructuras existentes y de todas las expresiones jurídicas que regulan las relaciones humanas. El amor debería ser el motor y el alma de las estructuras. No siempre lo es. Y aquí es donde se recupera en cierto modo la razón de la antítesis entre el amor y la justicia. Las estructuras existentes, las normas concretas del derecho y de la justicia, no expresan nunca perfectamente el reconocimiento del hombre, sino sólo parcialmente. Nunca resultan adecuadas en un mundo que se encuentra en continua transformación." (J. Gevaert, *El problema del hombre*, p. 60).

COMENTARIO: LOS "DERECHOS HUMANOS"

En este Comentario consideramos la relación antropológica propia del derecho y la justicia, en función del planteo de los "derechos humanos" o derechos del hombre, en su significación actual.

Es un hecho que el tema de los derechos humanos (DH) se ha convertido en el centro de la ética social de nuestro tiempo, y que los más variados sujetos lo invocan: minorías sociales o religiosas discriminadas, refugiados, desocupados, divorciados, homosexuales, etc. Y es también otro hecho que, paradójicamente, se suceden las denuncias de violaciones a esos derechos, que, si bien son reconocidos demagógicamente en las ideas, muchas veces son desconocidos en la práctica de su cumplimiento efectivo. (Ver: C. Massini, *Los derechos humanos*, p. 199 ss. y *passim*).

Sin entrar en la amplísima problemática que suscita la cuestión de los DH, aquí sólo nos proponemos un objetivo muy determinado: supuesto lo tratado en el Curso, concretar de una manera realista y actual, el contenido de ese "dar a cada uno lo suyo" que constituye el objeto de la justicia. En efecto, en una Antropología filosófica es importante caer en la cuenta de qué estamos hablando cuando nos referimos a "lo suyo" de una manera tan general y abstracta.

Veamos primero, qué entendemos por "derechos humanos". Los DH son aquellos derechos innatos, universales, irrenunciables e inviolables, que dimanen inmediatamente de la naturaleza propia del hombre. Por lo tanto, son derechos preestatales y supraestatales. Si el Estado los acepta, en principio sólo los "declara", pero no los constituye. Así, si se toma en serio lo que es el

hombre, lo primero que se requiere en la organización jurídica del Estado, es redactar un compendio de los derechos fundamentales del hombre, e incluirlo en la "Constitución" de dicho Estado. (Ver: Juan XXIII, *Pacem in Terris*: n. 75).

El documento más representativo sobre DH en el plano internacional es la conocida "Declaración universal de los derechos del hombre" de las Naciones Unidas (ONU), ratificado por la Asamblea General el 10 de diciembre de 1948. En el Preámbulo se proclama, como objetivo básico de todos los pueblos y naciones, el reconocimiento y el respeto efectivo de todos los derechos y de todas las formas de libertad recogidos en tal Declaración.

"En dicha declaración se reconoce solemnemente a todos los hombres sin excepción la dignidad de la persona humana y se afirman todos los derechos que todo hombre tiene a buscar libremente la verdad, respetar las normas morales, cumplir los deberes de la justicia, observar una vida decorosa y otros derechos íntimamente vinculados con éstos." (*Pacem in Terris*, n. 144).

Por su parte, en el ámbito de la Doctrina Social, la Encíclica *Pacem in Terris* de Juan XXIII (1963), que ya hemos citado, expone los "derechos" y "deberes" del hombre, al establecer como fundamento, que todo hombre es persona, esto es, naturaleza dotada de inteligencia y de libre albedrío.

Concretemos ahora el contenido de ese "dar a cada uno lo suyo", mencionando uno por uno los "derechos" y "deberes" allí consignados.

- Derecho a la existencia, a un nivel de vida digno y a los servicios que este nivel exige (*PT*, 11).
- Derecho a la buena fama, a la búsqueda de la verdad, a la libre expresión de las ideas, a la información (*PT*, 12).
- Derecho a la cultura y la enseñanza en todos sus grados (*PT*, 13).
- Derecho a rendir culto a Dios según el dictamen de la recta conciencia (*PT*, 14).

- Derecho a la libre elección del propio estado, al sostenimiento de la familia y a la educación de los hijos (*PT*, 15-17).
- Derecho a la libre iniciativa en lo económico, al trabajo, al salario justo y a la propiedad privada (*PT*, 18-22).
- Derecho a la libre asociación (*PT*, 23-24).
- Derecho a la emigración, dentro y fuera del país (*PT*, 25).
- Derecho a la participación activa en la vida pública y a la defensa jurídica de todos estos derechos (*PT*, 26-27).
- Deber de conservar la vida, de vivir dignamente, de buscar la verdad, de reconocer y respetar los derechos ajenos (*PT*, 28-30).
- Deber de colaborar para hacer fácil a todos el ejercicio de los derechos consignados (*PT*, 31-32).
- Deber de colaborar en la prosperidad común (*PT*, 33).
- Deber de proceder consciente y responsablemente en todas las esferas de la vida (*PT*, 34).

11. EL HOMBRE EN EL ORIGEN DE LA SOCIEDAD CIVIL

En los Temas anteriores hemos distinguido y unido el amor y la justicia en sus implicaciones antropológicas, correspondientes más bien a las relaciones de convivencia de tipo personal. Ahora tenemos que avanzar al campo más amplio del “nosotros” de la vida en sociedad.

Por cierto, ambos aspectos forman una unidad necesaria, porque los dos se condicionan mutuamente: la relación social supone la relación personal, y a su vez es evidente que las relaciones personales se crean en el seno nutricional de la sociedad.

Ahora bien, este “nosotros” más amplio de la vida social ¿no podríamos concebirlo como una mera prolongación cuantitativa de la vida personal y familiar? En tal caso, la sociedad civil o comunidad política sería algo así como una “gran familia” y el poder del Estado sería como la autoridad de un Padre con muchísimos hijos.

Ya Aristóteles había respondido claramente a este planteo. Por más que aumentemos la estructura de una familia como tal y la llenemos con gran número de sujetos, nunca llegaría a ser una “Ciudad”, una “Polis”, una comunidad política. La diferencia es cualitativa y específica, no meramente cuantitativa. (Ver: Aristóteles, *Política*. Libro I).

Por consiguiente, si nos planteamos el problema del origen de esta relación social, siendo ésta diferente de la relación personal y familiar, aunque en una unidad necesaria, hay que con-

ducir la pregunta también a otro campo, y así surge una cuestión especial y básica, referente al origen de la sociedad civil como tal.

¿Es el hombre-átomo aislado individualmente, la causa adecuada de donde deriva la constitución de la comunidad política, por una especie de pacto o de contrato social?

Nuestra respuesta es: el hombre, en su esencia natural creada por Dios, se manifiesta, porque "es" un ser constitutivamente referido a los demás, y respondiendo a esta tendencia natural, determina más en concreto las formas históricas de la comunidad política.

a) Planteo de la cuestión y posiciones contrarias

Procuremos explicar algo más el planteo de la cuestión. En primer lugar hay que tener en cuenta que la tesis tradicional sobre la naturaleza social del hombre ("el hombre es un ser social por naturaleza"), se elabora en base a otra que se refiere al origen de la comunidad política (o sociedad civil, o, para abreviar: la Polis).

En efecto, si el hombre se organiza socialmente hasta tener que llegar a crear la Polis, allí tenemos un momento privilegiado para investigar por qué lo hace, y entonces pueden surgir respuestas a la cuestión antropológica inicial, ya que el hombre muestra lo que es, también a través de lo que hace.

La pregunta queda pues transformada en la siguiente: ¿Por qué surge la comunidad política? ¿Cuál es su principio, su causa adecuada? ¿Es porque el hombre es un ser social por naturaleza? ¿O no será que el hombre es esencial y exclusivamente un ente individual que luego decide arbitrariamente (porque no posee ninguna esencia universal capaz de relación con los demás) instituir la comunidad política?

Planteado así el Tema, no debe extrañarnos que entren en consideración las posiciones de un Hobbes o de un Rousseau.

La respuesta más simple e ingenua a esta cuestión sería decir que la comunidad política nace como una gran familia, y como ésta es evidentemente la primera célula "social" (y lo es "por naturaleza"), que de este modo resulta fundamentada la afirmación de que el hombre es un ser social por naturaleza. Pero la cosa no es tan fácil. Ya vimos que la Polis no es una gran familia, sino algo específicamente diferente. Por lo tanto, tenemos que seguir otras líneas de reflexión.

Volvamos a Hobbes y Rousseau.

T. Hobbes (1588-1679), fue un filósofo inglés que cultivó una doctrina nominalista y empirista, según la cual el pensar es solamente un operar con nombres particulares. (Recordemos que el nominalismo niega que a los conceptos universales les corresponda algo real en el ser mismo. Para él, sólo las cosas particulares son reales en sentido propio. Así, el conocimiento coincide con la experiencia sensible: empirismo).

Sus teorías sobre la sociedad y el Estado (por ejemplo en su obra *Leviatán*, 1651), ejercieron gran influencia. Hobbes concibe el "estado de naturaleza" del hombre como una guerra de todos contra todos (*homo, homini lupus* = el hombre es un lobo para el hombre).

Ahora bien, el hombre pone término a esta situación mediante un "pacto" social. En él, los individuos renuncian a todas sus libertades en lucha, y, para lograr la protección común, transfieren todo el poder al Estado, el cual sólo surge porque todos se someten al "Leviatán". Notemos que Leviatán designaba en la Biblia a un enorme monstruo marino, que los Santos Padres entienden en el sentido moral de demonio o enemigo de las almas.

J. J. Rousseau (1712-1778), fue un escritor y filósofo de la Suiza francesa.

Al contrario de Hobbes, Rousseau imagina una naturaleza humana inocente y feliz, en la cual el hombre es libre por naturaleza. En este estado prímigenio el hombre era naturalmente bueno, siendo la sociedad, la ciencia y las artes, las que lo han pervertido.

Pero dado que en la situación cultural dominante (y de la cual no se puede volver atrás), resulta necesaria la coacción legal, el Estado debe ser estructurado de tal manera que su poder sea expresión de la "voluntad general". Ahora bien, esta voluntad general se constituye por el "contrato" social mediante la unificación de la voluntad de los individuos.

Señalemos las características esenciales de ambas posiciones, en relación con el tema que nos ocupa.

Tanto el "pacto" de Hobbes como el "contrato" de Rousseau, implican concepciones estrictamente individualistas. Se está suponiendo que el hombre es un ser completo, sin la sociedad. Más aún, ésta no aparece como exigencia de la naturaleza sino más bien como su enemiga. ("Leviatán"; la sociedad, fuente de perversión).

En consecuencia, definen la sociedad de tal manera que se opongá lo menos posible a los derechos originales del individuo, ya que los individuos, concebidos como seres autónomos y absolutos, son dueños de sus opiniones y de sus actos independientemente de la sociedad.

¿Qué se llama entonces "derecho natural"? Queda reducido a la suma de los derechos individuales, sin estar ya sometido a ninguna norma objetiva de carácter trascendente, fuente de tendencias y de finalidad que vaya más allá del clausuramiento individual.

Por lo tanto el hombre, pensado como independiente de un orden objetivo, desligado de una finalidad que debe realizar en unión con sus semejantes, cae en una especie de racionalismo

abstracto, pretende elucubrar construcciones jurídicas al modo geométrico. Pero se ha olvidado que el derecho no es comparable a las matemáticas. Se ha olvidado que tiene que regular directamente una realidad humana. Aquí se ve la importancia de que la Antropología filosófica fundamente la dimensión social del hombre.

b) El hombre, ser social por naturaleza

Que el hombre es un ser social por naturaleza significa que es un ser constitutivamente referido a los demás.

A la Antropología filosófica le interesa fundamentar este aserto interpelando a la realidad misma y no imaginando situaciones que nunca se han dado.

En efecto, la socialidad del hombre es un dato evidente y universal. Un sujeto humano cerrado en sí mismo, privado de toda vinculación intersubjetiva, es una fantasía que no ha existido nunca.

La Etnología ha puesto en evidencia que "en todas las regiones de la tierra y en cualquier tiempo, el hombre aparece siempre unido en grupos sociales más o menos numerosos, pero en todo caso superiores al simple conjunto de la familia particular. Estos agrupamientos alcanzan la amplitud del clan, de la tribu, de la ciudad o del Estado, según los tiempos y las circunstancias. Ningún pueblo carece por completo de organización política." (V. Marcozzi, *Sentido y valor de la vida*, p. 108).

La Nueva Antropología nos suministra constataciones fundamentales. "El hombre nace dotado no de una sola herencia —el código genético—, sino de dos: la genética y la cultural. En su persona confluyen dos factores: el biológico (la naturaleza), y el histórico (la cultura). Hay un doble período de gestación: el intrauterino (cuya matriz es el seno materno), que transmite la

herencia genética, y el extrauterino (cuya matriz es la sociedad), que transmite la herencia cultural. Se ha notado, además, que la gestación intrauterina es más breve que la extrauterina, hasta el punto de llegar a decirse que el hombre es 'un mamífero prematuro' o 'el único mamífero superior embrionario', que la herencia cultural influye más que la genética en nuestra personalidad." (J. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, p. 204, citando a Portmann, Gehlen y Zubiri).

Ya hemos considerado el caso de los "niños salvajes", y hemos llegado a la conclusión de que sin la impronta de los demás, lo propiamente humano del niño no puede desarrollar las virtualidades específicas de su condición natural.

Pero también en la edad adulta el hombre sigue siendo incapaz de atender por sí solo a todas sus necesidades. Sin la tierra nutricia de las tradiciones —que son patrimonio del grupo, no de cada individuo—, la persona se encuentra desvalida, desarraigada y sin memoria.

"Es, en fin, el sistema social del que forma parte el individuo el que lo integra en el ámbito de un ecosistema natural: la simbiosis hombre-naturaleza tiene su punto de articulación en la sociedad, no en el ser humano aislado. (...) La sociedad es, pues, factor ineliminable de humanización y personalización del individuo; está en la génesis, en el desarrollo y en la consolidación de su ser." (J. Ruiz de la Peña, *o.c.*, p. 205).

Concluamos este punto haciendo referencia a las enérgicas formulaciones de X. Zubiri sobre el tema.

"La socialidad no es una realidad externa que modifica a un hombre ya constituido en su plena realidad, sino que la realidad sólo es plena por envolver ya su radical socialidad." (*Sobre el hombre*, p. 196).

"El hombre es esencialmente social. Cada hombre lleva dentro de sí a los otros en forma de socialidad." (*O.c.*, p. 196-197).

c) La comunidad política surge de una tendencia natural del hombre

Supuesto lo dicho, podemos retomar el planteo tradicional sobre el origen adecuado de la sociedad civil o comunidad política.

No es el hombre-átomo individual el que cede sus derechos para crear la Polis, sino que ésta surge de la tendencia social innata del hombre. En este sentido, todo poder viene de Dios y no del arbitrio del hombre. Si el poder del Estado proviniera adecuadamente del arbitrio del hombre, el hombre se pondría en condiciones de subyugar y de tiranizar al hombre.

Si la comunidad política es creada arbitrariamente por los hombres, posee pretensiones ilimitadas y está dispuesta a apoderarse de "todo" el hombre. El individualismo contiene en germen el colectivismo que acaba por devorar a la persona humana.

En cambio, si el hombre es un ser social por naturaleza en el sentido indicado, el hombre conserva su dignidad de persona: no se somete al hombre sino a Dios, autor de la naturaleza. De este modo, los principios objetivos y normativos que están por encima del hombre, son una frontera y una salvaguardia. Sólo las raíces religiosas de la comunidad política salvan al hombre de ser devorado por el Estado.

También constatamos en el ser del hombre potencialidades, las cuales, por naturaleza están orientadas a la vida social organizada. En efecto, el hombre es el único animal dotado de "logos" (palabra-razón). Los demás animales se comunican solamente mediante un lenguaje "afectivo"; ahora bien, es el "logos" el que permite distinguir lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto, y el ponerse de acuerdo en la participación común de estos valores es precisamente lo que constituye la verdadera "Ciudad".

Por tanto, si el hombre es un ser dotado naturalmente de "palabra", es porque es un ser social por naturaleza, un "zoón poli-

tikón.” (El principio general que sirve de premisa básica es el de finalidad: la naturaleza no hace nada en vano. Ver Aristóteles, *Política* I, 1).

En el pensamiento moderno se ha acentuado esta valoración del lenguaje. El hombre llega a hacerse consciente de su mundo, mediante el lenguaje. El lenguaje tiene intencionalidad, es decir, se refiere siempre a una realidad con significado. La palabra hace que la realidad sea “habitable” por nosotros, al dar nombre a las cosas.

Ahora bien, este lenguaje indica siempre un mundo comunitario. La palabra significa relación entre los hombres, contacto, comunicación.

Dios, autor de la naturaleza, manifiesta su voluntad de que los hombres vivan organizados en sociedad, mediante este lenguaje, que responde a la realidad de lo que el hombre necesita para ser hombre, ordenando la convivencia con miras al bien común, delimitando lo que es justo.

Además el hombre, indigente y al mismo tiempo perfectible por naturaleza, necesita organizarse en sociedad para ser lo que se debe, lo cual no puede conseguir aisladamente.

León XIII expresaba así estas ideas, respondiendo a la cuestión sobre el origen de la sociedad civil: “Es la naturaleza misma, con mayor exactitud, Dios autor de la naturaleza, quien manda que los hombres vivan en sociedad civil. Demuestran claramente esta afirmación la facultad de hablar, máxima fomentadora de la sociedad; un buen número de tendencias innatas del alma, y también muchas cosas necesarias y de gran importancia que los hombres aislados no pueden conseguir, y que unidos y asociados unos con otros pueden alcanzar. (...) Los que pretenden colocar el origen de la sociedad civil en el libre consentimiento de los hombres, poniendo en esta fuente el principio de toda autoridad política, afirman que cada hombre cedió algo de su propio derecho, y que voluntariamente se entregó al poder de aquel a

quien había correspondido la suma total de aquellos derechos. Pero hay aquí un gran error, que consiste en no ver lo evidente. Los hombres no constituyen una especie solitaria y errante. Los hombres gozan de libre voluntad, pero han nacido para formar una comunidad natural” (*Diuturnum Illud. Documentos políticos*, p. 113-115).

Esta convicción es una constante antropológica básica que subtiende toda la Doctrina social de la Iglesia. Juan XXIII, tratando del “incremento de las relaciones sociales” como una de las notas más características de nuestra época, añadía: “Es también fruto y expresión de una tendencia natural, casi incoercible, de los hombres, que los lleva a asociarse espontáneamente para la consecución de los objetivos que cada cual se propone y que superan la capacidad y los medios de que puede disponer el individuo aislado. Esta tendencia ha suscitado por doquiera, sobre todo en los últimos años, una serie de numerosos grupos, de asociaciones y de instituciones para fines económicos, sociales, culturales, recreativos, deportivos, profesionales y políticos, tanto dentro de cada una de las naciones como en el plano mundial.” (*Mater et Magistra*, n. 59-60).

Poco después, el Concilio Vaticano II daba el nombre de “socialización” a este fenómeno, habiendo previamente equilibrado la tensión entre “persona” y “sociedad”, en una luminosa fórmula: “El principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana, la cual, por su misma naturaleza, tiene absoluta necesidad de la vida social. La vida social no es pues, para el hombre, sobrecarga accidental. Por ello, a través del trato con los demás, de la reciprocidad de servicios, del diálogo con los hermanos, la vida social engrandece al hombre en todas sus cualidades, y le capacita para responder a su vocación.” (*Gaudium et Spes*, n. 25).

Y más adelante, tratando de la vida de la comunidad política, afirmaba: “Los hombres, las familias y los diversos grupos que constituyen la comunidad civil, son conscientes de su propia

insuficiencia para lograr una vida plenamente humana y perciben la necesidad de una comunidad más amplia, en la cual todos conjuguen a diario sus energías en orden a una mejor procuración del bien común. Por ello forman una comunidad política según tipos institucionales varios. (...) Pero son muchos y diferentes los hombres que se encuentran en una comunidad política, y pueden con todo derecho, inclinarse hacia soluciones diferentes. A fin de que entonces, por la pluralidad de pareceres, no perezca la comunidad política, es indispensable una autoridad que dirija la acción de todos hacia el bien común, no mecánica o despóticamente, sino obrando principalmente como una fuerza moral, que se basa en la libertad y en el sentido de responsabilidad de cada uno. (...)

Es, pues, evidente que la comunidad política y la autoridad pública se fundan en la naturaleza humana, y, por lo mismo, pertenecen al orden previsto por Dios, aun cuando la determinación del régimen político y la designación de los gobernantes se dejan a la libre voluntad de los ciudadanos." (*GS*, n. 74).

Pablo VI, más recientemente (1971), expresaba: "El hombre, ser social, construye su destino a través de una serie de agrupaciones particulares que requieren, para su perfeccionamiento y como condición necesaria para su desarrollo, una sociedad política. Toda actividad particular debe colocarse en esta sociedad ampliada y adquiere, por tanto, la dimensión del bien común. Esto indica la importancia de una educación para la vida social, donde además de la información sobre los derechos de cada uno, sea recordado su necesario correlativo: el reconocimiento de los deberes de cada uno frente a los demás." (*Octogesima Adveniens*, n. 24).

Para terminar este punto, tratemos de precisar algunos términos que suelen emplearse con variados significados.

Entendemos por "Pueblo", la comunidad integrada por muchas familias, fundada en la misma descendencia, lengua, cultura e histo-

ria. La "Raza" en cambio se halla determinada preferentemente por las cualidades corporales, y puede abarcar varios pueblos.

El vocablo "Nación" (del latín "nasci" = ser engendrado), recuerda el origen natural del pueblo, pero a diferencia de éste, denota la comunidad unificada por la cultura común, comunidad que es consciente de dicha unidad. Cuando esta comunidad está constituida por una unidad de derecho, de régimen y de territorio, tenemos el Estado nacional.

Por "Estado" se entiende pues, aquella sociedad natural que es perfecta y completa. "Perfecta" porque dispone de todos los medios cuya falta motiva la insuficiencia de la familia. "Completa", porque en última instancia, suple todos los vacíos que, sin ella, seguirían sin llenar. Su finalidad es el bien común, la "salus publica", que se ha de lograr bajo la dirección del Estado, dependiendo, en cada caso, de las concretas condiciones histórico-sociales.

De aquí la expresión latina "Res-publica" (República), en el sentido de comunidad pública o cuerpo político.

Lo que en el siglo XIX se entendía por "Estado" (como la comunidad pública propiamente dicha de ilimitada jurisdicción, y que rechaza la vinculación con los demás Estados, o con una comunidad situada por encima de ellos), hoy tiende a diversificarse en varios planos, desde el Municipio hasta las Naciones Unidas, pasando por: la Provincia, el Estado Federal, la Comunidad Europea, Atlántica, etc. Cada una de ellas es una "república", pero únicamente su conjunto total constituye "la" república, abarcadora de toda la comunidad humana organizada.

El Estado, en cuanto constituye una unidad de derecho, prescribe las normas positivas para todos sus miembros (ciudadanos). En cuanto unidad de régimen, o de poder, o de autoridad, impone el respectivo orden jurídico. En cuanto unidad territorial, proporciona el espacio vital necesario al bien común, y lo defiende contra las agresiones de dentro y de fuera.

La "Sociedad civil" es la que se desenvuelve dentro de la configuración estatal: en este sentido, el Estado es más que la sociedad civil.

Notemos, por último, que el Estado es, por principio, soberano en la determinación del derecho y en el ejercicio de la autoridad, si bien puede delegar parte de esta soberanía, como ocurre en el caso de las Confederaciones de Estados, o de Estados federales, o en las Naciones Unidas. (Ver: W. Brugger, *Diccionario de Filosofía, o.c.*, y M. Müller - A. Halder, *Breve Diccionario de Filosofía*, en los vocablos correspondientes).

d) Individualismo y colectivismo

Como hemos visto, el hombre no es un átomo o una mónada aislada y clausurada que un buen día decide ponerse en contacto con los otros átomos para crear la sociedad civil y el Estado, fundándolos exclusivamente en su propia causalidad. Es el hombre como "persona" abierta al mundo, y a los demás, y fundada en Dios, quien respondiendo a la tendencia ontológica de su dimensión social, entra en la edificación de la comunidad. Aquí también conviene precisar los términos, en este caso extremos, en que se mueve pendularmente esta cuestión.

El vocablo "individualismo" designa una concepción de la sociedad que realza el individuo hasta el punto de reducir la sociedad a una suma de entes atomizados, despojándola del carácter de totalidad o de unidad.

Según el individualismo, no existen obligaciones internas debidas a la comunidad como tal. El derecho y libertad de los individuos únicamente encuentra sus límites, en el derecho igual de los demás, pero nunca en un bien común trascendente.

En cuanto al origen de la sociedad civil, el individualismo lo sitúa en la decisión del libre consentimiento de los hombres. Cada hombre cedió algo de su propio derecho, para someterse

voluntariamente a la autoridad de aquel a quien había correspondido la suma total de aquellos derechos.

Esta concepción tiene sus raíces filosóficas en el nominalismo de finales de la Edad Media, en el cual se produce la disolución crítica del concepto de lo "universal" (Pues para el nominalismo, sólo las cosas particulares son reales en sentido propio. Por tanto, ¿qué podrá significar la "comunidad como tal" o la "naturaleza social" del hombre? Nada más que puras denominaciones colectivas, sin corresponderles nada en la realidad).

Descartes, dando la primacía al "sujeto" como conciencia racional frente al objeto, convierte en razón autónoma al ser espiritual de la persona.

La "Ilustración" de los siglos XVII y XVIII, proclama la libertad autónoma de la personalidad individual. Y es el soberano absolutista el que empieza a gobernar con libertad autónoma. Pero luego —a partir de la Revolución Francesa—, son los ciudadanos los que pretenden esa misma libertad. Y entonces surge el principio individualista basado en "la suma puramente cuantitativa de cada uno de los individuos autónomos, sin que se tenga en cuenta la diversidad cualitativa de su conocimiento real, de su experiencia y posición en el conjunto de la sociedad." (E. Coreth, *o.c.*, p. 228-229).

El llamado "colectivismo" está en el otro extremo. El colectivismo realza el todo social hasta el punto de degradar a las personas. El individuo es sólo miembro del todo social, que es la única realidad que cuenta: la vida humana cobra un carácter de publicidad absoluta. Se niega que haya relaciones privadas entre hombres singulares. El hombre queda sumergido por completo en los grupos colectivos, mientras más compactos, mejor. La colectividad asume la seguridad total. El Todo, que reclama la totalidad de cada uno, tiende a reducir, anular, cualquier auténtica relación interpersonal. "Mí" amigo, "mi" padre, se convierten en un "camarada" del Partido, o en un "co-fun-

cionario" del Estado. Y en el caso que esta función oficial impuesta desde arriba no se cumpla, tiene que dejar de existir la mentada relación. Fenómenos de índole tan monstruosa, forman parte de las experiencias de nuestra época. (Ver: J. Pieper, *Las Virtudes fundamentales*, p. 126-128).

En cuanto esta concepción implica una tensión entre lo "particular" y lo "universal", tenemos que mencionar aquí a la filosofía de Hegel. En Hegel, lo universal posee una primacía absoluta frente a lo particular.

"Lo absoluto es el proceso general e infinito del espíritu, no siendo lo particular más que un momento fugaz de su desarrollo, siempre al servicio de la evolución del todo. Así, también el individuo humano, con sus propósitos y destino, se convierte en un medio de la razón absoluta, para la consecución de su objetivo, que trasciende todo lo particular. De ahí que todo sistema totalitario sea ideológicamente tributario de Hegel, y de modo muy particular el comunismo marxista, que rebaja al individuo a una simple función dentro de la colectividad, al establecer sobre el mismo una primacía absoluta de lo universal, del proceso social." (E. Coreth, *o.c.*, p. 228).

"La comunidad humana no puede absolutizarse erigiéndose en valor supremo y reduciendo así a cada una de las personas a meros instrumentos para el progreso de la humanidad. Toda absolutización de lo comunitario (se la llame 'nación', 'estado', partido, etc.) lleva en el fondo el mismo nombre: 'totalitarismo'. El bien de la comunidad no puede consistir en la negación o reducción del valor de la persona. (...) Por su parte, la persona está llamada a colaborar y sacrificarse por el bien común, es decir, por la creación de estructuras comunitarias más aptas para la participación (social, económica, política) de todos, sin el exclusivismo de los privilegiados. (...)

La solidaridad ontológica de los hombres funda y pide la solidaridad ética hacia las estructuras ideales de la justicia so-

cial, a nivel nacional e internacional, esto es, a nivel planetario." (J. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, p. 233).

En definitiva, para nosotros, como afirma el Concilio Vaticano II, "es la persona humana el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales". Y en la próxima Sección del Curso trataremos expresamente de la dimensión personal del hombre.

Sumario 11. El hombre en el origen de la sociedad civil

Nexo con los temas anteriores; la "Polis" como diferencia cualitativa y específica; el atomismo social.

a) Planteo de la cuestión y posiciones contrarias: Por qué surge la comunidad política; Hobbes y Rousseau: características esenciales de ambas doctrinas; consecuencias en la concepción racionalista del derecho.

b) El hombre, ser social por naturaleza: Constatación de un dato universal; la contribución actual de la Nueva Antropología: el doble período de gestación; importancia decisiva de la herencia "cultural"; conclusiones antropológicas.

c) La comunidad política surge de una tendencia natural del hombre: El planteo tradicional; la argumentación aristotélica a partir del "logos"; contribución actual de la valoración del lenguaje; la argumentación a través de la historia de la Doctrina Social de la Iglesia; cómo equilibrar la tensión entre "persona" y "sociedad"; aclaración sobre las nociones de: Pueblo; Raza; Nación; Estado; República; Sociedad Civil.

d) Individualismo y colectivismo: Orígenes del individualismo a partir del nominalismo, Descartes, la Ilustración; advertir la influencia de Hegel en todo colectivismo.

CITAS

1. El sistema de Hobbes

"Lo cierto es que el Derecho y la Política se van a constituir a partir de ahí en ciencias autónomas. Y es porque Hobbes está principalmente imbuído de nominalismo; porque ha adoptado el moderno método científico, 'resolutivo compositivo', que arranca del 'análisis' de la búsqueda de elementos singulares: en la Física, los átomos; en la Política, los individuos. (...)

De ahí proviene la imagen hobbesiana del 'estado de naturaleza', punto de partida de la construcción de la Política propiamente dicha. El sabio sabe representarse, en un momento inicial, a individuos separados, coexistiendo sin que exista entre ellos ningún orden, ninguna ley común. Este tema del estado de naturaleza es una deducción necesaria del modo de pensar individualista: el hombre ha dejado de ser 'naturalmente político'; a lo sumo, podríamos decir, con Grocio y la tradición estoica, que es 'sociable', es decir, propenso por naturaleza a 'crear' una asociación política. Pero el sabio debe considerarlo originariamente como solo, independiente, sin lazo jurídico de ninguna especie con sus semejantes. (...)

Este es el régimen del 'estado de naturaleza' que, por lo demás, se comprueba ser inviable. Puesto que si, en el 'estado de naturaleza' cada uno de nosotros es totalmente libre, no conoce más que su propia ley y tiene 'derecho a todo', los conflictos surgen necesariamente. El estado de guerra perpetua, de miedo, de miseria, donde el hombre se halla constantemente expuesto a la violencia del vecino; vive siempre en el temor.

Es, sin embargo, este estado el que (como lo prueba la historia y el ejemplo de las guerras civiles vividas por el mismo Hobbes) nos amenaza constantemente, porque es nuestro estado 'natural'. (...)

¿Qué es entonces la política? Un producto del hombre, y en primer lugar, como las teorías científicas de los nominalistas, una invención del espíritu humano. Una invención del hombre racional para escapar a las miserias del estado de naturaleza por medio del contrato social; los hombres forjan, por encima de ellos mismos, una superpotencia, encargada de crear el orden social. Ahí está el origen del derecho, que no existía naturalmente. (...) Nos hallamos ante el 'positivismo jurídico'." (M. Villey, *Compendio de Filosofía del Derecho*: T. 1, p. 160-161).

2. Inclinación social y amistad en Aristóteles

"Lo que impulsa a la creación de la comunidad no es sólo la tendencia, en cierto modo egoísta, de utilizar al prójimo en provecho propio con el intento de alcanzar el fin último de la propia vida, para superar así la limitación y deficiencia de la persona aislada, sino que es también el impulso que acerca el hombre a su prójimo. Aristóteles considera el lenguaje como el indicio más evidente de este carácter comunicativo, que se revela no menos claramente en la necesidad que siente el hombre de la amistad. Aristóteles consagró toda su atención al estudio de la amistad en los libros ocho y nueve de la *Ética*. En el impulso hacia la amistad, lo que se pone de manifiesto, no es el sentimiento de someter al prójimo al propio servicio, sino más bien de realizar en comunidad con él, un mismo ideal de vida de amor común. Por esta razón la amistad desinteresada es justamente la más valiosa. Aristóteles ve en este impulso hacia la amistad algo típicamente natural: 'todo hombre es amigo para cada hombre'. Precisamente este pensamiento demuestra que Aristóteles no ve la inclinación social del hombre únicamente como instinto común

de la especie, sino que la arraiga profundamente en el conocimiento personal, a partir del cual los mismos ideales e ideas fomentan la comunidad." (A. Utz, *Ética social*, T. 1, p. 140-141).

3. El aspecto afectivo, signo de la inclinación social

"Santo Tomás fundamenta la esencia filantrópica del hombre, esto es, el hecho de que un hombre considere al otro como amigo, y también le ayude por impulso en cierto modo instintivo, aun conociendo su calidad de extraño, y asimismo procure apartarlo del camino equivocado y le dispense su auxilio en caso de infortunio. El que pierde este afecto humano primario descende del comportamiento esencialmente humano para caer en lo animal. Llega, por así decirlo, a convertirse en un ser que pierde el juicio. Por lo tanto, Santo Tomás califica al hombre de 'social por naturaleza' apoyándose en una doble base: primero, porque la razón, de acuerdo con su índole natural, deduce, a partir del hecho dado por la naturaleza de la dependencia recíproca en la prosecución del fin personal, el establecimiento necesario de una comunidad, y segundo, porque el hombre busca la sociedad movido por un anhelo que es instintivo por naturaleza. Pero Santo Tomás subraya expresamente que este instinto social no es más que un signo de la auténtica predisposición social, la racional, esto es, de la asistencia racional de asistencia recíproca." (A. Utz, *Ética social*, T. 1, p. 147-148).

COMENTARIO: EL "CONTRATO SOCIAL" SEGÚN
FRANCISCO SUÁREZ

Para aclarar esta cuestión sobre la naturaleza social del hombre, nos ayudará comentar algunos aspectos de la filosofía política del Padre Suárez (1548-1617).

Suárez nos hace ver cómo el Estado o sociedad civil surge de la naturaleza humana, siendo la floración y el fruto maduro de la dimensión social del hombre. El hombre es un "animal social" que, por naturaleza se inclina a vivir en comunidad.

Pues bien, la comunidad primera, la más natural y fundamental, puesto que nace de la unión de varón y mujer, y es necesaria para la propagación y conservación del género humano, es la familia, la sociedad de los padres y los hijos. Los hijos necesitan, todavía por mucho tiempo después del nacimiento, de la comunidad de los padres, porque de otro modo no podrían vivir ni ser educados e instruidos debidamente.

Ahora bien, la comunidad familiar no puede, en virtud de su naturaleza, conseguir el grado de felicidad y de suficiencia humana que exige la idea o esencia del hombre: no es "autárquica".

En efecto, los miembros de la familia no pueden apoyarse y protegerse de una manera completa, como corresponde al fin de la comunidad humana en general. No pueden practicar todos los servicios y oficios que son necesarios para la vida, como por ejemplo, la división del trabajo. La paz y el poder correccional no estarían garantizados en las familias aisladas. Por consiguiente, es necesaria una comunidad autárquica, compuesta de muchas familias.

Hasta aquí, Suárez prolonga la enseñanza tradicional (Aristóteles, escolástica medieval); pero además, avanza hacia las con-

cepciones propias de los tiempos modernos que ya han comenzado.

En principio, siendo la naturaleza humana el origen del Estado, esta sociedad civil necesita, para realizarse en la historia, del consentimiento y del acuerdo libre entre los hombres. Así, el Estado puede compararse a un "organismo", pero se trata de un organismo "moral" de un cuerpo social libremente querido.

Por consiguiente, para que nazca el Estado, no es suficiente que se produzca la unión natural de grupos familiares, sino que es necesario además que se realice un "pacto expreso o un acuerdo" tácito en virtud del cual las diversas familias y personas queden subordinadas a un poder rector.

En otras palabras, Suárez niega la necesidad interna, el determinismo de una evolución orgánica de la familia hacia el Estado por el solo impulso de las leyes naturales y sin la cooperación de actos específicamente humanos, como puede sostener una concepción orgánico-biologista.

Por otro lado, se ha objetado a esta teoría de Suárez, que constituye sólo un paso hacia la doctrina puramente individualista del "contrato social" tal como lo desarrollará Rousseau posteriormente. Pero no es así.

En efecto, Suárez considera, con toda la tradición, que es la ley eterna en Dios la que se refiere a los seres libres mediante la ley natural. Y la comunidad, por lo tanto, es un resultado de la naturaleza social del hombre, en el sentido de una norma natural, de un "deber". Se puede decir que el germen del Estado se encuentra ya en la esencia del hombre, la cual está orientada a la vida común de la comunidad política. Y puesto que se trata de seres libres, se requiere la decisión de la voluntad para realizar ese germen del Estado.

En cambio para Rousseau, el Estado "únicamente" surge como derivado de un "contrato", ya que concibe al hombre de una

manera individualista, sin fundamentación en una ley natural, y sin referencia a una ley eterna en Dios.

Esquematisando la cuestión, podemos decir que hay aquí dos extremos posibles: una concepción biologista orgánica que considera al Estado como el término de una evolución necesaria de las tendencias naturales; y en el otro extremo, una voluntad individualista que es causa total y suficiente del nacimiento del Estado.

Suárez evita los exclusivismos, respetando la naturaleza social del hombre que tiende a fructificar en el "consentimiento" ("consensus") libre, que es causa (parcial) histórica del nacimiento del Estado. En Rousseau, el "contrato" es causa total; en Suárez es también causa, pero al modo de un consentimiento a una tendencia natural, fundada últimamente en Dios.

Lo que Rousseau quería era presentar y justificar un Estado en correspondencia con su idea esencialmente individualista del hombre, encontrando una forma de asociación por la cual, cada uno, uniéndose a todos, no obedezca más que a sí mismo, y permanezca tan libre como antes. (Ver: *El contrato social*, L. I c. 6).

Según Rousseau, Dios no ejerce ningún influjo ulterior sobre el acontecer del mundo, de la naturaleza y de la historia ("deísmo"). Su punto de partida es así el individuo absolutamente libre y asocial. El Estado tiene entonces que ser producto de un contrato libre y formal. Y el poder del Estado nunca puede ser más que la suma de los derechos cedidos por los individuos, simplemente, un producto del "contrato social". (Ver: H. Rommen, *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*, p. 182-200; p. 277-315).

IV. EL HOMBRE COMO SER PERSONAL

12. EL HOMBRE COMO SUJETO ESPIRITUAL

Luego de haber establecido las relaciones del hombre con el mundo en general y respecto a los demás, nos toca ahora tratar explícitamente acerca de la dimensión personal humana. Este aspecto ha estado siempre presente, y ha intervenido como presupuesto en los Temas hasta aquí estudiados, porque es imposible separar lo que está unido en la realidad, si bien es conveniente distinguir lo diverso en orden a una exposición graduada.

Procedemos de lo exterior a lo interior, de lo que evolutivamente se descubre primero, a lo que se interioriza sólo después, procurando así no encerrarnos en el recinto de la conciencia subjetiva personal, tentación que sería más fuerte en el caso de haber comenzado el Curso por la dimensión personal.

En primer lugar tenemos que fundamentar la tesis de que el hombre es un ser, no sólo dotado de una potencia de conocimiento inmaterial, sino positivamente espiritual.

a) La experiencia del "sí mismo": el yo como centro y como totalidad

Hay una experiencia que todos tenemos y que expresamos con la palabra "yo". Cada uno de nosotros se vivencia como un centro único, irrepetible, singular. Aun cuando vivimos en un mundo humano común a todos, sabemos que somos diferentes, que hay una distancia entre nuestro yo y lo que no es él. El hombre está

remitido al "sí mismo", y cuando en Antropología preguntamos ¿qué es el hombre?, allí estamos involucrados nosotros mismos. Ya San Agustín se asombraba ante los abismos de su interioridad: "Y esto es el alma, y esto soy yo mismo. ¿Qué soy, pues, Dios mío? ¿Qué naturaleza soy? (...) Mas con ser esta virtud propia de mi alma y pertenecer a mi naturaleza, no soy capaz de abarcar totalmente lo que soy." (*Confesiones*, Libro X).

Todo lo cual nos indica que para reflexionar sobre esta realidad misteriosa que somos, no basta ya una consideración exterior sobre el fenómeno "hombre", sino que se requiere una mirada interior.

Hay un solo punto del cual puedo afirmar que me pertenece en exclusividad, desde el cual puedo decir: esto soy yo mismo. Es un punto que se me abre en un espacio luminoso: la luz de mi conciencia, a través de la cual todo lo que es "otro" se convierte en mi mundo.

Desde aquí dispongo de mí mismo, sin que nadie me pueda substituir. A mí personalmente se me ha entregado esta existencia y sólo yo tengo que responder por ella.

Tal es el yo como "centro" de mi mundo. "Existir es ser uno mismo, es decir, un ente al que se le ha confiado el ser." (M. Heidegger, citado por E. Coreth, *o.c.*, p. 115).

Notemos que no se trata de lo que suele calificarse de una actitud "egocéntrica", sino que es, simplemente, la experiencia común originaria que todos tenemos.

Tal es la dignidad del yo personal: existir en sí mismo, y ser un fin (relativo) en sí mismo, no pudiendo emplearse como un simple medio.

Pero al mismo tiempo, tal es también la pequeñez y limitación del yo personal, en cuanto que no es más que un punto en la totalidad inabarcable del ser, del acontecer y de la historia. (Ver: E. Coreth, *o.c.*, p. 113-116). Desde ese punto, como dice Pascal, el hombre "sabe" la ventaja que el universo tiene sobre él; el universo en

cambio no sabe nada. "Por el espacio, el universo me comprende y me traga como un punto; por el pensamiento, yo lo comprendo a él". "El hombre es una caña, la más débil de la naturaleza, pero es una caña pensante." (Pascal, *Pensamientos*, 264-265).

El lenguaje cotidiano nos revela además otro sentido del "yo". Con esta palabra no sólo indicamos el "centro" desde donde surge nuestra actividad consciente, sino también la "totalidad" de nosotros mismos, incluido nuestro cuerpo. En efecto, no solamente decimos: "conozco", "quiero", "decido", esto o aquello, sino también: me muevo, camino, siento dolor en la mano, he recibido un pisotón en el pie. Aquí se trata de "mi" cuerpo, al que siento, no desde fuera como a las demás cosas, sino desde dentro, como vivificado desde mí mismo, como la porción material más inmediata de mi propia realización, como aquello que me injerta en el mundo.

En efecto, por medio de nuestro cuerpo estamos abiertos al mundo, y a los demás hombres. Por nuestro cuerpo somos vulnerables. No podemos refugiarnos dentro de nosotros mismos como dentro de una fortaleza intocable. Tarde o temprano nuestro cuerpo se desintegrará. Pero como somos más que puro cuerpo, podemos aceptar nuestra condición humana, asumirla, y de este modo trascenderla y superarla. (Para estas últimas ideas, ver: J. Donceel, *Antropología filosófica*, p. 462-467).

Notemos por último, que entre los aspectos "yo-centro" y "yo-totalidad" no hay oposición sino complementación: el centro lo es de la totalidad concreta, que es vivificada y regida por él, y por eso se experimenta como un todo: la totalidad anímico-corporal que somos.

b) El conocimiento espiritual: conocimiento sensible y pensamiento conceptual

Lo que está en juego es nada menos que la trascendencia del hombre frente a lo material y sensible, es decir, la necesidad de

fundamentar por qué el hombre es algo más que materia, y está así abierto a la infinitud del ser. Y teniendo en cuenta que toda clase de materialismo ignora o niega de alguna manera esta dimensión antropológica, se puede comprender la importancia del tema.

Aquí el concepto clave es el de "espiritual", aplicado al conocimiento humano, y por eso es conveniente reflexionar previamente sobre tres significados del término, para precisar por fin qué pretendemos decir cuando hablamos de conocimiento "espiritual".

– Sentido primitivo del término: en este caso significa substancias materiales muy sutiles y muy activas, como lo sugieren el viento o el soplo de la respiración, de donde proviene su origen etimológico. Por ejemplo, Descartes todavía se expresaba así: "Los espíritus animales dilatan el cerebro para que éste pueda recibir la impresión de los objetos exteriores." (*Descripción del cuerpo humano* XI). Con esto quería designar las partes más ligeras de la sangre que aseguran la unión del alma con el cuerpo.

– Sentido ético-religioso: por ejemplo, en las proposiciones siguientes: "San Juan de la Cruz es uno de los más grandes escritores espirituales de Occidente"; o bien: "Los Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola son muy valiosos para orientarse en la vida cristiana"; o bien: "Es preciso distinguir el poder espiritual de la Iglesia del poder temporal del Estado".

– Sentido filosófico-antropológico: cuando significa el principio del pensamiento y de la actividad reflexiva del hombre. Se contradistingue de la materia como principio de la actividad física. Por ejemplo: "No soy pues sino una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón." (Descartes, *Meditaciones metafísicas*).

"Debemos entender por 'espíritu' una realidad que es capaz de sacar de sí misma más de lo que contiene, de enriquecerse des-

de dentro, de crearse y recrearse sin cesar, y que es esencialmente refractaria a la medida, porque no está nunca enteramente determinada, nunca hecha, sino siempre en acción." (H. Bergson).

Por consiguiente, al afirmar: "el pensamiento o el conocimiento del hombre es una realidad espiritual", nos estamos refiriendo a este tercer significado, es decir, al hombre en cuanto trasciende la materia, lo cual constatamos reflexionando sobre los dos tipos de conocimiento (sensible y espiritual), a la vez distintos e irreductibles uno al otro, y unificados en la realidad de lo que es el hombre.

El hombre se descubre como centro consciente y como totalidad anímico-corporal, en cuanto es un ser dotado de "conocimiento". Conocemos cosas que utilizamos, conocemos otros hombres con los que entramos en relación, intentamos conocer el fundamento y el sentido último de toda la realidad. El conocimiento es el elemento primero y básico, el que precede a todas las formas de realización humana, haciéndolas posibles en cuanto humanas y dándoles una dirección. Lo cual no quiere decir que se dé un conocimiento totalmente aislado ni puramente teórico, sino que siempre se halla inmerso en la trama de la vida concreta humana.

En primer término, constatamos que en nuestro conocimiento se dan percepciones sensibles. Analicemos una percepción tal como se manifiesta en el campo de la conciencia, por ejemplo, la percepción de esta mesa. Veo esta mesa como un objeto particular. Incluso veo este perfil de la mesa y no los otros perfiles, porque estoy situado aquí y no allá. Si cambio de posición, la puedo percibir según otra perspectiva, que integro con los perfiles pasados y con los anticipadamente futuros. Es decir: constato que mi percepción depende del espacio y del tiempo, ya que es relativa a un "aquí" y un "ahora". Por consiguiente, se trata de un conocimiento particular, relativo y mutable. Tales son los caracteres del conocimiento sensible.

Ahora nos preguntamos: ¿no hay algo más? ¿Mi conocimiento humano queda agotado en este nivel?

Nuestra respuesta es la siguiente: sí, hay algo más, falta lo más importante y valioso: nuestro conocimiento humano no queda agotado en el plano sensible, y por eso, precisamente es "humano".

En efecto, también constato que al mismo tiempo puedo "pensar" en lo que es una mesa en general, y por eso puedo decir que percibo una mesa y no un elefante. También constato que este conocimiento ya no depende del "aquí" o del "ahora" en el mismo sentido anterior, pues, al comprender la esencia de la mesa, veo que sigue siendo la misma para cualquier mesa, en cualquier lugar y tiempo. Como afirma Santo Tomás: "El conocimiento sensitivo se ocupa de las cualidades sensibles externas, en cambio, el conocimiento intelectual, penetra hasta la esencia de las cosas, pues su objeto es lo que es el ser." (*Suma Teológica*, 2-2 q. 8 a. 1).

Ahora bien, este tipo de conocimiento, que ha llegado por abstracción, a la esencia universal y absoluta de las cosas, presenta caracteres irreductibles a lo sensible: es universal, absoluto e inmutable. En cambio, lo sensible material es particular, relativo y mutable.

Como sería contradictorio que la misma realidad esté caracterizada al mismo tiempo y a igual respecto por rasgos opuestos, tenemos que admitir que, además del conocimiento sensible se da otro tipo de conocimiento que lo trasciende: el conocimiento espiritual.

Por tanto, ambos conocimientos son esencialmente distintos entre sí; esto significa que no pueden reducirse el uno al otro. Hay un salto cualitativo, una trascendencia, un modo de obrar esencialmente diverso uno del otro.

Ahora bien, el obrar sigue al ser (*operari sequitur esse*), es decir, partiendo de los actos de un ser, puedo conocer su naturaleza. Se actúa según lo que se es.

Conocemos el actuar, y de allí deducimos el ser. Si el hombre realiza de hecho actos que trascienden lo material ("actos espirituales"), es porque el hombre es un ser espiritual.

Notemos que el conocimiento espiritual, si bien es distinto del conocimiento sensible, no es separable de él. En efecto, en la realidad concreta tal como la vivimos, todo el conocimiento sensible está penetrado por el espiritual, y a la inversa, no se puede pensar aún lo más espiritual sin alguna referencia a lo sensible. (Ver: *ST*, 1 q. 84 a. 7).

En otras palabras, no existen ni percepciones, ni ideas "puras". Y esto es también una prueba de que el hombre no está constituido como por dos sustancias, materia y espíritu, separables y unidas accidentalmente, sino que el hombre es una unidad substancial de espíritu y de materia informada por el espíritu. (Ver: W. Luypen, *o.c.*, p. 117-121; p. 135-136).

Todo esto significa que el hombre no está atado al dato del aquí y ahora sino que trasciende el mismo, gana distancia, y con ello, un horizonte más amplio donde puede captar la realidad de las cosas en su contenido esencial. El conocimiento conceptual es "espiritual" porque escapa a la esfera del ser material sensible, perteneciendo a otra forma de ser esencialmente distinta.

"Esto supone que el propio hombre pensante trasciende por esencia la dimensión del ser material, que posee una facultad que entitativamente ya no pertenece al estrato material sino que entra en una categoría ontológica esencialmente superior y que, en consecuencia, esa facultad, que llamamos inteligencia o razón, es una facultad inmaterial, espiritual.

Ciertamente que está vinculada a la corporeidad sensible-material del hombre y que apunta, por lo mismo, a un conocimiento que arranca de lo sensible, pero que lo supera esencialmente por el pensamiento. Al hombre le corresponde un conocimiento espiritual, es un ser espiritual y no exclusivamente material. Sólo desde el espíritu se puede entender de lleno lo que significa ser

hombre y lo que nosotros experimentamos como ser humano.” (E. Coreth, *o.c.*, p. 127-128).

c) El pensamiento iudicativo

Sin embargo, con estas consideraciones sólo hemos definido negativamente la esencia de lo espiritual como algo que “no es de tipo material” (inmaterial). ¿No podríamos avanzar hacia otra caracterización “positiva” de lo que es espiritual?

Preguntémonos de nuevo: ¿Qué significa pensar? Si respondemos que pensar es un conocer por medio de “juicios”, quizás podamos llegar a una respuesta ulterior más profunda. Notemos que Santo Tomás en la *ST*, 1 q. 75 procede por dos pasos: el alma (*intellectus vel mens*), no es cuerpo (a.1); y el alma humana es algo subsistente (a.2).

Sabemos que no pensamos únicamente con conceptos aislados, sino que unimos las palabras y las ideas para expresar algo de algo: esto es un lápiz; Juan es bueno; Pedro está caminando, etc. Lo importante es notar que el juicio se da cuando se afirma o se niega que algo “es” así. Al pronunciar este “es”, el pensamiento formula una exigencia elevada de saber, la pretensión de alcanzar la realidad, o sea, la pretensión de la verdad. En cada juicio, esta pretensión establece una valoración absoluta, y por tanto, ineludible. Cuando afirmo por un juicio que “esto es así”, pretendo una vigencia incondicional. Cuando conozco lo que es, sé que no sólo es para mí, sino que es así en sí mismo, y se afirma en su validez para cualquier ser capaz de pensamiento, y por ende, para cualquier ser capaz de verdad.

Esto no significa que cada juicio tenga que ser necesariamente verdadero. El juicio puede ser falso. Con todo, lo que decimos es que el juicio “pretende” siempre una validez absoluta, a la cual el pensamiento no puede renunciar. Lo cual nos está indicando que el pensamiento, tal como se realiza en el juicio, sólo

es posible en la apertura al ser en general. Cada vez que digo el “es” de un juicio, patentizo la salida a la universalidad del ser.

Tenemos así un concepto (el concepto del “ser”), que usamos constantemente en el pensamiento y en el lenguaje bajo la forma de juicio, que se refiere a todo cuanto existe en general, sea material o espiritual, experimentable o no, finito o infinito.

De este modo vemos mejor la estructura fundamental del pensamiento del hombre. No sólo supera la dimensión del conocimiento sensible, sino que además, positivamente, rompe la limitación del ser finito, apuntando a la amplitud infinita del ser en general. Lo cual no significa que sea infinito, pues sólo Dios es infinito “actualmente”, sino que indica que, aún siendo un espíritu finito actual, se proyecta en una infinitud “virtual”. Aquí reside el misterio del espíritu humano, ese misterio ante el cual se abismaba San Agustín. Por eso, nunca descansamos plenamente en el conocimiento de una cosa finita, sino que continuamos inquietos preguntando, hasta llegar a la cuestión fundamental, a la pregunta por el sentido último de nuestra existencia. (Ver: E. Coreth, *o.c.*, p. 120-135).

Sumario 12. El hombre como sujeto espiritual

Comienzo de una nueva Sección del Curso; nexos con lo anterior; cuestiones a tratar.

a) La experiencia del "sí mismo": El yo como centro y como totalidad: Descripción del yo como centro de mi mundo; dignidad del yo personal; pequeñez y limitación del yo personal; descripción del yo como totalidad de lo que somos: inclusión del cuerpo; vulnerabilidad del cuerpo.

b) El conocimiento espiritual: Conocimiento sensible y pensamiento conceptual: Importancia de la cuestión; diversas significaciones del término "espiritual"; argumentación a partir del principio: "El obrar sigue al ser"; trascendencia propia del ser del hombre; "espiritual" y "corporal": dimensiones distintas pero no separadas a la manera de "cosas".

c) El pensamiento iudicativo: Análisis de las pretensiones del "juicio"; la apertura del espíritu a la universalidad del ser; el misterio del espíritu humano.

CITAS

1. Análisis de los procesos mentales

"Las leyes de la lógica para los materialistas fisicalistas no son reales porque no son materiales, no son físicas. Y sin embargo ellos mismos, para convencernos de lo que afirman, se basan en razonamientos lógicos (!). Se cortan las piernas y luego pretenden caminar con ellas. Las leyes de la lógica, a pesar de ser entidades abstractas (no propiedades físicas) pueden denunciar el error de una computadora, es decir, repercuten en el mundo físico. Luego, 'son reales'. (...)

Las 'teorías' tampoco son materiales, físicas: son productos de la mente. Para los materialistas fisicalistas no serían reales. Sin embargo son herramientas poderosas para cambiar el mundo físico. Pensemos en la teoría atómica y en lo que produjo en Hiroshima.

Así, pues, como las leyes lógicas y las teorías son reales, pero no son materiales, requieren una causa espiritual, capaz de formularlas, es decir, demuestran que hay en el hombre una dimensión espiritual. (...)

Sabemos desde siempre que 'lo mental' depende funcionalmente de 'lo cerebral'; pero, ¿se identifica sin más con 'lo cerebral'? ¿Podemos leer completamente nuestros fenómenos síquicos superiores levantando la tapa de los sesos? De la biología cerebral de Mozart ¿podemos deducir su creación musical? ¿y hasta el último movimiento muscular de su mano acariciando el piano? ¿Podemos explicar la fe, la inspiración poética, la decisión de entregar la vida por un ideal, en base a una estimulación

eléctrica o bioquímica? Para explicar el amor humano, ¿basta decir que las hormonas influyen en los sistemas neurales pensantes?

Concluamos: tendencias y sentimientos superiores, esas actividades radicalmente distintas, esencialmente superiores a las actividades materiales, ¿no exigen un principio, una 'causa' de la misma naturaleza? ¿Tiene que haber proporción entre causa y efecto! Luego, existe en el hombre un principio espiritual de las tendencias y procesos afectivos espirituales; existe en el hombre una dimensión espiritual." (I. Gastaldi, *El hombre un misterio*, p. 63-65).

2. La inteligencia artificial: Introducción

"¿Qué clase de ente es el ser humano? ¿Es un caso único entre los entes mundanos, de los que diferiría cualitativamente o esencialmente? Si se responde afirmativamente, ¿cuál es la razón de ese 'plus' ontológico? Entran aquí en juego conceptos como los de 'alma' o 'espíritu', o bien la apelación a una cualidad emergente que situaría a los psicosisistemas en un plano irreductible al de los biosistemas y (*a fortiori*) los fisiosistemas.

Pero la pregunta sobre el 'quid' del hombre puede ser respondida de otro modo: el ser humano es perfectamente comprensible en términos biológicos o físicos. Entre el hombre y el animal, o entre el hombre y la máquina, no hay un salto cualitativo; hay a lo sumo, una diferencia gradual, cuantitativa, y nada impide presumir que esa brecha pueda colmarse algún día, por lo demás no necesariamente lejano. (...)

Dicho brevemente: el hombre es su cerebro; el cerebro es una central procesadora de información. Con tales supuestos, es lícito preguntarse si no podrían establecerse estrechas analogías entre la realidad biológica de un cerebro humano y la realidad física de una máquina calculadora. Más aún: ¿sería aventurado

sospechar que no hay ninguna función cerebral que no pueda ser duplicada por un mecanismo artificial? Queda así bosquejada la última respuesta —la más radical— a la vieja pregunta de la que habíamos partido: ¿Qué es el hombre?" (J. Ruiz de la Peña, *Crisis y apología de la fe*, p. 155-156).

3. La inteligencia artificial: comienzo de la evaluación

"¿Qué es, entonces, lo que decide la superioridad de una precomprensión (o conjunto de asunciones previas al discurso) sobre otras? La bondad de las inferencias que se extraigan de ella; o, alternativamente, la maldad de las secuelas que se desprenden de las otras. Si la precomprensión fiscalista conduce, por ejemplo, a negar el postulado de la primacía de la persona, la existencia de la libertad en el agente humano y su carácter de sujeto responsable de derechos y deberes, entonces a muchos se les antojará obligado cuestionar la validez de la precomprensión que está en la raíz de tan indeseables conclusiones. Veremos enseguida que eso es precisamente lo que sucede en el caso que nos ocupa. De todas formas, y aun cuando lo que aquí se discute es una cuestión meramente empírica, las dificultades de la Inteligencia Artificial para responder de sus promesas son realmente colosales. Sus propios partidarios las reconocen francamente: 'los investigadores de la Inteligencia Artificial serían los primeros en admitir que algunos de los problemas básicos siguen refractariamente sin resolverse. Los neurocientíficos serían los primeros en admitir que sólo han rozado la superficie de estos problemas' (P. M. Churchland). ¿A qué problemas se refiere Churchland? Enumeremos los más importantes: la 'explosión combinatoria'; la simulación de la memoria y el aprendizaje; la simulación de la visión; la especificación de reglas para formalizar respuestas 'inteligentes'." (J. Ruiz de la Peña, *Crisis y apología de la fe*, p. 192-193; para los "problemas", ver p. 193-197).

COMENTARIO: EL RAZONAMIENTO

Pensar no significa tan sólo formar conceptos y emitir juicios. Es algo más. Pensar es un proceso mental que, desde los conceptos y juicios logrados, avanza hacia conocimientos nuevos, a través de procedimientos deductivos o inductivos.

Aquí no nos interesa directamente la lógica formal, que busca comprender las leyes del razonamiento correcto. Lo que ahora ocupa nuestra atención es lo que tal operación revela acerca de la esencia del hombre. Porque "el obrar sigue al ser", según habíamos establecido.

En efecto, en la vida cotidiana, constantemente razonamos. Lo hacen todas las ciencias y lo hace también la Filosofía; no podemos prescindir de esta forma de pensar.

Ahora bien, aquí vuelve a manifestarse la propiedad que tiene el pensamiento humano de trascender más allá de lo sensible y experimentable. Porque, por un lado, dicho pensamiento está anclado en lo perceptible inmediato; y por otro, se distancia del entorno para moverse espontáneamente en la libertad del espíritu. Tal es la libertad originaria que hace posible el pensamiento.

Esta libertad del pensamiento vimos que comenzó en la formación de los conceptos, universales, inmutables y absolutos; y después prosiguió en los juicios, por cuanto al "enjuiciar", implantamos cada objeto en la totalidad ilimitada del ser.

Con ello, mediando el "razonamiento", estamos en condiciones de seguir trascendiendo lo material-sensible-espacio-temporal, hacia conocimientos nuevos. De este modo, volvemos a consta-

tar la "espiritualidad" del pensamiento humano, y, por consiguiente, del ser humano, capaz de "razonar".

En otras palabras, el raciocinio implica, más allá del concepto y del juicio, una captación necesaria, universal e inmutable de una relación entre los juicios presupuestos en el razonamiento; lo cual manifiesta, una vez más, la naturaleza espiritual de la facultad que la produjo. (Ver: J. Vélez Correa, *El hombre un enigma*, p. 129-130).

Además, podemos preguntarnos: ¿hasta dónde ha de proceder este "razonar"? Dado que cada ciencia y la Filosofía deben fundamentar todas sus afirmaciones, ¿se sigue de esto que todo tiene que "demostrarse" mediante razonamientos? Si así fuera, nada podría fundamentarla.

En efecto, la exigencia de "razonar" todo, se convierte en absurda si se prolonga ilimitadamente. Como toda argumentación lógica supone las premisas precedentes de la prueba, habría a su vez que pedir pruebas respecto de las premisas presupuestas; pero no podemos seguir así indefinidamente, pues de lo contrario, sería como colgar en el aire la cadena de pruebas. O sea que tiene que presentarse una prueba tal que sea evidente por sí misma, que no se deduzca de otra instancia, que no necesite de nuevas pruebas. Tiene que llegarse a un conocimiento directo, inmediato, exento de la necesidad de una ulterior demostración. Nos encontramos entonces en el terreno de lo que podemos denominar "intuiciones originarias", que pertenecen ya al comienzo de la Metafísica.

Por lo tanto, si el hombre en su pensamiento raciocinante es capaz de captar estos "primeros principios" del ser, es porque trasciende lo material, porque es ontológicamente "espiritual" en el sentido que hemos elaborado a lo largo de todo este Tema del Curso.