

**SI DIOS NO EXISTE, ¿TODO ESTÁ PERMITIDO?**  
(Dios como fundamento del orden ético-jurídico a lo largo de la historia)

Julio E. Lalanne. (\*) (\*\*)

**I**

**INTRODUCCIÓN: EL PROBLEMA, EL MÉTODO, LOS LÍMITES**

“*Si Dios no existe, todo está permitido*” le hace decir FEDOR DOSTOIEVSKY a uno de los hermanos Karamazov, sintetizando en esa fórmula la tesis según la cual hay una conexión intrínseca y necesaria entre lo Absoluto, como lo fundante, y los valores morales –y, *a fortiori*, jurídicos- como lo fundado. La contracara de esta afirmación es obvia: si Dios no existe, entonces la moral carece de fundamento, los juicios sobre lo que es bueno o malo, correcto o incorrecto ya no tienen validez universal y objetividad y, en ese sentido, “*todo está permitido*”. En este trabajo, planteo la célebre frase del novelista ruso como problema a dilucidar: ¿qué consecuencias se siguen de la afirmación o negación de la existencia de un fundamento absoluto y trascendente (el Ente Divino) en el ámbito de la ética y el derecho?, ¿pueden sostenerse pretensiones ético-jurídicas incondicionadas o absolutos morales en la hipótesis de la inexistencia de Dios?, ¿cuáles son las implicancias éticas y jurídicas de la virtual desaparición de Dios en la cultura secularizada de Occidente?, suprimido el Absoluto ¿qué queda de la ética y el derecho?

No abordaré el arduo tema de la existencia de Dios, cuestión de alta metafísica que está más allá de mis posibilidades teóricas actuales, sino las consecuencias que se siguen de la afirmación o negación de la existencia de un fundamento absoluto y trascendente (el Ente Divino) en el ámbito de la ética y el derecho. Me interesa particularmente establecer si resulta teóricamente posible postular una ética universal y objetiva, de validez absoluta luego de negarse la existencia de Dios. Conviene precisar en esta introducción los términos de la comparación: por un lado lo Absoluto, entendiendo por ello una realidad primaria, radical, fundamentante, ilimitada, infinita, omnipotente, independiente e incondicionada. Pero entendiéndola con suficiente amplitud como para abarcar las muy diversas maneras en que ha sido interpretada y concebida por los distintos pensadores a lo largo de la historia: en HERÁCLITO el Absoluto era el *Logos*, o una razón inmanente universal; para PARMENIDES era el Ser, uno, estático, eterno; para XENOFANES, el *nous*; para PLATÓN, la Idea de Bien; para ARISTÓTELES el Acto Puro; para los ESTOICOS, al igual que para el ya mencionado HERÁCLITO, un *Logos* inmanente al mundo, para el Cristianismo un Dios personal, providente, creador del mundo, para el Deísmo el Dios no providente ni trascendente y así podríamos seguir dando ejemplos. El otro término de la relación es todo lo que forma parte del ámbito de estudio de la filosofía práctica, en sentido lato, a saber: las costumbres, los deberes, los derechos, los valores, los juicios y, sobretudo, las normas morales y jurídicas, esto es, las reglas de conducta obligatorias. No haré aquí distinción alguna entre ética y moral ni tampoco entre estas y el ámbito propiamente jurídico, pues lo que me interesa es analizar la relación en virtud de la cual todo este orden, que podríamos denominar ético-jurídico, se apoya, en última instancia, en un fundamento que le viene desde fuera. Lo que me interesa estudiar es el vínculo de justificación, fundamentación, validación o legitimación del orden moral mediante su apoyatura –última- en el Absoluto. El trabajo podría sintetizarse diciendo que es un intento de abarcar, con una mirada de conjunto, toda la historia de las ideas ético-jurídicas desde la perspectiva de la figura de Dios y su rol de soporte, sostén o fundamento último de lo que es moralmente bueno o moralmente malo.

Utilizaré un método diacrónico-histórico, con la finalidad de estudiar en forma evolutiva y cronológica los diversos momentos de la historia del pensamiento filosófico, ético y jurídico, partiendo de las primeras especulaciones de la antigua Grecia hasta llegar a la posmodernidad de nuestros días. En virtud de los límites de espacio y extensión del trabajo, y habida cuenta de que toda pretensión de exhaustividad es inaccesible, me veré obligado a

realizar una doble selección, a saber: primero, me referiré a los autores que considero más relevantes, y segundo, los pensadores elegidos serán tratados muy sumariamente y poniendo especial énfasis en el eje temático que me he propuesto examinar: el fundamento trascendente del orden ético-jurídico o su inexistencia. No extrañe, pues, que se omitan y se dejen de lado doctrinas e incluso autores cuya importancia filosófica está fuera de duda, puesto que dispongo de unas cuantas páginas para sintetizar muy esquemáticamente más de veinticinco siglos de historia de las ideas. Recurriré, por otra parte y en la medida de lo posible, a las citas directas de los autores considerados y a la transcripción de las fuentes, por considerarlo un método exacto y preciso, en la medida en que pone al lector en contacto directo con el autor analizado, evitando toda posible tergiversación o error de interpretación.

Sin embargo, al lado de las ideas entendidas como las posturas teóricas que han sostenido diversos autores, las distintas corrientes de pensamiento a lo largo de la historia o las escuelas se encuentran lo que algunos autores denominan *vigencias sociales*<sup>1</sup>, es decir, el soporte humano individual y social de las ideas o, si se quiere, su arraigo social en un momento histórico concreto. El estudio pretende dar cuenta también de esto. Es por ello que no me limitaré a describir determinadas estaciones de la historia de las ideas y posturas ideológicas, sino que también consideraré, sobretodo en algunas partes del ensayo, la situación sociológica de cada momento histórico, en la convicción de que la aparición de nuevas ideas provoca la pérdida de vigencia de las antiguas creencias y la consecuente entrada en vigor de nuevos sistemas de valores, costumbres, y prácticas.

Me propongo abarcar todo el pensamiento occidental que he dividido, esquemáticamente, en cuatro grandes etapas, a las que he denominado de la siguiente manera: (i) *el teísmo clásico*, primera fase que abarca el mundo antiguo y el medioevo; (ii) *la secularización de la moral*, que es la etapa que va desde los albores de la modernidad hasta el inicio de la edad contemporánea y, más concretamente, hasta la Ilustración (Siglo XVIII); (iv) *la muerte de Dios*, período que comprende los Siglos XIX y la primera mitad del XX; y, por último, (iv) *la postmodernidad o el capitalismo tardío*, expresiones que han devenido usuales para denominar el tiempo en que vivimos. La división obedece, por un lado, a razones metodológicas, ya que es imprescindible conferir algún orden sintético a tan extenso período de tiempo y a semejante variedad de autores; empero, por otra parte, la mencionada división de la historia no es completamente arbitraria puesto que responde a las ideas y vigencias sociales dominantes en torno al tema bajo examen que he encontrado en cada uno de esos períodos, congruentes con las vertientes de pensamiento predominantes durante esos momentos históricos. Luego del análisis de los diversos autores del pasado y del presente, formularé un intento de interpretación comprensiva y sintética de los rasgos comunes de cada una de estas grandes etapas y de las respuestas que sus pensadores más representativos han dado a la cuestión planteada en el título. A los lectores cansados, haraganes o con poco tiempo, les sugiero saltar directamente hasta esa última parte.

---

(\*) El autor es abogado, egresado de la Universidad Católica Argentina de Buenos Aires en 1991. Es candidato a Doctor en Ciencias Jurídicas por la misma universidad. Ha ejercido la docencia en las cátedras de “Introducción al Derecho” y “Filosofía del Derecho” de esa Universidad, y en la cátedra de “Derecho del Trabajo” de la Universidad Nacional de Buenos Aires.

(\*\*) El autor agradece de antemano a todos aquellos lectores que deseen hacerle llegar sus comentarios sobre este trabajo a la siguiente dirección de correo electrónico: [jel@falconeylalanne.com.ar](mailto:jel@falconeylalanne.com.ar)

<sup>1</sup> El concepto técnico de “*vigencia social*” fue introducido por ORTEGA Y GASSETT. Vigencia es, en este sentido, lo que está en vigor, lo que tiene vivacidad, vigor o fuerza en el ámbito colectivo, todo aquello que se encuentra en presente en la vida social y con lo que hay que contar. Desarrollando este concepto, explica JULIÁN MARÍAS: “*si en mi mundo social existe una realidad respecto a la cual los individuos no tienen que tomar posición, respecto de la cual pueden desentenderse, con la que, en suma, no tienen que contar, no es una vigencia. En la sociedad, por ejemplo, existen individuos y grupos de individuos que son vegetarianos; pero yo no tengo por qué ocuparme de ellos y de su vegetarianismo, no me es forzoso adherir o discrepar, puedo muy bien no pensar en ello, no hacerme cuestión de si el vegetarianismo es conveniente o no; esto significa que no se trata de una vigencia*” (MARÍAS, JULIAN, *La estructura social. Teoría y método*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1955, pág. 82). En el ámbito de la filosofía del derecho, lo han utilizado LEGAZ Y LACAMBRA, LUIS en *Filosofía del Derecho*, Barcelona, Bosch, 1961, pág. 278; y también LAMAS, FELIX ADOLFO en *La experiencia jurídica*, Buenos Aires, I.E.F.1991, pág. 371.

Y, por fin, antes de emprender el camino proyectado es un deber ético –con abstracción, por el momento, de cual sea su fundamento último- agradecer a quienes han contribuido a hacer posible este trabajo. En primer lugar, a Felix A. Lamas, pues gran parte del contenido de este estudio histórico es fruto de la preparación de las clases de la materia “Filosofía del Derecho”, en la cátedra a su cargo, en la Facultad de Derecho de la Universidad Católica Argentina “Santa María de los Buenos Aires”, en donde, precisamente, desde hace unos años he venido desarrollando la parte histórica del programa. En segundo lugar, a Guillermo J. Yacobucci y Gabriel Zanotti que tuvieron la generosidad de leer una primera versión de este trabajo y cuyas sugerencias, consejos y comentarios contribuyeron a mejorarlo. De más está decir que soy el único responsable de las afirmaciones que formulo y de las conclusiones que extraeré de la investigación, ya sea que se las considere acertadas o incorrectas.

## II

### EL TEISMO CLÁSICO (LA ANTIGÜEDAD Y EL MEDIOEVO)

#### 1.- Los orígenes del pensamiento griego.

El pensamiento ético y jurídico no se ordena con carácter científico hasta la consumación del “milagro griego”. Se denomina así al florecimiento cultural más trascendental de todos los tiempos, que tuvo lugar en Grecia de un modo aparentemente milagroso, es decir, sin causas evidentes que lo determinasen. Lo cierto es que en un pueblo semibárbaro, sin mayores diferencias con los otros, sobrevino una especie de “estallido” cultural. Entonces, los griegos fueron los primeros en plantearse en profundidad los grandes problemas que todavía preocupan al hombre moderno, y florecieron simultáneamente casi todas las ciencias y casi todas las artes. Es por ello que los griegos son el punto de partida obligado para comenzar a estudiar la historia del pensamiento filosófico del mundo occidental.

Hay una importante presencia en los griegos del pensamiento mítico-poético. Se llama *mito* a un relato de algo fabuloso que se supone acontecido en un pasado remoto y casi siempre impreciso. El mito es una de las primeras reacciones de la inteligencia frente a la realidad, uno de los primeros intentos de explicación de la realidad. Es una forma de explicar lo misterioso, lo que no encuentra explicación. Mediante ellos, los griegos accedieron a una primera idea borrosa de la divinidad, constituyendo una verdadera cosmovisión colectiva que estaba presente tanto en la actividad estética como en la ética y en la política.

Progresivamente, las creencias míticas fueron sustituidas por el saber filosófico, es decir, por un conocimiento racional. Sin embargo, este tránsito del *mythos* al *logos*<sup>2</sup> no significó un corte abrupto. Lo más frecuente fue entrelazar estas dos manifestaciones del pensamiento. Los SOFISTAS, aun cuando tendieron a separar el mito de la razón, con frecuencia admitieron la narración mitológica como envoltura de la verdad filosófica. Esta concepción fue retomada por PLATÓN especialmente en tanto consideró el mito como un modo de expresar ciertas verdades que escapan al razonamiento. En PLATÓN el mito está presente como tentativa de explicación simbólica, poética y religiosa en zonas “límites” del conocimiento humano<sup>3</sup>. Recién con ARISTÓTELES puede afirmarse que este proceso alcanza su punto culminante, ya que el pensamiento del ESTAGIRITA<sup>4</sup> implica una verdadera victoria de la razón, de la filosofía y del método científico.

A su vez, el intento de explicar acabadamente la realidad condujo a los griegos progresivamente al encuentro con lo Absoluto. La filosofía emprendió el camino que los condujo a la consideración de la divinidad como lo Absoluto, lo cual implicó el

---

<sup>2</sup> La palabra *logos* es una de las más ricas del vocabulario griego. En un principio significó palabra, o discurso. Más adelante adoptó el sentido de razón, aseeración explicativa, juicio racional, definición (en ARISTÓTELES). Al mismo tiempo, y por derivación, principio racional de organización de universo (HERACLITO).

<sup>3</sup> El Demiurgo, arquitecto del mundo, y la teoría de la transmigración de las almas son, por ejemplo, residuos míticos en su filosofía. Por otra parte, PLATÓN incorpora el mito-leyenda como instrumento educativo y persuasivo en la educación de los guardianes (cfr. *República*, 4140-4150).

<sup>4</sup> Llamado así por haber nacido en la colonia jonia de Estagira.

desplazamiento de las deidades míticas, esto es, los dioses de la mitología que no eran absolutos. Lo Absoluto fue entendido de modos muy variados por los distintos pensadores: en HERÁCLITO el Absoluto era el *Logos*, o una razón inmanente universal; para PARMENIDES era el Ser, uno, estático, eterno; para XENOFANES, el *nous*; para PLATÓN, la Idea de Bien; para ARISTÓTELES el Acto Puro; para los ESTOICOS, al igual que para el ya mencionado HERACLITO, un *Logos* inmanente al mundo. Se trata, en todos los casos, de una realidad primaria, radical fundamentante, ilimitada, independiente e incondicionada. No obstante ello, los griegos consideraron que el Absoluto era el soporte último de las reglas morales y jurídicas.

## 2.- El orden cósmico y el orden humano

Para entender acabadamente el contexto cultural y filosófico de la Grecia antigua, conviene estudiar algunas ideas que resultan clave.

### a) La idea de polis:

El trasfondo histórico del pensamiento jurídico y político griego fue el advenimiento del Estado-ciudad, la *polis* que adquirió su forma característica en los siglos VII y VI antes de Cristo y culminó en la democracia ateniense del siglo V. Resulta difícil encontrar un vocablo castellano susceptible de expresar la riqueza de significado del término griego *polis*; por eso se lo suele traducir tanto como *Ciudad* como asimismo como *Estado*, y quizás la traducción más exacta sea la de *Ciudad-Estado*. La existencia humana era inconcebible para los griegos fuera de la *polis*. La vida humana encontraba el marco adecuado para su despliegue y perfección en la Ciudad.

Sin embargo, para los griegos la vida humana se desarrollaba en un comercio continuo con los dioses, razón por la cual la *polis* no era sólo comunidad humana sino también un lugar donde estaban presentes los dioses tutelando a la ciudad. Los dioses velan por la ciudad y reciben culto de ella, por esos estaban indisolublemente asociados a la *polis*. Es por eso que la *polis* era no tan sólo la asociación política sino también la unión religiosa de las familias y de las tribus que tenían un mismo culto. La religión es algo muy presente entre los griegos. Afirma FUSTEL DE COULANGES que la *polis* era “*el domicilio religioso que recibía a los dioses y a los hombres de la ciudad*”<sup>5</sup>. Y el helenista alemán WERNER JAEGER<sup>6</sup> agrega que en la *polis* es posible hallar aquello que abraza todas las esferas de la vida espiritual y humana<sup>7</sup> y la describe como “*la suma de todas las cosas humanas y divinas*”<sup>8</sup>. Por su parte, el iusfilósofo español ANTONIO TRUYOL Y SERRA caracteriza a la *polis* como una “*comunidad total de vida, autárquica y sagrada, para servirnos de conceptos actuales, era a la vez Estado e Iglesia*”<sup>9</sup>.

### b) La idea de nomos:

La palabra *nomos* significa *ley o norma en general*. Originariamente, la palabra equivale a *to nomithomena*, la costumbre no escrita, es decir: las tradiciones, las prácticas obligatorias, las máximas morales, los usos sociales, las reglas de convivencia, las regulaciones religiosas (*themistes*) y también los preceptos jurídicos. Durante muchas generaciones los

<sup>5</sup> FUSTEL DE COULANGES, *La Ciudad antigua*, México, Porrúa, pág. 102.

<sup>6</sup> WERNER JAEGER (1888 –1961), importante filólogo y helenista alemán. Fue discípulo de ULRICH VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, sucesor de esta en la Cátedra de filología de la universidad de Berlín (1923) a la temprana edad de 35 años. También enseñó en las universidades de Basilea, Kiel, Manchester, Los Ángeles, Chicago y Harvard. Fue maestro de varias docenas de los mejores helenistas de Alemania y Norteamérica. Las obras de JAEGER comprenden 18 libros y 135 trabajos científicos más breves. Entre ellas sobresale la *Paideia, Die Formung des Griechischen Menschen* (hay traducción castellana de JOAQUIN XIRAU y WENCESLAO ROCES, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 1ª edición en un solo volumen, 1957) publicada en tres tomos entre 1933 y 1945, obra que le valió reconocimiento universal y que se ha convertido en un libro de consulta indispensable para comprender acabadamente la cultura griega.

<sup>7</sup> JAEGER, WERNER, *Paideia*, pág. 84.

<sup>8</sup> JAEGER, WERNER, *Paideia*, ya citada, pág. 98.

<sup>9</sup> TRUYOL Y SERRA, ANTONIO, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, tomo 1. *De los orígenes a la baja edad media*, Madrid, Alianza Editorial, 12ª edición, 1995, pág. 103.

*nomos* no fueron leyes escritas sino una tradición oral dotada de validez que se transmitían de padres a hijos, con la creencia y la fórmula de la oración<sup>10</sup>. Eran una tradición sagrada y en cierto modo obligatoria, que las familias transmitían en torno del hogar. Con el tiempo, el *nomos* fue codificado por sabios legisladores (como DRACON y SOLÓN) y, recién a partir de ese momento, *nomos* sirvió para designar la forma escrita que se diera a esas costumbres obligatorias, surgiendo un concepto que es más parecido al actual de ley.

Es por ello que no sería correcto traducir *nomos* por la ley escrita de tipo jurídico, tal como la entendemos hoy en día (códigos, leyes, decretos escritos), puesto que el verdadero significado del término griego es mucho más amplio. Los *nomoi* (plural de *nomos*) abarcaban indistintamente *reglas morales* y *preceptos jurídicos*, ya que los griegos nunca establecieron una distinción rigurosa entre la órbita de la moral y la órbita del derecho<sup>11</sup>.

La comunidad de la *polis* griega descansaba sobre un orden legal que estaba dado por los *nomoi*. Sin embargo, este orden no es algo impuesto mecánicamente por la autoridad estatal en sentido moderno. La ley en que se asienta la convivencia en el seno de la polis no es un mero decreto de la autoridad estatal, es el *nomos*, es decir, el conjunto de lo que todos respetaban como costumbre viviente acerca de lo que es justo e injusto. El *nomos* era algo así como la constitución real de la *polis*<sup>12</sup>, el fundamento invisible sobre el que descansa la armonía y la cohesión interna de la comunidad.

Es relevante señalar, desde la perspectiva de nuestro estudio, que el *nomos* griego tiene un origen divino<sup>13</sup>. El *nomos* o los *nomoi* tienen un fundamento religioso. Los griegos piensan que las tradiciones y reglas que los rigen no fueron creadas por el hombre sino que provienen de los dioses y eran algo sagrado. El verdadero legislador entre los antiguos no era el hombre sino los dioses. Los griegos decían que sus leyes las habían recibido de los dioses. Los cretenses atribuían las suyas a Júpiter; los lacedemonios a Apolo. FUSTEL DE COULANGES dice que las leyes tenían un origen santo y afirma que las leyes formaban parte de la religión<sup>14</sup>.

El fundamento divino y religioso de las leyes explica el alto grado de adhesión y de respeto que los griegos otorgaron durante mucho tiempo a sus *nomoi*. En ellas no veían una obra humana sino divina y desobedecerla era una suerte de sacrilegio. Tal era la importancia que revestían los *nomoi* que en el juramento que hacían los ciudadanos para que pudieran luchar, debían jurar defender hasta la muerte las leyes de Atenas. Otro ejemplo: en la colina donde tuvo lugar la Batalla de las Termópilas, los espartanos pusieron una piedra que decía: “Viajero: vé y dile a Esparta que hemos muerto por sus *nomoi*”. PLATÓN, siglos más tarde, expresa el pensamiento tradicional griego en su diálogo *Critón*, cuando muestra a SÓCRATES dando su vida porque la ley se lo pide.

El *nomos* es causa y origen de la ética ciudadana. El orden legal es la fuente de la virtud de todo verdadero ciudadano. La “virtud cívica” fue definida, en el período clásico, como “el estar educado en el espíritu de las leyes”<sup>15</sup>. El respeto a las leyes es lo que PERICLES<sup>16</sup>, según nos relata TUCIDIDES en su Historia, ensalzó en su oración fúnebre, monumento erigido al espíritu del Estado ateniense del siglo V.

### c) La idea de *cosmos*:

Otra noción fundamental que acuñaron los griegos es la idea de *cosmos*, es decir, la idea de universo ordenado. Tanto el saber mítico, como la literatura posterior como asimismo los sistemas filosóficos más desarrollados, todos reafirman la idea de *un orden del universo*. Los griegos vieron el universo como un todo armoniosamente organizado. En el *cosmos*

<sup>10</sup> JAEGER, WERNER, *Paideia, los ideales de la cultura griega*, pág. 88.

<sup>11</sup> TRUYOL Y SERRA, ANTONIO, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, pág. 83.

<sup>12</sup> JAEGER dice que “el Estado se confundía con el orden legal por el que el pueblo griego había luchado durante siglos”. En *Alabanza de la ley*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982, pág. 35, obra que sigo para la explicación de estas nociones.

<sup>13</sup> JAEGER, WERNER, *Paideia*, pág. 165.

<sup>14</sup> FUSTEL DE COULANGES, *La Ciudad Antigua*, pág. 144.

<sup>15</sup> JAEGER, WERNER, *Alabanza de la ley*, pág. 37.

<sup>16</sup> TUCIDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, II, 37, 3.

hay ciertas regularidades (el día sigue a la noche, el invierno al verano, la muerte a la vida, los astros siempre están en el mismo lugar, siempre sale el sol por el este y se pone por el oeste); sin embargo, estos cambios no obedecen al azar sino a una relación causa-efecto. En el cosmos se observa un cierto equilibrio, una armonía, un orden, un orden que, además, es bello (el vocablo griego *cosmos* posee también una intensa connotación estética, de ella deriva la palabra moderna *cosméticos*: herramientas que se utilizan para dar belleza) y que responde a un principio racional.

La palabra *cosmos* es un término originariamente acuñado para designar el orden de la danza, del Estado y de toda la comunidad. Sin embargo, la fuerza de la vivencia de la *polis* hace que el pensamiento griego extrapole la imagen de la comunidad en donde se desenvolvía la vida humana -la *polis*- al Universo natural: el *cosmos*. La imagen de la comunidad humana (*polis*) y del orden imperante en la sociedad, sirvió para representar el universo natural, esto es, el orden del *cosmos*. El universo se presenta como una *polis* en grande, como una macropolis, como una comunidad sometida a una ley ordenadora. Hay una suerte de traspolación del cosmos político al cosmos universal: se juzga las cosas exteriores del cosmos conforme lo que el hombre conocía a su alrededor, esto es, la polis.

El orden que se manifiesta en el *cosmos*, se comprende desde la perspectiva del orden de la *polis*, y viceversa: el orden de la *polis* se inserta y encuentra su explicación, su razón de ser, en el orden cósmico, del cual forma parte. Todo adquiere sentido. Hay un orden cósmico al igual que hay un orden político. Y ambos ordenes tiene su fundamento último en una ley sagrada y divina.

### 3.- El Logos: principio del orden de la *polis* y del *cosmos*

Ahora bien, ¿Qué es aquello por lo cual existe ese orden en la *polis* y en el *cosmos*? ¿Cuál es el principio a partir del cual se da este orden? ¿Cuál es el fundamento de este orden cósmico y de este orden político? Un principio que algunos antiguos pensadores griegos denominaron con la palabra *logos*, intraducible a los idiomas modernos, pero que ha adquirido una generalizada carta de ciudadanía<sup>17</sup>.

El *logos* es un principio superior de organización del universo, una especie de ley divina que rige todas las cosas. Si hay un orden, debe haber una razón ordenadora, según un razonamiento elemental: pues bien, el *logos* es la fuerza divina que confiere el orden racional al *cosmos*. Tanto el *cosmos* como la *polis* son comunidades sometidas a un *logos* ordenador, a leyes racionales que son la causa de ese orden, que gobiernan todas las cosas. El *logos* es la razón total cósmica que rige la naturaleza y el cosmos. El *logos*, en este sentido, significa *principio de orden de índole divina y racional*.

Las diversas nociones que hemos visto, se enlazan y se ensamblan de la siguiente manera: hay un *logos*: principio superior de orden, de origen divino y racional, que rige el *cosmos*; están las *nomoi*, es decir, las tradiciones, las costumbres, las reglas de convivencia obligatorias, que tienen su fundamento último en el *logos* universal y divino. La ley y la conducta social han de ajustarse al orden cósmico (esta noción está presente, por ejemplo, en HERACLITO<sup>18</sup> y en los ESTOICOS). El derecho y las *nomoi* de la *polis* tienen su origen en el *logos* divino. La autoridad del *nomos* descansa en el orden cósmico y divino. A su vez, los *nomoi* son los que determinan y causan el *ethos*, es decir, el carácter y las costumbres de los hombres.

A la luz de lo que hemos visto, podemos concluir que en la primera fase del pensamiento griego aparece una suerte de *iusnaturalismo cosmológico de signo panteísta*<sup>19</sup>. *Iusnaturalismo*, por cuanto los griegos reivindican la existencia de un orden ético-jurídico cognoscible e “indisponible” para aquellos que –como el rey Creón en la tragedia

<sup>17</sup> La noción es *logos* es, indudablemente, la médula de la filosofía de HERACLITO, quizás el más importante de los llamados filósofos presocráticos.

<sup>18</sup> HERACLITO dice que “*Todas las leyes (nomoi) humanas se alimentan de una única razón (logos) divina*” (Fragmento 114, según la numeración de Diles-Kranz).

<sup>19</sup> TRUYOL Y SERRA, ANTONIO, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, pág. 45.

“Antígona”- tienen la competencia de crear derecho. *Cosmológico*, porque esta juridicidad o eticidad anterior al hombre y a la polis, está presente en la naturaleza y, más concretamente, en el orden cósmico. Esto implica que las reglas éticas y los valores jurídicos de alguna manera forman parte de la naturaleza y del cosmos y, por lo tanto, tienen rasgos necesarios, eternos e inamovibles<sup>20</sup>. *Panteísta*, porque insisto en ese orden cósmico, immanente en la naturaleza, se encuentra un principio divino que en la lengua griega se denomina *logos* y que hoy, sin exageración, podemos llamar Dios. Resumiendo y para concluir: la cultura griega primitiva era *teocéntrica*, en el sentido de que tanto el universo natural como el orden ético-jurídico tenían su principio supremo en Dios<sup>21</sup>.

#### 4.- HERÁCLITO de Efeso (535 – 470 a. C.)

HERÁCLITO es, sin lugar a dudas, el más profundo y riguroso de los filósofos griegos anteriores a SÓCRATES y es por ello que es tal vez, de entre los presocráticos, aquel que ha ejercido mayor influencia en la historia universal del pensamiento.

No es fácil reconstruir la doctrina del filósofo de Efeso con el escaso material de los fragmentos salvados del naufragio de los siglos. No obstante, alrededor de tan magros elementos se ha acumulado una inmensa bibliografía, a la que han contribuido eruditos de todos los países. Con la ayuda de esas interpretaciones, intentaré desentrañar el sentido de un fragmento que resulta harto significativo desde el punto de vista del objeto de esta investigación (las conexiones entre el Absoluto y el orden ético-jurídico). Se trata del fragmento 114, según la numeración de DIELS y KRANTZ que dice:

*“Todas las leyes (nomoi) humanas se alimentan de una única razón (logos) divina”.*

HERACLITO afirma que los *nomoi*, noción cuyo significado, según ya hemos visto, alude a esa normativa general que gobernaba la polis y que, con alguna licencia, podemos llamar *el orden ético-jurídico humano*, está indisolublemente unido a un *logos* divino. HERACLITO incorpora a la filosofía occidental este término *logos*, en el cual conviene detenerse.

El término *logos* (de *legein* = decir), significa *palabra, discurso, expresión oral* o escrita. En su acepción más obvia, tiene un sentido lingüístico. Pero su significado no se agota ciertamente con esto. Como toda palabra o discurso traduce un pensamiento, como detrás del signo gramatical o lingüístico se da necesariamente el contenido noético, como a toda expresión corresponde una idea expresada en él, *logos* designa también *el pensamiento, el contenido conceptual del discurso, el concepto o la idea objetiva* contenida en la palabra, o *la razón* que elabora el pensamiento. De modo que, junto a su sentido lingüístico, *logos* tiene un sentido lógico o conceptual. Cuando *logos* se asocia con *concepto* se empieza a subrayar el carácter de regularidad, universalidad y generalidad, para llegar a la noción de ley universal. *Logos* deviene razón, verdad, palabra autorizada, en oposición a *mito* que se asocia con la fábula, lo imaginado, lo dicho sin fundamento de verdad.

Ahora bien, ¿qué significa *logos* en HERACLITO? El gran efesio –cuando menos en el fragmento *sub examine*- utiliza la expresión no en sentido lingüístico ni lógico, sino ontológico. La peculiaridad del uso del término en HERACLITO ha recibido diversas interpretaciones, de las cuales enumeraré las que me parecen más acertadas. Para ANGEL J. CAPPELLETTI es esencialmente la *Razón cósmica*, o sea la Razón universal y objetiva,

<sup>20</sup> Esta es la tendencia de los pitagóricos, los eleáticos, y, posteriormente, la tesis que intentarían restaurar SÓCRATES, PLATÓN y ARISTÓTELES. Hay otro grupo de pensadores griegos, de tendencia progresista, entre los cuales pueden mencionarse a los SOFISTAS y DEMÓCRITO que sostendrán que las instituciones sociales y jurídicas son convencionales, un acuerdo humano, eminente mudable, sujeto a las influencias de lugar, tiempo, etc.

<sup>21</sup> Esta es una de las principales tesis de WERNER JAEGER, a quien he seguido para el desarrollo de esta parte del trabajo. El insigne filólogo alemán observa que la tarea de SÓCRATES, PLATÓN y ARISTÓTELES fue restablecer la certeza de Dios como el principio supremo del mundo natural y social (en *Humanismo y Teología*, Madrid, Rialp, 1964, pág. 111 y ss; puede verse, del mismo autor, *Alabanza de la ley*, ya citada y *Paideia, los ideales de la cultura griega*).

que se identifica con la divinidad. Por lo tanto, el *logos* viene a ser igual al Principio divino. Razona este autor que ello no impide que se pueda considerar al *logos* heraclíteo (como lo hacen GOMPERZ, BUSSE, GOEBEL, FRENKIAN, SLONIMSKY y otros), como una ley física, en cuyo caso, la ley física no es sino la expresión de la razón cósmica en cuanto esta determina las relaciones del devenir y de la transmutación entre las partes del cosmos<sup>22</sup>. HERACLITO identificaba el *logos* con la Divinidad o, si se quiere, con un aspecto de la Divinidad, que en otros fragmentos denomina el fuego. En cuanto la Razón cósmica establece una relación constante entre los fenómenos físicos, el *logos* de HERACLITO (como el de los estoicos) puede ser considerado como ley natural suprema<sup>23</sup>. El *logos*, como Razón de la naturaleza, rige a todos los seres constituyéndolos en su ser y presidiendo su devenir. Por eso es *universal*<sup>24</sup>.

El helenista alemán WERNER JAEGER, fuente obligada de todo estudio serio sobre la cultura griega, afirma que “*el logos comprende la ley que HERÁCLITO denomina divina, aquella en que pueden alimentarse todas las leyes humanas. El logos de HERÁCLITO es el espíritu, como órgano del sentido del cosmos*”; y agrega que la doctrina del gran efesio “enseña al hombre a seguir, en sus palabras y en sus acciones, la verdad de la naturaleza y sus leyes divinas”<sup>25</sup>. Se ha dicho, también, que el *logos* heraclíteo es: la Inteligencia Cósmica; “*un orden natural, presente en todos los seres, como si fuera su componente material*”<sup>26</sup>; “*la Razón y, al mismo tiempo, el Alma del universo*”<sup>27</sup>; un principio metafísico (o, mejor dicho, abstracto) que constituye el fundamento de un ideal elevado de la vida humana<sup>28</sup>; la mente divina que gobierna el universo.

Lo que parece claro es que esta noción de *logos*, central en el pensamiento de HERACLITO, hace referencia a la divinidad o a lo divino. De hecho, llega a afirmar que se la debe llamar Dios: “*queriendo o sin querer se la debe llamar con el nombre de Zeus*”<sup>29</sup>. Sin embargo, no se trata de un dios personal, creador del mundo y trascendente a él, como el Dios cristiano, sino de un principio divino que aparece como identificado con el universo o inherente a él, sugiriendo un cierto panteísmo.

Luego de este *excursus* y de haber examinado con cierto detalle la idea de *logos*, arriesgo una explicación del fragmento 114. Lo que HERACLITO parece querernos decir es que las reglas de conducta obligatorias de los hombres –la ética, la moral, el derecho– se funda en esa Razón universal, en ese principio divino que él denomina *logos*. El *logos* es una ley única, de índole racional, de origen divino (por lo tanto eterna, universal y necesaria), que vivifica y nutre las leyes humanas, y les confiere su validez. El *logos* divino es principio y fundamento de las *nomos* o leyes humanas. Esto es lo mismo que afirmar que los valores morales –tales como la justicia, la libertad, la igualdad, – y las normas del obrar del hombre son susceptibles de ser descubiertos por el hombre en el *logos* inmanente al *cosmos*, en ese orden racional, superior, preexistente, que está de algún modo presente en la naturaleza.

Hay, pues, una relación entre el Absoluto entendido no como un dios personal de figura humana sino como una fuerza cósmica, impersonal (el *logos*) y el orden ético-jurídico (los *nomos*)<sup>30</sup>. El hombre debe encarnar en sus palabras, en sus acciones y en su vida –en su *ethos*– la verdad presente en la naturaleza y sus leyes divinas<sup>31</sup>. Por eso dice HERACLITO que “*es sabiduría decir la verdad y obrar de acuerdo con la naturaleza*”<sup>32</sup>

<sup>22</sup> CAPPELLETI, ANGEL J., *La filosofía de Heráclito de Efeso*, ya citada, pág. 66.

<sup>23</sup> CAPPELLETI, ANGEL J., *La filosofía de Heráclito de Efeso*, ya citada, pág. 69.

<sup>24</sup> CAPPELLETI, ANGEL J., *La filosofía de Heráclito de Efeso*, ya citada, pág. 77.

<sup>25</sup> JAEGER, WERNER, *Paideia*, ya citada, pág. 178.

<sup>26</sup> G.S. KIRK, citado por LUIS FARRÉ, en *Heráclito, fragmentos*, traducción del griego, exposición y comentarios de LUIS FARRÉ, Buenos Aires, Ed. Aguilar, 1977, pág. 158.

<sup>27</sup> TEICHMULLER, G., citado por CAPPELLETI, ANGEL J., en *La filosofía de Heráclito de Efeso*, citada, pág. 158.

<sup>28</sup> GIGON, OLOF, citado por CAPPELLETI, ANGEL J., en *La filosofía de Heráclito de Efeso*, citada, pág. 168.

<sup>29</sup> DIELS, Fragmento 32.

<sup>30</sup> Esta relación se constituirá en una idea dominante durante toda la antigüedad clásica y la edad media y se constituirá en una creencia y en un valor uniforme por lo menos hasta la Ilustración, tal como se verá en los capítulos subsiguientes. Sin perjuicio de ello, la idea será sometida a crítica por parte de la sofística, en el siglo V y IV a de J.C.

## 5.-Los Sofistas y su agnosticismo en materia religiosa

### a) La crisis de la polis griega producida en el Siglo V a.C.

Hasta ahora hemos visto cuales eran los principios de la estructura social de la antigua ciudad-estado griega (en rigor de verdad, de la ciudad antigua en general). En el orden social y jurídico, regía lo que actualmente llamaríamos un *estado de derecho*, esto es, un cierto orden regido por la justicia –*Dike*– y las leyes –*nomoi*–. Tratábase de un orden jurídico objetivo que tenía un origen divino o una cierta vinculación con el Absoluto. “*Dike era una reina poderosa -nos dice JAEGER describiendo el antiguo orden-. Nadie podía tocar impunemente los fundamentos de su orden sagrado. El derecho terrenal tiene sus raíces en el derecho divino. Esta era una concepción general de los griegos*”<sup>33</sup>. Entendían que la autoridad de la ley reviste su fundamento en su concordancia con el orden divino o, como dicen los pensadores más evolucionados, en su concordancia con la naturaleza<sup>34</sup>. La religión, por lo tanto, se erigía en el último pilar de la validez interna de las leyes (*nomos*) y de la justicia (*dike*), es decir, de la conducta correcta y legal<sup>35</sup>.

En la segunda mitad del siglo V y en los comienzos del IV a. C. la estructura de la *polis* griega entra en crisis y padece un proceso de desintegración social e intelectual. Uno de los factores que contribuyó a modo de causa a desencadenar este proceso fue la decadencia y el declive de las creencias religiosas, fenómeno que agudizó el movimiento sofístico.

Las bases religiosas de la vida griega anterior se iban desmoronando lentamente durante el siglo V a.C.. Podemos seguir la curva de este proceso intelectual en las obras de los tres grandes maestros de la tragedia ática: ESQUILO, SÓFOCLES y EURÍPIDES. La mentalidad de ESQUILO está profundamente arraigada en la tradición religiosa de su pueblo; SÓFOCLES, por su parte, realiza en su obra un equilibrio perfecto de los aspectos humano y divino de la vida y, finalmente, el mundo de EURÍPIDES –contemporáneo de los sofistas– es enteramente humanizado y relativista, careciendo de un centro absoluto<sup>36</sup>. Los sofistas también ejercieron su crítica en este terreno crucial, puesto que de él dependen la vida y el comportamiento de la gente.

### b) El agnosticismo religioso de los Sofistas.

El más importante de los llamados sofistas, PROTÁGORAS DE ABDERA, escribió un tratado titulado *Sobre los dioses*, del cual se conservan sus primeras líneas:

*“Sobre los dioses no puedo tener la certeza de que existen ni de que no existen ni tampoco de cómo son en su forma externa. Ya que son muchos los factores que me lo impiden: la imprecisión del asunto así como la brevedad de la vida humana”*<sup>37</sup>.

La tesis de PROTÁGORAS es claramente agnóstica. El agnosticismo, en filosofía, es la posición que sostiene la incognoscibilidad de toda supuesta realidad trascendente y absoluta. A diferencia del ateo que directamente niega la existencia de Dios, el agnóstico postula que no es posible saber a ciencia cierta si Dios existe o no. Esto es precisamente lo que afirma PROTÁGORAS: no hay modo de conocer con certeza si existen o si no existen

<sup>31</sup> Esta interpretación coincide con la que, con ligeros matices, nos brindan WERNER JAEGER (*Paideia*, págs. 175/180) ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO (*Meditación sobre la justicia*, pág. 21), y FELIX A. LAMAS (*La Experiencia Jurídica*, Buenos Aires, I.E.F., 1991, pág. 301/302).

<sup>32</sup> Fragmento 112, DIELS; cito según la traducción de LUIS FARRÉ.

<sup>33</sup> JAEGER, WERNER, *Paideia, los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 1ra edición en un volumen, 1957, pág. 295.

<sup>34</sup> HERÁCLITO dice: “*Ser sensato es la máxima virtud, y es sabiduría decir la verdad y obrar de acuerdo con la naturaleza*”, Fragmento 112, Diels-Kranz.

<sup>35</sup> JAEGER, WERNER, *Paideia...*, pág. 301.

<sup>36</sup> Para un desarrollo histórico de esta evolución puede verse el extenso análisis que hace JAEGER en *Paideia, los ideales de la cultura griega*, especialmente en los capítulos sobre los sofistas, Eurípides, Aristófanes y Tucídides.

<sup>37</sup> Fragmento 4, según la traducción de ANTONIO MELERO BELLIDO, de *Sofistas, Testimonios y Fragmentos*, Biblioteca Clásica Gredos, Ed. Gredos, 1996, pág. 62.

los dioses (la palabra griega que emplea dos veces en la misma frase es *eidēnai*, que significa saber), ni tampoco cuál sea su esencia. El sofista no formula una negativa categórica, sino que suspende el juicio en punto a los dioses. Los argumentos que expone para justificar su postura se vinculan con los presupuestos gnoseológicos de los cuales parte el gran sofista, según los cuales no hay más conocimiento que el conocimiento sensible. Para PROTAGORAS el alma no es otra cosa que los sentidos<sup>38</sup>. Siendo los dioses, según las creencias griegas de la época y según el consenso universal, invisibles, es imposible conocer nada acerca de ellos. Se trata de una posición muy lógica en un autor sensualista y fenomenista, como PROTAGORAS, ya que mediante los sentidos es imposible probar la existencia de los dioses.

Hay quienes ven en este tipo de pensamiento el triunfo de la razón sobre los mitos, una suerte de ilustración comparable a la ilustración europea del siglo XVIII. Sin embargo, en la Grecia del siglo V a.C. causó escozor y provocó reacciones críticas. Así, por ejemplo, el comediante EURIPIDES en las *Bacantes*, reproduce el ambiente de la época y toma partido por las tradiciones clásicas:

*“CADMO.- No menosprecio a los dioses yo, que soy, por nacimiento, mortal.  
TIRESIAS.- Tampoco nos hacemos los sabios ante las divinidades, criticando las tradiciones de nuestros padres, que hemos heredado desde tiempo inmemorial. Ningún argumento las derribará por los suelos, por más que lo sabio resulte invención de los genios más elevados”*<sup>39</sup> (el subrayado es agregado por mí)

Es que este modo de aproximación al tema de los dioses era ciertamente revolucionario en Grecia, ya que la afirmación de PROTAGORAS va directamente al encuentro de las tradiciones religiosas, poniéndolas en duda. Hemos visto que la religión griega estaba indisolublemente unida a la vida de la ciudad: los dioses protegían a la polis. También protegían la moral y las *nomos*, que aseguraban el buen orden de la ciudad. A partir del momento en que se admitía que los dioses podían no existir, el conjunto de las reglas y prácticas cívicas y morales quedaban sin fundamento y, consecuentemente, parecían poder relajarse. Los comentaristas antiguos dan cuenta del escándalo que suscitó esta postura y relatan que, a raíz de esta sentencia, PROTAGORAS fue expulsado de Atenas acusado de impiedad o irreligiosidad (*a-sebeia*) y sus libros fueron quemados en la plaza pública<sup>40</sup>.

Ahora bien, este agnosticismo en materia religiosa tenía importantes consecuencias sociales y jurídicas –y esto es precisamente el aspecto del fenómeno que nos interesa estudiar-. Es que con la creencia en los dioses también desaparecía uno de los fundamentos esenciales sobre los que reposaban la moral y el respeto a las *nomos*. Al cuestionarse la existencia misma de lo Absoluto, los valores morales pierden su fundamento último de validez. Los sofistas quiebran, por lo tanto, la vinculación de la ética con el orden objetivo divino que, según los antiguos pensadores helenos, regía el cosmos.

### c) El Derecho como fruto de la convención social (positivismo jurídico).

Si no hay reglas de conducta objetivas en el orden ético, si las leyes no tiene vinculación alguna con la religión ni con el Absoluto (entendido como *logos* divino, o como las divinidades míticas), si no hay valores reconocibles por todos universalmente, ¿qué valores prevalecen? ¿quienes determinan como comportarse socialmente? O bien los más fuertes o bien el consenso de la mayoría. En otro de los fragmentos que se conservan de PROTAGORAS, el sofista se enrola en esta última corriente:

<sup>38</sup> DIOGENES LAERCIO, *Vida de los filósofos más ilustres*, IX, 51.

<sup>39</sup> EURIPIDES, *Bacantes*, 199 y ss., traducción de CARLOS GARCÍA GUAL, Madrid, Gredos, 1979, vol. III.

<sup>40</sup> CICERON, *De la naturaleza de los dioses*, I, 24, 63. Después de PROTAGORAS, hubo otros sofistas acusados de impiedad, y hubo asimismo una reacción muy fuerte contra PERICLES y sus amigos, que representaban a los espíritus ilustrados.

*“Lo que a cada ciudad-estado (polis) le parece justo y recto, lo es efectivamente para ella, en tanto lo juzgue así”<sup>41</sup>.*

Mediante esta frase lo que se propuso expresar el sofista de Abdera es que no existe algo justo o injusto por naturaleza, con existencia propia, sino que lo justo es aquello que parece como tal a la opinión pública. De acuerdo con esta frase no sería la opinión del hombre aislado la que revela cual es el contenido del derecho, sino la opinión de los hombres reunidos en la asamblea del pueblo, y este derecho perdurará hasta tanto otra asamblea del pueblo exprese una opinión distinta. PROTÁGORAS no reconoce ni un derecho natural ni un derecho divino; cree que la misión de la asamblea del pueblo es procurar, de acuerdo con las circunstancias del momento, el mejor ordenamiento jurídico, con la ayuda de los educadores y los oradores que aconsejan a la asamblea del pueblo<sup>42</sup>

Se trata de un relativismo jurídico moderado, ya que el derecho positivo no sería ya algo natural y, por lo tanto, universal, eterno e inviolable sino algo que es relativo al lugar (cada polis decide su contenido) y al tiempo (la asamblea del pueblo puede modificarlo).

d) El Derecho como un hecho de fuerza.

Pérdida la conexión del orden jurídico con el orden cósmico divino y con ella, el fundamento trascendente del derecho, ya hemos visto que solo queda entender que el derecho es un producto cultural, mudable, que depende del consenso circunstancial alcanzado por los hombres (tesis de PROTÁGORAS analizada más arriba) o bien que es un mero hecho de fuerza. TRASIMACO DE CALCEDONIA se enrola en esta última alternativa: sostiene que quien detenta el poder de hecho en una sociedad es quien establece el derecho según su propia conveniencia.

En *La República*<sup>43</sup>, PLATÓN pone las siguientes palabras en boca de TRASIMACO:

*“Yo afirmo que lo justo no es otra cosa que la conveniencia del más fuerte ....es decir, en todos los Estados lo justo es siempre...aquello que conviene al gobierno constituido”*

Para TRASIMACO la fuerza es el fundamento real del derecho positivo y de la justicia. ¿Quiénes son los que detentan la fuerza en los Estados? Pues los gobernantes. Lo que sostiene TRASIMACO es que los gobernantes hacen las leyes en su propio provecho. Una vez hechas las leyes, declaran que la justicia para los gobernados es cumplir esas leyes<sup>44</sup>.

Si no hay valores objetivos que sean fundamento de validez del derecho, que sea lo que lo torna obligatorio, lo que genera el deber de obediencia a las leyes; entonces su obediencia deriva de la fuerza, de la posibilidad de coacción que tiene quien establece el derecho. No es difícil prever el daño moral y social que pueden causar este tipo de teorías cuando intentan llevarlas a la práctica gente inescrupulosa. A este respecto, razona H.D.F. KITTO lo siguiente:

*“Los que hemos visto el mezquino uso que se ha hecho de la doctrina científica de la supervivencia del más apto, podemos imaginarnos sin demasiada dificultad el empleo que harían de esta frase [de Trasimaco] los hombres violentos y ambiciosos. Cualquiera iniquidad podía así revestirse de estimación científica o filosófica. Todos podían cometer maldades sin ser enseñados por los sofistas, pero era útil aprender argumentos que las presentasen como bellas ante los simples”<sup>45</sup>*

<sup>41</sup> PLATÓN, *Teeteto*, 166 d y ss. Cito de la traducción de A. VALLEJO CAMPOS, de la edición de Ed. Gredos, Madrid, 2000, pág. 221.

<sup>42</sup> PLATÓN, *Protágoras*, 319 a; VERDROSS, ALFRED, *La filosofía del Derecho del Mundo Occidental*, México, UNAM, 1983, pág. 35.

<sup>43</sup> PLATÓN, *La República*, 338 c y ss; Fragmento 6 a según la numeración de DIELS-KRANZ.

<sup>44</sup> Algo parecido dirá siglos más tarde CARLOS MARX: “el derecho no es otra cosa que la voluntad de la clase dominante erigida en ley”. Por su parte, para HANS KELSEN el derecho es un sistema que reglamenta u organiza el uso de la fuerza en una sociedad, es decir, el Derecho es un sistema que establece en qué casos está permitido utilizar la fuerza en una sociedad.

<sup>45</sup> H.D.F. KITTO, *Los griegos*, ed. citada, pág. 231.

e) Resumen de la Sofística.

La Sofística cuestionó la relación entre el Absoluto y el orden ético-jurídico, idea propia de la antigua cultura griega, en virtud de la cual el Absoluto confiere y lo ético recibe, validez, fundamento y principio último. En la Grecia tradicional los poderes divinos son los que brindan al hombre la pauta de la conducta correcta. Mas no se trata de un orden que esos poderes han imaginado para el hombre; se trata de *su* propio orden. En el Siglo V a.C. esta doctrina entra en crisis.

En el ámbito jurídico –haciendo la salvedad de que en esa época no existía aún una distinción clara entre moral y derecho- la crisis de esta creencia produce consecuencias muy concretas: el surgimiento de un positivismo en virtud del cual cada sociedad humana determina que es lo bueno y lo justo de acuerdo con su utilidad y, por otra parte, la concepción según la cual el derecho es un mero hecho de fuerza. El pensamiento de PLATÓN, que estudiaremos a continuación, es una reacción contra estas ideas.

**6.- PLATÓN de Atenas (427-347 a. C.): La restauración del antiguo orden**

a) La filosofía de PLATÓN: su dirección central.

La filosofía de PLATÓN es una filosofía fundamentalmente eticista. Su preocupación principal es la reforma intelectual y moral del hombre y del Estado. Puede decirse que fue un continuador del camino trazado por su maestro, SOCRATES y, en tal sentido, podemos considerarlo, ante todo y sobre todo, como un moralista y como un pensador en el que predomina el interés político. Es por ello que conviene aliviarse de considerar a PLATÓN principalmente un metafísico, por el contrario “*la obra entera de PLATÓN está subtendida por sus preocupaciones políticas ...para PLATÓN el problema filosófico y el político no son sino uno sólo...Inversamente, el problema filosófico y el político no son sino uno y el mismo*”<sup>46</sup>

En efecto, en tanto la metafísica consiste en una búsqueda del sentido último de la realidad, está respondiendo a una preocupación ético-política. PLATÓN intentó la superación del relativismo disociador imperante en su época en el terreno ético, político, religioso, jurídico y gnoseológico que filosóficamente encarnaban los sofistas, pero no en el terreno de la acción o de la praxis sino en el terreno teórico.

b) La teoría de las ideas.

PLATÓN, tal como hemos indicado, era un pensador político práctico que había renunciado a la política activa para dedicarse a meditar sobre las ideas políticas. Ahora bien, frente a la crisis de la *polis* griega y ante el ataque a las bases tradicionales de las instituciones griegas proveniente del movimiento sofístico, PLATÓN tuvo que decidirse por una de estas dos alternativas: o (i) admitía que la ciudad-estado, con todas sus instituciones y creencias, pertenecía al pasado y reconocía su caída; o bien (ii) utilizaba sus extraordinarios talentos para restaurar los fundamentos espirituales de la ciudad-estado, refutando a sus adversarios y acometiendo la urgente tarea de su reconstrucción espiritual. PLATÓN optó por este último camino. Empero, ninguna reforma efectiva de los fundamentos del pensamiento político podía tener lugar sin la reforma correspondiente de las ideas acerca de la realidad.

PLATÓN quiere oponerse a una tendencia que considera funesta: el relativismo de los sofistas. Sin embargo, para ello es indispensable demostrar que el conocimiento es posible y que no depende de factores circunstanciales o subjetivos. Estos son los motivos por los cuales formula su más famosa doctrina filosófica: la teoría de las ideas. El punto de partida de PLATÓN fue el problema ético, enfatizado por su maestro SÓCRATES; pero la teoría

---

<sup>46</sup> KOYRE, ALEXANDRE, *Introducción a la lectura de Platón*, Madrid, Alianza, 1966, pp. 97, 98 y nota 2 pág. 188.

de las ideas surge cuando la exigencia de superar el relativismo gnoseológico se convirtió en *conditio sine que non* para la superación del relativismo ético.

PLATÓN cree, al igual que su maestro SÓCRATES, en la posibilidad del conocimiento científico. Sin embargo, el verdadero saber no puede referirse a lo que cambia, sino a algo permanente; no puede haber saber del mundo sensible, que PLATÓN considera –siguiendo a HERÁCLITO y a su maestro CRATILO– variable, múltiple y en continuo devenir, sino de lo uno, permanente e invariable. Ese algo uno e invariable SÓCRATES lo había encontrado en los conceptos: son universales y necesarios frente a la singularidad y multiplicidad de los casos particulares. Pero SÓCRATES limitó su examen al campo de los conceptos morales –piedad, justicia, virtud, valentía, etc– de modo que no encaró el problema en toda su amplitud.

Ya SÓCRATES había notado que cuando calificamos una cosa lo hacemos por referencia al concepto universal de esa cosa. Así, dice en el *Fedón*: “*que es por la belleza por lo que son bellas las cosas bellas*”. Traduciendo esas palabras a una terminología más moderna lo que está diciendo es: “No podemos dar una explicación científica de una cosa (es decir, de algo particular y concreto) si no lo relacionamos con la clase a la que pertenece y esto implica el conocimiento del concepto de dicha clase”. El concepto es la condición o carácter general de algo, la esencia universal dirá la filosofía posterior, que en cuanto universal puede ser atribuida a muchas cosas singulares. Esa noción universal es lo que nos permite expresar las mismas cosas cuando hablamos de lo bella que es María o de lo bello que es aquel paisaje. Si no hubiera una base de significación común cuando aplicamos el mismo calificativo y utilizamos la misma palabra para atribuirla a cosas diferentes, sería imposible la comunicación entre los hombres. Esa base común es lo que llamamos concepto universal.

PLATÓN da un paso más que su maestro y sostiene que estas nociones generales no son meros conceptos de la mente sino que son entidades absolutas que tienen una existencia real, fuera de la mente, en un mundo ideal, fuera del espacio y del tiempo en donde se encuentran las cosas singulares y concretas<sup>47</sup>. Tales son las famosas “ideas” platónicas, llamadas así por una transliteración de la palabra griega “*ideai*” que PLATÓN les aplicó, que significa modelo o patrón (idea es el sustantivo abstracto del verbo *idein* que significa ver). Hay tantas ideas como hay clases de cosas, siendo entonces cada idea el “modelo” de cualquier cosa de su correspondiente clase. Ser justo es, pues, aproximarse lo más posible a la idea (modelo perfecto, paradigma eterno e inmutable) de *justicia*. Ser virtuoso, aproximarse lo más posible a la idea de *virtud* y así sucesivamente. PLATÓN cree que hay un mundo ideal que contiene los prototipos eternos y perfectos de todas las cosas que nos rodean en este mundo natural.

Las cosas sensibles son contradictorias, cambiantes e imperfectas, en tanto que las ideas o Formas son idénticas, inmutables y perfectas. Por ende, cosas sensibles e ideas representan dos ordenes de cosas, dos modos de ser, totalmente diferentes, es decir, dos mundos: el mundo sensible de un lado y el mundo inteligible o mundo de las ideas, del otro<sup>48</sup>:

Para PLATÓN el verdadero mundo es el mundo de las ideas. Sin embargo, el mundo sensible no es para él pura nada, sino que tiene un ser intermedio, imperfecto, pero, de todos modos, algo de ser; no es el verdadero ser, inmutable, permanente que corresponde a las ideas, sino que se trata de una mezcla de ser y no-ser, y por eso todo allí es imperfecto y está sometido al devenir y al cambio; y lo que tiene de ser lo tiene en la medida en que copia o imita –siempre imperfectamente– a las ideas– De manera que entre el ser pleno –las ideas– y el no-ser absoluto, se intercala el mundo del devenir, el de las cosas sensibles, que son y no son, que participan, copian y dependen de las ideas. Podemos resumir en el siguiente cuadro los caracteres respectivos de los dos mundos:

<sup>47</sup> Esta doctrina se suele denominar “realismo exagerado” (véase CASAUBON, JUAN ALFREDO, *Palabras, ideas, cosas*, Buenos Aires, Ed. Candil, 1984, pág. 85).

<sup>48</sup> La doctrina de las ideas puede estudiarse directamente de su fuente, en las siguientes obras de PLATÓN: *Fedón*, 65 b, c, d; 65 d-67 b; 72e-77 a; *República*, 1, VII, 514 a ss; *Fedro*, 245 c; *Filebo*, 30 c; *Sofista*, 248 e, ss; *Parménides*, 192 e-130d.

c) La Idea de Bien.

En el mundo de las ideas hay una jerarquía y hay una idea que está en la cima: la Idea de Bien. Todo lo existente y todo lo pensable depende de la Idea de Bien. De ella procede todo en absoluto:

*“Pues del mismo modo puedes afirmar que los objetos inteligibles no sólo reciben su inteligibilidad del bien, sino que le deben, por añadidura, la existencia y la esencia, y por más que el bien no sea esencia, sino algo que está muy por encima de la esencia en majestad y en poder”<sup>49</sup>*

La mayoría de los interpretes de PLATON, sobre la base de este texto y de otros similares, identifican a Dios con la Idea de Bien. Es que, ¿de qué otro ser, fuera del Ser Infinito, puede predicarse la calidad de fuente absoluta de toda esencia y de toda existencia? Y este Absoluto o ente divino es causa de todo lo que existe, tanto en el mundo sensible como en el inteligible, pudiendo afirmarse, entonces, que es también causa o principio de la vida moral del hombre. Veamos como lo dice PLATÓN:

*“Si mi esperanza es o no verdadera, lo sabrá Dios. Lo que a mí, en todo caso, me aparece como evidente, es que en los últimos límites del mundo inteligible está la idea de bien; que con dificultad se la percibe, pero que, una vez percibida, se presenta al razonamiento como siendo la causa universal de toda rectitud y belleza en todas las cosas: en el mundo visible como generatriz de la luz y del señor de la luz, y en el inteligible, como soberana y dispensadora de la verdad y de la inteligencia, y que debe verla quien quiera conducirse sabiamente, así en su vida privada como en su vida pública”<sup>50</sup>*

El texto es meridianamente claro en cuanto a que la Idea de Bien es la causa universalísima de todo ser y de todo valor.

d) El testamento de PLATÓN: el dialogo *Las Leyes*.

El diálogo *Las Leyes* es lo que podríamos llamar el testamento de PLATON, es decir, sus ideas últimas, definitivas, sobre todo lo que a lo largo de su vida, en más de medio siglo de filosofar, había indagado tan afanosamente: el hombre, el Estado y Dios.

En esta, su obra más extensa, PLATÓN intenta una reorganización de su sistema filosófico. Ahora bien, en esta etapa de su vida PLATÓN desconfía del hombre. El hombre, cuanto más poder tiene, más inclinado está al pecado de exceso, a la falta de medida y de dominio de sí. Si la razón de un hombre excelente, con templanza y excepcionales dotes, sería lo que podría llevar a la ciudad a un gobierno perfecto, los peligros de la naturaleza humana, impedirían que ese hombre llegara a conducir a la edad de oro a sus súbditos.

En *Las Leyes* PLATON restaura el esquema sobre la base del cual había erigido su legislación la antigua polis griega: unas *nomoi* basadas en un *logos* divino que infunden el *ethos* en la ciudad, sólo que su idea de Dios es nueva. El *logos* divino encuentra el camino para descender al hombre y convertirse en institución política a través de las leyes (*nomoi*). Los legisladores reciben el conocimiento del *logos* divino a través de su razón (*nous*, *fronesis*<sup>51</sup>). La ley es una manifestación de la razón humana. Por eso para PLATON es decisivo que se erija en legislador de la *polis* un individuo que conozca lo divino<sup>52</sup>. En esto, PLATON sigue el ejemplo de los grandes legisladores del pasado, a quienes los griegos calificaban de “hombres divinos”. El prototipo de estos legisladores, intermediarios entre los dioses y los hombres, es Minos, “que hablaba con Dios”. La obediencia a la ley, así concebida, no es otra cosa que la obediencia a Dios. Esas leyes que reciben su autoridad de

<sup>49</sup> *República*, 509 b.

<sup>50</sup> *República*, 516 b.

<sup>51</sup> Cfr. *Las Leyes*, 631 c; 632 c; 645 a-b.

<sup>52</sup> Según dice PLATON en *Las Leyes* 645 a-b, el legislador es el hombre divino que alberga en su interior el verdadero *logos* y convence a la *polis* para que lo convierta en ley, y la ley es el hilo por el cual Dios mueve a su juguete, el hombre.

Dios mismo, modelan las conductas de los hombres en la *polis* y los inducen a actuar como es debido, ya que contienen las normas del buen obrar. Las leyes, en suma, educan a los ciudadanos en el verdadero *ethos*, inducen en ellos las virtudes cívicas: “*al salir de la escuela para entrar en la vida, la juventud pasa a una nueva fase de su educación; a partir de ahora, su maestro para todos los actos y omisiones de la vida práctica es la ley del estado. La ley es, pues, el verdadero vehículo de la educación de los adultos en las virtudes cívicas*”<sup>53</sup>. La acción legislativa es educación y la ley es su instrumento.

La ley puede definirse como un pensamiento razonado (*logismos*) que brota de la razón verdadera y recta (*logos alethes, orthos logos*), puesto por escrito y sancionado por el legislador, y que aceptado por el pueblo, se convierte en norma común de la ciudad (*dogma poleos*)<sup>54</sup>.

PLATÓN responde a la crisis griega que había socavado y removido el fundamento último de las leyes que eran los dioses, refundando las leyes sobre los dioses. PLATÓN restaura el antiguo esquema griego de las leyes que descansan en bases divinas, sólo que su Dios ya no es el Dios de Homero, sino un Dios racionalizado, elaborado bajo las categorías de su filosofía.

#### e) Dios en Las Leyes.

En *Las Leyes* el concepto de Dios se convierte en centro y fuente de toda legislación y ésta en su expresión directa y su realización personal. Pero, respecto del tema de la divinidad, salta a la vista una diferencia esencial entre *Las Leyes* y *La República*. En *La República* esta idea central del ideal platónico del estado aparece traducida filosóficamente como la “idea de bien”. La idea de bien era, precisamente, el modo platónico de concebir lo divino<sup>55</sup>. En *Las Leyes*, pareciera que PLATÓN se siente acuciado por concretar más. Aquí se dice de Dios que es la medida de todas las cosas (715 e). Es la meta hacia lo que todo debe proyectarse (716 c y 717 a). Dios ocupa en el estado de las *Leyes* el lugar que en *La República* ocupaba el supremo paradigma que los gobernantes deben grabar en su alma: la idea de bien<sup>56</sup>.

“*PLATÓN con esto –afirma JAEGER– no hace otra cosa que restablecer la primitiva concepción griega sobre las relaciones entre la polis, la ley y la divinidad. Sin embargo, la esencia de la divinidad ha cambiado radicalmente. Sobre los antiguos dioses individuales de la polis aparece el Dios como “medida de todas las cosas”, su Bien, la forma primaria de toda arete*”<sup>57</sup>

PLATÓN estructura toda la vida del estado sobre un sistema de teología filosófica<sup>58</sup>, tomando como medida exclusiva de todas las cosas a Dios, y castiga con pena de muerte a los que nieguen la verdad del sistema y duden de la existencia de Dios<sup>59</sup>. Toma como punto de partida para ello la forma de la querrela por ateísmo que existía ya en el antiguo estado de policía. Pero mientras que este estado había condenado a muerte a SOCRATES por negar a los dioses de la polis, el estado platónico de las *Leyes* invierte la cosa y condena a muerte a quien no crea en el nuevo Dios proclamado por SOCRATES.

El desarrollo histórico del pensamiento griego parece moverse dentro de un círculo porque PLATÓN llega al mismo punto de partida del cual había partido. El mundo de PLATÓN, como el de Homero, puede describirse al mismo tiempo como antropocéntrico y teocéntrico. El círculo no es, en rigor de verdad un círculo, sino que el desarrollo parece una espiral que asciende y llega a un punto perpendicularmente más elevado por encima de su punto de partida y es que la relación del hombre con lo sobrehumano, con lo divino, en

<sup>53</sup> JAEGER, WERNER, *Paideia, los ideales de la cultura griega*, citada, págs. 1019/20; pág. 1031; pág. 1051/52. Sigo en esta parte del trabajo la magnífica obra del ilustre helenista alemán, en donde está desarrollada de modo brillante el esquema del *logos-nomos-ethos* en la cultura griega.

<sup>54</sup> *Las Leyes* 645 a-b, 644 d.

<sup>55</sup> *La República*, 540 a, 484 c.

<sup>56</sup> *La República* 484 c-d, 505 a.

<sup>57</sup> JAEGER, WERNER, *Paideia, los ideales...*, citada, pág. 1052.

<sup>58</sup> Todo el libro X de *Las Leyes* es un verdadero tratado de teología filosófica.

<sup>59</sup> *Las Leyes*, 907 d - 909 d.

PLATÓN ya no es lo que era en Homero, pues nos encontramos con una filosofía en donde tiene un rol preponderante el elemento racional, que para PLATÓN es el eslabón dorado que une al filósofo con Dios<sup>60</sup>.

## 7.- ARISTÓTELES de Estagira (384-322 a. C.): Dios es el fin del hombre

ARISTÓTELES presenta algunos rasgos distintivos respecto de la tradición griega que venimos analizando. Si bien su Dios no parece ser legislador universal como el *logos* heracliteo, se relaciona con el hombre de un modo diverso pero sumamente importante: aparece como el fin del hombre, como el bien más alto a que el hombre puede aspirar, en cuanto que proporciona al hombre la vida más elevada.

El razonamiento de ARISTÓTELES es, esquemáticamente, el siguiente: La felicidad es el acto u operación del alma conforme a la virtud<sup>61</sup>; pero como las virtudes son muchas, tiene que ser la operación conforme a la virtud más elevada; la virtud más elevada es el *nous* (el entendimiento, la parte propiamente espiritual del alma humana) que es lo divino que hay en el hombre y su operación *theorein* (la vida teórica o contemplativa); luego la felicidad estriba en el *theorein*, es decir, en la actividad de la mente consistente en la contemplación. Ahora bien, ¿sobre qué versa la teoría? ¿qué es lo que debemos contemplar? A Dios, pues la contemplación de Dios nos hace asemejar a Él.

Para entender esto conviene recordar, brevemente, la teoría del conocimiento de ARISTÓTELES. Según esta teoría, el sujeto que conoce de algún modo se convierte en el sujeto conocido, porque al conocer el sujeto elabora, dentro de sí, una semejanza del objeto. El objeto conocido se hace presente en el hombre a través de una semejanza (que puede ser la imagen producida por la sensibilidad o el concepto elaborado por la inteligencia) que está enteramente dirigida a representar el objeto. Es por eso que el conocimiento, en el sistema aristotélico, se suele caracterizar como la presencia –intencional o a través de un signo formal que es, o bien la imagen o bien el concepto- del objeto conocido en el sujeto cognoscente. Partiendo de esta teoría del conocimiento, es fácil apreciar que la contemplación de Dios implica de algún modo asemejarse a Dios; al contemplar a Dios el hombre, en la medida de sus posibilidades se hace lo divino, es decir, aplicando su conocimiento a Dios el hombre se diviniza. Y este es el fin del hombre porque es lo más excelente y elevado a lo que puede aspirar.

Sin embargo, agrega ARISTÓTELES, esta vida dedicada a la contemplación de Dios es demasiado excelente para el hombre, pues es sobrehumana y divina, pero igualmente opina que, en la medida de lo posible, debemos intentarla. Porque no hemos de tener pensamientos mortales “*puesto que somos mortales sino en la medida de lo posible inmortalizarnos y hacer todo lo que está a nuestro alcance para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros*”<sup>62</sup>. Para ARISTÓTELES, entonces, la perfección última del hombre no es está en su índole humana sino en la actualización y el desarrollo de sus potencias propias más elevadas, que son aquellas que el hombre coinciden de algún modo con lo divino (las potencias cognoscitivas más elevadas), es decir, en inmortalizarse y hacerse divino en la medida en que le sea posible. La unión del hombre con Dios es la plena realización de sí mismo y es su fin propio y específico.

## 8.- El estoicismo (siglo II a. C. Hasta el siglo II d. C.): la transición

El Estoicismo es, quizás en mayor grado que las restantes corrientes del helenismo, un factor de transición entre el pensamiento griego y el pensamiento romano y de ambos al cristiano, sobre todo en el ámbito de la Filosofía del Derecho. Se llama escuela estoica o del Pórtico, porque sus primitivos miembros se reunían un pórtico, *stoa* en griego. Se extiende desde el siglo IV a. C. hasta el siglo II después de J.C. El estoicismo tiene tres etapas

<sup>60</sup> *Las Leyes*, I, 645, a-c.

<sup>61</sup> ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, Libro I, Cap. 13, 1102 a; Libro I, Cap. 7, 1098 a; y Libro I, Cap. 8, 1098 b.

<sup>62</sup> ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, Libro X, Cap. 7, 1177 b, 1198 a.

netamente diferenciadas, a saber: 1) El estoicismo primitivo o estoicismo griego, va desde su fundador, ZENON DE CITIO (336-263 a.C.), hasta CRISIPO (281-205 a.C.), pasando por CLEANTE DE ASSOS (313-232 a. C.). 2) El estoicismo intermedio incluye a PANECIO de Rodas (185-110 a.C.) y al sirio POSIDONIO (135-51 a.C.). 3) El estoicismo romano, entre quienes se destacan SENECA (4 a.C. – 65 d.C.), EPICTETO (50 – circa 125 d.C.) y el emperador MARCO AURELIO (121-180 d.C.).

La física del estoicismo se funda en la de HERACLITO. Hay una Razón (*logos*) universal y eterna que es el principio constitutivo del mundo, inmanente al mismo. Para la *stoa*, esta Razón (*logos*) es al mismo tiempo: (i) la previsión divina que todo lo dirige (*theos*); (ii) la ley natural que gobierna la naturaleza (*physis*); y (iii) la ley moral y jurídica que rige la conducta de los hombres (*dike* y *nomos*).

La divinidad se identifica con esa razón universal, eterna, subsistente, que es a la vez la providencia y el destino. Pero, a su vez, esa divinidad-*logos* no es, como el dios aristotélico, espíritu puro, sino un espíritu lleno de una materia sumamente sutil que está presente como co-principio en todas las cosas. El *logos* divino es inmanente a las cosas mismas ya que está constitutivamente dentro de ellas. Esto implica que Dios y el mundo se confunden. Por lo tanto, la filosofía estoica es una combinación de panteísmo (Dios = mundo) y materialismo (realidad = materia). DIÓGENES LAERCIO dice, respecto de la *stoa*: “La ley universal, que es la recta razón (*orthos logos*), penetra a través de todas las cosas y se identifica con Zeus, que preside el gobierno de todo lo existente”<sup>63</sup>.

El *logos* estoico es también la ley universal, tanto para la naturaleza irracional (la *physis*), cuanto para la racional. Ante los hombres se presenta como la medida de lo justo y lo injusto y, consecuentemente, como *norma*. Es al mismo tiempo ley eterna y ley natural.

En lo que respecta al pensamiento ético, los estoicos piensan que el hombre debe vivir en armonía con el orden cósmico-racional que gobierna el mundo, sometiéndose voluntariamente a la finalidad que impulsa a todos los seres. Por lo tanto, el principio supremo de la virtud es *vivir conforme a la Naturaleza*. Otra fórmula equivalente es la de *vivir conforme a la razón*. La parte principal del alma del hombre es su razón, principio rector que debe regular toda la conducta práctica y establecer en el individuo humano un orden riguroso, ajustado al orden universal, impuesto en todo el Cosmos por el Logos inmanente que es la ley suprema de todo el mundo. La razón humana es idéntica al Logos ya que es un efluvio de la Razón universal, una participación de la razón divina. Así, pues, vivir conforme a la razón individual equivale a vivir conforme a la Razón que rige el orden del mundo. La razón humana es recta (*orthos logos*) cuando se ajusta exactamente a la Razón universal, que equivale a una ley eterna fija e inmutable. El hombre puede aprehender esa ley eterna, natural e inmutable por medio de su razón y debe ajustar su conducta a ella.

El único verdadero bien es la virtud, que consiste en vivir conforme a la naturaleza y a la razón. La felicidad consiste en la práctica de la virtud, y la virtud esencialmente es la sabiduría o prudencia (*phronesis*) que corresponde a la parte racional del alma (*hegemonikon*) y de la cual proceden todas las demás.

## 9.- El estoicismo romano – MARCO TULIO CICERÓN (106 – 43 a. C.)

El estoicismo romano es, respecto al griego, más ecléctico y más próximo al pensamiento clásico. Los representantes más importantes de esta corriente fueron SENECA y el emperador MARCO AURELIO. En este período de tránsito o de tradición del patrimonio intelectual griego a Roma, reviste particular relevancia una figura que no es en rigor de verdad un representante del estoicismo en sentido estricto sino más bien un pensador ecléctico que reúne ideas del platonismo y de la *Stoa*: MARCO TULIO CICERÓN (106 – 43 a.C.).

---

<sup>63</sup> ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I, 162, citado por VERDROSS, ALFRED, *La filosofía del Derecho del mundo occidental*, México, UNAM, 1983, pág. 78.

CICERÓN es un puente, a través del cual penetra el pensamiento griego en el mundo romano y se proyecta hacia el medioevo, ya que reproduce las ideas principales de la tradición iusnaturalista griega que se remonta a HERÁCLITO, SÓCRATES, PLATÓN y ARISTÓTELES. Empero, lo importante es que estas mismas ideas serán aceptadas posteriormente –y en alguna medida extraídas de CICERON- por los padres de la iglesia occidental (sobre todo, LACTANCIO, SAN AMBROSIO y SAN AGUSTÍN) y por la escolástica (con SANTO TOMÁS DE AQUINO a la cabeza). Así, las nociones estoicas como *recta ratio*, *lex aeterna*, *lex naturalis*, etc. pasarán a enriquecer el acervo intelectual del pensamiento cristiano. Es por eso un pensador de transición o de *tradición*, en el más estricto sentido de la palabra<sup>64</sup>.

CICERON carece de originalidad, puesto que copia en gran medida las obras griegas, y tampoco tiene profundidad ni consistencia teórica, ya que mezcla conceptos provenientes de autores diversos<sup>65</sup>. Sin embargo, desde el punto de vista de la repercusión de sus ideas en la formación de realidad histórica y de la conformación de la tradición cultural, CICERON constituye un momento de la mayor trascendencia. A punto tal de que ha sido calificado como uno de los autores que más ha influido en la cultura occidental<sup>66</sup>.

#### La ley natural/divina en CICERÓN y su carácter de fundamento de la ley humana.

En la doctrina jurídica de CICERON se destaca la formulación elocuente de la teoría de la ley natural, que el orador romano trata, en lo fundamental, en su diálogo *De Legibus*, que contiene una suerte de exposición del fundamento filosófico del derecho.

Es allí donde encontramos su célebre definición:

*“La Ley es la Razón suma, ínsita en la Naturaleza, que nos ordena lo que debemos hacer y nos prohíbe lo contrario”*<sup>67</sup>

En otro pasaje, esta vez de su otra obra *De República*, que es anterior al diálogo citado, ya se había exployado sobre esta misma Ley, brindando una definición descriptiva en la que va enumerando distintas características y notas propias de esta ley a la vez natural y divina:

*“Existe una ley verdadera; es la recta Razón congruente con la Naturaleza, difundida en todos, constante, eterna. Nos llama a cumplir con el deber, nos prohíbe el fraude y lo destierra. No ordena ni prohíbe en vano a los buenos, aunque no ejerce influencia en los malos. Ningún principio puede alterarla. Nadie tiene derecho a derogarla en cualquiera de sus partes. Nadie puede abrogarla del todo. Ni el Senado ni el “populus” pueden eximirnos de su cumplimiento. No requiere la exposición ni la interpretación de un Sexto Aelio<sup>68</sup>. No será una en Roma y otra en Atenas, una ahora y otra después, será una Ley única, eterna, válida para todas las naciones y todos los tiempos. Y habrá un solo Dios, que sea como el maestro y el emperador de todos los hombres: él es su autor, su ejecutor, y su promulgador. Quien la desobedezca, tendrá que rehuirse en sí mismo, con desmedro de su propia naturaleza*

<sup>64</sup> La palabra tradición proviene del vocablo latino *traditio*, que significa transmisión y alude al conjunto de las costumbres, usos, creencias, valores y formas culturales que una época transmite a otra. En este sentido, el autor que estudiamos viene a ser algo así como el puente, o el vehículo a través del cual se verifica una cierta continuidad entre el iusnaturalismo griego y el sistema cristiano medieval agustinista-tomista. De allí su importancia.

<sup>65</sup> Esto lo ha hecho merecedor de duras críticas de algunos historiadores alemanes, entre los cuales sobresale MOMMSEN, quien ha dicho que: “Tenía un temperamento de periodista en el peor sentido del término, riquísimo en palabras, como él mismo nos dice, pero inconcebiblemente pobre en ideas; y pocas disciplinas habrá en que, con ayuda de unos pocos libros, no fuese capaz de componer deprisa y corriendo, con las artes del traductor o del compilador, un ensayo legible...” (MOMMSEN, T., *El mundo de los césares*, traducción española de WENCESLAO ROCES, Méjico, 1945, pág. 740).

<sup>66</sup> ALVARO D’ORS, Introducción a *Las Leyes*, citada, pág. 31.

<sup>67</sup> CICERÓN, *De Legibus*, I, 6, 18.

<sup>68</sup> SEXTO AELIO, fue cónsul el año 198 a. C.. Escribió una obra titulada *Tripertita* por reunir los preceptos de la ley de las Doce Tablas (siglo V a. C.), una interpretación de las mismas y un formulario de las acciones procesales. CICERON lo cita por su fama como intérprete de la ley de las XII tablas.

*humana; por lo cual sufrirá las penas más terribles, aún cuando consiga evitar los otros suplicios o los que así se considera*<sup>69</sup>.

Junto con su caracterización de la ley natural, CICERON plantea una serie de cuestiones que interesa destacar puesto que están directamente vinculadas con el objeto de este estudio. Detengámonos en el análisis de la caracterización de la Ley que hace CICERÓN, y al mismo tiempo veamos estas cuestiones:

1) La Ley verdadera y las leyes humanas.

Comienza diciendo que “*Existe una Ley verdadera*” (*uera lex*). Esta Ley verdadera está mencionada en singular. Y aparece tácitamente opuesta a las otras leyes. El propósito de CICERÓN es distinguir, de manera nítida y tajante, este concepto de Ley de la mera acepción usual de ley. Es que CICERON se encontró, en su plan de adaptación de las ideas y de la terminología filosófica griega, con cierta dificultad para traducir el término griego *nomos*. Para trasladar al latín la palabra *nomos*, CICERON no encuentra otra más adecuada que *lex*. Sin embargo, *lex* tenía un contenido muy concreto para el romano de la época: era el estatuto comicial (*lex pública*), es decir, la ley positiva emanada del estado. De ahí que CICERON se esfuerce por desalojar de la mente de sus lectores ese sentido positivo declarando que la *lex* a la que él se refiere es la *lex* de verdad, que, como veremos, es la *ratio* divina que el hombre descubre en la misma naturaleza.

La Ley (con mayúscula) es calificada de *verdadera ley* (*uera lex*) y las otras leyes, no tendrían este carácter sino que podrán ser verdaderas o no. CICERON enuncia “*la clave de una permanente aporía de la filosofía legal de Occidente*”<sup>70</sup>, a saber: la distinción entre la ley natural –que en la concepción de CICERÓN, proveniente del estoicismo, es, al mismo tiempo, ley eterna- y la ley humana positiva.

2) Ley = Naturaleza = Providencia = Destino = Necesidad = Dios.

¿De que depende pues, lo “verdadero” de la Ley? CICERÓN lo dice con claridad: de su congruencia con la Naturaleza. La Ley, nos dice CICERÓN, está “*insita en la Naturaleza*” y dice también “*es congruente con la Naturaleza*”. En cuanto al significado de *Naturaleza*, CICERON acepta el sistema ontoteológico del estoicismo. Para este pensamiento, la noción de *Naturaleza* se identifica con la *Providencia*, así como con la de *Destino* y con la de *Necesidad*. Esta Ley que es la *ratio naturae* se confunde con la divinidad. Es la sabiduría divina que gobierna el universo y de ella derivan todas las restantes leyes<sup>71</sup>. CICERON caracteriza a dicha ley como eterna e inmutable<sup>72</sup>, nacida al mismo tiempo que el espíritu divino<sup>73</sup> por lo que es una ley permanente y celestial<sup>74</sup>. Es claro que para el pensador romano Dios y Naturaleza se identifican. Aparece aquí, pues, preanunciado el concepto de *lex aeterna* que posteriormente desarrollará el pensamiento cristiano. Por eso dice que esta Ley Suprema es “*común a todos los siglos, y ya estaba nacida cuando no había ninguna ley escrita, o no existía en ninguna parte ninguna ciudad*”<sup>75</sup>.

Ahora bien, aquí hay algo que requiere elucidación: ¿qué relación hay entre semejante Ley, que es Dios mismo, la suma Razón tal como se encuentra en la naturaleza, y la ley natural, más particular, que rige entre los hombres? Si bien las afirmaciones de CICERON acerca de este punto no son completamente inequívocas, me inclino por interpretar que ambas leyes se identifican o, quizás sería más exacto decir que la ley natural de la sociedad

<sup>69</sup> CICERÓN, *De República*, Libro III, 22; la traducción es tomada del magnífico trabajo de ALFREDO DI PIETRO El concepto de ley en Ciceron, publicado en Revista Moenia, Buenos Aires, Septiembre-Diciembre 1987, N° XXX/XXXI, págs. 61 y ss.; en lo que sigue seguiré este artículo para realizar el análisis de la Ley en nuestro autor.

<sup>70</sup> ALVARO D’ORS, Introducción a *Las Leyes* de CICERON, citado, pág. 31.

<sup>71</sup> CICERÓN, *De Legibus*, II, 4, 8.

<sup>72</sup> CICERON, *De República*, III, 22.

<sup>73</sup> CICERON, *De Legibus*, II, 4, 10.

<sup>74</sup> CICERON, *De República*, II, 21 y ss.

<sup>75</sup> CICERÓN, *De Legibus*, I, 6, 19.

humana forma parte de ley que gobierna la naturaleza y el cosmos en su totalidad<sup>76</sup>. Esta interpretación encuentra sustento en la expresión según la cual esta ley está “*difundida en todos*” (*difusa in omnes*), que analizaremos en lo que sigue.

### 3) La Ley Suprema ínsita en la Naturaleza es la fuente del derecho.

CICERON dice que “*la Naturaleza es la fuente del derecho*”<sup>77</sup> y es el criterio de lo justo y de lo injusto. Esta Ley -que sería la ley eterna- es la fuente y de ella derivan todas las restantes leyes y, en definitiva, el derecho<sup>78</sup>. Así, dice en un Los Oficios:

*“No tenemos nosotros una idea justa y clara de lo que es el verdadero derecho y justicia; nuestras leyes no son más que imágenes y sombras, pero ¡ojalá las guardáramos!, porque son sacadas de los mejores ejemplos de la verdad y la naturaleza”*<sup>79</sup>

### 4) La Ley está difundida en todos los hombres.

Dice en el párrafo que venimos analizando que esta Ley está “*difundida en todos los hombres*” (*difusa in omnes*). Los principios de esta Ley son innatos, pues están impresos en el alma humana: “*los principios que se imprimen en el alma de aquella inteligencia esbozada de la que hablé antes, están impresos en todos por igual*”<sup>80</sup>. Y en su obra *Del Supremo Bien y del Supremo Mal*, dice:

*“El supremo bien consiste en vivir según la naturaleza, en el estado más perfecto posible y más conforme a la naturaleza”*

*Del Supremo Bien y del Supremo Mal, Libro V, 9, 25.*

*“...llevamos dentro los principios que nos mueven a hacer algo (...) hay que penetrar pues, en el conocimiento de la naturaleza y escudriñar a fondo lo que ella reclama; de otra manera no podemos conocernos a nosotros mismos”*

*Del Supremo Bien y del Supremo Mal, Libro V, 15, 43-44.*

Ello implica que esta Ley no solamente existe en el espíritu divino sino también en la razón humana<sup>81</sup>. Dice VERDROSS que “*la consecuencia inmediata de esta doctrina es que todos los seres naturales, poseen, conforme a su naturaleza la recta ratio, lo que a su vez implica que todos los hombres son portadores de la ley natural*”<sup>82</sup>. El hombre, en contraste con los demás seres vivientes, participa conscientemente de esta *ratio*, porque él mismo posee razón y, por consiguiente, puede comprender las leyes de la naturaleza. En feliz expresión de FRIEDRICH “*la juris disciplina es una racionalización del orden legal existente*”<sup>83</sup>. De modo que esta Ley que, según indicamos, cabe asimilar al concepto de *lex aeterna*, es también *lex naturalis*.

El propósito de CICERON es destacar la presencia de una Ley (a la vez ley eterna y ley natural) que es la *ratio* divina, que está vigente en todos los tiempos y lugares, y a la que el

<sup>76</sup> CARL JOACHIM FRIEDRICH dice que también se ha sostenido la opinión contraria, y cita a G. H. SABINE quien afirma que Cicerón deslindó definitivamente y claramente la ley divina y la ley natural humana ( en su obra *Historia de la teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963, cap. IX). Véase la obra de FRIEDRICH, *La filosofía del Derecho*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964, pág. 51.

<sup>77</sup> CICERÓN, *De Legibus*, I, 13, 36.

<sup>78</sup> Esto recuerda el famoso fragmento 114 de HERACLITO que dice: “todas las leyes humanas se alimentan de una ley divina”.

<sup>79</sup> CICERON, *De Officiis*, III, XVIII.

<sup>80</sup> CICERON, *De Legibus*, I, 10.

<sup>81</sup> CICERON, *De Officiis*, I, 4, 14; *De Legibus*, I, 17, 18. Véase ALFRED VERDROSS, *La filosofía del Derecho del Mundo Occidental*, México, UNAM, 1983, pág. 81.

<sup>82</sup> VERDROSS, ALFRED, *ibidem*.

<sup>83</sup> FRIEDRICH, CARL JOACHIM, *La filosofía del Derecho*, citada, pág. 52.

hombre puede acceder por medio de su razón, pero que a su vez es anterior e independiente de la voluntad o decisión humana, y que debe ser el origen de las leyes positivas.

5) Las leyes humanas pueden ser justas o injustas.

CICERON busca algún fundamento fijo, incommovible, cierto y seguro que pueda ser fundamento del orden jurídico. Lo encuentra en la Ley suprema, congruente con la Naturaleza (Dios) que, como hemos visto, es por sí misma *verdadera*. En cambio, las leyes positivas o humanas, hechas por los hombres, a diferencia de la Ley suprema, pueden ser verdaderas o no, es decir, pueden ser justas o injustas. Sólo la ley buena, la que está de acuerdo con la Naturaleza, es propiamente ley; las demás sólo tienen el nombre de ley pero no su sustancia.

*“En cuanto a las otras leyes que en formas y oportunidades diversas se impusieron a los pueblos, llevan este título más bien por su nombre (nomen) que por su naturaleza (re). Pues toda ley digna de este nombre es también digna de elogio, lo cual se prueba por medio de los argumentos siguientes: es evidente que las leyes se hicieron para bien de los ciudadanos y de los civitates, y con vistas a la seguridad, la tranquilidad y la felicidad de los hombres. Por eso, los que por primera vez establecieron reglas semejantes, demostraron a los pueblos que era preciso redactarlas y proponerlas para que vivieran honesta y felizmente después de aprobarlas. Y llamaron leyes a estas reglas, una vez elaboradas y puestas en vigencia”<sup>84</sup>.*

Vale decir que las leyes creadas por los hombres pueden ser *verdaderas*, es decir, pueden ser reglas justas que tengan el propósito de hacer el bien a los ciudadanos, pero no siempre lo son. Dije más arriba que CICERON ha influido notablemente en la cultura jurídica occidental. Así, cuando los Escolásticos, con SANTO TOMÁS a la cabeza, afirman que la ley natural por definición no puede ser injusta y que la ley puesta por los hombres es ley en tanto y en cuanto se deriva de la *lex naturae*, no hacen más que seguir el pensamiento ciceroniano.

6) El origen del derecho es la Naturaleza.

Y estas leyes no son *verdaderas* leyes porque no provienen de la Naturaleza sino que tienen su origen en la voluntad arbitraria de los hombres. CICERON nos ha dejado expresiones vigorosas a este respecto:

*“Si el origen del Derecho se encontrara en las decisiones populares, los decretos de los jefes o las sentencias de los jueces, el Derecho consistiría en cometer robos y adulterios, o en falsificar testamentos, siempre que estos fueran ratificados por los votos o las decisiones de la masa. Si los juicios y los mandamientos de los tontos pueden hacer que la naturaleza de las cosas se transforme de acuerdo con sus votos, entonces ¿por qué no podrían decidir que lo malo y lo pernicioso se tenga por lo bueno y lo saludable?”<sup>85</sup>*

Enseña ALFREDO DI PIETRO que en la época en que habla y escribe CICERON el voluntarismo legislativo estaba ganando terreno en forma asombrosa, y que el propósito de nuestro autor era aventar el peligro de la arbitrariedad que ello representaba<sup>86</sup>. Para CICERON el criterio de lo justo y de lo injusto es el orden natural.

7) El bien y el mal, lo justo y lo injusto no dependen de los hombres sino de la Naturaleza.

<sup>84</sup> CICERÓN, *De Legibus*, II, 5, 11.

<sup>85</sup> CICERÓN, *De Legibus*, I, 16, 44.

<sup>86</sup> DI PIETRO, ALFREDO, *El concepto de ley en Ciceron*, en Revista *Moenia*, Buenos Aires, 1987, N° XXX/XXXI, pág. 77. He seguido a DI PIETRO y de él he extraído, en gran medida, el análisis del pensamiento de CICERON que vuelco en esta parte del trabajo.

La justicia o injusticia de las leyes humanas, su bondad o maldad, no depende de la voluntad de los hombres sino de su adecuación a la Naturaleza:

*“Creer que ellas (las leyes) dependen de la “opinión” en lugar de fundarlas sobre la Naturaleza, ello es producto de un demente...El Bien mismo viene, no de las convenciones, sino de la Naturaleza. De no ser así la felicidad (Beatitudo) también se fundaría en una convención, y no puede decirse nada más estúpido. Luego, dado que el bien y el mal no se juzgan en sí mismos y constituyen principios naturales, es obvio que lo honesto y lo torpe juzgarse también por la misma regla y referirse a la Naturaleza”<sup>87</sup>*

#### 8) Resumen:

a) Hay una Ley que CICERON llama *verdadera* que es la ley por excelencia, que coincide, al mismo tiempo, con lo que la escolástica posterior y el pensamiento tradicional denominarán ley natural y ley eterna (no hay todavía, en el pensador romano, esta distinción). Es la misma sabiduría divina que gobierna el universo, en línea con la doctrina estoica de la Razón (*ratio*) universal y eterna, que a su vez se remonta al iusnaturalismo tradicional griego (el *logos* de HERÁCLITO).

b) En la definición de esta ley que nos da CICERON encontramos todas las características de la ley natural que serán desarrolladas por el pensamiento posterior, a saber: (i) *Divinidad*: Dios es su autor; (ii) *Unidad*: “hay una ley verdadera”; (iii) *Universalidad*: “es la misma en Roma que en Atenas”; (iv) *Inmutabilidad*: “siempre una misma ley inmutable y eterna”; (v) *Inderogabilidad*: “no se puede alterarla por otras leyes, ni abrogarla por entero, ni el Senado ni el pueblo pueden liberarnos de su imperio”; (vi) *Sanción natural*: “desconocerla es huirse de sí mismo, renegar de su naturaleza y por ello, padecer los castigos más crueles”.

c) Las leyes humanas, para merecer el calificativo de *verdaderas* leyes deben adecuarse a esa Ley natural y eterna. De lo contrario, lo único que tendrán de leyes es el nombre y también el poder de su vigencia injusta, pero en última instancia no son más que pura arbitrariedad. El gobernante, el magistrado, el funcionario público deberá ajustar sus leyes y sus decretos a lo que indica la *vera Lex* (la Ley verdadera).

d) El derecho positivo humano que no se ajusta a la Ley (natural y eterna) y que es sólo producto de la voluntad de los hombres, como por ejemplo los decretos de los tiranos, no es propiamente tal ya que lo justo no depende de la voluntad humana sino de la congruencia con la Naturaleza. Carece pues, de auténtica validez.

e) La Ley –natural y divina- es la misma en todo tiempo(es eterna) y en todo lugar (es universal) y abarca toda la moral y el derecho, aún antes de haber sido legislado por los hombres.

#### 10.- SAN AGUSTÍN de Hipona (354-430)

SAN AGUSTÍN (354-430) es una de las inteligencias superiores del pensamiento occidental y cristiano. Su pensamiento abreva en el de CICERON y se entronca en la tradición iusnaturalista griega pero agregándole una gran novedad: la trascendencia del Dios cristiano.

a) Del iusnaturalismo inmanente de CICERÓN al iusnaturalismo trascendente de SAN AGUSTÍN. La noción de Ley eterna.

Recordemos que CICERON definía la ley como “*la razón soberana ínsita en la Naturaleza, que nos ordena lo que debemos hacer y nos prohíbe lo contrario*”. Esta

---

<sup>87</sup> CICERON, *De Legibus*, I, 16.17, 45-46.

concepción de la ley se inscribe en la cosmovisión estoica de un *logos* universal que ordena todo lo existente.

SAN AGUSTÍN retoma esta doctrina y la noción de ley eterna que nos brinda es muy parecido a la de los estoicos y a la de CÍCERON. Sin embargo, hay una diferencia fundamental entre el *logos* de HERACLITO y de la *Stoa* y la ley eterna de SAN AGUSTÍN, y esta diferencia tiene un trasfondo metafísico.

En el pensamiento pagano no existe la noción de creación *ex nihilo*, es decir, de la nada. El mundo para los antiguos, incluso para PLATÓN y ARISTÓTELES era eterno, es decir, increado. El concepto de “nada” que tiene un griego o un romano de la antigüedad o un estoico no es el concepto de nada absoluta del pensamiento cristiano. Para un griego lo más cercano al concepto de nada podría ser la ausencia de forma (*eidos*), la materia prima (*prote hyle*). Mientras que el pensamiento cristiano entiende la “nada” como el no ser en absoluto. El pensamiento cristiano parte de la nada como punto previo y base de la creación. Y además, concibe a Dios como creador del mundo, en un momento dado, a partir de la nada. De modo tal que Dios es algo preexistente al mundo, trascendente al mundo, y distinto del mundo.

La noción de ley eterna que nos da SAN AGUSTÍN es la siguiente.

*“Es la razón o la voluntad divina en cuanto prescribe conservar el orden natural y prohíbe perturbarlo”* (Ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans)<sup>88</sup>

La ley eterna se identifica con la razón divina que gobierna el mundo. Hasta aquí la noción es sumamente parecida a la de los estoicos y a la de CÍCERON. Sin embargo, también es la “*voluntas Dei*”. Este es el elemento nuevo que introduce el Santo: aparece el factor volitivo. Es que la ley necesita ser promulgada por quien tiene autoridad para hacerlo y esto es un acto de la voluntad. Toda ley implica un orden, implica un acto de imperio que ordena una determinada conducta.

#### b) Ley natural.

La ley eterna es el plan conforme al cual Dios ordena y dirige todo el universo, desde lo más bajo hasta lo más alto. La ley eterna, entonces, comprende tanto a los seres irracionales como a los seres racionales, es decir, los hombres. Sin embargo, se manifiesta de modo distinto en estos dos ámbitos. Los seres irracionales obedecen la ley eterna de acuerdo con una ciega necesidad, siguen los dictados de la ley eterna en forma necesaria. Los hombres, en cambio, están sujetos a la ley eterna a través de su libre albedrío: conocen la ley eterna a través de su razón y la acatan por medio de su voluntad libre. Así el hombre, cumpliendo la ley eterna por medio de su libre albedrío, *participa* de la ley eterna.

¿Cómo conoce el hombre la ley eterna? El hombre la conoce porque la encuentra transcrita en su corazón; SAN AGUSTÍN dice que el hombre puede captar la ley eterna porque encuentra su resplandor en el interior de su conciencia.

Esta es la ley natural: *la transcripción o copia de los preceptos de la ley eterna en el alma racional del hombre*. La ley natural es, pues, la ley impresa en la mente de los hombres, escrita en sus corazones, la marca o reproducción de la ley eterna en nosotros. Todo hombre por el sólo hecho de ser hombre lleva gravado en si mismo esta ley natural, por eso Agustín la hace común a gentiles e israelitas: “¿Acaso no tenía esta ley natural el pueblo de Israel? Ciertamente que la tenía, porque también eran hombres. No la hubieran tenido si hubieran podido, en contra del orden de la naturaleza, dejar de ser hombres.” (Enarraciones In Psalmus, CXVIII, 25, 5).

La ley eterna y la ley natural no son lo mismo. Agustín recurre a una feliz metáfora para explicarlo. Dice que “*toda ley justa se encuentra escrita y como impresa en el corazón del*

---

<sup>88</sup> *Contra Faustum*, XXII, 27.

*hombre obrador de justicia, y no como si emigrase, sino por una especie de “intro-impresión”, como del anillo pasa la imagen a la cera sin abandonar la sortija” (De Trinitate, XIV, 15, 21. La ley eterna y la ley natural son tan distintas como la imagen grabada en la cera por el anillo de sello y el anillo propiamente tal. El anillo (la ley eterna) graba su imagen en la cera (la conciencia del hombre). Esa imagen impresa en la cera (la ley natural) es cosa distinta del anillo de sello (la ley eterna); sin embargo, es la copia, imagen o participación de ella. Continuando con la metáfora, Agustín afirma que si bien esta grabación puede desdibujarse, es decir, puede ser perturbada por las malas pasiones, no obstante, no puede ser borrada totalmente, pues al menos, quedarán siempre sus contornos (*lineamenta externa*) en la conciencia de los hombres (De Spiritu et Litera, I, XXVIII, 48).*

c) Ley temporal.

El tercero y último grado del orden jurídico está constituido por *la ley temporal*, es decir, la ley humana, también llamada por el HIPONENSE, *ley escrita en letras*. Es llamada *ley temporal* por oposición a la ley eterna –que es a-temporal- ya que varía según las circunstancias históricas y la propia mutabilidad de la naturaleza humana.

Esta ley, que no es otra cosa que lo que modernamente denominamos *ley positiva* o derecho positivo, depende en su validez y encuentra su fundamento en la ley eterna. En efecto, todo lo que hay de justo o legítimo en la ley temporal deriva de la ley eterna y, por lo tanto, de la ley natural; nada es justo que no derive de la ley eterna (*De libero arbitrio*, I, VI, 15), de tal modo que una ley que no se funde en la justicia natural o divina, no es ley y, por ello, no obliga en conciencia (*De libero arbitrio*, I, V, II). Para SAN AGUSTÍN la ley positiva es manifestación explícita de la ley natural, y en ella encuentra la razón de su justicia y la causa de su obligatoriedad, y así señala el Santo que, a su parecer, “*no es ley la que no es justa*” (*De libero arbitrio*, I, VI, 15, 50 y 51). En consecuencia y de conformidad con el orden jerárquico de las “leyes”, corresponde al legislador humano determinar, con fundamento en la ley eterna, lo que en cierta época debe quedar ordenado y prohibido (*De vera religione*, XXXI, 58).

## 11.- SANTO TOMÁS DE AQUINO (1227-1274)

Santo Tomás de Aquino constituye, sin lugar a dudas, la expresión intelectual más alta del apogeo de la Edad Media, el siglo XIII. Su sistema filosófico constituye una síntesis entre SAN AGUSTÍN y ARISTÓTELES. En efecto, el AQUINATE interpreta el pensamiento aristotélico de acuerdo con el espíritu del Cristianismo dando lugar a una síntesis novedosa y original. No puedo trazar aquí ni siquiera un rápido esquema de su pensamiento, no tan solo por razones de espacio sino porque nos desviaría del objeto de este estudio que no es otro que averiguar y establecer qué relaciones ha habido en la historia de la filosofía entre el Absoluto y el ámbito de la moral y el derecho.

SANTO TOMÁS es primordialmente un teólogo y por ello Dios ocupa en su pensamiento un lugar central y no meramente periférico. Esto se echa de ver con toda claridad en la estructura de su obra magna, la *Suma Teológica*: allí se estudia primero a Dios en sí mismo, luego como creador y gobernante de todas las cosas, y se termina considerándolo como fin supremo de todas las criaturas racionales, en la línea de ARISTÓTELES.

En las primeras cuestiones de la *Suma Teológica*, el DOCTOR ANGÉLICO demuestra racionalmente la existencia de Dios a través de las famosas cinco vías. En rigor de verdad, no es exagerado decir que la escolástica medieval en general y en particular Santo Tomás, no buscan demostrar la existencia de Dios, ya que esta se presupone y se admite en virtud de la revelación, sino más bien justificar la racionalidad de la fe cristiana (la fe que se apoya en la inteligencia). El hombre, por medio de su razón natural, llega a descubrir a Dios como el fundamento del orden físico, metafísico, ético y jurídico. El hombre y el mundo se comprenden desde Dios.

Veamos el orden ético-jurídico del universo, según el esquema jerárquico de las leyes eterna, natural y humana, según SANTO TOMÁS DE AQUINO.

a) La ley eterna.

El pensamiento antiguo, desde las primeras escuelas griegas, aceptó con más o menos claridad la presencia de una ley suprema e inmutable que rige los destinos del universo, creando su admirable orden. HERACLITO había hablado de un *Logos* eterno, norma suprema que regula el flujo constante de las cosas, incluyendo la vida humana; los estoicos identificaron ese *Logos* con la Divinidad que rige el orden del cosmos. El pensamiento cristiano es, en este aspecto, solidario de los precedentes clásicos mencionados que desde siempre vieron en el mundo un cosmos ordenado<sup>89</sup>. SANTO TOMÁS lleva a su término la culminación de la evolución doctrinal del concepto de ley eterna.

SANTO TOMÁS, como decíamos, se inscribe en esta corriente de pensamiento y, en dependencia directa de SAN AGUSTÍN, hace derivar sencillamente la existencia de la ley eterna del concepto de providencia divina. El orden universal resultaría ininteligible sin la providencia divina, y ésta realiza su obra gracias a la ley eterna, cifra y fuente creadora al mismo tiempo del orden del universo.

Sin embargo, en tanto SAN AGUSTÍN había dejado en cierto modo indeterminada la pregunta respecto si la ley eterna tiene su sede en la razón o en la voluntad de Dios, para SANTO TOMÁS la ley eterna es idéntica a la sabiduría divina rectora de todos los movimientos del universo<sup>90</sup>. Siendo Dios quien gobierna el mundo creado, en Dios existe la razón (*ratio*) o modelo de cuantas cosas han de ser realizadas; esta razón no es simplemente un ejemplar, sino que impulsa y mueve a todas las cosas a realizarse, teniendo por ello carácter de ley. A Dios, como causa suprema, no sólo le compete crear o producir las cosas sino llevarlas a su perfección, es decir, encaminarlas a su fin, que es precisamente gobernarlas<sup>91</sup>. Por consiguiente, en Dios no sólo existen las razones de ser de las cosas, las ideas ejemplares, sino también las razones de su perfección, las razones que dirigen la divina sabiduría en cuanto mueve a los seres a su debido fin.

Esta *ratio* de todas las cosas existentes en Dios –de la *perfección, moción o movimiento* de las cosas- en cuanto tienen carácter de ley, es la ley eterna, que TOMÁS DE AQUINO define como “*la razón de la divina sabiduría en cuanto dirige todos los actos y movimientos*”. La ley eterna es ley porque no es un simple ejemplar o modelo, sino que es un acto de imperio y medida del gobierno de todas las cosas por Dios, por lo cual es norma que mueve eficazmente<sup>92</sup>. Y es eterna porque, siendo algo propio de la naturaleza divina, existe en Dios y no en el tiempo. En rigor de verdad, es Dios mismo.

El orden de toda la naturaleza, con la infinita variedad de seres dotados de inclinaciones y operaciones propias, es una participación de la ley eterna, que todo lo rige y gobierna, ordenando todas las cosas entre sí y en beneficio del conjunto de la creación.

Una conclusión que se desprende del hecho de que la ley eterna sea la razón de la sabiduría divina es que la ley eterna es principio de toda verdadera ley; toda ley verdadera deriva necesariamente de la ley eterna. Por lo tanto, cualquier ley será ley en cuanto participe de la ley eterna y dejará de serlo en cuanto de ella se aleje. Y esto sucede, particularmente, respecto de la ley humana:

---

<sup>89</sup> Dice WERNER JAEGER que “toda nuestra tradición occidental descansa sobre esta construcción griega clásica del mundo del derecho, que presupone un cosmos en el cual el individuo es referido a un orden de cosas divino”, en *Alabanza de la ley. Los orígenes de la filosofía del Derecho y los griegos*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid.

<sup>90</sup> Esta cuestión de si la ley es producto de la voluntad o de la razón divina sería decisiva en los siglos posteriores, pues separará dos corrientes de pensamiento con posturas disímiles, a saber: el voluntarismo franciscano que dio lugar al nominalismo, para el cual el mero querer de Dios, su simple voluntad, es la regla suprema del bien y el mal y, por otro lado, el intelectualismo tomista, para el cual la bondad o malicia de los actos depende, en último término, de la sabiduría y razón de Dios, que crea el orden esencial de las cosas, sobre el cual su voluntad nada cambia, porque no puede ser cambiado, una vez establecido pro su libre decisión (Cfr. *De Veritate*, q. 23, a. 6).

<sup>91</sup> *Suma Teológica*, I-Iae, q. 103, a. 5.

<sup>92</sup> “La ley importa orden a un fin de una manera activa, a saber, en cuanto por ella ciertas cosas se ordenan a un fin”, *Suma Teológica*, I-Iae, q. 91, ad. 3.

*“La ley humana tiene razón de ley sólo en cuanto se ajusta a la recta razón. Y así considerada, es manifiesto que procede de la ley eterna. Pero, en cuanto se aparta de la recta razón, es una ley inicua; y así no tiene carácter de ley, sino más bien de violencia. Sin embargo, aún en la misma ley inicua se conserva alguna semejanza de la ley, ya que está dictada por una potestad constituida; y en este sentido también emana de la ley eterna, pues, como se lee en Romanos 13, 1, “toda potestad procede de Dios nuestro Señor””*

*Suma Teológica, I–IIae q. 93, a. 3.*

b) La ley natural.

Luego de haber establecido la existencia de una ley eterna, siguiendo el orden teológico de la Suma, Santo Tomás se pregunta si existe una ley natural y responde lo siguiente:

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

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

Para Santo Tomás la existencia de la ley natural se deduce rigurosamente de la existencia de la ley eterna –cuya existencia ha probado en la parte inmediatamente anterior de la Suma (I–IIae, q. 93)- o, lo que es lo mismo, de la existencia de Dios, puesto que la ley eterna es Dios mismo en cuanto providente y gobernador de todo el orbe. La ley eterna es la razón divina, gobernadora del universo, en cuanto ordena a todas las criaturas hacía sus fines. Todo el universo está como transido de finalidad y las diversas criaturas persiguen sus respectivos fines de acuerdo con su naturaleza. Los seres racionales, como el hombre, también tienen que participar de esta ordenación, pero no de un modo meramente pasivo, sino activo, ya que por su inteligencia y su libre albedrío pueden dirigirse a sí mismos y crear en cierto modo su propia vida moral. Esta participación de la ley eterna en el hombre es lo que se llama ley natural.

Si bien la ley natural y la ley eterna no se confunden, tampoco son, en rigor de verdad, dos leyes diferentes, sino más bien dos modos distintos de ser de la misma ley: en cuanto está en Dios se trata de la ley eterna; en cuanto está –participada- en el hombre es la ley natural. Esto tiene una importante consecuencia: la ley natural no es un producto inmanente de la razón humana, su obligatoriedad última y fundamental no procede de la razón ni de la naturaleza humana, sino de Dios, de la ley eterna. Es, pues, una realidad trascendente, que hunde sus raíces en el precepto divino: la ley natural es ley de Dios. Para Santo Tomás la ley natural está contenida, primero, en la Ley eterna, y de un modo secundario en la razón humana, donde la ha promulgado Dios. Así, la razón humana no crea la ley natural sino que la conoce, la descubre y determina sus conclusiones. Por lo tanto, la ley natural no es producto sino hallazgo de la razón humana, que es la que formula las normas.

Todos los seres del universo están sometidos al plan divino contenido en la ley eterna, en virtud del cual se dirigen hacía sus propios fines según su naturaleza. SANTO TOMÁS, siguiendo en esto la concepción teleológica de ARISTÓTELES, *coloca la idea de fin en el*

*centro de su sistema*<sup>93</sup>. Sin embargo, mientras que los seres inanimados que son guiados hacia sus fines por leyes necesarias, y los animales realizan sus fines perfectivos en virtud de sus tendencias instintivas, en el caso del ser racional, esta adecuación o conformación al orden universal de fines que como un modelo está contenido en la ley eterna, tiene características especiales pues no es un sometimiento automático, forzoso e inconsciente sino que es un sometimiento propio de una criatura racional, es decir, consciente, libre y voluntario. El hombre descubre en su naturaleza ciertas finalidades congénitas, ciertas inclinaciones naturales hacia determinados fines, que están como impresas dentro de sí y que son como mandatos de esta ley superior –la ley eterna– que le inducen al bien y le retraen del mal y, gracias a su libertad, puede adaptarse a esos mandatos o apartarse de él. Cuando el hombre expresa esos mandatos así descubiertos en proposiciones racionales o preceptos universales, forma la ley natural. La ley natural, en definitiva, le impone a la persona humana el deber de desenvolver y perfeccionar su propio ser<sup>94</sup>.

c) La ley humana.

El tercer y último grado del orden ético del universo, en la concepción tomista, está formado por la ley humana, que es la ley producida por los legisladores humanos pero sobre la base de los principios de la ley natural.

El punto más importante de la concepción tomista de la ley humana es su fundamentación esencial en la ley natural:

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

*Suma Teológica, I-Iae, q. 95, a. 2, respuesta.*

La ley humana deriva o se desprende de la ley natural por medio de dos procedimientos o modos: 1º) A modo de conclusiones: por el simple procedimiento de deducir una consecuencia de una norma de derecho natural, como las conclusiones se deducen de los principios más generales. Así, por ejemplo, por medio de esta camino, partiendo del mandato natural de no dañar a otro se llega a la mayor parte de los preceptos prohibitivos del derecho penal. 2º) A modo de determinación: por el procedimiento de particularizar o concretar algún principio general o común. Así, por ejemplo, la ley natural manda que se castigue a quien comete una falta, pero el señalar en concreto la pena, la medida de la pena o la forma de la sanción es una determinación que no se halla en la ley natural y que debe realizar la ley humana. De este modo con la ley humana se suple lo que le falta a la ley natural.

d) El fundamento divino del derecho en el iusnaturalismo tomista.

Recapitulando y para concluir, es posible afirmar que, para la concepción ético-jurídica de SANTO TOMÁS DE AQUINO –y diríamos para el iusnaturalismo de raigambre tomista– todo el Derecho tiene su fundamento último en Dios, puesto que la ley humana positiva se

<sup>93</sup> *Suma Contra Gentes*, III, 16: “De la misma manera están ordenadas al fin los seres que lo conocen como los que no lo conocen”; véase también VERDROSS, ALFRED, *La filosofía del Derecho del Mundo Occidental*, México, UNAM, 1983, pág. 120.

<sup>94</sup> A Santo Tomás “no le convence el tipo de teleología que nace de Aristóteles. Un cristiano no puede esperar descubrir la verdadera finalidad de las criaturas del mundo simplemente por referencia a sus tendencias e inclinaciones naturales. Hay que hacer referencia a la voluntad y a la providencia de un Dios personal, un Creador. En el fondo, la finalidad debe considerarse como algo que se le ha dado al mundo y, en especial, a la humanidad. Los fines e inclinaciones naturales, pero no por sí mismos. Han sido establecidos por Dios, de modo que hay que juzgar el mundo en términos de unos criterios eternos dados desde afuera. En muchos aspectos este esquema se deriva más fácilmente de la filosofía de Platón que de la de Aristóteles” (TRIGG, ROGER, *Concepciones de la naturaleza humana. Una introducción histórica*, Madrid, Alianza, 2001, pág. 59).

justifica por referencia a los principios más generales de la ley natural de la que puede ser lógicamente derivada y esta, a su vez, es participación de la ley eterna. El proceso justificatorio de las reglas étic-jurídicas, es decir, la cadena de razonamientos de la cual derivan su validez termina en la afirmación de una regla o principio de la que no puede darse razón y este principio es Dios mismo bajo la forma de ley eterna. Es evidente, pues, que para el pensamiento cristiano medieval tanto la moral como el derecho se apoyan en la teodicea: hay un Dios que es a la vez creador, ordenador y legislador, que es regla y medida de todo ser, y que es causa eficiente, final y ejemplar de todo el orden del universo, dentro del cual se encuentra el orden ético-jurídico<sup>95</sup>. De modo tal que todo el edificio de la moral y el derecho se apoya en el orden universal previsto por la Sabiduría Divina, donde preexisten las formas ejemplares de todas las cosas. “*El sentido absoluto de los valores - escribe CORTS GRAU- postula su vinculación a un Ser absoluto, que no es mera personificación de esos valores, sino que los reúne en sí mismo como atributos de su plenitud*”<sup>96</sup>.

## **12.- Los lineamientos esenciales de la tradición que va desde los orígenes de la filosofía griega hasta el sistema cristiano medieval**

Hemos recorrido casi 20 siglos de historia del pensamiento bajo el siguiente prisma: ¿qué respuesta se ha dado a la pregunta respecto del origen, la fuente y el fundamento de las reglas de conducta que conforman la moral y el derecho? Vimos que en la antigua Grecia y hasta la crisis del siglo V, el fundamento del *nomos* era de índole religiosa. El *nomos* humano se incardina y encuentra su base de sustentación en el *logos* divino, según la fórmula genial de HERACLITO. A partir de entonces, ya no será posible recurrir a la religión griega mítica para legitimar las leyes morales y jurídicas, fuertemente desprestigiada por la ilustración y el racionalismo de la sofística. Es necesario buscar nuevos fundamentos. SÓCRATES ensaya un intento de buscar ese punto de apoyo en las esencias universales: si queremos saber si este acto es justo, preguntémonos primero qué es la justicia. Si sabemos qué es la justicia, podremos, por vía de un raciocinio deductivo, establecer si este acto es o no es justo. PLATÓN seguirá este mismo camino y llegará a otorgarle existencia separada en otro mundo a esos conceptos universales, a esos modelos eternos y universales. Lo importante es que, para PLATÓN, en última instancia, hay un fundamento de la ética de orden absoluto: la idea de Bien. ARISTÓTELES tiene algunas peculiaridades que impiden ubicarlo, sin más, en la línea de pensamiento que venimos considerando puesto que su versión del Absoluto -el motor inmóvil, acto puro, etc.- no tiene un rol de legislador del universo. Sin embargo, su concepción teleológica -luego reasumida por SANTO TOMÁS- coloca como el fin más alto de la ética la contemplación del Absoluto. A través del estoicismo y, sobretudo, de CÍCERON este esquema entronca con el pensamiento cristiano y a partir de SAN AGUSTÍN las ideas platónicas estarán en la razón divina, que será la ley eterna cuya participación en el hombre se llama ley natural. SANTO TOMÁS desarrolla con detalle las consecuencias de esta doctrina. A lo largo de todo este período, entonces, encontramos una idea común: la ética -y el derecho, que es parte de ella, sin una distinción clara en gran parte de este lapso de la historia- encuentra su fundamento en Dios. Las obligaciones morales y jurídicas tienen, pues, un carácter absoluto puesto que el hombre las reconoce ancladas en aquella realidad absoluta que es Dios, a la que siente como un poder que funda el ámbito del deber ser.

Para el mundo antiguo y para la cristiandad medieval hay un orden cósmico que es a la vez moral y físico, que dicta el lugar de las conductas humanas dentro de ese esquema total y armonioso. A su vez, el alfa y el omega, el principio y el fin último de ese universo ordenado es Dios -o el Absoluto, tal como era concebido en las etapas históricas más primitivas- y, por lo tanto, es también el origen, la fuente y el fundamento último de la moral y el derecho. Es notable como se van desarrollando estas ideas, en una línea coherente al modo en que se construye un edificio, ladrillo a ladrillo y un piso puesto por encima del otro, o, como decía BERNARDO DE CHARTRES, cada autor se sube a los hombros del anterior, asimilando su pensamiento pero a la vez perfeccionándolo y ganando

<sup>95</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 107, a. 2; q. 16, a. 5; q. 44, a. 3.

<sup>96</sup> CORTS GRAU, JOSÉ, *Curso de Derecho Natural*, Madrid, Editora Nacional, 1970, pág. 268.

en precisión, o corrigiéndolo si es necesario y posible. Es por eso que conviene hablar de una verdadera tradición de pensamiento.

Como consecuencia de ello, durante todo este período histórico se entiende que las normas básicas para distinguir entre el bien y el mal y las reglas que indican como debe vivirse la vida humana no tienen su origen en la libre elección de los hombres sino que le son dadas, puesto que provienen de dos realidades objetivas: el *fin del hombre* –o los fines del hombre insitos en su naturaleza- y *la ley natural* que es, en última instancia, la ley de Dios y que, bien podría decirse que está sintetizada en las reglas del decálogo, las que según SANTO TOMÁS DE AQUINO, constituyen los principales preceptos de la llamada ley natural de segundo grado. Por lo tanto los preceptos éticos jurídicos son, al mismo tiempo, mandatos teleológicos y expresión de una ley divinamente ordenada.

En ese contexto, y utilizando una terminología cara a KANT, para la tradición del teísmo clásico los juicios morales y jurídicos son a la vez *hipotéticos* y *categoricos*. Son hipotéticos, puesto que expresan un juicio sobre la conducta teleológicamente apropiada de un ser humano: “debe hacer esto dado que tu fin es este” o quizá “debes hacer esto si no quieres que tus deseos esenciales se frustren”. Y también son categoricos, ya que se ajustaban a la ley natural universal ordenada por Dios: “debe hacer esto por que es lo que ordena la ley de Dios”<sup>97</sup>

Interesa destacar, como un rasgo característico de esta concepción, que postula la existencia de un orden moral objetivo, universal, único, incontestable, indisponible para el hombre y que debe ser respetado. Este orden es el que proporciona justificación racional a las conductas, a las acciones y a los juicios morales puesto que la verdad de los juicios morales –la verdad práctica- consiste en la conformidad del juicio moral con el orden objetivo mencionado.

Si circunscribimos la cuestión a la cristiandad medieval, y nos preguntamos como era el sistema de convicciones del hombre en esta época, la respuesta es que creía que su vida dependía, en definitiva, de un Ser infinito que exigía de él durante su breve paso por este mundo un determinado comportamiento moral. El repertorio de esos actos que el cristiano tiene que cumplir u omitir, de una parte lo ha revelado Dios a través de los mandamientos, y de otra, es susceptible de ser descubierto a través de la luz de la razón mediante el conocimiento de la ley natural. Los mandamientos de la ley moral, por lo tanto, provienen de Dios y el hombre no tiene nada que hacer salvo reconocerlos y acatarlos.

Empero, en determinado momento –cuando comienza el giro es difícil establecerlo con exactitud, pero en tren de consignar un autor, diríamos que es OCCAM el vértice por el cual se cruzan ambas corrientes de pensamiento- comienza una tradición distinta, una línea que va en una dirección opuesta, o por lo menos distinta. Es el giro de la modernidad cuyas consecuencias se prolongan hasta nuestros días. En la siguiente parte de esta investigación estudiamos la edad moderna.

### III

#### LA SECULARIZACIÓN DE LA MORAL (DESDE EL POSTCRISTIANISMO HASTA LA ILUSTRACIÓN)

El mundo moderno o la modernidad o, si se quiere evitar las ambigüedades implícitas en estas expresiones, el momento histórico posterior al medioevo, constituye una ruptura con lo anterior, es decir, una modificación, un quiebre, un cambio en los principios, en la

---

<sup>97</sup> Esta observación la extraje del sugestivo e interesante libro de ALASDAIR MAC INTYRE, *Tras la virtud*, Barcelona, Ed. Crítica, 2001, pág. 85. La tesis del autor es que una vez que la Ilustración dieciochesca remueva aquello en virtud de lo cual los juicios morales son hipotéticos, es decir, la noción de fin del hombre, por obra principalmente de HUME y aquello en virtud de lo cual son categoricos, a saber: la ley de Dios, “los juicios morales pierden todo status claro y paralelamente las sentencias que los expresan pierden todo significado indiscutible. Tales sentencias se convierten en formas de expresión útiles para un yo emotivista, que al perder la guía del contexto en que estuvieron insertadas originariamente, ha perdido su senda tanto lingüística como práctica en el mundo” (pág. 85).

mentalidad y en la actitud. Y consecuentemente, da lugar a una cosmovisión diferente de la que rigió durante la antigüedad clásica y el medioevo. El universo cultural del cristianismo medieval entra en crisis a partir del Renacimiento y, especialmente, en los siglos XIV y XV. Desde ese momento nace una nueva época que, aproximadamente comprenderá el resto de la historia de occidente hasta nuestros días<sup>98</sup>.

En tren de esquematizar las diferencias entre la tradición filosófica cultural que se extendió desde la filosofía clásica griega hasta fines de la edad media y la tradición del pensamiento que comienza en el renacimiento, continúa en la modernidad y se proyecta hacia la edad contemporánea podría recurrirse a los siguientes pares de opuestos: teocentrismo-antropocentrismo, religiosidad-secularismo (o laicismo), trascendencia metafísica-inmanencia metafísica<sup>99</sup>, heteronomía- autonomía, objetivismo-subjetivismo, realismo-idealismo, predominio de la fe-predominio de la razón.

Uno de los rasgos más profundos de este cambio de perspectiva es, sin lugar a dudas, la posición que viene a ocupar en la cultura moderna el Ente Divino: Dios pasa de ser el supuesto principal de todas las disciplinas y de los principios directivos de la vida a estar completamente ausente de dichas realidades. En el curso de tres o cuatro siglos –me refiero al período que va desde el siglo XIV al siglo XVIII- la Divinidad, que hasta fines de la Edad Media había desempeñado un papel importantísimo en los asuntos humanos, va dejando de aparecer y se va alejando paulatinamente de la mente y de la cultura occidental.

Correlativamente, se produce una suerte de *convertio ad creaturam*, un repliegue del hombre sobre sí mismo, que lo lleva a encerrarse dentro de sí y a poner en cuestión, cuando no a rechazar de plano, toda realidad ajena al sujeto, y sobre todo, aquellas realidades que puedan implicar cualquier tipo de heteronomía, es decir, imposición desde fuera del hombre de reglas de conducta. El hombre adopta filosóficamente la posición de sujeto y postula su autonomía. El es, a partir de ahora, la única regla y medida de todo.

Interesa destacar ciertas características del cambio cultural que sufre Europa en la modernidad y que se prolonga hasta nuestros días. La primera es que esta verdadera revolución intelectual no se ha producido en forma súbita, sino de manera lenta y paulatina. Es que nada en la historia del espíritu ocurre de manera repentina sino subrepticamente. En efecto, no estoy diciendo que, de un día para otro Dios desapareció por completo de la cultura europea, sino que se modifica el centro de gravitación de la vida del hombre –es ya un lugar común la afirmación según la cual la vida medieval fue teocéntrica mientras que la moderna fue antropocéntrica- y entonces, en un primer momento histórico, Dios queda a la espalda, como el fondo habitual del paisaje, es decir, relegado a un segundo plano, más a lo que atiende el hombre propiamente es a este mundo y a sí mismo. Luego es declarado incognoscible o de conocimiento indiferente para el hombre (agnosticismo, indiferentismo), o ajeno a la historia y al gobierno del mundo (deísmo). Y, en último termino, se lo niega formal y explícitamente en algunas de las formas más agudas del ateísmo moderno (marxismo, ciertas corrientes de existencialistas, etc.).

Lo segundo que hay que resaltar es que se trata de un cambio que influye en todos los aspectos de la cultura humana –en las ciencias, en las artes, en la vida cotidiana- y que, por lo tanto, repercute asimismo en el ámbito de la moral y del derecho, que es el que nos interesa en este estudio.

## 1.- RENE DESCARTES (1596 – 1650) y el racionalismo

---

<sup>98</sup> No se nos escapa que en los siglos XIX y XX la Modernidad, a su vez, entra en crisis, pues el sistema de convicciones y creencias vigente durante la época moderna se pierde en la contemporánea. Lo que ocurre es que, en lo que respecta al tema de Dios, en ambas épocas es susceptible de avizorarse una suerte de profundización en la línea del secularismo, agnosticismo y ateísmo, es decir, progresiva prescindencia de Dios.

<sup>99</sup> El término inmanencia es análogo y, por lo tanto, tiene cierta ambigüedad. Cuando decimos, en el cuerpo del texto, *inmanencia metafísica*, nos estamos refiriendo a la concepción que considera que no existe un Ser Absoluto trascendente a este mundo.

En las primeras décadas del siglo XVII (1600), la época moderna, por vez primera, se plantea el problema filosófico. Esta es la obra de DESCARTES. René DESCARTES (1596-1650) es la figura decisiva que marca el tránsito del mundo medieval al espíritu moderno, es el primer gran filósofo constructivo de la Edad Moderna y es quien sienta las bases de la nueva mentalidad racionalista. DESCARTES –ha dicho ORTEGA- es *el primer hombre moderno*. En lo que sigue me limitaré a exponer los aspectos más relevantes del pensamiento del filósofo de La Flèche y que de una u otra forma se vinculan con el objeto de nuestro estudio

### El problema cartesiano.

El racionalismo cartesiano es una respuesta al problema básico de la certeza del conocimiento y al problema de descubrir un camino que pueda llegar allí. DESCARTES se encuentra en una profunda inseguridad. Nada la parece merecer confianza. Las opiniones más opuestas han sido sostenidas; de esta pluralidad de opiniones nace el escepticismo (el llamado pirronismo histórico, representado por Montaigne y Charrón). ¿Cómo estar plenamente seguro? ¿Cómo construir una filosofía totalmente cierta? ¿Qué ruta tiene que recorrer el conocimiento para alcanzar la verdad (problema del método)? Por primera vez aparece en la historia de la filosofía moderna el problema de fundamentar definitivamente el conocimiento humano, buscando aquellas verdades de las que no se pueda dudar. El proceso –el método o camino- por el que DESCARTES llegará a ellas tiene un doble momento: *la duda metódica* y la justificación de *un criterio de certeza para el conocimiento*.

DESCARTES busca que la filosofía tenga la misma exactitud de las matemáticas. Se propuso formular principios racionales, claros y susceptibles de organizarse en un sistema de verdades a partir del cual fuera posible deducir información exacta sobre el mundo.

### La duda metódica:

Lo primero: dudar de todo. DESCARTES empieza a filosofar partiendo de su propia duda. Hay que poner en duda todas las cosas. No se ha de admitir ni una sola verdad de la que se pueda dudar. Por eso hace DESCARTES de la Duda el método mismo de su filosofía. La duda cartesiana no es escéptica ni lo es su intención, que, antes bien, se dirige a salvar al hombre del escepticismo que lo amenaza. La duda que propugna DESCARTES no es una duda real, sino metódica. DESCARTES busca, ante todo, un método. Y ese método consiste en desposeerse momentáneamente de toda adhesión a cuanto la ciencia y la vida le han enseñado para ver si entre todo ese repertorio de cosas hay, al menos, algo que se salve de cualquier posibilidad de duda y sobre lo cual poder construir después el edificio del saber. DESCARTES duda para llegar a la certidumbre; su duda es una vía para descubrir la verdad, por eso decimos que es duda metódica.

En este dudar de todo (de sus sentidos, del saber tradicional y recibido, etc.) DESCARTES se queda completamente solo, y esta es la situación en la que está el hombre al final de la Edad Media. La duda cartesiana refleja la situación real, histórica del momento. El hombre ha perdido sus convicciones y no sabe a qué atenerse. Desde esa soledad DESCARTES intentará reconstruir la certeza, encontrar una certidumbre de la que no pueda dudar, una verdad cierta que se halle a cubierto de la duda, una evidencia indestructible.

### La Teología.

Para DESCARTES el tema de Dios y la teología es algo que queda fuera de la razón, ya que está por encima de la mente humana. La razón no puede nada con el gran tema de Dios, sería menester ser más que hombre. Es, claramente, una cuestión de jurisdicción. El hombre, con su razón, por un lado; del otro, Dios, omnipotente, inaccesible, sobre toda razón, que alguna vez se digna revelarse al hombre. La teología no la hace el hombre, sino Dios; el hombre no tiene nada que hacer ahí: Dios está demasiado alto.

### El Cogito.

DESCARTES se dispone a pensar que todo es falso, pero se encuentra con que hay una cosa que no puede serlo: su existencia. Si pienso, y aún si me equivoco, soy yo el que está en ese error; si dudo, soy yo el que duda. Para que al afirmar “yo soy” me equivocara, necesitaría empezar por no ser, es decir, no puedo equivocarme en esto. Esta primera verdad de mi existencia, el *cogito ergo sum* de las *Meditaciones Metafísicas*, es la primera verdad indubitable, de la que no puedo dudar, aunque quiera. Me capto a mí mismo, en la más íntima e inmediata experiencia de mi ser, como algo que piensa y, pensando, existe. Este será para DESCARTES el asidero firme, el punto de apoyo sobre el que pueda construir el sistema del saber, la única certeza que subsistió después de la hecatombe de las evidencias ocasionada por su duda metódica.

No hay nada cierto, sino yo. Y yo no soy más que una cosa que piensa. Por tanto, ni siquiera hombre corporal, sino sólo razón. Lo único seguro y cierto es el sujeto pensante. El hombre se queda solo con sus pensamientos. La filosofía se va a fundar en mí, como conciencia, como razón; desde entonces, y durante siglos, va a ser idealismo –el gran descubrimiento y el gran error de DESCARTES-. La historia de la filosofía moderna es la historia del intento de fundar en el hombre, mejor dicho, en el yo, toda metafísica.

#### Dios como garante del conocimiento del mundo exterior al sujeto.

Es de notar que el resultado al que arriba DESCARTES es coherente con el punto de vista idealista que adopta. En efecto, la duda metódica hace mella en todo contenido de pensamiento y únicamente se detiene ante el pensamiento mismo. El pensamiento es necesariamente pensamiento de algo; es decir: el pensamiento tiene necesariamente un objeto. Ahora bien, yo puedo dudar siempre del objeto, pero no puedo dudar acerca del pensamiento. Yo puedo dudar de que lo por mi pensado sea, exista; pero no puedo dudar de que lo pienso, de que mi pensamiento existe. Dicho en otros términos: no puedo dudar de mi pensamiento porque éste me es inmediato y soy yo mismo pensando; pero puedo dudar de lo pensado (del objeto) porque éste es mediato y no llego a él sino por mediación del pensamiento. Precisamente, para garantizar la existencia del objeto DESCARTES se ve obligado a recurrir a Dios. Para dar pleno crédito a las ideas claras y distintas, es decir, para no dudar de que existan los objetos de ellas, necesito la garantía de Dios; necesito saber que Dios existe. Por eso el primer problema que DESCARTES acomete después del cogito es la existencia de Dios.

#### Racionalismo y principio de inmanencia.

Para DESCARTES el criterio de verdad es la claridad y distinción de las ideas concebidas por el propio sujeto, es decir, la evidencia de la razón. Por tanto, el método cartesiano es el racionalismo. Según el *racionalismo*, el verdadero conocimiento necesario y universal es el que se logra con la sola y exclusiva ayuda de la razón, sin recurso alguno de la experiencia ni de los sentidos. Aquello a que debe fijarse la atención, de modo exclusivo, son los conceptos –las ideas innatas-, tal como ocurre en las matemáticas, que son siempre para el racionalismo el modelo e ideal de todo conocimiento (ejemplo: la famosa obra de Spinoza, *Ética demostrada a la manera geométrica*, del año 1677). La matemática procede valiéndose sólo de conceptos; no se puede, por ejemplo, “imaginar” un punto geométrico pues es algo que carece de magnitud, y esto es algo de lo que no podemos hacernos ninguna imagen, ninguna figura mental, pero si podemos “pensar” en eso. Idea clara y distinta es justamente aquella idea cuyo significado se lo concibe en función de ella misma, de su definición, de su esencia, y no de la imagen particular que la puede acompañar. El racionalismo está persuadido de que, así como en las matemáticas, partiendo de puros conceptos (los de punto, línea, etc.) se llega a los conocimientos más complicados, y ello de modo universal y necesario, de la misma manera en filosofía se podría conocer toda la realidad, se la podría deducir, partiendo de ideas claras y distintas (conceptos puros y axiomas), captadas por intuición intelectual, es decir, *a priori* y sin recurrir a la experiencia y con solo tomar la precaución de emplear el mismo método que usan las matemáticas, es decir, partir de estos conceptos puros, rigurosamente definidos, e inferir a partir de aquellos conceptos lo que de ellos se desprende lógicamente<sup>100</sup>, por orden. DESCARTES concede

---

<sup>100</sup> CARPIO, ADOLFO P., *Principios de filosofía*, Buenos Aires, Ed. Glauco, 2º edición, 1995, pág. 176.

sin duda cierto papel a la experiencia en física, pero lo reduce a lo siguiente: dar un índice de existencia a las conclusiones deducidas a priori de los principios; la experiencia no proporciona, pues, ningún objeto a la ciencia.

A partir de DESCARTES, el pensamiento filosófico se encierra en el sujeto, y capta el ser y la verdad en el sujeto mismo, en su propia razón, con lo que, naturalmente, se aspirará a concebir todo el universo como racional, es decir, con la interna necesidad que caracteriza a las ideas evidentes en si mismas. La filosofía moderna se encierra con DESCARTES en la experiencia interior, hace radicar la verdad fundamental en el pensamiento puro, en la subjetividad, prescindiendo de su correlación con el mundo exterior.

Así, DESCARTES formula un nuevo principio metódico-gnoseológico que se ha dado en llamar “*principio de inmanencia*”, según el cual el objeto del conocimiento –como asimismo el objeto de los demás actos de conciencia: sentir, querer, amar, etc.- es inmanente a la propia conciencia. Esto significa que lo que el hombre conoce (sus ideas innatas, los conceptos puros que capta por intuición intelectual y todo lo que de allí deriva) no son objetos externos a la conciencia, sino que son objetos inmanentes a esta, a saber, las ideas claras y distintas que el sujeto descubre en su propio espíritu. LOCKE lo dice con todas las letras: “*las ideas son los objetos inmediatos del pensamiento*”<sup>101</sup> Por lo tanto, el conocimiento es un acto que permanece dentro de la conciencia y es constituido por ésta. Es que las ideas claras y distintas han venido a sustituir a la compleja realidad y serán los elementos simples a partir de los cuales se intentará una reconstrucción mecánica, forzada, de una nueva realidad. El mundo está dentro del sujeto, como una película sin fin que se corre dentro de él, según la atinada expresión de ORTEGA<sup>102</sup>

En rigor de verdad, para salir del inmanentismo, es decir, para estar seguros que lo que concebimos intelectualmente por medio de la razón existe efectivamente fuera del sujeto, DESCARTES recurre a Dios. Dios es que el que garantiza la existencia de la realidad exterior<sup>103</sup>

La filosofía clásica de raíz aristotélica postula un principio contrario, a saber: el principio de la trascendencia, según el cual el objeto inmediato del conocimiento son las cosas mismas, cosas reales existentes fuera del sujeto y que se distinguen del sujeto, incluso que se distinguen como “lo otro” del sujeto, es decir, lo que no es sujeto. Por su parte, las ideas o conceptos son signos mentales de esas cosas y, en tanto tales, pueden ser objeto mediato y reflejo del conocimiento, pero solo en un momento posterior y como consecuencia de un volverse sobre esas mismas ideas.

Por otra parte, el sistema de DESCARTES es idealista. El idealismo es la tesis opuesta al realismo metafísico. El realismo –Grecia y la Edad Media- cree que las cosas tienen un ser por sí –exterior y ajeno al sujeto o a la conciencia-, que yo existo entre las cosas, y que la verdadera realidad con las cosas –res-. El idealismo, por el contrario, piensa que sólo se de las cosas en cuanto las veo, las toco, las pienso, las quiero, etc. (la palabra *cogitatio* no significa solo pensar, sino todo acto psíquico); es decir, en cuanto están en relación conmigo y soy testigo de ellas. Para el idealismo no existe el mundo exterior ni las cosas reales, fuera del sujeto que piensa y conoce, pues la realidad es una creación del pensamiento y sólo existe en cuanto es conocida.

Piensa CORNELIO FABRO que “*El principio moderno de inmanencia –formulado por DESCARTES por vez primera- coincide con la promoción de la subjetividad humana a fundamento de la verdad y de los valores, y esto según toda la amplitud de la pertenencia del ser al pensamiento...Con una fórmula radical puede decirse que mientras en el realismo es el ser, su darse y presentarse a la conciencia, lo que fundamenta y actualiza a la misma conciencia –que es por eso conciencia del ser, y configura la verdad como conformidad del ser del que depende-, en el pensamiento moderno –gracias a la duda radical- la conciencia comienza consigo misma y desde si misma, a partir del propio acto*

<sup>101</sup> Citado por MARITAIN, JACQUES, *Le songe de Descartes*, Ed. Correa, Paris, 1932, pags. 258 y 259.

<sup>102</sup> ORTEGA Y GASSET, , *El hombre y la gente*, Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1957, pág. 70.

<sup>103</sup> Véase DE LORENZO, JAVIER, *El racionalismo y los problemas del método*, Madrid, Ed. Cincel, 1985, pág. 123: Descartes, “para salir del inmanentismo recurre a la segunda idea fundamental: la del ser perfecto”.

*de cogitare, de modo que el ser significa el ser-en-acto de la conciencia, depende de la conciencia y se identifica con su actualización, y se configura según el modo en que se conciba esa actualización: las ideas claras y distintas*"<sup>104</sup>.

### La herencia de DESCARTES.

La influencia de DESCARTES entre sus contemporáneos fue extraordinaria. Durante años, filósofos, científicos y teólogos tuvieron que definirse respecto de sus ideas. HOBBS escribió unas objeciones a las *Meditaciones Metafísicas*. Lo mismo hizo GASSENDI. LOCKE escribió su *Tratado del entendimiento humano* como una crítica a la concepción cartesiana de las ideas innatas. El racionalismo cartesiano puso las bases de los grandes sistemas filosóficos de fines del Siglo XVII y XVIII y fue doctrina insoslayable durante toda la Epoca de las Luces. D'ALEMBERT, en el discurso preliminar de la Enciclopedia menciona al "ilustre Descartes" a quien "nada más que su método hubiera bastado para inmortalizarlo" y quien "enseñó a las buenas cabezas a sacudirse el yugo de la escolástica, de la opinión, de la autoridad: en una palabra, de los prejuicios y de la barbarie"<sup>105</sup>

El racionalismo cartesiano está en la raíz de la fe en la razón *a priori*, características de la política y sociología de los Siglos XVII y XVIII. El hombre moderno cree que puede suprimir realidades y construir el mundo a su gusto en nombre de una idea. Y el racionalismo cartesiano es también la causa del espíritu igualmente apriorista y antihistórico que informa todo el siglo XVIII y culmina en forma dramática en la Revolución francesa. El recurso a la experiencia es recusado porque se parte del prejuicio de que los sentidos son fuentes de error. La razón desencarnada de la realidad, llega a una serie de generalizaciones que no tienen correlato en la estructura de lo real; en otras palabras, el racionalismo puede conducir, en sus peores vertientes, al *abstractismo*, entendido este como una desorbitación ilegítima de la abstracción, del análisis y de la generalización. En el campo del Derecho y de la Política el racionalismo conduce a la ilusión de que con la sola razón, se puede deducir todo el Derecho de principios *a priori*, lo que da lugar al Derecho Natural Racionalista cuyos máximos exponentes fueron WOLFF, LEIBNIZ y PUFENDORF.

La tajante división de lo real que hace DESCARTES en dos sustancias tipo distintas: la sustancia extensa y la sustancia inextensa o espiritual (o pensamiento) significó históricamente una ruptura en la consideración de lo real, en especial del hombre. Se consideró que había un abismo entre estos dos tipos de realidades prevaleciendo la subjetiva espiritual reducida al pensamiento. De aquí surge un fuerte impulso hacia el subjetivismo que afianza las tendencias agustinistas ya vigentes con su redención de lo individual, naciendo "la nueva conciencia moderna". El dualismo cartesiano suponía la posibilidad de desarrollo de dos corrientes: la empirista y la racionalista. La corriente empirista iba a hacer fortuna en Inglaterra (HUME), en cambio la racionalista tendría su suelo en Europa continental (LEIBNIZ, SPINOZA).

KANT, para crear el idealismo trascendental, litiga denodadamente con el cartesianismo no menos que con el empirismo, y los discípulos inmediatos del propio filósofo alemán, echan mano una y otra vez de filosofemas del racionalismo. Nada menos que HEGEL ha llamado a DESCARTES, en un célebre texto "*el autor de la revolución del espíritu que marca los orígenes de los tiempos modernos*". Hasta la doctrina fenomenológica, hoy en día, se sirve del lenguaje cartesiano y renueva algunas de sus medulares ideas.

## **2.- Hugo GROCIO (1583-1645)**

El holandés Hugo GROCIO, constituye un paso importante en el proceso de cambio histórico que estamos estudiando, pues es una suerte de eslabón intermedio entre los

<sup>104</sup> FABRO, CORNELIO, *Inmanencia*, en Gran Enciclopedia Rialp, Madrid, 1973, tomo XII, pág. 745.

<sup>105</sup> JEAN BAPTISTE LE ROND D'ALEMBERT, *Discurso preliminar de la Enciclopedia*, Buenos Aires, Ed. Aguilar, págs. 100, 102 y 103, respectivamente.

últimos pensadores tradicionales –los teólogos jesuitas de la Escuela Española del Derecho Natural y de Gentes que aquí no hemos estudiado- y la ética moderna.

GROCIO en su obra *De jure belli ac pacis*, escrita en 1625, habla de derecho natural al igual que la tradición escolástica medieval, empero, para él la fuente inmediata del *jus naturale* es la naturaleza misma del hombre, es “*lo que fluye de los principios de lo interno del hombre*”<sup>106</sup>. Por otra parte, Dios es relegado a ser sólo la fuente mediata del *jus naturale*, en el sentido de que Dios ha sido quien creó la razón y la naturaleza del hombre.

GROCIO, como vemos, acentúa esta paulatina prescindencia de Dios que es el talante propio de esta fase histórica de secularización, puesto que, si bien por un lado afirma que Dios sería la fuente última del derecho natural, en tanto que creador de la *ratio* humana, que es la que extrae de su misma naturaleza los principios que conforman el *ius naturale*, estos mismos datos reconocidos por la *ratio* humana como ciertos, serían verdaderos “*aún cuando Dios no existiera*”. En efecto, GROCIO dice:

*“Todas estas reglas que venimos de enunciar tendrían lugar de cualquier manera, aun cuando concordáramos, lo que no se puede sin caer en un crimen horrible, que Dios no existiera, o que Dios se desinteresara de los asuntos humanos como lo pretenden los epicúreos”*<sup>107</sup>

Esto significa que, en línea coincidente con la declinación de la fe en un Dios providente que es la creencia propia del deísmo, vigente en el Siglo XVII, GROCIO independiza el *ius naturale* de Dios y afirma que la esfera de los principios éticos subsistiría aún cuando no existiese Dios –en el que GROCIO cree firmemente-. La ley natural ya no es, como lo era para la escolástica medieval “*la participación de la ley eterna [que es el mismo Dios en cuanto legislador] en la criatura racional*” sino que es definida como algo propio de la razón humana sin ninguna alusión a Dios. En efecto, veamos como define GROCIO al *ius naturale*:

*“el ius naturale es el dictamen de la recta razón indicando a alguien la conveniencia o inconveniencia con la misma naturaleza racional en que él encuentra lo deshonesto moral o lo necesario moral”*<sup>108</sup>

Para la tradición iusnaturalista que va desde los griegos hasta el cristianismo medieval la razón humana no es fundamento autónomo de la ley natural, sino que ésta tiene su origen, su fuente y su fundamento último en la ley eterna, es decir, en la propia mente divina que ordena el universo. La razón humana capta ese orden, que está en la naturaleza, y lo aplica o, dicho en términos técnicos, el hombre participa en ese orden que, en última instancia, fue puesto por Dios. Adviértase que este esquema ha variado mucho en un autor como GROCIO<sup>109</sup>, puesto que para él la razón humana es “*la madre del ius naturale*”<sup>110</sup>, es decir, la naturaleza humana –que para él es eminentemente racional- es fundamento autónomo de la ley natural y de la moralidad, sin necesidad de hacer referencia alguna a Dios. Es una ley natural sin ley eterna, como si la razón humana se independizara de Dios en lo que respecta a la averiguación y establecimiento del derecho natural. La moral aparece anclada directamente en la psicología, es decir, en la naturaleza humana que es, así, el nuevo fundamento del orden ético-jurídico. Esta idea será magnificada y fundada mucho más consistentemente en KANT.

El pensamiento de GROCIO tuvo una gran influencia, tal como lo refiere el historiador del derecho francés MICHEL VILLEY, quien señala que su famosa obra *Del derecho de la guerra y de la paz* estuvo “*sobre la mesa de trabajo de los principales jurisconsultos; de*

<sup>106</sup> De Jure Belli ac Pacis, Prol., N° 11.

<sup>107</sup> GROCIO, HUGO, *De Jure Belli ac Pacis*, n° 13.

<sup>108</sup> GROCIO, HUGO, *De Jure Belli ac Pacis*, I, 1, n° 10.

<sup>109</sup> Tomamos a Grocio porque es uno de los ejemplos más claros de esta tendencia. Sin embargo, interesa destacar que no la de él no es una postura aislada sino más bien el tono general que impera en la época. ALFREDO DI PIETRO, en el artículo ya citado, que seguimos para esta parte del trabajo, dice que posturas similares fueron sustentadas por GREGORIO DE RIMINI (*Expositio in sec. Sententiam*. Dist. 34, a. 2) y por BELLARMINO (*De membris ecclesiae militantis*, III, 11).

<sup>110</sup> GROCIO, HUGO, *De Jure Belli ac Pacis*, Prologo, N° 16

*aquellos al menos que participan de la misma obra de formación de un derecho común que debía reemplazar a la pluralidad de costumbres y realizar la unidad jurídica en el Estado francés sistemático, con espíritu burgués individualista, con un derecho extraído de la razón*<sup>111</sup>. Estas observaciones sirven para justificar el haber elegido a GROCIO como un hito dentro del proceso de secularización progresiva del orden ético jurídico que venimos examinando, teniendo en cuenta su repercusión en la obra jurídica de la Ilustración, que veremos más adelante.

### 3.- El Siglo XVII: nace el Deísmo y la religión natural

En el siglo XVII arraiga en Europa el racionalismo. Su triunfo es tanto más rápido cuanto que la burguesía, cuyo esplendor es función del progreso científico, hace de él su causa. Aplicado a la religión, el racionalismo consiste en reducir el cristianismo a la medida de lo razonable y demostrable. Una vez puestas entre paréntesis las aparentes contradicciones entre la razón y la fe, se centran los esfuerzos en construir, partiendo de las ciencias naturales, una religión de las que serán proscritas por definición toda revelación y todo lo sobrenatural, es decir, una religión cuyos principios se confunden con las ciencias naturales. Esta religión es calificada como *religión natural*. En cambio, toda religión que comporta elementos irreductibles a la razón se denomina religión positiva. Esta religión natural da nacimiento al deísmo.

En esa misma época, un teólogo inglés, EDUARDO HERBERT DE CHERBURY (1583-1648) presenta por primera vez la exposición de una concepción religiosa no providencialista a la que se llamará *deísmo* o también religión natural, idea que tuvo considerable influencia durante los siglos XVII y XVIII. Sostiene en un libro publicado en 1663, después de su muerte, *La religión de los gentiles*, que hay cinco ideas innatas sobre religión: 1º Existe un ser supremo, creador del Universo, pero no interviene en los asuntos humanos. 2º Es necesario rendirle culto. 3º El mejor modo de hacerlo es llevar una vida virtuosa (culto concebido como virtud y no como rito). 4º El hombre debe arrepentirse de sus pecados. 5º De la bondad y justicia de Dios deben esperarse premios y castigos en el otro mundo. Se trata, como se ve, de un sucedaneo de la actitud religiosa premoderna que tiene la finalidad de que, en el orden ético, las cosas puedan continuar aproximadamente sin cambios.

La tesis clave del deísmo es que este mundo no necesita excesivamente de Dios. Es cierto que ha sido creado por él; pero nada más, ya que una vez creado, tiene suficiente plenitud para existir. Dios viene a ser el relojero que ha compuesto y puesto en marcha el mecanismo del universo, pero ya no ejerce ninguna influencia sobre su obra, que ha adquirido plena autonomía. Es como si Dios le hubiera dado al mundo un empujón inicial después del cual éste ya no necesitó más de Él. Es por eso que la mente se puede desentenderse de Dios y aplicarse a este mundo en que vive. Uno de los autores que contribuyen a fortalecer el deísmo es BENITO DE SPINOZA (1632-1677) judío holandés de brillantes dotes intelectuales, en ciertos aspectos seguidor de DESCARTES, que aplica el racionalismo al análisis de la religión. En su *Tratado Teológico Político* niega la posibilidad de que los milagros existan, así como cualquier intervención providencial de Dios.

Los ilustrados franceses, entre los que sobresale VOLTAIRE (1694-1778) y la mayor parte de los enciclopedistas fueron deístas radicales, para ellos Dios era solo el principio y causa del universo, pero no estaban dispuestos a admitir que tal Dios se ocupase de los hombres, de su historia ni de su destino; ya que de lo contrario, no podría explicarse la existencia del mal. Ello practicarán esta “religión filosófica” mientras que el pueblo, hasta que salga de su ignorancia, seguirá apegado a las “religiones positivas” plagadas de supersticiones y de mitos.

En síntesis, el Dios proveniente de la fe medieval, al que conocíamos por medio de la revelación, al que se podía honrar únicamente a través de la Iglesia Católica, es

---

<sup>111</sup> VILLEY, MICHEL, *La formación de la pensée juridique moderne*, Paris, Les editions Montchrestien, 1968, pág. 633, citado por MONTEJANO, BERNARDINO en *Ideología, Racionalismo y Realidad*, pág. 143.

reemplazado por un Dios impasible, no providente, desprovisto de todo lo que resultaba racionalmente indemostrable, al que sólo podemos conocer por nuestra razón y al que debemos brindar por todo culto una buena conducta en la vida. El Dios de los deístas no es el de la religión católica sino el Dios de todas las religiones una vez que se ha desposeído a estas de todos sus elementos históricos y positivos.

#### La fundamentación del derecho y de la moral en la naturaleza humana.

Simultáneamente con el nacimiento de la religión natural, durante el Siglo XVII se constituye la naturaleza humana y, más concretamente, la razón del hombre en la base para refundamentar el Estado, el derecho y la moral. DILTHEY pone de relieve que una de las causas de este hecho estuvo en la experiencia de las arrasadoras guerras de religión que siguieron a Reforma y Contrarreforma. Si invocando ideas religiosas se mataron miles de personas entre sí, es lógico que surgiera una tendencia a mantener distancia respecto de tales ideas. Así, se intentó buscar nuevos principios sobre la base de los cuales fundar el sistema social del Estado, el derecho y la moral, que fueran inmunes a los enfrentamientos entre las distintas confesiones religiosas. Esta base la ofreció la idea de una naturaleza humana común, sobre la que se erigió lo que DILTHEY denominó “sistema natural” de las ciencias del espíritu: un derecho natural racional, una teoría política con fundamentos iusnaturalistas, una ética basada en la naturaleza humana y, finalmente, incluso una doctrina religiosa basada sobre iguales fundamentos. Es evidente que todo ello contribuyó a que la naturaleza humana pasase a un primer plano de consideración. Sin embargo, todavía en este período no hay un espíritu contrario a la fe cristiana sino, a lo más, un requisito previo para que, en una segunda fase se llegara al abandono también del cristianismo en cuanto tal.

En efecto, tal como hemos visto, a pesar de todo, el deísmo y la religión natural continuaban contando con Dios. Recuérdese la afirmación de GROCIO, cuando dice que sería un crimen negar la existencia de Dios. En efecto, no hay todavía una actitud de *negación* de Dios<sup>112</sup>, sino más bien de *prescindencia del ente divino*: se lo va desalojando progresivamente de la ciencia y de las reglas de comportamiento y deja de ser un principio de fundamentación al cual sea necesario recurrir para legitimar la moral y el derecho. JULIAN MARÍAS lo explica con lucidez:

*“Dios deja de ser el horizonte de la mente para convertirse en su suelo. En efecto, no es ya lo divino objeto de consideración y de la ciencia sino sólo su supuesto. El hombre no va a Dios porque le interese él, sino que lo que le importa es el mundo. Dios es sólo la condición necesaria para reconquistarlo. Una vez seguro, Dios no importa ya. El hombre, de lo que menos se ocupa es del suelo; precisamente por ser firme y seguro, prescinde de él para atender otras cosas; así el hombre moderno, olvidado de Dios, atiende a la naturaleza”*<sup>113</sup>

#### **4.- El siglo XVIII: el Siglo de las Luces y de la Ilustración**

El siglo XVIII ha sido llamado el *Siglo de las Luces*, o de la Razón y también recibe el nombre de *Ilustración*, o *Iluminismo* términos que se emplean para caracterizar el período histórico que los expertos en la materia delimitan con las siguientes fechas: la revolución liberal inglesa de 1688, a la que sucede el edicto de tolerancia de 1689, y la revolución francesa de 1789. La Ilustración, originada en Inglaterra, se propagó en Francia, Alemania e Italia. Sus principales representantes son los siguientes: en Inglaterra: LOCKE, BERKELEY, HUME, TINDAL, TOLAND, CHUBB, COLLINS, SHAFTESBURY, HARTLEY y PRIESTLEY; en Francia: MONTESQUIEU, VOLTAIRE, CONDILLAC, DIDEROT, D’ALEMBERT –directores de la influyente *Enciclopedia* francesa–,

<sup>112</sup> Salvo en algunos autores de la ilustración francesa como DIDEROT y D’HOLBACH. Véase, a este respecto, la prolija reseña que hace FRANCISCO LEOCATA de los principales representantes del Iluminismo en su obra *Del Iluminismo a nuestros días*, Bs. As., Ed. Don Bosco, 1979, págs. 13 a 33.

<sup>113</sup> MARIAS, JULIAN, *La pérdida de Dios*, en su libro *San Anselmo y el insensato y otros estudios de filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 2ª edición, 1954, pág. 67.

QUESNAY, TURGOT, HOLBACH, LAMETTRIE y CABANIS; y en Alemania, LEIBNIZ, WOLF, LESSING, KANT y en política, FEDERICO EL GRANDE.

La palabra *Ilustración* designa la época histórica mencionada, pero también se utiliza para hacer referencia a un *ethos* que nació en el Siglo XVIII pero que ha trascendido largamente sus fronteras temporales y que se proyecta sobre los siglos venideros marcando profundamente la cultura occidental. Se autodenomina *Iluminismo* o *Época de las luces* a esta etapa porque los librepensadores de este movimiento sostienen que la humanidad ha estado en tinieblas hasta que por fin ha llegado una nueva época en la que “*el sol de la razón*” la iluminará para liberarla del “*oscurantismo*” de los siglos precedentes y en especial del medioevo. En este sentido la clave de la actitud ilustrada consiste en la *oposición al oscurantismo*, en el esclarecimiento de los saberes humanos que aún se encuentran sumidos en la oscuridad. El nombre *Ilustración* se debe a que uno de los propósitos de esta corriente es ilustrar al pueblo, para lo cual se editaron varias enciclopedias en diversas naciones: la primera en Francia, en 1750, con 4.250 suscriptores; otra en Italia, con 73 volúmenes; otra en Suiza (Ginebra) con 86 volúmenes. Tan enorme trabajo editorial hizo merecedores del nombre de *enciclopedistas* a los pensadores de la *Ilustración*.

Ahora bien: ¿dónde estaba la luz que faltaba? Los ilustrados contrastan el progreso de las ciencias de la naturaleza (piénsese, por ejemplo, en la física de NEWTON –1642-1727, sistematizada y corregida por el MARQUES DE LAPLACE –1749-1827) con -lo que consideran- el paso cansino de aquellos saberes que se ocupan de la conducta humana y tienen, por lo tanto, repercusiones en la vida individual y social. Mientras que las ciencias de la naturaleza avanzan con seguridad, la filosofía, la moral, la religión, la economía, la política y la historia están muy lejos de su objetivo: la felicidad humana. Lo característico del *ethos* ilustrado consiste en pretender introducir en los saberes que rigen la conducta la claridad que ya brilla en los de la naturaleza.

¿Cómo han conseguido progresar las ciencias de la naturaleza? Utilizando como criterio de certeza una fuerza común a todos los hombres llamada *razón*. Es necesario, entonces, aplicar también esta facultad al ámbito de las ciencias humanas, destronando a los criterios que hasta ese entonces se tenían por válidos, a saber: la autoridad y la tradición. En efecto, el *ethos* ilustrado del Siglo XVIII tiene centrado su especificidad en el concepto de *razón*; como acota lúcidamente CASSIRER, el siglo XVIII vive la experiencia de una fuerza homogénea y unitariamente informadora, cuyo despliegue produce un progreso indefinido; esa fuerza imparable, común a todos los hombres es *la razón*<sup>114</sup>. Así, la razón se erige en el instrumento con el que se pretende dominar todos los problemas que atañen al hombre. Se piensa que la razón humana es capaz de comprender exhaustivamente la realidad y, consecuentemente, se pretendió transformar con arreglo a sus opiniones todas las esferas de la vida, prescindiendo de la historia, de la tradición filosófica y de la metafísica<sup>115</sup>.

En el aspecto religioso, la *Ilustración* es una suerte de reacción provocada por el cansancio engendrado por las divisiones religiosas, frente a las cuales se esperaba encontrar en la razón, común a todos los hombres, un principio de unidad y de conciliación. El siglo XVIII lleva muy marcada la huella de las guerras de religión, de las monarquías absolutas y de los pactos religioso-políticos. La razón ilustrada someterá a crítica a la religión y, en particular, los dogmas que se pretenden sagrados. En este sentido, es paradigmática la actitud de KANT, quien decía:

*“La religión, por su santidad y la legislación por su majestad quieren generalmente sustraerse a la crítica. Pero entonces suscitan contra sí sospechas injustificadas y no*

<sup>114</sup> CASSIRER, ERNST, *Filosofía de la Ilustración*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972, págs. 20 y ss.

<sup>115</sup> Otros ideales en los que coinciden los autores del Iluminismo son: la tolerancia religiosa, la contractualidad del estado, el entusiasmo por el progreso y el conocimiento, la importancia otorgada a las técnicas y oficios, y el interés por los problemas sociales.

*pueden aspirar a un respeto sincero, que la razón solo concede a quien ha podido sostener libre y público examen*”<sup>116</sup>

Es por ello que la *Ilustración*, extrayendo de los diversos credos religiosos lo común a todos, adoptó una religión filosófica puramente racional que excluía cualquier revelación y vínculo sobrenatural, así como también toda autoridad natural recibida de Dios. Se trata de la religión natural, que había nacido en el siglo XVII con con CHERBURY, TOLAND y otros autores y que ya hemos visto en un capítulo anterior.

No obstante su adscripción al deísmo y a la religión natural, la filosofía de las luces litiga fuertemente con el cristianismo, tal como lo demuestra el historiador francés PAUL HAZARD en su admirable obra *El pensamiento europeo en el Siglo XVIII*, cuyo capítulo cuarto lleva un título por demás elocuente: *El Dios de los cristianos, procesado*<sup>117</sup>. Afirma este autor que durante el siglo XVIII se planteó un conflicto como no se había visto nunca, que da al siglo su carácter doloroso: la cuestión de saber si Europa continuaría siendo cristiana o no lo sería ya. Los autores de la Ilustración, y muy concretamente VOLTAIRE, plantean el problema de la justificación moral de Dios. Se reprochaba al Dios de los cristianos las injusticias del mundo y se le pedían cuentas de esta –supuesta- incoherencia al Creador del mundo. El razonamiento, esquemáticamente, es el siguiente: Dios tiene que ser, por definición, justo, y sin embargo, en el mundo, creación suya, reina la injusticia ¿Cómo se resuelve esta contradicción? Con la idea de la Providencia parece imposible. Dios procedería como un loco o como un malvado. Por lo tanto, hay que renunciar a ella y, así, en virtud de una exigencia moralista surge el deísmo, cuyo planteamiento ya hemos explicado. Esta es una de las razones por la cual los Ilustrados se inclinan por reemplazar el cristianismo por el deísmo y la religión natural.

La Ilustración francesa no solo fue anticlerical, sino casi siempre anticristiana y en general irreligiosa, a diferencia de lo que sucedió en otros países como Alemania o, por supuesto, en España<sup>118</sup>. Los “ilustrados” franceses consideraban a la Iglesia un conjunto de hombres que se había apoderado del cristianismo primitivo y sobre sus bases había levantado un edificio enteramente contrario a su espíritu. Habían calificado las acciones de lícitas o prohibidas según su arbitrio, habían hecho creer a la multitud que les correspondía abrir las puertas del cielo. Aprovechándose de la ignorancia de los príncipes y de la estupidez de los pueblos, habían enseñado que se podían cambiar bienes temporales por bienes espirituales, que donaciones y legajos tenían la virtud. Consideremos algunos ejemplos de escritores franceses de la época:

*“Las historias de ese tiempo no hablan del cristianismo más que como una secta perniciosa, vil y despreciable, y como una detestable superstición”* (JEAN MESLIER, *Memorias*,<sup>119</sup>)

*“La religión de Jesucristo, anunciada por ignorantes, hizo los primeros cristianos. La misma religión, predicada por sabios y doctores, hoy no hace más que incrédulos”* (DENIS DIDEROT, *Adición a los pensamientos filosóficos*, XXXI<sup>120</sup>).

*“Los habitantes del Paraguay dicen que descienden de la luna, y nos parecen imbéciles; los teólogos de Europa dicen que descienden de un espíritu puro. ¿Es esta pretensión mucho más sensata”* (BARÓN D’HOLBACH, *El buen juicio*, 36<sup>121</sup>)

<sup>116</sup> KANT, IMMANUEL, *Kr. r. V.*, A XII, citado por CORTINA, ADELA, en *Ética Mínima*, Madrid, Ec. Tecnos, 2000, pág. 209.

<sup>117</sup> HAZARD, PAUL, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, versión de JULIAN MARÍAS, Madrid, Alianza, 1998, págs. 49-60.

<sup>118</sup> No es casual que el Papa León XIII haya condenado en la encíclica *Libertas* de 1888, bajo el término “liberalismo”, las ideas y posiciones del Iluminismo racionalista francés del Siglo XVIII.

<sup>119</sup> Esta cita, así como las que siguen, las he tomado del libro de AGUSTÍN IZQUIERDO, *La filosofía contra la religión*, Madrid, Ed. Edad, 2003, pág. 82.

<sup>120</sup> Citado por IZQUIERDO, AGUSTÍN, en la obra citada, pág. 89.

<sup>121</sup> IZQUIERDO, AGUSTÍN, obra citada, pág. 98.

*“Los sacerdotes se han mostrado en todo tiempo los promotores del despotismo y los enemigos de la libertad pública; su oficio exige esclavos envilecidos y sometidos que nunca tengan la audacia de razonar” (BARÓN D’HOLBACH, El buen juicio, 164<sup>122</sup>)*

La respuesta “religiosa” a la *Ilustración*, la *Enciclopedia* y a todos estos movimientos de secularización de la cultura fue casi siempre polémica y apologética. Sin embargo, muchos de los “ilustrados” eran excelentes escritores, lo que rarísima vez sucedía con sus adversarios cristianos, y de ahí su inferior eficacia. El resultado fue una progresiva *debilitación de las vigencias religiosas*.

Hasta el momento histórico que estamos examinando toda Europa había tenido fuertes *vigencias religiosas*, en las que se fundamentaba la moralidad como una suerte de prolongación inercial de las ideas y creencias del medioevo. Si bien habían existido individuos incrédulos o disidentes en el Renacimiento, que se hacen más frecuentes en el siglo XVII, no dejaban de ser casos excepcionales, pues la sociedad como tal no estaba afectada. Esto es lo que comienza a variar en el siglo XVIII: aparecen grupos influyentes, especialmente en los estratos superiores de la sociedad que han perdido la fe. Esta modificación de las *vigencias sociales* hace eclosión en 1789, con la Revolución Francesa, que tuvo un marcado carácter antirreligioso. La Revolución hizo que en Francia los creyentes fueran sospechosos, mal vistos, frecuentemente perseguidos. Se produjo, con violencia y con una rapidez que contrasta con la habitual lentitud de los cambios sociales, la sustitución de unas *vigencias sociales* por otras. En particular, va quedando relegada la fundamentación religiosa de la moral, herencia cristiano-medieval que, hasta ese entonces, había tenido enorme arraigo social.

Como consecuencia de estos movimientos y de las ideas que venimos analizando se consolida en el siglo XVIII –ya que, en rigor de verdad, como hemos visto el proceso nace en los siglos XVI y XVII- *el cambio de la posición que la figura de Dios ocupa en la cultura y en la mentalidad europea*. En términos de KUHN diríamos que se trata de un cambio de *paradigma* en virtud del cual se produce el paso de una situación fundada en el cristianismo, con la idea de Dios en la base de todas las ciencias, con una moral y un derecho fundados, en última instancia, en Dios mismo (la *Lex Aeterna*) y en la teología, a otra situación completamente distinta, donde el papel de Dios queda acotado a las mínimas funciones que le corresponden en el planteamiento del *deísmo*. Correlativamente, su rol de dispensador de sentido y de fundamento de lo real en general y de la moral y el derecho, en particular, es asumido por la *Razón*.

Los ilustrados modernos se proponen rehacer una moral desembarazada de la autoridad de la Iglesia y de las creencias religiosas, que fuera independiente de los dogmas de la fe cristiana, que no recurra a ninguna revelación, y que estuviera liberada de los miedos y recompensas del más allá. El fundamento del orden ético-jurídico ya no sería Dios, ni la fe, ni la religión, sino la racionalidad humana, la que a su vez garantiza la universalidad de los valores morales y jurídicos. En suma: en el siglo XVIII se consolida el proceso de secularización iniciado unos siglos antes, que consiste en separar la moral y el derecho de la religión y, en definitiva, del Dios cristiano, para pasar a concebirla como ordenes independientes y universales que sólo remiten a la condición humana y que están completamente separados de la religión. Es como el reverso de la situación vigente en el medioevo cristiano. Esta idea se proyectará con fuerza en toda la cultura posterior.

Va de suyo que éste proceso de secularización y progresiva inmanencia del orden ético también se extendió al Derecho. Para los ilustrados el derecho encuentra su fundamento de validez en la ley natural, que es una regla racional de moralidad dictada por la razón autónoma del hombre. Esto implica tanto como decir que el fundamento de validez del derecho es un dato de la conciencia humana, es decir, algo inmanente al hombre mismo. Ergo, la ley eterna (Dios mismo) no es más el principio último de validez del derecho como lo era hasta la escolástica y, en definitiva, no hay principios de fundamentación trascendentes del derecho. En la época moderna surge, pues, *una doctrina del derecho*

---

<sup>122</sup> IZQUIERDO, AGUSTÍN, obra citada, pág. 107.

*natural laica, autónoma y antropocéntrica*<sup>123</sup>. Razones de espacio impiden analizar este proceso en todos los autores característicos de esta época, motivo por el cual elegí un autor que es como una suerte de bisagra o de puente entre la cosmovisión cristiana medieval y la nueva concepción moderno-ilustrada en tanto que por primera vez caracteriza a la ley natural como algo emanado de la mente humana: GROCIO. Baste señalar que entre los autores racionalistas, fundadores de la Escuela Racionalista del Derecho Natural cabría incluir a SAMUEL PUFENDORF, GOTTLIEB LEIBNIZ, BARUCH SPINOZA, CHRISTIAN WOLFF y entre los empiristas están JOHN LOCKE, THOMAS HOBBS y DAVID HUME.

La Ilustración explota las conquistas de estos autores: no existe más que un solo derecho del que se derivan todos los demás: el derecho natural. Empero, se trata de un derecho natural que ya no tiene ninguna huella de la ley eterna ni de Dios. Dios se reabsorbe en la razón humana, y la antigua ley eterna desaparece de la noción de ley natural. Prueba de ello es la definición del artículo Ley que figura en la *Enciclopedia*:

*“Ley: la ley en general, es la razón humana, en tanto que gobierna todos los pueblos de la tierra; y las leyes políticas y civiles de cada nación no deben ser más que los diversos casos particulares en que se aplica esa razón humana”*<sup>124</sup>

A partir de la Revolución Francesa, a instancias de la Ilustración, los revolucionarios pretendieron iniciar una nueva etapa en la historia de Francia, que no tuviera contacto alguno con el pasado. Para ello, utilizan los Códigos de leyes, que se basan en este derecho natural puramente racional. WIEACKER sintetiza:

*“La alianza del derecho natural con la planificación de la Ilustración, produjo, a comienzos del siglo XIX, la primera oleada de codificaciones modernas en los grandes Estados autoritarios del centro de Europa y en el occidente europeo, siguiendo el ejemplo de la Francia revolucionaria. Éstas contienen, junto a toda la diversidad de condiciones, comunes rasgos intelectuales y de estilo. Se distinguen de todas las anteriores fijaciones escritas del derecho en que no se pretende consignar el derecho (científico o precientífico) existente, ni recopilarlo o mejorarlo (“reformularlo”), ni continuarlo, como las reformulaciones alemanas o las ordenanzas de los reyes franceses, sino que tienden a planear extensamente la sociedad mediante nuevas ordenaciones sistemáticas y creadores.”*<sup>125</sup>.

La idea de un sistema jurídico derivada de la pura razón, sin ninguna fundamentación teológica, religiosa o trascendente, se unió, así, a los conceptos de igualdad y libertad, propios de la revolución francesa, para dar lugar a los códigos de fines del siglo XVIII y principios del XIX. Entre los más importantes códigos de esta época merece mencionarse el código de Baviera (1756), el de Prusia (1795), y el más celebrado, desde luego, el que fue resultado de la Revolución Francesa, conocido como *Code Civil* o *Code Napoleón* (1804). El *Code Civil* presenta en forma perfecta la sistematización derivada del derecho natural. Ya en su primer artículo afirma la existencia de un derecho natural (universal e inmutable, fuente de todas las leyes positivas, que no es más que la razón natural) que es modelo de las leyes civiles.

Hasta ahora hemos visto autores de segundo orden, por así decirlo, que no habían sido capaces aún de establecer el nuevo sistema sobre bases sólidas y sistemáticas. Esa sería la tarea de *filósofos* en todo el sentido de esta expresión, quienes proporcionarían las argumentaciones susceptibles de justificar el nuevo espíritu que aparece en el mundo. Me estoy refiriendo a DAVID HUME y a IMMANUEL KANT, a quienes estudiaré en los capítulos siguientes.

<sup>123</sup> VERDROSS, ALFRED, *La filosofía del derecho del mundo occidental*, México, UNAM, 2ª ed., 1983, pág. 367, número 3: “La doctrina antropocéntrica del derecho natural”.

<sup>124</sup> HAZARD, PAUL, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, citado, pág. 136.

<sup>125</sup> WIEACKER, F., *Historia del Derecho Privado en la Edad Moderna*, Buenos Aires, Ed. Aguilar, 1957, pág. 292.

## 5.- DAVID HUME (1711 – 1776)

El filósofo escocés DAVID HUME es uno de los dos autores más importantes de la Ilustración dieciochesca –el otro, como es obvio, es KANT- y es también un autor clave de toda la historia de la filosofía, por haber sido quien llevó la teoría gnoseológica del empirismo –iniciada por sus predecesores ingleses LOCKE y BERKELEY- a sus últimas consecuencias, con una hondura y sutileza que convierten sus análisis en piezas clásicas de la argumentación filosófica. No dispongo de espacio para ocuparme de tan amplios temas. Mi propósito es mucho más modesto: sólo aspiro a enumerar algunos lineamientos esenciales de su pensamiento y, en particular, la llamada “ley de HUME”, en virtud de su decisiva influencia en el ámbito del pensamiento moral y jurídico desde el siglo XVIII y hasta el momento presente.

Para acercarse responsablemente a los aspectos que nos interesan del pensamiento de HUME (su concepción de Dios y su teoría moral) es imprescindible un conocimiento previo, aunque más no sea somero, de la teoría del conocimiento que subyace y fundamenta toda su filosofía. HUME reduce todo conocimiento humano al conocimiento empírico entendiendo por tal aquel que proviene de los datos sensibles captados por nuestros sentidos externos. El único conocimiento del hombre son las sensaciones sensibles. Las impresiones sensibles –lo que veo, oigo, toco, palpo, saboreo- son lo único de lo cual puedo tener certeza racional. Todo conocimiento que pretenda ir más allá de estas impresiones sensibles es vano, es infundado, no es científico, no es legítimo. Sobre la base de esos presupuestos teóricos en materia cognoscitiva, HUME derriba los principales conceptos y nociones metafísicas propias del pensamiento anterior (tanto las de la metafísica clásica de ARISTÓTELES como las del racionalismo de DESCARTES, SPINOZA, LEIBNIZ, etc.). Así, por ejemplo, la noción de sustancia como “lo que está debajo de los accidentes constituyendo su fundamento permanente a través de los cambios” es una ilusión fruto de una necesidad subjetiva que me lleva a la creencia (*belief*) de que hay algo, pero en rigor de verdad no hay nada objetivo que corresponda a esa idea<sup>126</sup>. La noción de causalidad entendida como una conexión necesaria de un hecho con otro que es efecto del primero es también ilusoria, pues nadie ha percibido jamás a través de sus sentidos una fuerza o relación necesaria entre dos hechos, sino sólo una sucesión de un fenómeno detrás o a continuación de otro, que por hábito o costumbre se suelen enlazar causalmente, pero no hay fundamento racional para hacerlo. Naturalmente, sobre la base de este esquema epistemológico, no hay posibilidad alguna de demostrar racionalmente la existencia de Dios tal como lo habían hecho los grandes filósofos que lo precedieron.

En línea de coherencia con el paradigma de la Ilustración que lo tiene como uno de sus principales representantes, HUME propone un pensamiento secularizado o secular: dice que hay que excluir a Dios del discurso filosófico y atenerse al curso ordinario de la naturaleza<sup>127</sup>. Toda la filosofía, e incluso “*toda la religión, que no es más que una especie de filosofía*”, no son capaces de llevarnos más allá del curso habitual de la naturaleza<sup>128</sup>. HUME no niega a Dios, ya que no es ateo, sino que reduce su papel a las mínimas, aunque importantes, funciones que se le atribuían en el planteamiento deísta. La moral, entonces, se configura y se decide desde el hombre y, fundamentalmente, desde el modo de comportarse consigo mismo y con los otros.

Hay un famoso pasaje de HUME, contenido en su *Tratado de la naturaleza humana* (1778), en donde formula su famosa distinción entre juicios de hecho y juicios de valor, destacando que no es válido pasar del *is* al *ought to be* y que conviene citar textualmente por su importancia para nuestro tema:

*“En todo sistema de moralidad con el que he tropezado hasta el momento, he siempre observado que el autor procede por algún tiempo en la forma ordinaria de razonar y establecer la existencia de un Dios o hace observaciones que conciernen a los asuntos humanos. Cuando de pronto me sorprende encontrar que, en cambio de*

<sup>126</sup> HUME, DAVID, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Ed. L. A. Selby-Bigge, 1978, pág. 16.

<sup>127</sup> HUME, DAVID, *Of the immortality of soul*, Vol IV, pág. 400, citado por RÁBADE ROMEO, SERGIO, *El empirismo. David Hume* (tomo II de sus Obras), Madrid, Trotta, 2004, pág. 175.

<sup>128</sup> HUME, DAVID, *Enquiry concerning human understanding*, sec. XI, Vol IV, pág. 120.

*la cópula usual de las proposiciones, es y no es, me encuentro con que todas las proposiciones sin excepción están conectadas con un debe o un no debe. Este cambio es imperceptible y, sin embargo, tiene una gran importancia. Pues, dado que este debe o no debe expresa alguna relación o afirmación nueva, es necesario que ésta sea observada y explicada y al mismo tiempo se dé una razón para aquello que parece completamente inconcebible, como esta nueva relación pueda ser deducción de otras que son enteramente diferentes de ella (...) Estoy persuadido de que prestar esta pequeña atención subvertiría todos los sistemas vulgares de moralidad, y nos hará ver que la distinción entre el vicio y la virtud no está fundada simplemente en las relaciones de los objetos ni es percibida por la razón”<sup>129</sup>*

La interpretación tradicional de este texto, tal como la expone R.M. HARE por ejemplo<sup>130</sup>, es que HUME sostiene la imposibilidad lógica de derivar cualquier proposición prescriptiva o juicio normativo (que establece una regla de conducta o un deber de comportarse de tal o cual manera) de una proposición fáctica o juicio fáctico (descripción de hechos). Queda así postulada una de las tesis esenciales del empirismo en todas sus formas, a saber: la imposibilidad de pasar del plano del ser (los hechos, los datos, la pura facticidad) al plano del deber ser, de los valores o del bien (los imperativos éticos, las obligaciones morales, las conductas exigidas por un deber de cualquier tipo). Esta tesis se conoce en la literatura filosófica actual con la denominación de “ley de HUME” en homenaje a quien por primera vez la enunció en el pasaje copiado más arriba. G. E MOORE –*Ética*, 1912- completaría esta idea con lo que el denomina la “falacia naturalista” que consiste en deducir lógicamente una propiedad no natural, como lo ético, de propiedades no naturales que no son éticas en sí mismas.

La “ley de HUME” es enteramente consistente con su teoría gnoseológica de base que ya hemos visto, según la cual la única realidad accesible al conocimiento humano son los hechos “brutos”, que nos son dados directamente por los sentidos externos. Se trata de una concepción mecanicista de la realidad propia de la ciencia natural (la mecánica clásica de NEWTON) vigente en la época en que vivió nuestro autor, que excluye toda referencia a fines. Es claro que, partiendo de la reducción del ser o realidad a los datos sensoriales o al puro fenómeno, no es posible encontrar en el ser ni valores ni, sobre todo, exigencias teleológicas. Lo que me interesa destacar es el cambio sustancial que lleva implícita esta postura respecto de la visión metafísica finalista propia de la orientación filosófica aristotélico-tomista. Recordemos que una de las principales tesis de la filosofía tradicional de cuño aristotélico es que el hombre es una realidad teleológicamente orientada; esto significa que en la naturaleza humana, es decir, en la propia estructura del hombre hay propósitos esenciales, fines tendenciales perfectivos, esto es, fines que es deseable y de algún modo obligatorio para todo hombre obtener, conseguir y lograr. Es que el hombre es concebido como portador de una función<sup>131</sup>. En el marco de este paradigma, el *deber ser* – entendido como lo que debe hacer el hombre para realizar su fin- no es ajeno al *ser*, por el contrario, está de algún modo inscripto en el *ser*. Por lo tanto, es perfectamente legítimo, en el contexto de esta teoría, deducir de la estructura intrínseca del ser humano conclusiones de tipo prescriptivo ordenadas a la acción, es decir, conclusiones que contengan el deber de llevar a la práctica las acciones que se deben cumplir para conseguir el fin propio del hombre.

Esta naturaleza humana, concebida en sentido metafísico, como portadora de exigencias específicas de tipo teleológico, al modo en que la entendieron ARISTÓTELES y SANTO TOMÁS DE AQUINO, que fue erigida en fundamento del derecho natural clásico, es

---

<sup>129</sup> HUME, DAVID, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Ed. L. A. Selby-Bigge, 1978, pág. 469; los destacados son del original.

<sup>130</sup> HARE, R. M., *The Language of morals*, Londres, 1964, págs. 29 y 44.

<sup>131</sup> Recordemos al viejo ARISTÓTELES, cuando decía que la comprensión de lo qué sea la felicidad humana “Acaso se lograría (...) si se comprendiera la función del hombre. En efecto, del mismo modo que en el caso de un flautista, de un escultor y de todo artífice, y en general de los que hacen alguna obra o actividad, parece que lo bueno y el bien están en la función, así parecerá también en el caso del hombre si hay alguna función que le sea propia. ¿Habrá algunas obras y actividades propias del carpintero y del zapatero, pero ninguna del hombre, sino que será éste naturalmente inactivo?” (*Ética a Nicómaco*, 1097 b, Edición bilingüe y traducción por MARÍA ARAUJO y JULIÁN MARTÍAS, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981, pág. 8.

sustituida en HUME por la naturaleza empírica del hombre, que sólo contiene impulsos pasionales, tendencias dirigidas a la búsqueda del placer sensible y a evitar el dolor. De ello se desprende que HUME –y esto vale para los autores de la Ilustración y a los que cabe ubicar en esta época, como por ejemplo: DIDEROT y los ilustrados franceses, ADAM SMITH y el mismo KANT- rechaza toda visión teleológica de la naturaleza humana, y toda concepción del hombre como poseedor de una esencia que defina su verdadero fin. Esto trae aparejado, como derivación lógica e ineludible, que las argumentaciones morales de la tradición clásica son impugnadas por incurrir en la “falacia naturalista” y, correlativamente, ya no se admite fundamentar los deberes éticos en su carácter de medios destinados a concretar y obtener el bien humano, ni tampoco que puedan ser racionalmente justificados como expresión de esa vinculación necesaria entre fines deseables y deberes tendientes a obtenerlos.

Por el contrario, los juicios morales para HUME son fundamentalmente expresión de los sentimientos del hombre, de sus pasiones y, en consecuencia, no pueden estar fundados en ninguna relación susceptible de ser percibida o captada por la razón. Al negar que la moral, y *a fortiori*, el derecho natural, estuvieran basados en la razón y pudieran, por lo tanto, ser objetivamente establecida, HUME abre las puertas al escepticismo ético o, lo que es lo mismo, al relativismo moral. Al insigne pensador escocés no le pasaron desapercibidas las graves consecuencias de su postura, tal como se desprende de lo que dice en una carta remitida a su amigo HUTCHESON:

*“Deseo con todo mi corazón poder evitar la conclusión de que, ya que la moralidad de acuerdo con su opinión tanto como con la mía está determinada simplemente por el sentimiento, concierne solamente a la naturaleza humana y a la vida humana. Esto se ha esgrimido con frecuencia contra usted y es de graves consecuencias”*<sup>132</sup>

Entre las derivaciones que el propio HUME se percata que se desprenden de sus ideas, quizás la más grave es la que el mismo enuncia en el *Tratado de la Naturaleza Humana*:

*“De este modo (...) es imposible que la distinción entre el bien moral y el mal pueda ser hecha por la razón, puesto que esta distinción tiene una influencia sobre nuestras acciones, de lo cual la razón por sí sola es incapaz. La razón y el juicio pueden ser, en realidad, la causa mediata de la acción (...) pero no se pretende que un juicio de esta clase, ya sea verdadero o falso, sea escoltado por la virtud o el vicio”*<sup>133</sup>

La tradición iluminista, en la variante del empirismo de HUME, comienza por negar las nociones fundamentales de la metafísica y termina en un relativismo ético radical que rechaza la posibilidad de establecer normas que sean universalmente obligatorias y que puedan ser racionalmente justificadas. Ese es el dilema con el que se enfrenta KANT.

## 6.- IMMANUEL KANT (1724-1804)

No es exagerado afirmar que la filosofía occidental tiene un antes y después de IMMANUEL KANT. Su importancia histórica radica en que es la culminación histórica del movimiento iluminista<sup>134</sup> y, en que, a su vez, ningún filósofo posterior pudo prescindir de sus conclusiones. De hecho toda la teoría moderna y contemporánea del conocimiento es tributaria del pensamiento kantiano y su impronta en el pensamiento ético-jurídico será determinante incluso hasta la actualidad. Ello justifica detenernos quizás con mayor profundidad en su pensamiento, en torno a las cuestiones que nos hemos propuesto como objeto de este estudio: la cuestión de Dios y la filosofía moral y jurídica.

Vemos primero la teoría del conocimiento de KANT. El ilustre filósofo de Königsberg se había formado en la escolástica del racionalismo clásico, desarrollada por CHRISTIAN

<sup>132</sup> Citado por GUARIGLIA, OSVALDO N., *Ideología, verdad y legitimación*, Buenos Aires, Sudamericana, 1986, pág. 127.

<sup>133</sup> HUME, DAVID, *A Treatise of Human Nature*, edición citada, pág. 462.

<sup>134</sup> Esta es la tesis de ERNST CASSIRER, en *Filosofía de la Ilustración*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972.

WOLFF de la mano de G. W. LEIBNIZ. Los temas fundamentales de este racionalismo eran Dios, el alma y la libertad. Sin embargo, al racionalismo continental se oponía el empirismo inglés que, de manos de DAVID HUME, consolida una visión escéptica de la filosofía poniendo en peligro la unidad espiritual del individuo humano, el cual se disolvía en una serie de fenómenos, tal como hemos visto más arriba. KANT, que hasta ese entonces era un racionalista wolffiano, luego de leer a HUME “*despertó de su sueño dogmático*” según él mismo refiere. La lectura de HUME lo convence de que hay que combinar empirismo y racionalismo a fin de superar la metafísica concebida como “*un conocimiento de conceptos puros por la sola razón especulativa, totalmente independiente del conocimiento empírico*”<sup>135</sup>. La teoría gnoseológica de KANT constituye un intento de síntesis entre estas dos corrientes.

Para KANT, el conocimiento humano es un encuentro entre dos elementos, uno *a priori* y otro *a posteriori*. El elemento *a posteriori* es la experiencia sensible. Pero esa experiencia, sin el encuentro con el elemento *a posteriori*, es un caos de sensaciones. Para que deje de ser un caos, debe ser ordenada por formas ordenadoras de dicha experiencia que no forma parte de dicha experiencia sino que son formas *a priori*. Son las famosas categorías *a priori* del entendimiento: formas que dan sentido a esa experiencia sensible que, de lo contrario sería un caos. Por ejemplo, el “espacio” y el “tiempo”. Todos poseemos espontáneamente las nociones de espacio y de tiempo. Así, decimos que una cosa está encima, debajo o al lado de otra, que un hecho sucede antes o después que otro, etc. ¿Qué son el espacio y el tiempo? KANT dice que no son realidades sino *formas*, innatas en el hombre. La “*forma*” para KANT, es como un molde que organiza la percepción. Este es el sentido de “*forma*” en KANT. Espacio y Tiempo son *formas* que no existen fuera del sujeto cognoscente. Nuestras sensaciones se ordenan espacial y temporalmente porque “espacio” y “tiempo” son las *formas* de nuestra actividad cognoscitiva y sólo en ellas las sensaciones se convierten en objeto de conocimiento.

Las formas *a priori* están antes de la experiencia y no derivan de ella, no son dadas al intelecto sino que son funciones del mismo, formas de la actividad sintética del pensamiento, puras condiciones del conocer y, por eso, vacías: su contenido lo recibimos de la experiencia *a posteriori*. Las sensaciones y los datos sensibles provienen de la experiencia, pero constituyen un material “informe” hasta tanto es ordenado por las categorías *a priori* del intelecto. Las categorías, sin la sensibilidad son formas vacías de contenido; la sensibilidad, sin las categorías ordenadoras no alcanza a conocer nada. Lo conocido es el fruto del encuentro de la sensibilidad con el entendimiento. Lo conocido no son las categorías en abstracto, sin algo que ordenar, ni tampoco las sensaciones desordenadas. El resultado de esta ordenación de la experiencia por las formas del entendimiento es el fenómeno. Lo conocido es el fenómeno. En resumen, podemos decir que para KANT el conocimiento es, radicalmente, *la organización categorial de la experiencia*.

KANT no niega la existencia del mundo externo y, en este sentido, coincide con el realismo tradicional, sin embargo dice que no puede ser “entendido” de no mediar la acción de categorías que no están en el mundo externo sino que las pone el sujeto y aquí es donde se separa del realismo, doctrina para la cual las categorías (sustancia, causalidad, relación, etc.) son categorías de la realidad y no del intelecto. Este es el giro copernicano de la filosofía kantiana.

Sobre la base de este punto de partida y desde estos supuestos gnoseológicos, KANT se pregunta si es posible la metafísica, entendiendo por tal la metafísica propia de la tradición racionalista donde él se había formado (cuyos temas de consideración eran Dios, el alma inmortal y la libertad como libre albedrío) y, en línea de coherencia con sus premisas, responde que no (en esto parece ser un fiel seguidor de HUME). La razón es sencilla: en estos temas no hay experiencia sensible que organizar. No hay percepción sensible de Dios, ni del alma ni de la libertad. Recordemos que, para el ilustre filósofo de Königsberg las formas *a priori* son vacías, es decir, su validez está limitada al mundo de la experiencia, por lo tanto sólo valen para construir y sistematizar los contenidos empíricos. Es evidente que

---

<sup>135</sup> Prefacio a la segunda edición de su obra fundamental: *Critica de la razón pura*.

estas formas convertidas en meras condiciones del conocimiento de las cosas, ya no pueden trascender la experiencia por lo que han quedado como bloqueadas dentro del sujeto. La experiencia sensible es el límite de la forma *a priori*, y por eso, el límite del hombre en su imposibilidad de trascender la experiencia. Por lo tanto, ya no es posible una metafísica como ciencia, ni tampoco una demostración racional de la existencia de Dios, ni de la inmortalidad del alma. Se trata de materias de fe (cabe señalar que KANT era un piadoso creyente, pietista).

Yendo al tema que es objeto de este trabajo, es decir, al tema de Dios, lo cierto es que KANT en la *Crítica de la razón pura* rechaza la validez de las pruebas de la existencia de Dios, por ser este un ente que está allende toda posible experiencia. En consecuencia, Dios queda eliminado del orden del pensamiento y del de la realidad. “*De este modo –escribe JULIAN MARÍAS-, KANT elimina de la esfera de la razón teórica el problema de Dios; en él culmina el secular proceso que se inició allá en el siglo XIV, por obra de los nominalistas medievales, y que he llamado en otro lugar la pérdida de Dios; el tema de la Divinidad ha ido desapareciendo de la filosofía, retenido únicamente por la necesidad de asegurar la trascendencia del sujeto, en el idealismo; para esto no es menester la teología racional, el conocimiento de la esencia divina, sino sólo la prueba de su existencia; al rechazar KANT la validez de las demostraciones tradicionales, el tema de Dios queda excluido de la razón especulativa y casi totalmente de la filosofía*”<sup>136</sup>.

Ahora bien, esto tiene una implicancia filosófica de la mayor magnitud que ha sido lucidamente señalada por MICHELE FEDERICO SCIACCA en su obra *Existencia de Dios y Ateísmo*, me refiero a la radical inmanencia metafísica que se desprende de este planteamiento, dado que implica la negación de la creación del mundo y de las cosas por parte de un Ser trascendente y la negación de la noción de participación. Veamos como lo explica SCIACCA:

*“Según KANT, la estructura del pensamiento, su preformación es tal que tiene su objeto adecuado en el mundo físico, en cuanto la experiencia fenoménica se adecua a las formas: el pensamiento está ordenado al mundo, que es su finalidad. Esto niega, implícitamente la participación del Ser y vuelve filosóficamente inutilizable el concepto de creación; en efecto, si es negada la participación inicial, resulta contradictorio negar la participación final, esto es, admitir que el Ser creador haya preformado al ente creado de manera que sea ordenado a Él, sino de modo que tenga su adecuación en el mundo. En otros términos: si la criatura lo es respecto al creador, no puede haber sido creada sino como ordenada a Él; luego la participación inicial implica necesariamente la final. Para KANT, en cambio, el a priori tiene su adecuación en el mundo –en el orden natural: “el cielo estrellado” y “la ley moral”-, en consecuencia, el mundo es su finalidad suprema y entonces también es su dato inicial”*<sup>137</sup>.

De este denso párrafo rescatamos una afirmación que tiene estrecha relación con nuestro tema, que –no es ocioso recordarlo- no es otro que las derivaciones e implicancias que ha tenido, para la filosofía práctica (ética y derecho), a lo largo de la historia del pensamiento, la concepción de Dios, y es la siguiente: la realidad mundanal, cognoscible a través de la experiencia, es no tan sólo el punto de partida sino también la finalidad del entendimiento humano. Y, por lo tanto, la ley moral queda encerrada dentro de ese mundo. Es decir, no tiene vínculo alguno, ni fundamentante ni de ninguna otra índole, con el Ser trascendente. Por lo menos, en sede teórica. Sin embargo, como se sabe, para KANT distinta es la cosa en sede práctica.

En efecto, en sus escritos de filosofía moral, KANT explica cómo sólo la hipótesis de la existencia de Dios garantiza la determinación ética del ser humano. Por ello, dicha hipótesis es moralmente (“prácticamente”) necesaria, pero sólo en el sentido de un postulado, es decir, a la manera de una hipótesis que, aún cuando no pueda demostrada teóricamente,

<sup>136</sup> MARÍAS, JULIAN, *El problema de Dios en la filosofía de nuestro tiempo*, estudio contenido en la obra ya citada *San Anselmo y el insensato*, pág. 85.

<sup>137</sup> SCIACCA, MICHELE FEDERICO, *Existencia de Dios y Ateísmo*, traducción de Norma Fóscolo, Buenos Aires, Ed. Troquel S.A., 1963, págs. 114/15.

debe adoptarse como premisa so pena de perder de vista un dato esencial en nuestra comprensión del ser humano. El convencimiento de KANT con respecto a la importancia de la religión para la moral obedecía en gran medida al influjo ejercido en él por las ideas de JEAN JACQUES ROUSSEAU, quien en su novela de iniciación, *Emilio*, había demostrado que si Dios no existiera sólo los actos del malvado podrían ser calificados de racionales. Por el contrario, el hombre bueno se comporta de modo irracional, porque en un mundo como el que vivimos el virtuoso se somete a todo tipo de sacrificios sin que pueda esperar obtener recompensa alguna. La conducta moralmente buena no parece ser el medio adecuado para que el hombre obtenga la felicidad a la que está orientado como a su fin natural, a menos que haya un premio en otra vida posterior a esta, que sólo Dios puede garantizar.

KANT intentó apoyar las ideas de ROUSSEAU en un razonamiento más riguroso. Para él:

*“la razón se ve obligada a admitir su existencia [se está refiriendo a la existencia de un Dios, creador del universo y gobernante sabio del cosmos] así como la vida en un mundo que debemos considerar como futuro, pues de otra manera tendríamos que reducir las leyes morales a vanas quimeras, ya que faltando aquellos supuestos se frustraría el resultado necesario que la razón enlaza con ellas. De allí también que cada persona considere a las leyes morales como mandamientos, lo que no podría ser si no uniese a priori a sus reglas determinadas consecuencias y si, por consiguiente, no entrañasen promesas y amenazas. Y tampoco podrían hacer esto si no residiesen en un ente necesario, que sea al mismo tiempo el bien supremo, único que puede hacer normalmente posible esa unidad (...) Por consiguiente, sin un Dios y sin un mundo invisible por ahora, pero esperado por nosotros, las sublimes ideas de la moralidad serían ciertamente objeto de aplauso y admiración, pero no constituirían los motivos de nuestras determinaciones y acciones, pues no llenarían el fin que natural y necesariamente está determinado a priori por la misma razón pura de cada ente racional”*<sup>138</sup>

Por lo tanto, Dios, cuya existencia no podemos conocer a ciencia cierta y de modo científico (único modo válido de conocimiento para KANT), deberá existir para que la moral tenga sentido y sea racional. O, más bien, debo suponer que existe, pues de lo contrario el comportamiento moral sería irracional y carecería de todo sentido<sup>139</sup>. Por primera vez en la historia el problema de Dios se traslada desde el campo de la metafísica (argumentos *a contingentia mundi*) y de la cosmología (argumentos cosmológico y teleológico), esto es, el ámbito especulativo o teórico al plano humano o moral: Dios tiene que existir para que se destruya un absurdo lógico-humano, o lógico-moral, a saber: que los hombres buenos, como muestra la experiencia, no reciban más pago que la desgracia y, por otra parte, los malvados gocen de la felicidad.

ADELA CORTINA, fiel intérprete y especialista en KANT, explica el sentido del argumento: es necesario que exista Dios para que el mundo moral humano no sea absurdo, es necesario que exista Dios para que los hombres buenos puedan proseguir confiada y esperanzadamente su tarea de realizar la bondad. Naturalmente, éste argumento no demuestra contundentemente que Dios exista, y es que la conclusión de la prueba no reza “Dios existe” sino más bien “Yo quiero que exista un Dios que de razón a mi esperanza”<sup>140</sup>

Sin embargo, a medida que fue evolucionando su pensamiento KANT fue debilitando progresivamente el vínculo entre la moral racional y el postulado de la existencia de Dios para poder afrontar la crítica de que con ello lesionaba la autonomía de la razón –sobre la que el mismo tanto insiste- en su legislar moral<sup>141</sup>. Así, KANT llega a afirmar en el prologo

<sup>138</sup> KANT, IMMANUEL, *Crítica de la razón pura*, parte II, capítulo 2, N° 2.

<sup>139</sup> Este planteamiento me recuerda a la apuesta de Pascal, ya que es algo así como decir: “no estoy ni puedo estar seguro de que Dios existe pero debo vivir como si efectivamente existiera”.

<sup>140</sup> CORTINA, ADELA, *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Madrid, Tecnos, 6ª edición, 2000, págs. 221/223.

<sup>141</sup> La evolución del pensamiento moral kantiano puede estudiarse, con provecho, en la obra del teólogo alemán WOLFHART PANNENBERG, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Salamanca, Ed. Sígueme, 2001, que he seguido para esta parte del trabajo. El capítulo 8 del libro mencionado, titulado “El influjo de Kant en la teología” (págs. 201 a 247) es el que trata este tema.

de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, obra del año 1793 (KANT tenía 69 años y fue uno de sus últimos libros) que:

*“la moral no necesita, pues,...en absoluto de la religión para sus fines, sino que, en virtud de la razón pura práctica, se basta por completo a si misma”*<sup>142</sup>

Con lo cual, prevalece en el último KANT una posición inmanentista, por así decirlo, consistente en encerrar la moral “*dentro de los límites de la pura razón humana*” para decirlo con una expresión propia de nuestro autor, es decir, una moral autónoma, producto de la razón humana, que se revela en el hombre como un legislador originario, que no necesita de la religión y que se basta a si misma. Dicho en otros términos: *una moral sin fe y sin Dios*.

¿Cómo es esta moral sin metafísica y sin fe? Era de suponer que, luego de haber negado la posibilidad teórica de conocer el absoluto, después de haber negado el carácter de ciencia a la metafísica, con posterioridad a haber desvinculado por completo la moral de la religión, el pensamiento ético de KANT fuera “débil” por así decirlo, es decir, de tipo relativista como lo era el de HUME. Ello así, porque la historia de la filosofía nos muestra que los esquemas éticos absolutos o –como se diría en la actualidad- “fuertes”- encuentran su fundamento en una metafísica “fuerte” en la que se sustentan y con la que guardan coherencia. En ARISTÓTELES, por ejemplo, la naturaleza humana, de conformidad con su metafísica, debe perfeccionarse desarrollando los “accidentes propios” en la línea de su esencia, entonces la ética de las virtudes que propone en la *Ética a Nicomaco*, es coherente con las premisas metafísicas de las que parte. En el pensamiento cristiano medieval y, más concretamente, en SANTO TOMÁS DE AQUINO, partiendo de que el fin último de la naturaleza humana sea Dios, es consistente con dicho principio el planteo moral conformado por el conjunto de virtudes naturales y sobrenaturales que nos deben conducir a ese fin. Empero, si KANT niega que se pueda conocer a ciencia cierta la existencia de Dios, si ya no hay metafísica ni religión que guarden vínculo alguno con la moral, si los fines humanos no son otra cosa que una categoría a priori puesta por el intelecto humano, surge la siguiente pregunta: ¿es posible una moral objetiva, universal, de exigencias absolutas, fuerte, partiendo de tales presupuestos teóricos? Paradójicamente, la respuesta es afirmativa, por lo menos en la intención y dentro del sistema kantiano (otra cosa distinta será la de evaluar desde fuera del sistema si es verdaderamente eficaz<sup>143</sup>) y esto es un dato muy importante para esta investigación pues el sistema kantiano ha sido el intento más audaz de elaborar un código normativo racional, universalmente válido y objetivo, sin apelar a una autoridad divina y sustentado no en el Absoluto trascendente sino en la razón inmanente del hombre. Veamos, brevemente, como es el esquema moral kantiano<sup>144</sup>.

Para explicarlo, vamos a ser sistemáticos, como lo es KANT. Recordemos que, según la lógica aristotélica que él conocía perfectamente, los juicios se dividen en hipotéticos y categóricos. Estos últimos corresponden a los cuatro tipos de juicios categóricos clásicos: “todo s es p”, “algún s es p”, “ningún s es p” y “algún s no es p”. Los hipotéticos, en cambio, son juicios compuestos por otros juicios. Uno de ellos son los condicionales: “si p, entonces q”. Observemos que q es, en ese caso, una afirmación condicionada a p, esto es: afirmo q, si p.

Ahora bien, KANT divide los juicios imperativos del mismo modo. Los juicios imperativos, que son usados para mandatos, son la forma moral ideal porque de ese modo

---

<sup>142</sup> KANT, MANUEL, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, traducción de F. MARTÍNEZ MARZO, Madrid, Alianza Editorial, 1986, punto III del prólogo.

<sup>143</sup> Importantes autores como el polaco LESZEK KOLAKOWSKI y el inglés ALASDAIR MACINTYRE dicen que la tesis de KANT no es válida para justificar los juicios morales de modo incontestable. Para KOLAKOWSKI el razonamiento de KANT no es convincente porque “no soy en absoluto inconsecuente si prefiero que otra gente siga reglas que yo no quiero cumplir...porque puedo responder coherentemente o que no me preocupa la conducta de los demás o que quiero positivamente que obedezcan las normas que yo me niego a observar” (*Si Dios no existe...*, Madrid, Tecnos, 1995, pág. 190).

<sup>144</sup> Sigo en esta parte del trabajo, casi textualmente, el libro de GABRIEL J. ZANOTTI, *Filosofía para Filósofos*, Madrid, 2003, Capítulos 7 y 8, que tratan sobre KANT. Lo recomiendo vivamente por su claridad y concisión.

se expresan las ordenes y los mandamientos: “haz esto”, “no hagas aquello”. De este modo, si dividimos a los juicios imperativos, en dos subespecies: (i) imperativos hipotéticos, y (ii) imperativos categóricos, el resultado es que los primeros son ordenes condicionadas a algo, mientras que los segundos son mandamientos absolutos, es decir, deberes que no están condicionados a nada. Hay expresiones que exteriorizan un “deber ser” que es hipotético, esto es, condicionado a algo. Por ejemplo: “debo estudiar”, si quiero perfeccionarme, progresar profesionalmente, o aprobar un examen. En el esquema kantiano este sería un imperativo hipotético: “Si quiero aprobar el examen” (si p), “entonces debo estudiar” (entonces q). Empero, para KANT esos deberes condicionados no pueden constituir la moral que un sujeto autónomo se dicta a sí mismo, donde no se trata de lo que me conviene para obtener un fin ulterior, que yo elijo, sino de lo que debo hacer sin más. El *factum* de la moral implica un deber ser no condicionado a otra cosa. De lo contrario, no es ético. Esto significa que, para KANT, el deber ser moral es un deber por el deber mismo. Es, precisamente, un imperativo categórico, en tanto que no está condicionado a algo. Por eso decíamos que KANT plantea una moral con pretensiones de validez absoluta.

La ley moral, para KANT, viene dada por la razón y consiste en la exigencia racional de incondicionalidad –según lo que hemos visto más arriba- y de universalidad. En lo que respecta a la universalidad, los principios por los que guiamos nuestro comportamiento satisfarán las exigencias de la razón siempre y cuando sea posible su universalización, es decir, su elevación a la categoría de una máxima de validez universal en lugar de particular pues no puedo ser consecuente si actúo de otro modo. KANT propuso varias formulaciones del imperativo categórico de la universalidad de las máximas referidas a las acciones. Su carácter de ley de la razón resulta particularmente evidente en la fórmula que propone en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: “*Obra de tal modo que puedas siempre querer que la máxima de tu acción sea una ley universal*”<sup>145</sup>

La pregunta obvia sería la siguiente: ¿qué imperativo responde a estas exigencias de incondicionalidad y universalidad? ¿Acaso KANT nos brinda algún ejemplo? No, el mismo KANT nos dice que no, que no puede dar ningún ejemplo empírico. Es que el imperativo categórico es un imperativo formal, una forma vacía de contenido, es decir, vacía de ejemplos empíricos concretos y en la cual, por eso mismo, pueden quedar comprendidos todos los casos concretos. El imperativo categórico es una forma de la moralidad con la cual se puede “medir” la moralidad de toda acción concreta, para constatar si esa acción particular y concreta podría ser una ley universal. La razón de esta exigencia de universalidad es que una moral categórica como la que propone KANT no admite excepciones y, si la acción no se justifica en determinadas circunstancias, entonces no es una acción moral. Recordemos, una vez más, que para KANT la acción moral es aquella que es universal e incondicionada.

Nos queda por ver el pensamiento jurídico kantiano. Lo jurídico aparece en KANT como una de las instancias de lo moral. KANT divide la moralidad en dos reinos: el derecho y la moral en sentido estricto: el primero de ellos se refiere a los deberes externos, a aquellos que prescriben cierta conducta, pero sin atender a los motivos del obrar; en tanto la moral tiene como materia los deberes internos, que son los que prescriben, no sólo una determinada conducta, sino, además, que se obre así y no de otra manera por la convicción del cumplimiento de un deber<sup>146</sup>. KANT define al derecho como “*el conjunto de las condiciones bajo las cuales la voluntad de cada uno puede armonizar con la voluntad de los demás, según una ley universal de la libertad*”<sup>147</sup>. La misión única del derecho consiste en proteger la libertad de los hombres, por eso su substancia se agota en un equilibrio de libertades que asegure a cada uno el máximo posible de libertad. Es una concepción formal del derecho

#### Resumen y conclusiones:

<sup>145</sup> KANT, IMMANUEL, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

<sup>146</sup> KANT, MANUEL, *Metafísica de las costumbres: Principios metafísicos elementales de la teoría del derecho, Introducción a la teoría del derecho*.

<sup>147</sup> *Ideas para una historia universal en sentido cosmopolita*.

1.- KANT es el destructor de la metafísica teísta del racionalismo (que se encontraba en cierto sentido en DESCARTES, SPINOZA, LEIBNIZ, WOLFF), con lo cual terminó de desvincular la razón humana de todos sus lazos con Dios, completando el proceso iniciado en DESCARTES. HEGEL observará años más tarde, con espíritu crítico, que KANT hizo del yo finito la base absoluta de la experiencia. De ese modo, sin embargo, consiguió que, en contra de sus intenciones, éste ocupara el lugar reservado a Dios<sup>148</sup>.

2,- Simultáneamente, KANT mantiene la idea de Dios sólo como un postulado o hipótesis de la moral. Sin embargo, su tesis reviste la importancia de ser la única propuesta del siglo XVIII que permite afirmar la existencia de Dios. Como veremos, en el siglo siguiente, esta fundamentación filosófico-moral de la fe en Dios propuesta por KANT fue dejada de lado, pero no sucedió así con su destrucción de la metafísica teísta. El resultado fue el progresivo deslizamiento hacía el ateísmo moral, hasta culminar en NIETZSCHE quien extrae todas las consecuencias morales de la eliminación de Dios.

3.- En el ámbito de la moral, KANT es la expresión más coherente, sistemática y seria del ideal iluminista de una ética racional autónoma, es decir, no subordinada a la autoirdad divina. La autonomización de la moral se produce a través del surgimiento del formalismo y del procedimentalismo como formas de legitimación de normas morales y jurídicas. La moral o la ética ya no dará una respuesta material (esto es, qué es una vida buena, una acción correcta o un comportamiento inmoral) sino que indicará la forma de los imperativos morales.

## 7.- La etapa histórica que va desde el Siglo XV hasta el siglo XVIII: conclusiones

La segunda fase de la historia de la moral que he denominado *la secularización de la moral*, se extiende desde los albores de la Edad Moderna hasta llegar a su clímax en el Siglo de las Luces. La genuina originalidad de esta etapa histórica radica en la desacralización radical de la cultura en todos sus aspectos, o, para utilizar un término comúnmente aceptado, en su *secularización*.

La noción de *secularización* procede del lenguaje conceptual de la Edad Media. Se distinguía en aquel entonces entre la esfera eclesial, que se ocupaba de los *spiritualia*, y la temporal, o ámbito de los *saecularia*. Estos conceptos pervivieron en el Derecho canónico, dentro del cuál el término *secularización* vino a significar la transferencia de las propiedades, los derechos, reivindicaciones y pretensiones eclesiásticas a la esfera de competencia del poder civil. Desde entonces, el concepto se ha ido generalizando, de modo que, actualmente, sirve de fórmula abreviada para designar “*la destrucción del esquema de las dos realidades, sacra y profana, celestial y terrenal, sobrenatural y natural. No hay más que una realidad, la del mundo. Fuera, por encima de este mundo no habría más que la imaginativa construcción superfetatoria de una irrealidad de objetos supranaturales (Tillich), a cuyo conjunto damos el nombre de “religión”, y que es puramente supersticiosa*”<sup>149</sup>. El proceso de secularización implica la liberación humana de la tutela religiosa y metafísica, la anulación de la influencia de la Iglesia y de la religión sobre las esferas profanas, el apartamiento de las normas y formas de vida aceptadas por la tradición cristiano-medieval y, en particular, de su fundamento, un orden sobrenatural de premios y castigos<sup>150</sup>. Este proceso constituye el rasgo distintivo y característico del período histórico comprendido que va desde el siglo XV hasta el XVIII.

La secularización se manifestó en distintos niveles. En el nivel social, como pérdida de la función de la religión como integradora de la sociedad y fundadora de su sentido, y con esto, como pérdida del monopolio de interpretación de las verdades últimas, socialmente válidas. En el nivel eclesiástico, como pérdida de la influencia de la Iglesia en los distintos ámbitos de la vida social. En el nivel de la moral de los individuos, se traduce en una mayor

<sup>148</sup> HEGEL, *Fe y saber* (1802-1803), citado por PANNENBERG, WOLFFANG, en *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, pág. 231.

<sup>149</sup> ARANGUREN, JOSE LUIS, *La crisis del catolicismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1969, pág. 102.

<sup>150</sup> MELAND, BERNARD, *The secularization of modern cultures*, Oxford, University Press, citado por ARANGUREN, en *La Crisis del catolicismo*, pág. 102.

autonomía del orden moral respecto de la religión, en un retroceso de las normas religiosas para la conducta de vida, y en un distanciamiento progresivo de la Iglesia. Y en el nivel jurídico como la refundamentación del Derecho sobre la naturaleza humana y sobre la razón humana.

Yendo, específicamente al ámbito ético-jurídico, el momento histórico en análisis implica una inflexión en la historia de la ética, una verdadera “inversión copernicana” en la esfera moral: de una ética fundada en la trascendencia pasamos a una ética *inmanente y laica*; de una ética heterónoma, a una *autónoma*; de una ética material de bienes y fines a una ética *formal*. Veamos con detalle cada uno de estos rasgos de la concepción ética que se consolida en la Ilustración.

En primer lugar, los modernos han tenido la ambición de sentar las bases de una moral *laica, independiente de los dogmas religiosos* y de la autoridad de la Iglesia, que no recurra a ninguna revelación, liberada de los miedos y recompensas del más allá. Toda vez que la religión ya no era compartida por todos, luego de la reforma protestante, las guerras de religión y la consecuente división de Europa, era menester recurrir a un nuevo elemento común a todos los hombres: la razón: ella asumió la tarea de fundamentar normas morales y jurídicas y de legitimar la autoridad. Los principios morales son entonces concebidos como principios estrictamente racionales, universales, eternos, que, en la medida en que tienen sus raíces en la naturaleza humana, aparecen como principios independientes de las confesiones religiosas.

Segundo: la ética ya no es *heterónoma* sino *autónoma* porque la moral ya no será la sumisión a leyes que nos impone Dios o la religión ni tampoco a fines que nos impone la naturaleza, sino que el hombre se reasume como capaz de obedecer a sus propias leyes: a las leyes que él mismo se da para regular su libertad interna y externa. La exigencia de autonomía de la moral está estrechamente vinculada con el tema de la crítica de la revelación y lleva también a la negación de la fundamentación metafísica de la moral. Si bien esta afirmación está presente en casi todos los autores iluministas que se han interesado por temas morales, es en KANT donde se ve más claramente. KANT acusa a las éticas anteriores de heteronomía, por buscar en un objeto distinto<sup>151</sup> de la voluntad el principio por el que la voluntad se determina a obrar, cuando la voluntad humana es capaz de querer sus propias leyes y en quererlo consiste la buena voluntad, el bien moral.

En tercer término, las éticas heterónomas de las sociedades tradicionales premodernas son también *materiales*, pues buscan en un contenido –ya sea un bien ontológico como la felicidad humana o la plenitud del hombre, teológico como la voluntad de Dios, sociológico como el bien común político- el bien que la voluntad debe perseguir para ser moralmente buena. Y aquí cabe detenerse pues estamos tocando el meollo de nuestro tema, esto es, la fundamentación de la ética. Junto con la desaparición de Dios y concomitantemente con la revolución del Iluminismo, desaparece lo que hasta ese entonces se había erigido en el criterio de justificación objetiva y universal de la moral, a saber: bienes y fines humanos de una parte, y leyes sustentadas en última instancia en el Absoluto, de otra. ¿Cuál es el fundamento de las normas morales en esta nueva concepción secular de la moral? En esta época, las justificaciones morales y jurídicas no recurren a principios de tipo material (como los medios para lograr la perfección de la naturaleza humana que se entendían contenidos en las virtudes, o los mandatos del decálogo), sino al *principio formal de la razón*. Una vez removido el principio último incuestionable –Dios- lo que le da fuerza legitimadora y fundamento a las normas morales y jurídicas son las condiciones formales de justificación. Para comprobar si una norma es o no moralmente válida, cada agente moral debe someterla a un procedimiento formal: indagar si tiene la forma de la razón, es decir, si *es universal, incondicionada, si se refiere a personas considerándolas como fines y si tiene en cuenta no sólo a cada individuo, sino al conjunto de ellos*<sup>152</sup> (KANT<sup>153</sup>). El

<sup>151</sup> Remitimos a todo el capítulo II de este trabajo donde analizamos las principales tesis del teísmo clásico que postula un orden universal sustentado en la ley natural y en la ley eterna.

<sup>152</sup> CORTINA, ADELA, *Ética mínima*, Madrid, Técnos, 2000, pág. 124.

<sup>153</sup> Sin perjuicio de lo dicho en el texto, en el sentido de que en la modernidad la fundamentación del orden ético-jurídico es formal y no material, porque no proviene de la naturaleza del hombre o de una concepción metafísica, pareciera haber en KANT cierto contenido material en aquella famosa máxima según la cual el

formalismo de esta nueva fundamentación del orden ético-jurídico –en el sentido de legitimar toda norma que revista la forma de la razón- permite el surgimiento de un nuevo modo de entender la validez universal y la objetividad de tales normas: la validez intersubjetiva fundada en que pueden ser comprendidas y aceptadas por todo sujeto humano, pues se refiere a aquello que entre los hombres hay en común (la razón). Tras la muerte de Dios, entonces, nos queda la razón formalista o la razón procedimental como recurso para fundar imperativos éticos incondicionados<sup>154</sup>.

En cuarto lugar y con miras a completar la caracterización de la concepción ética ilustrada que fragua y se consolida en KANT, al lado del *laicismo*, la *autonomía*, y el *formalismo* cabe agregar el *deontologismo*. Es la ética del deber por el deber mismo, rigorista, absoluto, incondicionado, axiomático, casi diríamos infundado (puesto que se autosustenta en el sentido de que es autosuficiente y no recurre a ninguna apoyatura exterior a sí mismo). Según la explicación del sociólogo francés GILLES LIPOVETSKY, “*las obligaciones superiores hacia Dios no han sido sino transferidas a la esfera humana profana, se han metamorfoseado en deberes incondicionales hacia uno mismo, hacia los otros, hacia la colectividad. El primer ciclo de la moral moderna ha funcionado como una religión del deber laico*”<sup>155</sup>. Paradójicamente, no obstante la emancipación de la religión, y sin perjuicio de la liberación de la heteronomía de los mandatos bíblicos propia del proceso de secularización moderno, advino la religión moderna del deber. Así, sobrevino el culto del deber cívico y nacionalista hacia la patria, la dedicación ilimitada al servicio de la familia, el culto al trabajo y a la producción.

A pesar de esta nueva fundamentación formalista de la moral y no en principios materiales, es digno de destacarse es que esto no lleva aparejado una ruptura abrupta con la tradición religiosa anterior de reprobación de ciertas conductas que continúan siendo moralmente reprochadas, sino que tan sólo modifica las razones y los fundamentos por los cuales esas conductas son prohibidas. En la modernidad se mantienen muchas reglas y obligaciones de conducta propias de la ética y del derecho tradicionales, pero por otros fundamentos. Ya no se trata de mandamientos de la ley de Dios, sino de conductas emanadas de exigencias morales universalistas y abstractas (tales como libertad, igualdad, fraternidad, etc.) frecuentemente vinculadas con la necesidad de mantener las condiciones sociales propias de la sociedad burguesa.

ALASDAIR MAC INTYRE, en un libro que se ha convertido en un clásico de la filosofía moral contemporánea -*After Virtue*<sup>156</sup>-, le imputa inconsistencia e incoherencia al esquema moral ilustrado que acabamos de explicar, como consecuencia de haber desgajado o separado de la estructura moral previa algunos elementos prescindiendo de otros, sin los cuales la moral se torna ininteligible. Recordemos, breve y esquemáticamente, cuál es el planteo moral del teísmo clásico: supone una estructura conformada por tres elementos ordenados entre sí, a saber: (i) *los fines*, es decir, los bienes que consisten en el perfeccionamiento y la plenitud humanas a los que tiende la propia esencia del hombre (ARISTÓTELES), la bienaventuranza y la salvación (Cristianismo), que el hombre –en la medida de sus posibilidades- se haga divino (PLATÓN, ARISTÓTELES); (ii) *los medios* indispensables para alcanzar esos fines, que no son otros que las conductas enderezadas por las virtudes y, en general, las obligaciones morales entendidos como comportamientos debidos u obligatorios necesarias para alcanzar los fines humanos, las cuales, a su vez, emanan de la ley moral universal que deriva en última instancia –o participa en rigor técnico- de Dios mismo. El contenido material objetivo de los deberes morales, es decir, aquello que debemos hacer porque es bueno y lo que está prohibido porque es malo proviene de dos fuentes: la ley moral (ley natural, participación de la ley eterna en el hombre) y los propios fines insitos en la naturaleza humana, que son los que –por

---

hombre es un ser en sí mismo valioso que no cabe utilizar como medio en modo alguno. Sin embargo, y aunque no soy experto en el tema, considero que la intención de KANT es construir una ética puramente formal (agradezco a GABRIEL ZANOTTI sus observaciones sobre este tema).

<sup>154</sup> Este formalismo es el que caracteriza hoy de nuevo a las éticas procedimentales como las propuestas por JÜRGEN HABERMAS, KARL. OTTO APEL, y en España, ADELA CORTINA.

<sup>155</sup> LIPOVETSKY, GILLES, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona, Ed. Anagrama, 1994, pág. 12.

<sup>156</sup> MAC INTYRE, ALASDAIR, *After Virtue*, London, Ducksworth, 2ª edición, 1985. Cito de la edición española: *Tras la virtud*, traducción de AMELIA VALCÁRCEL, Barcelona, Ed. Critica, 1987.

derivación lógico-prudencial- me indican cuáles son los medios aptos para concretarlos. Por cuanto, va de suyo que sabiendo cuál es el objetivo, la meta o el “para qué”, puedo establecer el “como”, es decir, el camino o las conductas que debo poner en acto para concretar y obtener los fines. Y, por supuesto, (iii) el *agente moral* que se percibe a sí mismo incompleto, inacabado, no habiendo alcanzado aún su fin, el *telos* que lleva inscripto en su naturaleza humana y cuya vida moral no es otra cosa que el acortamiento de la distancia que va desde su actual situación (el-hombre-tal-como-es) en dirección y orientado teleológicamente hasta llegar a su fin (el-hombre-tal-como-podría-ser-si-hubiera-alcanzado-su-telos). Adviértase que cada uno de los tres elementos del orden de la estructura moral requiere de los otros dos para ser inteligible.

Este esquema conceptual es dejado de lado en la modernidad porque, de una parte, se prescinde de Dios como fundamento de las reglas de comportamiento, proceso que denominé *secularización de la moral* y que fue explicado más arriba. Y de otra parte, en la modernidad desaparece la idea de *telos* humano, como necesidad objetiva que determina y marca cuáles son las conductas deseables para obtenerlo. Los modernos entienden la naturaleza humana empíricamente, es decir, como la parte fisiológica y no racional del hombre, como portadora de pasiones, emociones, sentimientos y deseos (DIDEROT, HUME<sup>157</sup>). Ni para HUME, ni tampoco para KANT -por nombrar a los dos filósofos más importantes de la Ilustración- resulta posible distinguir una naturaleza esencial del hombre ni rasgos teleológicos en la naturaleza humana. Esto es lo que lleva a MAC INTYRE a argumentar que:

*“el eliminar cualquier noción de naturaleza humana esencial y con ello el abandono de cualquier noción de telos deja como residuo un esquema moral compuesto por dos elementos remanentes cuya relación se vuelve completamente oscura. Está por una parte, un cierto contenido de la moral: un conjunto de mandatos privados de su contexto teleológico. Por otra parte, cierta visión de una naturaleza humana ineducada tal-como-es. (...) Así entendidos, los mandatos de la moral son tales, que la naturaleza humana así entendida tiene fuerte tendencia a desobedecer”<sup>158</sup>*

En la fase anterior de la historia de la moral, que hemos denominado *teísmo clásico*:

*“los juicios morales eran a la vez hipotéticos y categóricos. Eran hipotéticos puesto que expresaban un juicio sobre la conducta teleológicamente apropiada de un ser humano: “debes hacer esto y esto dado que tu telos es tal y tal” o quizá “debes hacer esto y esto si no quieres que tus deseos esenciales se frustren”. Eran categóricos, puesto que señalaban los contenidos de la ley universal ordenada por Dios: “debes hacer esto y esto; esto es lo que ordena la ley de Dios”. Pero extraigamos de ellos aquello en virtud de lo que eran hipotéticos y aquello en virtud de lo que eran categóricos y ¿qué nos queda? Los juicios morales pierden todo estatus claro y paralelamente las sentencias que los expresan pierden todo significado indiscutible.”<sup>159</sup>*

MAC INTYRE concluye en que esa es la razón por la cual fracasó el proyecto ilustrado de concebir un esquema moral compuesto por normas y reglas de conducta –meramente formales- objetivas, imparciales, susceptibles de ser justificadas racionalmente y, por lo tanto, universalmente válidas. La tesis del profesor de la Universidad de Essex es que la Ilustración dio lo mejor de sí en su faz negativa de “liberación de las supersticiones de la teología y de la teleología” pero, en cambio, en su faz positiva de propuesta alternativa de un proyecto de justificación racional de la ética no parece haber tenido éxito<sup>160</sup>.

<sup>157</sup> Sería interesante estudiar las coincidencias entre las tesis iluministas y las de los sofistas, en el marco de un estudio de filosofía de la historia, a fin de demostrar que, como decía la biblia, *nihil novum sub sole* y que las posturas ontoteológicas son unas cuantas y fueron todas expuestas en Grecia.

<sup>158</sup> MAC INTYRE, *Tras la virtud*, pág. 78.

<sup>159</sup> MAC INTYRE, *Tras la virtud*, pág. 85.

<sup>160</sup> En contra: ADELA CORTINA, quien milita en la ética discursiva neokantiana y sostiene que la filosofía de KANT no es pasible de las críticas que le hace MAC INTYRE. Véase de esta autora: Estudio preliminar a *La Metafísica de las costumbres* de IMMANUEL KANT, Madrid, Ed. Tecnos, 1989; *Ética mínima*, Madrid, Ed. Tecnos, 6ª edición, 2000.

Una interpretación parecida de los efectos y las consecuencias históricas de la Ilustración es la que postula MAX HORKHEIMER. El famoso integrante de la Escuela de Frankfurt piensa que si se desliga el esquema moral de la idea de un fin objetivo, se termina en “*la funcionalidad sin finalidad que, justamente por ello, se deja acomodar a cualquier fin*”<sup>161</sup>. HORKHEIMER descrea de los poderes que KANT confiaba a la razón práctica, pues la razón formalista o procedimental que es, por así decirlo, la que nos queda tras producirse la superación de la ontoteología tradicional de ningún modo guarda “*una relación más estrecha con la moral que con la inmoralidad*”<sup>162</sup>. La razón formal kantiana, para el pensador alemán, no puede sustituir los criterios objetivos de la sociedad premoderna en lo tocante a fundamentar la pretensión de incondicionalidad de la moral. Y en un artículo denominado *Teísmo-Ateísmo*<sup>163</sup>, HORKHEIMER parece contestar la pregunta que formulé en el título de estudio con una frase que ciertamente mueve a reflexión: dice que *es inútil pretender salvar un sentido incondicionado sin Dios*, es decir, que no hay posibilidad de una moral incondicionada sin un anclaje ontológico en el Absoluto<sup>164</sup>.

Parecería, entonces, que la filosofía burguesa de la Ilustración, mediante la crítica sistemática y el desenmascaramiento de los presupuestos tradicionales de la moral (teología, revelación cristiana, teleología de los fines naturales, etc.) cumplió con su objetivo de liberar a los hombres de las pautas objetivas que constreñían y pautaban en forma heterónoma los criterios morales durante la fase anterior pero la liberación fue mucho más allá de lo que tuvieron en mente sus creadores, pues trajo aparejado la imposibilidad de justificar, posteriormente, cualquier nuevo orden jerárquico y objetivo de valores<sup>165</sup>, abriendo la puerta al subjetivismo y al relativismo. Los pensadores posteriores llevarán a sus límites esta dialéctica de la ilustración y extraerán todas las consecuencias de la muerte de Dios.

#### IV

#### LA MUERTE DE DIOS (SIGLOS XIX Y XX)

La primera mitad del siglo XIX discurre filosóficamente bajo el signo del idealismo alemán. Los filósofos importantes de este período son JOHANN GOTTLIEB FICHTE, SCHELLING, SCHLEIERMACHER y, sobretodo, HEGEL. Dejaré de lado esta fase del pensamiento occidental, primero por evidentes razones de espacio y tiempo y, segundo, por razones metodológicas, pues he buscado continuidades, direcciones, ideas dominantes que recorran los siglos y que permitan realizar una interpretación de la historia, único modo de exponer más de 25 siglos de historia del pensamiento en el breve espacio con que cuento. Ello no implica negar la importancia fundamental del sistema hegeliano, precisamente porque va en contra de la línea que estamos desarrollando, en la medida en que fue el último proyecto filosófico sistemático y de envergadura que fundamentó la cultura general en Dios en lugar de hacerlo en el hombre<sup>166</sup>.

<sup>161</sup> HORKHEIMER, MAX y ADORNO, THEODOR W., *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosóficos*, Madrid. Ed. Trotta, 5ª edición, 2003, pág. 136.

<sup>162</sup> HORKHEIMER, MAX y ADORNO, THEODOR W., obra citada, pág. 162.

<sup>163</sup> El artículo original *Theismus-Atheismus* fue publicado en *Gesammelte Schriften*, tomo 7, págs. 185 y lo cita JÜRGEN HABERMAS en su trabajo “Sobre la frase de Horkheimer “Es inútil pretender salvar un sentido incondicionado sin Dios””, publicado en su obra *Textos y Contextos*, Barcelona, Ed. Ariel, 1996, pág. 133.

<sup>164</sup> “Si el reino del fenómeno, la realidad experimentable, no es la obra de un poder positivo divino, no es la expresión de un ser en sí mismo bueno y eterno, sino la voluntad que se afirma en todo lo finito, que se refleja distorsionadamente en la pluralidad, permaneciendo, sin embargo, idéntica en lo profundo, entonces cada cuál tiene razón para saberse uno con los demás, no en sus motivos específicos, sino en ese su estar atrapado en la locura y la culpa, en su , en su verse impelido y arrastrado, en su alegría y en su declive y ocaso” (HORKHEIMER, MAX, *Religión und Philosophie*, en *Gesammelte Schriften*, tomo 7, pág. 193, citado por HABERLAS, JÜRGEN, en “Sobre la frase de Horkheimer “Es inútil pretender salvar un sentido incondicionado sin Dios””, citado, pág. 138.

<sup>165</sup> HORKHEIMER, MAX y ADORNO, THEODOR W., obra citada, págs. 137 y 138; y MAC INTYRE, ALASDAIR, *Tras la virtud*, capítulo 5 “Por qué tenía que fracasar el proyecto ilustrado de justificación de la moral” (pág. 74) y capítulo 6: “Algunas consecuencias del fracaso del proyecto ilustrado” (pág. 87).

<sup>166</sup> Seguiré, en esta parte de la exposición, el libro *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios* del teólogo alemán WOLFHART PANNENBERG, que me ha servido para el estudio de Kant y los autores posteriores (Salamanca, Ed. Sigueme, 2001, capítulo 11 “El giro antropológico”).

Anteriormente hemos aludido a las bruscas transformaciones que siguieron al fin de las guerras religiosas que sacudieron a Europa en el período posterior a la Reforma protestante, hacía la mitad del siglo XVII y que afectaron sobretodo la manera de concebir las relaciones entre la religión y la sociedad. Ello trajo como consecuencia el esfuerzo por fundar las realidades culturales, entendiendo por tales el orden político, el orden jurídico, la moral y hasta incluso la misma religión sobre la base de la común naturaleza racional del hombre en lugar de –como hasta ese entonces– en Dios. Esta búsqueda tuvo a su principal representante en KANT. PANNENBERG sintetiza:

*“En principio el reordenamiento de las capas que componían el substrato del sistema cultural no perseguía otra cosa que alejar las controversias religiosas de las cuestiones que eran de importancia vital para la convivencia social. Todavía seguía siendo incontrovertible que el fundamento último de la existencia y la especificidad humanas, de la razón y de la misma naturaleza, debía buscarse en un Dios creador tanto del hombre como del universo”.*

Sin embargo, como reacción contra el sistema hegeliano se produjo lo que nuestro autor caracteriza como *“un giro hacia la antropología en el sentido de que el hombre y la sociedad ya no necesitan de Dios para el pensamiento y para la vida”*<sup>167</sup>.

Este viraje tan abrupto y en estos términos radicales no se produjo en DESCARTES ni tampoco en el racionalismo inspirado en su pensamiento, ni tampoco en LOCKE y en los continuadores del empirismo. Tampoco KANT o HUME tuvieron la intención de realizar un viraje semejante, si bien es cierto que al fundamentar el primero la unidad en la conciencia empírica en el ser humano y en la unidad de la autoconciencia, la idea de Dios paso a ocupar en el pensamiento kantiano una posición hasta tal punto secundaria, que por primera vez pudo plantearse la cuestión de su necesidad. Ni siquiera FICHTE pretendió destronar a Dios para poner al ser humano en su lugar. En cambio, con la reacción crítica contra HEGEL el giro antropológico se profundizó en la línea de *la substitución total de Dios por el hombre* y en la negación misma de Dios, y esto se convirtió en un programa sobretodo en LUDWIG FEUERBACH, KARL MARX, LENIN y FRIEDRICH NIESZTSCHE. Después de HEGEL, el ser humano se convirtió, pues, en la cuestión central de la filosofía en un sentido nuevo y radical.

En los siguientes apartados de esta cuarta parte del trabajo me ocuparé en forma sucinta de las posturas filosóficas más importantes que siguieron a la desaparición de HEGEL, así como de aquellas corrientes que, enraizadas en ellas, proporcionaron las líneas directrices más importantes para la redefinición de la situación filosófica y cultural. No pretendo, en modo alguno, ofrecer una visión de conjunto de la filosofía de los siglos XIX y XX. Más aún, algunos de los desarrollos más relevantes de la filosofía de estos dos siglos, como la fenomenología de HUSSERL, o el existencialismo ni siquiera serán tenidos en cuenta. Tampoco trataré las diferentes corrientes del análisis del lenguaje, ni haré referencia a la extensa discusión de la última mitad del Siglo XX en torno a los fundamentos de las ciencias.

## **1.- LUDWIG FEUERBACH (1804 – 1872)**

LUDWIG FEUERBACH (1804-1872) fue posiblemente el primer filósofo ateo de la modernidad. Si bien era discípulo de HEGEL, se enfrentó críticamente con su filosofía y, en el marco de dicha crítica, insistió en destacar el lado concreto, sensible y corpóreo de la existencia humana, al que la filosofía estaba a su juicio en la obligación de prestar atención, elevándolo a la categoría de verdadero fundamento del pensar. En su obra *La esencia del Cristianismo*, de 1841, ahonda en esta perspectiva y dice que la antropología es el origen y fundamento de las representaciones religiosas. *“El misterio de la teología –afirma– radica en la antropología”*<sup>168</sup>. Reduce la idea de Dios a una forma alienada de la autoconciencia humana, explicándola como la proyección en un cielo imaginario de la representación que el hombre tiene de su verdadera (e infinita mismidad). Para FEUERBACH no es Dios el

<sup>167</sup> PANNENBERG, W., *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, pág. 332.

<sup>168</sup> FEUERBACH, LUDWIG, *La esencia del cristianismo*, Salamanca, Sigueme, 1975, pág. 32.

creador del hombre sino que es el hombre el creador de Dios. La religión no es más que el producto del hombre que crea a Dios a su imagen encarnando en Él su propia naturaleza, sus aspiraciones y necesidades, dándole como atributos, las cualidades eminentes de la especie humana<sup>169</sup>. Dios es el espejo del hombre, una autoproyección de sus necesidades. El hombre está alienado por la religión porque al proyectar en Dios los atributos que constituyen su grandeza queda él mismo despojado y anonadado. La solución, para FEUERBACH, está en que el hombre tome conciencia de que el único Dios es el hombre mismo: *Homo homini Deus*. Todas las determinaciones del ser divino son determinaciones del ser del hombre. Pero al hablar del hombre FEUERBACH no se refiere al individuo sino a la humanidad en su conjunto. El individuo, en cuanto tal, no posee en sí mismo la esencia del hombre. Esta sólo se contiene en la comunidad, en la unidad del hombre, en el diálogo del Yo y del Tú. “*En resumen, para devolver al hombre su verdadero ser, que es el ser colectivo, FEUERBACH reintegra el más allá a la realidad presente, las cualidades alienadas en Dios a la humanidad. Reduce la teología a la antropología y sustituye el amor de Dios con el amor a la especie humana, a la Humanidad*”<sup>170</sup>.

## 2.- KARL MARX (1818-1883)

Al igual que FEUERBACH, KARL MARX (1818-1883) concibe la religión como un fenómeno de alienación que convierte al hombre en extraño a sí mismo por la exteriorización de su esencia en Dios. Sin embargo, su objeción no fue de carácter espiritual sino social. Veía a la religión como una superestructura creada por el pueblo en una actitud de resignación ante su sojuzgamiento. El trabajador oprimido prefiere imaginarse un futuro cielo donde será feliz, y así sobrellevar mansamente las injusticias de esta vida, en lugar de comprometerse con el presente y luchar por su propia promoción humana. Por eso MARX consideraba la religión como “*el opio de los pueblos*”<sup>171</sup>, que la clase dominante alentaba para mantener anestesiada a la clase trabajadora. MARX acusa a los burgueses de haber inventado la idea de una retribución celestial para quitarse de encima el hacer reinar la justicia en la tierra. Para él, la religión proporciona una buena conciencia a una clase injusta y opresiva, y sirve de justificación para la escala de valores y para la jerarquía que la ha instituido.

MARX postulaba el advenimiento de la “dictadura del proletariado”, una especie de transposición mundana del dogma escatológico de la Segunda Venida de Cristo. Creía que al satisfacerse las necesidades materiales del hombre, éste ya no necesitaría recurrir a la religión y Dios desaparecería de su horizonte.

El padre FRANCISCO LEOCATA ha sintetizado con lucidez la problemática teológica del marxismo:

*“Desde el punto de vista teológico, el ateísmo marxista no es sino la consecuencia última del pelagianismo subyacente en el humanismo de Feuerbach y que es la raíz que acerca, a su pesar, al mismo Hegel al Iluminismo en todas sus formas. La autosuficiencia humana llevada hasta sus últimas consecuencias, exige que el hombre mismo, como individuo o como sociedad, se transforme en Dios”*<sup>172</sup>

## 3.- LENIN (Vladimir Ilitch Unianov, 1870-1924)

LENIN (1870-1924) expone sus ideas atinentes a nuestro tema en *Materialismo y empiriocriticismo* (1909). La materia es algo absolutamente primero y origen de todas las cosas. La conciencia es sólo un producto de la materia. El mundo es increado y Dios no existe.

<sup>169</sup> VAN CANGH, J.M., *Introducción a Carlos Marx*, Madrid, Studium, 1976, pág. 11.

<sup>170</sup> VAN CANGH, obra citada, págs. 63-64.

<sup>171</sup> MARX, KARL, *Critique de la philosophie du Droit de Hegel*. Introduction, trad. de Badía, Bange y Botigelli, Sur la Religión, Paris, Ed. Sociales, 1960, pág. 42.

<sup>172</sup> LEOCATA, FRANCISCO, *Del Iluminismo a nuestros días*, Buenos Aires, Ed. Don Bosco, 1979, pág. 76.

Por materia entiende la realidad objetiva existiendo independientemente de la conciencia humana que la considera. La naturaleza, original y absolutamente primera que produce la conciencia.

Sobre la moral del comunismo, LENIN se expresa en términos que, por su claridad y directa vinculación con nuestro tema, vale la pena transcribir:

*“¿Existe una moral comunista? [...] Ciertamente, sí. Con frecuencia se pretende que no tenemos nuestra propia moral y más frecuentemente, la burguesía nos reprocha, a nosotros, comunistas, de renegar de toda moral. Este es un medio de falsear los conceptos, de echar tierra a los ojos de los obreros y de los campesinos.*

*¿En qué sentido negamos la moral, negamos la ética?*

*En el sentido predicado por la burguesía, la que deducía la moral de los mandamientos de Dios. A este propósito, declaramos naturalmente que no creemos en Dios, y sabemos muy bien que el clero, los grandes terratenientes y la burguesía, hablan en nombre de Dios para hacer triunfar sus intereses de explotadores. O bien, en lugar de deducir esta moral de los mandamientos de Dios, la deducían de frases idealistas o semi-idealistas, que siempre se reducían a algo muy parecido a los mandamientos de Dios.*

*Nosotros negamos toda esta moral derivada de concepciones exteriores a la humanidad, exteriores a las clases. Afirmamos que esto es engañar, embaucar a los obreros y a los campesinos y llenarles la cabeza en provecho de los grandes terratenientes y de los capitalistas.*

*Nosotros afirmamos que nuestra moral está subordinada por entero a los intereses de la lucha de clases del proletariado [...] Para nosotros, no existe una moral proveniente de fuera de la sociedad humana; es un engaño. Para nosotros, la moral se subordina a los intereses de la lucha de clases del proletariado [...] La lucha de clases continúa, y nuestra tarea está en subordinar todos los intereses a esa lucha.*

*Y a esta tarea subordinamos nosotros nuestra moral comunista. Nosotros decimos: es moral lo que sirve para destruir la antigua sociedad explotadora y para unir a todos los trabajadores en torno al proletariado, que está creando una nueva sociedad, la sociedad comunista.*

*La moral comunista es la moral que sirve para esta lucha, que une a los trabajadores contra toda explotación, contra toda pequeña propiedad, ya que la pequeña propiedad pone en manos de una sola persona lo que fue creado por el trabajo de toda la sociedad [...] Cuando se nos habla de moral, nosotros decimos: para el comunista, la moral consiste por entero en esa disciplina solidaria y coherente y en esa lucha consciente de las masas contra los explotadores. No creemos en la moral eterna y denunciaremos todo tipo de fábulas engañosas acerca de la moral”<sup>173</sup>*

#### **4.- FRIEDRICH NIETZSCHE (1844- 1900)**

FRIEDRICH NIETZSCHE (1844-1900) no tuvo discípulos inmediatos, ni fundó una escuela propia, porque su doctrina presenta un carácter sumamente personal. Pero su influencia ha sido profunda y eficaz en el pensamiento del siglo XX. No influye en las masas como MARX, sino en los medios intelectuales y cultos, principalmente por su actitud de rebeldía. Es el precursor y casi fundador de las filosofías vitalistas de nuestra época, de BERGSON a ORTEGA Y GASSETT<sup>174</sup>.

<sup>173</sup> LENIN, V.I., *Les taches de la Federation de la Jeunesse*, Discurso del 2 de octubre de 1920, en *Oeuvres Choisies*, Moscou, 1948, tomo II, págs. 812-816, citado por P. D. DOGNIN, *Introducción a Karl Marx*, Bogota, Cedral, 1975, págs. 59-68.

<sup>174</sup> URDANOZ, TEÓFILO, O.P., *Historia de la Filosofía*, tomo V: Siglo XIX: Socialismo, materialismo y positivismo, Madrid, B.A.C., 1975, pág. 565.

En la filosofía de NIETZSCHE, el principio supremo, el valor absoluto y fontal es la vida, que concibe como voluntad de dominio. En nombre de la vida, en su sentido dionisiaco de los instintos de la vida, condena todos los valores recibidos: la cultura “moderna”, el arte wagneriano, las filosofías, las ciencias, las instituciones y, sobre todo, la moral, Dios y el cristianismo.

Su famosa proclama “*Dios ha muerto*” implicaba más una constatación que un programa militante, como en los pensadores anteriores. Para NIETZSCHE, el desmontaje teórico de la idea de Dios realizado por FEURBACH y los precursores –la Ilustración francesa y KANT- y sucesores de este pertenecía a una época que ya había tocado a su fin. Su juicio posterior sería que este era “*el más grande acontecimiento de la historia reciente*”<sup>175</sup>, empero, aún no se había tomado conciencia de la magnitud y de las implicaciones vitales del deicidio. Esto es lo que pretendió el *insensato* en una de las páginas más intensas de NIETZSCHE:

“¿Dónde está Dios?. Yo os lo voy a decir. ¡Nosotros lo hemos matado, vosotros y yo! Todos nosotros somos sus asesinos” Y más adelante se lamenta: “¿Qué hemos hecho al liberar esta tierra de su sol? [...] ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿No vagamos a través de una nada infinita? ¿No sentimos el espacio vacío? ¿No hace frío? ¿No anochece cada vez más?”<sup>176</sup>.

NIETZSCHE considera que aún no se han extraído todas las consecuencias de la muerte de Dios, acontecimiento histórico que precisamente ahora empieza a arrojar “*sus primeras sombras sobre Europa*”. Estas consecuencias consisten en primer lugar en “*una larga serie de desmoronamientos, destrucción, ruina y derrumbamiento*” de todo lo que “*ahora que esta fe está socavada, tiene que empezar a venirse abajo por estar construido sobre ella, apoyada en ella, injertado en ella: por ejemplo: nuestra entera moral europea*”<sup>177</sup>.

Para consumir la muerte de Dios, NIETZSCHE piensa que es necesario dejar de lado todas las concepciones que de alguna manera suponen la idea de Dios. Así, no basta con rechazar la noción de Ser Supremo, sino que hace falta derribar también todo lo que de ella se deriva, como la noción de bien y de mal, o la verdad, que a fin de cuentas reposa sobre nociones morales. El espíritu fuerte que siempre se caracterizó por su independencia con relación a las costumbres y al tiempo, acaba convirtiéndose, en la versión nietszcheana, en el superhombre: el que ha destruido todos los valores recibidos, todos los ídolos, de manera que se le abre la posibilidad de crearse a sí mismo sin necesidad de ninguna norma exterior, pues ha enterrado toda fe y todo lo que sobre ella estaba construido.

Así, NIETZSCHE, en su afán por llevar hasta sus últimas consecuencias el derrumbamiento de los valores morales que trae aparejado, según él, la muerte de Dios, arremete también contra el proyecto ilustrado de intentar fundar una moral objetiva sobre fundamentos racionales y, más concretamente, contra el imperativo categórico kantiano. Es que si bien KANT había asestado un duro golpe a las pretensiones racionales de los metafísicos y teólogos tradicionales, una vez independizado de esa tutela no aspira a ir más lejos, ni mucho menos a socavar las creencias religiosas y morales establecidas. Por el contrario, encuentra de nuevo en el imperativo categórico de acatamiento del deber inscripto en la conciencia una nueva base, autónoma esta vez, pero no menos eficaz, para sustentar la creencia en un alma libre e inmortal y en un Dios omnipotente que rige su destino. La doctrina ético-religiosa tradicional, antes impuesta autoritativamente por la jerarquía exterior, se interioriza de modo tan suficiente que el individuo ya no necesita la amenaza dogmática para sustentarla. Leamos el famoso pasaje de *La Gaya Ciencia*<sup>178</sup> (aforismo 335) en el cual NIETZSCHE se burla del imperativo categórico kantiano:

<sup>175</sup> NIETZSCHE, FRIEDRICH, *La Gaya Ciencia*, libro 5, aforismo 343, traducción de JOSÉ MARDOMINGO SIERRA, Madrid, Ed.EDAD, 2002, pág. 333.

<sup>176</sup> NIETZSCHE, FRIEDRICH., *La Gaya Ciencia*, edición citada, aforismo 125, pág. 209.

<sup>177</sup> NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, aforismo 133.

<sup>178</sup> NIETZSCHE, FRIEDRICH, *La gaya ciencia*, traducción de JOSÉ MARDOMINGO SIERRA, Madrid, Ed.EDAD, 2002, aforismo 335, pág. 320.

*“¡Y no me vengas ahora con el imperativo categórico, amigo mío!: este término me hace cosquillas en el oído, y tengo que reír, a pesar de tu aspecto tan serio: me acuerdo en ese momento del viejo Kant, al cual, en castigo de que se había hecho ilegítimamente con la “cosa en sí” -¡otra cosa harto ridícula!- se le metió adentro ilegítimamente el “imperativo categórico”, y con él en el corazón se perdió y sin darse cuenta volvió a “Dios”, al “alma”, a la “libertad” y a la “inmortalidad”, igual que un zorro que se pierde y vuelve a su jaula: ¡y su fuerza e inteligencia eran lo que había roto los barrotes de esa jaula! ¿Cómo? ¿Admiras el imperativo categórico en ti? ¿Está “solidez” de tu denominado juicio moral? ¿Esta “incondicionalidad” de la sensación de que “en este punto todos tienen que juzgar igual que yo”?*

La genialidad del autor alemán radica en desenmascarar la supuesta apelación a la objetividad del fundamento kantiano de la moral, porque según NIETZSCHE en rigor de verdad no es otra cosa que el disfraz que oculta la expresión de una voluntad subjetiva. Lo que subyace a estos sedicentes criterios morales objetivos es la intención de imponer la voluntad –el criterio del yo- de quien lo postula. En otros términos: la supuesta razón universal y objetiva de los ilustrados es una mera máscara destinada a cubrir los intereses de la voluntad de poder; es una racionalización que esconde el fenómeno de la voluntad, que es no racional:

*“¡Admira más bien el egocentrismo que ahí se encierra! ¡Y la ceguera, la ruindad y la falta de pretensiones de tu egocentrismo! Y es que es egocentrismo sentir el propio juicio como ley universal; y además un egocentrismo ciego y ruin y sin pretensiones, porque deja traslucir que todavía no te has descubierto a ti mismo, que todavía no te has creado un ideal”<sup>179</sup>*

Luego de destruir todo fundamento para la moral, todo intento de conferirle objetividad, pretensiones de validez universal e intersubjetiva, y toda justificación racional de los juicios morales, NIETZSCHE continúa su argumentación del modo siguiente: si la moral no es más que expresión de la voluntad, mi moral sólo puede ser la que mi voluntad ha creado. Yo mismo debo establecer mi propia escala de valores:

*“Limitémonos, pues, a limpiar nuestras opiniones y estimaciones de valor a y crear nuevas tablas de bienes propias: ¡no cavilemos más sobre “el valor de nuestras acciones”! ¡Si, amigos míos! ¡Ha llegado el momento que toda la charlatanería moral de los unos sobre los otros nos produzca repulsión! (...) Nosotros, en cambio, queremos llegar a ser lo que somos: ¡los nuevos, los únicos, los que no admiten comparación, los que legislan para sí mismos, los que se crean a sí mismos!”<sup>180</sup>*

El superhombre nietzscheano es, él mismo, el único fundamento de su moral; no necesita apelar a ninguna autoridad racional, ni imperativo categórico ni principio universalizable porque él es su propia autoridad y se limita a ejercerla plenamente en sus relaciones con los demás. Si se mira bien, el concepto nietzscheano del superhombre no es tanto una alternativa al esquema individualista ilustrado, sino más bien el momento más representativo del propio desarrollo de este. Y lo que viene a decir NIETZSCHE es: dejemos de lado las máscaras, los disfraces y los pretextos y asumamos en plenitud las consecuencias de la muerte de Dios, a saber: no hay criterios objetivos para distinguir lo que es bueno y lo que es malo, a los valores los elijo yo, de acuerdo a mi preferencia, gusto, agrado, es decir, de acuerdo a mi opción libre y soberana.

La mejor aportación al estudio de cómo NIETZSCHE desenmascara y pone en evidencia las debilidades del proyecto ilustrado es tal vez el sugestivo libro de ALASDAIR MACINTYRE: *Tras la virtud*<sup>181</sup>. Explica MACINTYRE:

<sup>179</sup> NIETZSCHE, FRIEDRICH, *ibidem*.

<sup>180</sup> NIETZSCHE, FRIEDRICH, *La gaya ciencia*, citada, aforismo 335, edición citada, págs. 321/322.

<sup>181</sup> MACINTYRE es profesor de sociología en las universidades de Essex (Inglaterra) y Vanderbilt (Estados Unidos de América) y se ha dedicado principalmente a la filosofía y sociología de la moral. Probablemente, la mejor de sus obras sea precisamente *After Virtue* (University of Notre Dame Press, Indiana, 1984), que ya se

*“El sujeto moral autónomo, racional y racionalmente justificado, del siglo XVIII es una ficción, una ilusión; entonces, resuelve Nietzsche, reemplacemos la razón y convirtámonos a nosotros mismos en sujetos morales autónomos por medio de algún acto de voluntad gigantesco y heroico, un acto de voluntad cuya calidad pueda recordarnos la arrogancia aristocrática arcaica que precedió al supuesto desastre de la moral de esclavos, y por cuya eficacia pueda ser profético precursor de una nueva era.”<sup>182</sup>*

Así, NIETSCHE reemplaza las ficciones del individualismo de la Ilustración, que tanto despreciaba, con su propia individualismo a ultranza, más sincero y consecuente. La importancia del autor alemán radica en proponer el desengaño y el desenmascaramiento para poder apreciar con claridad que la moral de la sociedad europea ilustrada no era más que una serie de disfraces de la voluntad de poder y que su pretendida racionalidad no puede justificarse.

Una de las ideas-fuerza típicas de la Ilustración es lo que se dio en llamar el desenmascaramiento, o sea, la actitud crítica respecto de las costumbres y de moral vigente en la medida en que pudiera estar respaldada por la autoridad de la Iglesia. La crítica de la Iglesia se centró en su supuesto oscurantismo y en su poder temporal. Esta tendencia la encontramos en VOLTAIRE, ROUSSEAU, DIDEROT y D'HOLBACH, por citar algunos de los principales autores del movimiento iluminista. Sin embargo, dirá NIETZSCHE, los Ilustrados se contentaron con vivir cómodamente al día, sin inquisición ni dogmas gravosos, pero también sin intentar llevar hasta sus lógicas consecuencias la disolución del cristianismo y su escala de valores. Hay que ir todavía mucho más lejos y NIETZSCHE es quien viene a hacerlo; él pretende dar la versión más rigurosamente consecuente del movimiento iniciado por el Iluminismo. De la muerte de Dios como premisa se desprende, como conclusión necesaria, el derrumbamiento de los valores morales de Europa que estaban fundados sobre la fe en ese Dios. La negación de Dios supone la caída de todos los valores morales anteriores. Todo debe ceder ante la ascensión de la vida, la cual, en consecuencia, puede adquirir caracteres paradójicamente suicidas.

Las ideas de NIETZSCHE tendrán una influencia importante en FREUD, SARTRE y, fundamentalmente, en una serie de pensadores posmodernos actuales como GILLES DELEUZE, JEAN GRANIER, MICHEL FOUCAULT y JACQUES DERRIDA que niegan la verdad objetiva, la moral objetiva y postulan un relativismo radical tanto en el plano epistemológico, como en el terreno ético y cultural. Pero este es el tema del próximo capítulo

## **5.- Resumen y conclusiones del período histórico que abarca los siglos XIX y mitad del XX**

La Ilustración había buscado una filosofía moral completamente autónoma respecto de la fe religiosa y de la metafísica. Para ello, desarrolló una crítica sistemática de los fundamentos tradicionales de la moral y, en especial, de su fundamento último ubicado por el paradigma anterior en Dios. La obra secularizadora, emancipadora y liberadora llevada a cabo por la corriente iluminista fue llevada hasta sus últimas consecuencias por los filósofos posteriores: FEUERBACH, MARX, LENIN y, sobretodo, NIETZSCHE. El sentido de la filosofía de NIETZSCHE consistió en develar y manifestar todo lo que entraña el hecho – pues así lo considera NIETZSCHE, como un acontecimiento- de la “muerte de Dios”. La expresión “Dios ha muerto” pone de relieve una verdadera revolución metafísica y ética: la destrucción del reino de las esencias, los valores y los ideales de la verdad, del bien y de la belleza, la destrucción de los fundamentos metafísicos de la moral que se remontan a PLATÓN y que están presentes en el Cristianismo. Naturalmente, el ataque a los cimientos hace caer, si se es consecuente como lo es NIETZSCHE, el edificio todo. La muerte de Dios acarrea la disolución de todo contenido moral objetivo, universalmente válido y

---

ha convertido en un verdadero clásico de la filosofía moral contemporánea. Cito de la traducción castellana de AMELIA VALCÁRCEL, publicada en Ed. Crítica, 2001.

<sup>182</sup> *Tras la virtud*, citada, pág. 247.

vigente hasta ahora. La moral ilustrada desemboca así, cuando menos en una de sus corrientes o tendencias, en el relativismo del mundo de los valores, la fragmentación de la cultura en áreas segregadas, la legitimación del poder y en la destrucción de la ética objetiva y universal<sup>183</sup>.

Desde la perspectiva de las vigencias sociales merece destacarse que, hasta el radicalismo de la Ilustración francesa, el ateísmo –la negación de todo tipo de Dios y de todo lo divino– no encuentra amplia difusión entre las elites y las personas cultas. En la Antigüedad y en la Edad Media semejante postura siempre fue algo de minorías. Esto es lo que cambia en el Siglo XIX – y en los períodos posteriores– ya que con FEUERBACH, MARX, NIETZSCHE –y cabría incluir más tarde a FREUD– el ateísmo se ve respaldado por científicos y pensadores hasta llegar a convertirse en una nueva cosmovisión que viene a rivalizar con el cristianismo y la fe en Dios. Esta visión del mundo penetra en todos los estratos de la población y alcanza, finalmente, dimensiones universales, sobrepasando las fronteras de Europa. Efectivamente, la autocomprensión del hombre moderno aparece determinada en una medida importante por el ateísmo: fueron y son de orientación atea alguno de los movimientos políticos de masas más importantes de los últimos tiempos, a saber: el nacionalsocialismo en Alemania, el comunismo en la Unión Soviética, en Europa Oriental, en China y en Cuba. El cientificismo y la fe en la ciencia que impera en Europa occidental, Norteamérica, Japón y –en menor medida– en Latinoamérica tiene también cierta impronta atea. Así pues, en el curso de aproximadamente cinco siglos la situación cultural del mundo ha dado un giro de ciento ochenta grados: del cristianismo como cosmovisión unificadora y fundamentante de la cultura occidental se ha pasado al agnosticismo, al ateísmo o, en el mejor de los casos, a una situación de indiferentismo religioso. Como es obvio, esta nueva cosmovisión repercute, necesariamente, en la concepción de la moral y el derecho.

## V

### LA POSMODERNIDAD

Desde aproximadamente mediados del siglo XX ha aparecido un nuevo período en la historia del pensamiento, que se ha dado en llamar *posmodernidad* o “*capitalismo tardío*”. En este último apartado me propongo sintetizar, en un breve esquema, las principales corrientes de pensamiento ético que prevalecen en la época que nos toca vivir. Dar cuenta con cierta profundidad de estas posiciones resulta imposible, pero al menos intentaré formular un somero bosquejo con la finalidad de trazar un mapa esquemático de los modelos actuales de fundamentación –o no fundamentación– de lo moral.

a) *Los herederos de HUME*: son los representantes de la filosofía analítica y todos aquellos que, tras las huellas de HUME, sostienen la separación moderna entre *hechos* y *valores*, entre *lo que es* y *lo que debe ser*. La distinción clásica entre conocimiento especulativo y conocimiento práctico, en la modernidad pasa a ser una diferencia radical entre dos ámbitos absolutamente diversos. La teoría se ocupa de los hechos, de lo que es y este es el terreno del conocimiento científico, único que puede reclamar toda posible racionalidad y objetividad. La praxis tiene en cuenta valoraciones, lo que debe ser, es decir, preferencias irracionales que siempre parten de posiciones subjetivas. El ámbito del valor, de la ética, de la moral es, entonces, el campo de las decisiones subjetivas, imposibles de ser justificadas sobre la base de razones pues las premisas valorativas de las que derivamos los enunciados éticos son irracionales. Una de las variantes de la línea empirista es el llamado *emotivismo ético*, tal como lo encontramos en STEVENSON<sup>184</sup>, quien sostiene que los juicios morales expresan actitudes, necesidades del hablante, gustos y simpatías personales o juicios destinados a despertar en el oyente la disposición a ejecutar ciertas conductas. En suma: los enunciados morales son manifestaciones de emociones insusceptibles de ser justificadas

<sup>183</sup> Hay otra línea que parte de la ilustración cuyos herederos actuales son JURGEN HABERMAS y KARL O. APPEL, entre otros, que intentan una reconstrucción de una forma de universalismo de la razón. Véanse de HABERMAS, *El proyecto filosófico de la modernidad* y de APPEL *Estudios éticos*, Barcelona, Alfa, 1986.

<sup>184</sup> STEVENSON, L., *Ethics and language*, New Haven, 1950; véase también D. H. MONRO, *Empiricism and ethics*, Cambridge, 1967.

racionalmente y carentes de validez intersubjetiva. Para WITTGENSTEIN, uno de los adalides de esta tendencia, la ética es “*una tendencia sumamente respetable del espíritu humano*”, de la que cabe hablar en primera persona, pero ayuna de racionalidad<sup>185</sup>.

Es de toda evidencia que partiendo de los presupuestos teóricos del empirismo de HUME no es posible encontrar ninguna fundamentación racional y objetiva de las normas ético-jurídicas, ni en el Absoluto ni tampoco en ningún otro elemento más cercano a nosotros. La consecuencia de esta posición es o bien un relativismo ético radical o, a lo sumo y en el mejor de los casos, un convencionalismo o contractualismo ético en virtud del cual las reglas y normas de conducta son producto de un acuerdo que evite el caos y la anarquía.

b) *Los herederos de NIETZSCHE*: desde mediados del Siglo XX hizo su aparición una nueva corriente de ideas en el escenario de la filosofía práctica, que abrevó en NIETZSCHE, MARX, FREUD y HEIDEGGER y cuyas características más salientes son las siguientes: la crítica de la modernidad y una cierta resistencia respecto de ciertos ideales del proyecto ilustrado tales como la noción de sujeto, las pretensiones totalizadoras y sistematizadoras de la razón, el progreso científico, el desarrollo, la emancipación y la libertad. El proyecto de la modernidad, tal como fuera propuesto por la Ilustración está acabado y como consecuencia de ello el diagnóstico que formulan los posmodernos respecto de la estructura de las sociedades en los Estados industriales desarrollados de Europa y América del Norte es que se ha perdido la unidad que suministraba la “razón”. Lo que ha sobrevenido es la ruptura de la homogeneidad del discurso, la desaparición del conocimiento con categoría de verdad y la consecuente aceptación de una tolerancia radical que no reconocer ni impone categorías: cada uno con su verdad, sin pretensiones hegemónicas y una pluralidad de discursos, “juegos de lenguaje” o “racionalidades”. No hay criterios comunes de evaluación entre los diversos lenguajes al cual pudieran recurrir los distintos participantes, lo cual desemboca en el más crudo relativismo y en el irracionalismo. Dentro de esta corriente que se llama a sí misma *posmoderna*, o también *filosofía de la sospecha* o *deconstrucción*, *contrailustración*, *neonietzscheanismo* encontramos – sin perjuicio de los matices y peculiaridades de su pensamiento- a MICHEL FOUCAULT, JACQUES DERRIDA, GIANNI VATTIMO, JEAN FRANCOIS LYOTARD, JEAN BAUDRILLARD, GEORGE BATAILLE, GILLES DELEUZE.

A la “muerte de Dios” preanunciada por la Ilustración y proclamada por NIETZSCHE le sucede, en esta etapa la “muerte del Hombre”. Esta expresión, que fue utilizada por el filósofo francés MICHEL FOUCAULT en la década del '60 viene a anunciar la crisis del pensamiento ilustrado, por la vía de la desaparición del Hombre en cuanto sujeto universal y libre que se erige en fundamento de la cultura y detrás de él, la crisis de muchas de las ideas fuerza de la Ilustración. La filosofía posmoderna introduce algunas novedades que dejar aunque más no sea asentadas aquí, a saber: la crítica de la verdad objetiva, universal y necesaria, a favor de las múltiples interpretaciones; y en materia moral, la crítica de un concepto universal de Bien que es sustituida por cierto relativismo ético que encuentra la vía para una convivencia pacífica en el consenso. De una parte, con el llamado “giro lingüístico” las verdades universales ya no existen y son reemplazadas por ideas o pensamientos determinados por el lenguaje, la cultura y la etnia. A esto se lo ha llamado “*crisis de la razón*”, “*era posmetafísica*”, “*edad de los poetas*” o “*triunfo del nihilismo*” y se vincula con el estatuto de la verdad. De otra, si ya no existe una verdad que sea válida para todos, las verdades universales que incluso proponía la razón ilustrada son reemplazadas por una ética de la convivencia, del respeto del otro, del diferente, del que piensa distinto<sup>186</sup>.

Ahora bien, una sociedad liberada de toda impronta religiosa, que erige en principio cardinal la autonomía del individuo y su libertad –todo esto es herencia de la Ilustración y profundización del secularismo- y en donde no hay criterios objetivos y universalmente válidos –cabe apuntar que este segundo rasgo del pensamiento posmoderno si es una

<sup>185</sup> WITTGENSTEIN, LUDWIG, “Lecture on ethics”, en *The Philosophical review*, vol LXXIV, no °, (1965) (traducción castellana en Paidós, Barcelona, 1989, con introducción de M. CRUZ).

<sup>186</sup> En el libro de DARDO SCAVINO, *La filosofía actual, pensar sin certezas* (Buenos Aires, Paidós, 1999) puede encontrarse una descripción sintética pero precisa del pensamiento de algunos de los representantes más relevantes de la filosofía de nuestro tiempo.

novedad, pues ha muerto “el Hombre” ilustrado según la expresión de FOUCAULT- lleva, por lógica, a un relativismo de los valores. A partir de la existencia de esas autonomías individuales radicales, de esas interpretaciones que crean la realidad, se constituye un mundo parcelado en el cual cada grupo, sector, sociedad o etnia adopta prácticas y modos de vida pensados desde su perspectiva particular, desde su cultura y postula su verdad y sus valores a veces antagónicos con los de otros individuos, grupos o comunidades. Así, las pautas de conducta y la moral queda abierta a la polémica, a las diversas perspectivas y a las interpretaciones personales o, a lo sumo grupales o culturales. Es que para los adalides de la *posmodernidad*, junto con el fin de la historia y del sentido, ha sobrevenido el fin de la ética si por tal entendemos un conjunto de criterios objetivos y estables que sirvan de guía de comportamiento. Desde la visión postmoderna, el único camino transitable es mantener una irreductible pluralidad de discursos, racionalidades, o “juegos de lenguaje” heterogéneos y diversos entre sí, insusceptibles de imponerse o de prevalecer frente a los demás, pues ya no hay fundamentos ni criterios últimos que permitan establecer cual es mejor, o más válido.

A lo más que se puede aspirar, entonces, respecto de valores morales y pautas de conducta es a acuerdos o consensos locales y temporales. La sociedad está entreverada de una red de reglas pragmáticas heterogéneas. La única salida racional y humana es que “*si hay consenso acerca de las reglas que definen cada juego y las jugadas que se hacen, ese consenso debe ser local, es decir, obtenido de los jugadores efectivos, y sujeto a una eventual rescisión. Se orienta entonces hacia multiplicidades de metaargumentaciones finitas, o argumentaciones que se refieren a metaprescriptivos y limitados en el espacio-tiempo*”<sup>187</sup> En suma, son los propios hombres quienes definen los valores criterios de verdad fáctica o, como dice LYOTARD, performativamente, es decir, mediante el uso de un cierto poder de decidir por parte de los participantes. Así, todo consenso será puramente contingente, dependerá en cada caso de las constelaciones internas y externas que lo determinan y, por último, se evaporará tan rápidamente como se formó al cambiar el cuadro de predominios e influencias<sup>188</sup>

c) *Los herederos de KANT* a quienes cabría llamar *neoiluministas*, o *constructivistas*, para quienes el proyecto moderno es un “*proyecto inacabado que espera su concreción*” (HABERMAS), cuyas características positivas –universalismo moral, deontologismo, autonomía, racionalidad, formalismo- es necesarios rescatar por medio de un retorno a KANT (RAWLS). En el debate con los postmodernistas, los autores alineados en esta corriente rechazan el relativismo radical y reafirman la posibilidad de reconstruir cierto universalismo sobre la base de una unidad –débil, provisional y falible, pero unidad al fin- de la razón.

Dentro de esta línea encontramos una de las principales y más influyentes corrientes de pensamiento de fines del siglo XX, me refiero a la llamada “*ética dialógica*” o “*ética discursiva*”, entendiendo por tal la propuesta que desde la década del setenta han venido elaborando KARL-OTTO APEL y JÜRGEN HABERMAS, profesores ambos de la Universidad Wolfgang Goethe de Frankfurt. Nacida en Alemania cuenta hoy con representantes en toda Europa y América, entre quienes merecen mencionarse los siguientes: WOLFGANG KUHLMANN, PETER ULRICH, MATTHIAS KETTNER, JEAN LUC FERRY, AXEL HONNETH, RICARDO MALIANDI, JULIO DE ZAN, DIETRICH BÖHLER, JESÚS CONILL, VINCENT MARTÍNEZ, JOSÉ MARÍA MARDONES, el tempranamente extinto CARLOS NINO y ADELA CORTINAS. Se denomina *dialógica* a esta propuesta consiste en que propone al diálogo no tan sólo como el medio específico de la vida humana, sino también como procedimiento de descubrimiento de la verdad de las proposiciones y de la corrección de las normas. El punto de partida de la ética discursiva es el hecho de que el hombre realiza acciones comunicativas e intenta dilucidar las condiciones en virtud de las cuales ese *factum* es inteligible y tiene sentido. Una acción comunicativa es aquella en la que hablante y oyente buscan el entendimiento mutuo como un medio ineludible para coordinar sus proyectos personales. La finalidad de

<sup>187</sup> LYOTARD, JEAN FRANCOIS, *La postmodernidad, (explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa, 1987, pág. 13.

<sup>188</sup> LYOTARD, JEAN FRANCOIS, *La condición postmoderna*, Buenos Aires, Ed. Planeta, pág. 115.

toda comunicación consiste en lograr un entendimiento. Para que una acción comunicativa sea racional es preciso presuponer que el hablante eleva implícitamente cuatro pretensiones de validez del habla –inteligibilidad, veracidad, verdad y corrección- y que el oyente también implícitamente las acepta. Si el oyente cuestiona alguna de estas pretensiones el hablante tratará de aducir razones por las que considera que la norma de acción que postula es correcta. Surge así la argumentación o el *discurso* como un proceso de búsqueda cooperativa de la corrección de las normas. Descubrir lo éticamente correcto sólo es posible si suponemos la idea de una *comunidad ideal de comunicación* en la que los propios afectados por las normas pudieran decidir a través de un diálogo celebrado en condiciones ideales: simetría, y prevalencia del mejor argumento. Esta comunidad ideal de comunicación es una idea regulativa, en sentido kantiano, es decir, un presupuesto contrafáctico pragmático del habla, que funciona como una exigencia normativa para la *comunidad real de comunicación*. Los consensos fácticos que sean alcanzados en las comunidades reales de comunicación serán correctos siempre y cuando se hayan ajustado a las condiciones ideales y a los procedimientos racionales señalados (búsqueda cooperativa de la verdad, entre hablantes en situación de simetría y no de dominio, quienes intercambian argumentos y no ejercen ningún tipo de coacción recíproca, permitiendo que prevalezca el mejor argumento).

La ética discursiva es clara heredera de la filosofía moral kantiana pero con la salvedad de que no es ya el sujeto individualmente considerado quien tiene que comprobar si la norma se adecua al imperativo categórico sino el conjunto de los sujetos que integran la comunidad de comunicación. Así, en lugar del famoso imperativo kantiano, esta corriente propone el siguiente apotegma: “*son válidas solo las normas de acción a las que todos los afectados darían su consentimiento tras un diálogo celebrado en condiciones de simetría, movidos por la fuerza del mejor argumento, por el argumento de que la norma satisface intereses universalizables*”<sup>189</sup>. Cuando una norma es el producto de un consenso al cual se ha arribado de acuerdo con este procedimiento, de un consenso legítimamente obtenido como consecuencia de haber respetado estas exigencias formales, entonces es una norma válida. Esta teoría es claramente formalista pues pone el énfasis en *como* se construye un consenso legítimo y no en *qué* se ha logrado consensuar.

Esta idea de un procedimiento de fundamentación de la validez de las normas y principios eticojurídicos de carácter constructivo procedimental la encontramos también en el norteamericano JOHN RAWLS, quien piensa que “*el constructivismo kantiano sostiene que la objetividad moral ha de entenderse en términos de un punto de vista social adecuadamente construido y que todos pueden aceptar. Fuera del procedimiento de construir los principios de justicia, no hay hechos morales. El que ciertos hechos hayan de ser reconocidos como razones de lo recto y de la justicia, o en qué medida hayan de contar es algo que sólo se puede determinar desde dentro del procedimiento de construcción, esto es, a partir de los compromisos adoptados por agentes racionales de construcciones, cuando se encuentren debidamente representados como personas libres e iguales*”<sup>190</sup>.

Si la corriente anterior era posmoderna y deconstruccionista, la que acabamos de ver es moderna y constructivista; frente a la oposición a todo programa de fundamentación que postulan los herederos de NIETZSCHE –oferta que linda y puede conducir al amoralismo y al todo está permitido de DOSTOIEVSKYV- los herederos de KANT proponen el intento más exitoso de fundamentar las reglas morales y jurídicas en la autonomía de la persona humana. Se trata de una fundamentación típicamente secular y moderna, es decir, inmanente y no trascendente, autónoma y no heterónoma, constructivista y no cognitivista (los valores se construyen, no se descubren), débil y no fuerte. Empero, aún con esas características intenta salvar la objetividad y la universalidad del orden moral y jurídico y desde ese punto de vista merece una valoración positiva. Sin embargo, no está claro que lo consiga. Y digo esto porque es problemático otorgarle obligatoriedad o exigibilidad absoluta (máxime en el plano jurídico) a reglas de conducta justificadas solamente a partir de criterios procedimentales constructivos. Por otra parte, y en aras de dejar meramente

<sup>189</sup> CORTINA, ADELA, “Filosofía del diálogo en los umbrales del tercer milenio”, en AA.VV, eds por JAVIER MUGUERZA y PEDRO CEREZO, *La filosofía hoy*, Barcelona, Ed. Crítica, 2000, pág. 185.

<sup>190</sup> RAWLS, JOHN, “El constructivismo kantiano en la teoría moral”, en *Justicia como equidad*, trad. de M. A. RODILLA, Madrid, Tecnos, 1986, pág. 140.

anotado otro problema que presentan estas teorías éticas, está la aporía que se vincula con la imposibilidad de extraer reglas materiales e imposiciones de conductas concretas partiendo de construcciones puramente formales<sup>191</sup>. Aquí resuena la crítica de NIETZSCHE a la Ilustración, según la cual el formalismo termina encubriendo decisiones subjetivas, tanto individuales como colectivas.

En nuestro país un autor que ha litigado contra el relativismo postmodernista desde una concepción típicamente ilustrada y moderna (lo cual implica decir: humanista, racionalista, laica y agnóstica, universalista) es JUAN JOSÉ SEBRELI en su magnífica obra *El asedio a la modernidad*<sup>192</sup>. El ensayista argentino considera –citando a HABERMAS– que el iluminismo es una promesa aún no cumplida, que hay que continuar, y que todavía puede orientar nuestra vida<sup>193</sup>. SEBRELI anota, con lucidez, que “*el problema que se genera al intentar liberarse del relativismo escéptico está en saber si es posible una ética objetiva, universal e imparcial*”. Aunque piensa que, en última instancia los valores son materia de elección y que “*solo nuestra libertad y responsabilidad es la que deberá optar sin que ninguna lógica metodológica nos indique una decisión unívoca y certera*”<sup>194</sup>, matiza esta afirmación, que dejaría el problema irresuelto, con las siguientes consideraciones:

*“No obstante, estos juicios de valor pueden estar apuntalados por conocimientos objetivos. La biología genética, la antropología evolucionista, la psicología y la sociología rechazan la superioridad de una raza sobre otra. La biología, la antropología y la historia rechazan la superioridad de un sexo sobre el otro. La paleontología, la antropología y la historia muestran que la agresividad humana no es innata en el hombre. La psicología infantil de Piaget muestra que el juicio moral no deriva de la autoridad sino del respeto mutuo y de las relaciones de reciprocidad. De estos datos puede concluirse que toda sociedad, toda cultura, por muy antigua y prestigiosa que sea, que practique el racismo, el sexismo, la violencia y el autoritarismo tiene fundamentos objetivamente falsos; su identidad cultural se basa en juicios éticos inferiores”*<sup>195</sup>

Suscribo y coincido con todas y cada una de las expresiones de SEBRELI que anteceden; considero muy valioso su intento de fundamentación de los valores éticos y comparto su aspiración a una ética universal y objetiva que es también la mía. Sin embargo, me pregunto si la ciencia y el conocimiento, que son los criterios últimos que él propone para fundar los valores morales, constituyen un fundamento suficiente para confirmar últimamente todas las proposiciones normativas y para superar toda controversia en esta materia.

d) *Los viejos conservadores, neoaristotélicos y otros críticos de la modernidad*: hay una línea de autores que tienen una visión crítica de la situación cultural de las sociedades modernas más desarrolladas, que HABERMAS ha denominado *viejos conservadores*<sup>196</sup>, entre los cuales se encuentran quienes postulan un retorno a Aristóteles con el fin de recobrar la racionalidad moral y política como, por ejemplo, el inglés ALASDAIR MACINTYRE<sup>197</sup>, o aquellos que, como el canadiense CHARLES TAYLOR prefieren el proyecto filosófico hegeliano<sup>198</sup>. Dentro de este grupo, ciertamente heterogéneo, podrían incluirse, de un modo un tanto arbitrario, con mero afán clasificatorio y aclarando que

<sup>191</sup> Véase lo que dice a este respecto KAUFMANN, ARTHUR en *La filosofía del derecho en la posmodernidad*, traducción de L. VILLAR BORDA, Bogota, Temis, 1992, pág. 47.

<sup>192</sup> SEBRELI, JUAN JOSÉ, *El asedio de la modernidad (Crítica del relativismo cultural)*, Buenos Aires, 1991.

<sup>193</sup> SEBRELI, JUAN JOSÉ, *El asedio de la modernidad*, citado, pág. 59.

<sup>194</sup> SEBRELI, JUAN JOSÉ, *El asedio de la modernidad*, pág. 66.

<sup>195</sup> SEBRELI, JUAN JOSÉ, *El asedio de la modernidad*, págs. 66/67.

<sup>196</sup> HABERMAS, JÜRGEN, “La modernidad inconclusa”, en J. PICÓ, (comp.), *Modernidad y posmodernidad*, págs. 87-102, citado por CORTINA, ADELA, en *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 2000, págs. 122 y ss.

<sup>197</sup> En este trabajo he tomado y seguido algunas de las tesis contenidas en el libro de MACINTYRE *Tras la virtud*, que considero constituye un diagnóstico sumamente lúcido de la situación de la ética en el mundo actual.

<sup>198</sup> La obra clave de CHARLES TAYLOR es *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, traducción de ANA LIZÓN, Barcelona, Ed. Paidós, 1996.

existen entre ellos diferencias y matices, a: P. BERGER<sup>199</sup> H. JONAS, ROBERT NOZICK, O. MARQUARD, FRIEDRICH HAYEK, MILTON FRIEDMAN y DANIEL BELL.

Tomo de entre todos ellos a una figura científicamente indiscutible: DANIEL BELL, quien en su libro *Las contradicciones culturales del capitalismo*<sup>200</sup>, achaca al modelo moral imperante –que caracteriza como hedonista- la crisis de las sociedades capitalistas contemporáneas y propone una solución “premoderna”: el retorno a alguna forma de religión. BELL dice: “*Las contradicciones que veo en el capitalismo contemporáneo derivan del aflojamiento de los hilos que antaño mantenían unidas la cultura y la economía y de la influencia del hedonismo, que se ha convertido en el valor predominante de la sociedad*”<sup>201</sup>. Sostiene que la cultura moderna se define por su extraordinaria libertad, refractaria a todo límite: “*nada está prohibido y todo debe ser explorado*”<sup>202</sup>. Esto conduce a la pérdida de la ética –de toda ética- y el predominio del hedonismo, y a la falta de virtud. Según BELL, esto constituye un peligro para la integración social, pues “*la falta de un vínculo trascendental, la sensación de que una sociedad no brinda algún conjunto de significados supremos en su estructura de carácter, su trabajo y su cultura, dan inestabilidad a un sistema*”<sup>203</sup>. Es, pues, menester recuperar un sistema común de significados y BELL cree que la solución para ello es retornar a alguna concepción de la religión. La religión “*porque busca significados vivos en el más profundo nivel del ser, se convierte en la respuesta más avanzada*”<sup>204</sup>.

Lo que estos autores critican es la idea de la autonomía absoluta, y el individualismo a ultranza surgida de la Ilustración. Como una consecuencia –querida o no- de esta absolutización del principio de la soberanía individual, sobreviene el relativismo ético, pues ya no hay instancias unificadoras, suprahumanas, trascendentes, ni objetivas ni sistemas de referencias claros y universalmente válidos. Cada individuo –o grupo- postula su verdad y sus valores que se contraponen, eventualmente, con las de otros grupos y –nótese que esto es lo relevante- ya no es posible establecer si las preferencias o elecciones de un individuo o grupo son mejores que las de cualquier otro, pues no hay un punto de apoyo común que sirva de criterio racional para zanjar la disputa. ALASDAIR MAC INTYRE dice, en referencia a nuestra situación actual:

*“El proyecto de proveer a la moral de una validación racional fracasa definitivamente, y de aquí en adelante la moral de nuestra cultura predecesora –y por consiguiente la de la nuestra- se queda sin razón para ser compartida o públicamente justificada. En un mundo de racionalidad secular, la religión no pudo proveer ya ese trasfondo compartido de fundamento para el discurso moral y la acción; y el fracaso de la filosofía en proveer lo que la religión ya no podía abastecer fue causa importante de que la filosofía perdiera su papel cultural central y se convirtiera en asunto marginal, estrechamente académico”*<sup>205</sup>

La consecuencia necesaria de estos nuevos presupuestos teóricos, de esta verdadera revolución en los principios, parece ser, necesariamente el relativismo axiológico. En tal sentido, agrega el profesor de la Universidad de Essex:

*“Considero que ambos, el utilitarismo de la mitad y final del siglo XIX y la filosofía moral analítica de la mitad y final del siglo XX, son intentos fallidos de salvar al agente moral autónomo del aprieto en que lo había dejado el fracaso del proyecto ilustrado de proveerle de una justificación racional y secular para sus lealtades morales. He caracterizado este aprieto como aquel en que el precio pagado por la liberación frente a lo que parecía ser la autoridad externa de la moral tradicional fue la pérdida de cualquier contenido de autoridad para los posibles pronunciamientos morales del nuevo agente autónomo. Cada agente moral habló desde entonces sin ser*

<sup>199</sup> BERGER, P., *La revolución capitalista*, Barcelona, Península, 1989.

<sup>200</sup> BELL, DANIEL, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza Editorial 1977. Original: *The cultural contradictions of capitalism*, Basic Books, New York, 1976.

<sup>201</sup> BELL, DANIEL, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, pág. 11.

<sup>202</sup> BELL, DANIEL, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, pág. 26.

<sup>203</sup> BELL, DANIEL, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, citado, pág. 33.

<sup>204</sup> BELL, DANIEL, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, citado, pág. 163.

<sup>205</sup> MAC INTYRE, ALASDAIR, *Tras la virtud*, Barcelona, Critica, 1987, pág. 72.

*constreñido por la exterioridad de la ley divina, la teleología natural o la autoridad jerárquica; pero, ¿por qué habría de hacerle caso nadie?”<sup>206</sup>*

Concluye MAC INTYRE que en el mundo poscristiano, moderno, posterior a la revolución iluminista, no hay modo racional de decidir a qué tipo de pautas de moral hay que dar prioridad o como sopesar las unas frente a las otras. Es por ello que en la sociedad moderna y la sociedad actual carecemos de valores absolutos y de verdades vinculantes. El diagnóstico de MAC INTYRE es exacto.

e) *Las vigencias sociales posmodernas*: Ahora bien, ¿Qué valores son finalmente aplicados? ¿Cuáles cobran efectiva vigencia? La respuesta es sencilla: en un todo de acuerdo con el espíritu de la época (democrático, utilitarista, posreligioso), en la contraposición de los diversos imperativos morales gana el que cuenta con mayor cantidad de adeptos. Afirma LIPOVETSKY -a quien sigo en esta caracterización de las vigencias morales posmodernas- que aún subsiste una suerte de conciencia moral común que exige límites, restricciones, umbrales. Lo que ocurre es que estos valores son producto del consenso social, de la opinión mayoritaria. Prevalece la postura ética –la “racionalidad” en la jerga al uso- que la sociedad acepta mayoritariamente. “*Corresponde a la colectividad de los hombres –dice este autor- fijar y corregir, en función de su voluntad y de los conocimientos disponibles, las normas que la rijan*”<sup>207</sup>.

Para LIPOVETSKY la crítica neoconservadora al individualismo posmoralista es exagerada, pues –dice este autor- si bien es cierto que asistimos a una época de incremento de los goces privados y de las preocupaciones obsesiva del yo, y en donde cada uno tiene su propia concepción de lo que es bueno o malo para sí mismo, lo que no es exacto es que se hayan desvanecido todos los puntos de referencia morales y que haya primado un relativismo absoluto. Por el contrario, hay todavía un núcleo estable de valores compartidos en nuestras sociedades: los derechos del hombre, el respeto de las libertades y de la individualidad, la tolerancia y el respeto a las diferencias, el pluralismo, el rechazo a toda violencia física<sup>208</sup>.

## VI

### SINTESIS FINAL, CONCLUSIONES Y RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN

1º) Hemos unificado la consideración y el estudio del mundo antiguo y de la edad media en una primera etapa que denominé *el teísmo clásico*, porque a lo largo de estas eras históricas es posible apreciar que existe una continuidad de pensamiento que va integrando un cuerpo de tesis e ideas, de modo que se van profundizando cada vez más y al mismo tiempo se conservan. Hablo de la tradición iusnaturalista que se extiende desde los orígenes del pensamiento griego hasta los confines de la edad media para la cual hay un principio unificador que da razón del mundo en su conjunto, principio que se entiende de modo incuestionable, incondicionado, fundante, ilimitado, infinito, es decir, como lo Absoluto –entendido como *Logos, Ratio, Lex Aeterna* o Dios mismo-. Lo Absoluto es el *archee*, el *principium*, el punto arquimédico del cual derivan su justificación y validez tanto la moral como el orden jurídico. En el mundo antiguo y en el medioevo el principio último de fundamentación de las normas éticas y jurídicas es Dios o, en todo caso, lo Absoluto del modo que cada autor llegó a concebirlo. Este modo de pensar puede bien ser resumido con la famosa expresión de HERÁCLITO: “*Todas las leyes (nomoi) humanas se alimentan de una única razón (logos) divina*”.

En el marco del cristianismo esta concepción es la de un Dios trascendente que crea al mundo y luego decreta leyes y preceptos a su creación (la *Lex Aeterna*), constituyéndose en el sostén supramundano de diversas normas de conducta éticas y jurídicas: las más importantes están en el Decálogo revelado a Moisés. La sociedad se consideraba regida por un sistema de leyes, divinas unas, humanas otras, relacionadas entre sí y todas hundiéndose

<sup>206</sup> MAC INTYRE, *Tras la virtud*, pág. 94.

<sup>207</sup> LIPOVETSKY, GILLES, *El crepúsculo del deber*, pág. 228.

<sup>208</sup> LIPOVETSKY, GILLES, *Metamorfosis de la cultura liberal*, Barcelona, 2003, págs. 48 y 49.

sus raíces en Dios. Estas reglas que rigen la vida de los hombres no son solamente expresión de una ley ordenada últimamente por el Absoluto, sino también mandatos teleológicos pues el hombre encuentra dentro de sí mismo unos fines perfectivos que son el reflejo de la ley eterna, según la concepción predominante agustiniana-tomista. Es que las normas de conducta expresan un juicio sobre la conducta teleológicamente apropiada de un ser humano: “debe hacer esto dado que tu fin es este” o quizá “debes hacer esto si no quieres que tus deseos esenciales se frustren”.

Una nota constitutiva de estas normas, para la cosmovisión, cristiana en lo religioso, y aristotélico-escolástica en lo filosófico, es que tienen validez universal, puesto que hay una identidad objetiva entre todos los hombres tanto como seres naturalmente racionales, como así también como hijos de Dios, que justifica un punto de vista moral universal y hay asimismo un orden teleológico universal que ordena a todas las criaturas y al hombre mismo hacía sus fines esenciales. Los medios para la realización plena de las potencialidades y perfecciones del hombre en tanto hombre (*telos* humano) son válidos para todos ellos; la legislación moral universalmente válida no es otra cosa que la expresión en normas de conducta obligatorias de tales medios.

Por otra parte, y ya desde una perspectiva sociológica o cultural, el medioevo se caracteriza por ser una cultura teocéntrica, es decir, un sistema de valores y creencias dominado por la religión, que cumple, consecuentemente, un rol unificador y fundamentante. La sociedad se entendía a sí misma como *corpus christianum*, como una comunidad unida en la fe cristiana y, consecuentemente, los principios supremos del pensamiento y de la organización de la sociedad se tomaban directamente de la religión cristiana y de la teología. Sociedad e Iglesia cubrían una misma extensión. Todas las manifestaciones de la vida cultural, ética, política y jurídica estaban impregnadas e informadas por esta mentalidad cristiana y por los principios básicos del cristianismo. El influjo de la fe cristiana en la comprensión del mundo y del hombre era enorme y esto dio lugar a un modelo histórico que tuvo sus luces y sus sombras.

Va de suyo que, en este contexto y desde este punto de vista, la supresión de Dios es tanto como suprimir, por un lado, la explicación última de la realidad, y por el otro, el origen, la fuente y el primer principio de todo razonamiento moral. Un agente solo puede justificar un juicio moral –o jurídico- del tipo “no debo matar a otro”, por referencia a alguna regla universal tal como “no matarás”, “no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti” (la regla de oro), de la que puede ser lógicamente derivada la primera proposición. Y esta regla, a su vez, desprende su validez de un principio aún más general que vale universalmente para todos los entes y también para el hombre (leyes naturales, cosmológicas), pero puesto que toda cadena de razonamientos debe ser finita, siempre debe terminar en la aplicación de una regla o principio de la que no puede darse razón, es decir, un principio primero. En el sistema cristiano medieval aristotélico tomista, ese primer principio es Dios mismo. Es fácil apreciar que, una vez que se elimina el punto de partida de todo el proceso justificatorio, se caen todas las afirmaciones y las reglas morales sustentadas en él como una larga fila de fichas de domino colocadas en hilera. Por lo tanto, la supresión de Dios trae aparejado la eliminación del fundamento último de la ética y el derecho.

Un renombrado autor, especializado en temas éticos y que se dice cristiano, es decir, que comparte los presupuestos teóricos que acabamos de esbozar, hace una referencia explícita a la cuestión planteada en el título de este trabajo. Me refiero al español JOSÉ LUIS ARANGUREN, quien en su *Ética* dice con todas las letras que “*si Dios no existe ya, entonces la moral carece de fundamento y “todo está permitido”*”. Porque “*ningún contenido puede tener validez si no está sustentado en Dios y por Dios. El fundamento de la moralidad concreta es Dios*”<sup>209</sup>.

---

<sup>209</sup> ARANGUREN, JOSÉ LUIS L., *Ética*, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 1997, págs. 1146 y 147. Idéntica afirmación formula LESZEK KOLAKOWSKI, aunque por otros fundamentos, en *Si Dios no existe... (Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión)*, Madrid, Tecnos, 1995.

2º) La Ilustración dieciochesca –el Iluminismo- es el resultado de una acumulación sucesiva de tendencias anticlericales, antidogmáticas, racionalistas, antiabsolutistas, exaltadoras de la ciencia y la tolerancia que comienzan en el siglo XV y tienen su *climax* en el siglo XVIII. Fue un movimiento poderoso que reunió, a la vez, un gigantesco esfuerzo en pro de la autonomía y emancipación humanas, junto con las simas más execrables del filisteísmo, la vulgaridad y la pedantería. Diversos factores contribuyeron al fenómeno que venimos describiendo. En primer lugar, la situación histórica: la dolorosa experiencia de las guerras de religión llevó a muchos pensadores a la búsqueda de unos principios comunes a todos los hombres, independientes de una fe religiosa concreta y las cuales se pudiera encontrar las bases de una convivencia pacífica entre los hombres. Esos principios eran los de la razón natural. En segundo lugar, la ruptura de la cosmovisión medieval se debió, al menos en parte, a la reforma protestante. Uno de los rasgos del pensamiento protestante es la escisión entre lo natural y lo sobrenatural. Para el pensamiento protestante, la vida social no tiene sus principios básicos en factores sobrenaturales sino factores terrenos, aunque estos responden a la voluntad divina. En tercer término, la influencia del racionalismo, actitud que dominó el ambiente cultural europeo desde mediados del siglo XVII hasta principios del siglo XIX. El racionalismo, sobre la base de una exagerada confianza en la razón, postulaba que esta era la llave para resolver todo problema, incluidas las cuestiones morales, sociales y jurídicas.

En el ámbito específico de la moral, el Iluminismo ha llevado consigo lo que podríamos caracterizar como el fenómeno de la secularización –o, si se quiere, ateización- de los imperativos morales y jurídicos, que hasta ese entonces se encontraban fundados en la religión, en la teología y en el Absoluto trascendente. Se produce una verdadera *revolución en relación a la fundamentación teórica de la moral y el derecho*: el poscristianismo, entendiendo por tal la etapa que se extiende desde el siglo XV hasta el XVIII reemplaza y sustituye el Dios y la teología moral cristianos como principios supremos de la convivencia social por la razón, el derecho natural racionalista y las ciencias puramente humanas.

Una importante corriente de autores alemanes sostiene que es en el siglo XVIII cuando se produce la verdadera transición o ruptura de la que surgió la Edad Moderna. De acuerdo con la postura común a estos autores, es en este siglo cuando se produjo la fractura histórica que se caracteriza por la emancipación del hombre de los lazos que lo unían al Dios del cristianismo. En este siglo se profundiza el proceso iniciado en los albores de la edad moderna dando lugar a una cada vez mayor autonomía del hombre frente al Dios cristiano<sup>210</sup>. Así, en este período histórico se hizo del hombre el fundamento de la cultura, situándolo en el lugar antes ocupado por la divinidad y se reasumen los valores morales y jurídicos heredados del medioevo pero asignándoles una fundamentación diversa: el hombre mismo en su mundo de aquí y no ya el Dios en su cielo de allá. Así, la razón autónoma sustituye a Dios en cuanto principio último de fundamentación de las obligaciones morales y jurídicas. La moral y el derecho no necesitan del sostén, ni de la autoridad divina para legitimarse, subsisten sin apelar a ningún Dios como punto de apoyo. No hay necesidad de fundamentos ulteriores. KANT es quien fraguó con solidez teórica esta nueva actitud espiritual de *autonomía del orden ético-jurídico*<sup>211</sup>. La nueva fundamentación antropológica –o antropocéntrica- de la ética y el derecho, que sustituye la fundamentación teológica –o teocéntrica- vigente durante 15 siglos de cristianismo y otros 5 de cultura griega, sitúa el origen y la fuente del deber ser ya sea en el hombre mismo, o bien en los otros hombres. El hombre individual o el hombre en sociedad serán los jueces y decisores de lo que es bueno y malo, moral e inmoral.

---

<sup>210</sup> GUARDINI, ROMANO, *El ocaso de la Edad Moderna*, trad. De J.M. HERNÁNDEZ, Madrid, PPC, 1944; KARL LOWITH, *El sentido de la Historia. Implicaciones ideológicas de la filosofía de la historia*, Madrid, Aguilar, 1973; BARTH, KARL, *Die protenstatische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, 1947; BLUMEMEBERG, *Die Legimitat de Neuzeit*, 1996, estas dos últimas obras son citadas por W. PANNENBERG, en *Una historia de la Filosofía desde la idea de Dios*, págs. 159/160.

<sup>211</sup> Dice OLEGARIO GONZALEZ DE CARDENAL, que “con diferentes horizontes espirituales de fondo, y por deformación de exigencias religiosas diversamente matizadas, el fariseísmo, el estoicismo, Pelagio y Kant son el símbolo de esta actitud ética erguida ante Dios, que en el fondo de la persona ha borrado lo específico del hombre religioso ante El como Misterio, Santidad, Bien y Amor” (en *Ética y Religión*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1977, pág. 156).

Se trata de una verdadera conmoción de los fundamentos del orden práctico, moral y jurídico derivada de la disolución de ciertas creencias vigentes durante siglos, que tiene una importancia de tal magnitud que ha impregnado la cultura occidental hasta el presente. Es que, como afirma LEOCATA, es indiscutible que el Iluminismo tuvo éxito, toda vez que sus principales tesis han llenado el ámbito de la civilización occidental y se han hecho universales<sup>212</sup>. En efecto, esta decisión a favor del yo y del mundo como realidades últimas que constituye el signo distintivo de los tiempos modernos ha devenido común entre los filósofos y ha cobrado vigencia social desde el siglo XVIII hasta nuestros días, a punto tal de que, durante este período, son mayoría los textos de ética y los tratados de derecho que argumentan sin apelar a ningún Dios. Valga como ejemplo de esta corriente de pensamiento las expresiones de una autora contemporánea enrolada en esa postura: “*Apelando a la autonomía del juicio moral, podría concebirse la religión como un artificio innecesario, como un conjunto de creencias y prácticas arbitrarias y dudosas. La ciencia y no requiere un dios, la moral tampoco. La fe queda suspendida por los aires y los dioses amenazan con desaparecer; de hecho, para muchos han muerto*”<sup>213</sup>

Junto con la desaparición de Dios y concomitantemente con la revolución del Iluminismo, desaparece lo que hasta ese entonces se había erigido en el criterio de justificación objetiva y universal de la moral, un sustento fuerte que servía de pauta de legitimación de las reglas morales y jurídicas. ¿Cuál es el nuevo fundamento de las normas morales en la modernidad? En esta época, las justificaciones morales y jurídicas no recurren a principios de tipo material (como los medios para lograr la perfección de la naturaleza humana que se entendían contenidos en el decálogo, o las virtudes), sino al *principio formal de la razón*. Una vez removido el principio último incuestionable –el Absoluto– lo que le da fuerza legitimadora y fundamento a las normas son las condiciones formales de justificación. Para comprobar si una norma es o no moral, cada sujeto debe someterla a un procedimiento formal: indagar si tiene la forma de la razón, es decir, si *es universal, incondicionada, si se refiere a personas considerándolas como fines y si tiene en cuenta no sólo a cada individuo, sino al conjunto de ellos*<sup>214</sup> (KANT)<sup>215</sup>. El formalismo de esta nueva fundamentación del orden ético-jurídico –en el sentido de legitimar toda norma que revista la forma de la razón– permite el surgimiento de un nuevo modo de entender la validez universal y la objetividad de tales normas: la validez intersubjetiva fundada en que pueden ser comprendidas y aceptadas por todo sujeto humano, pues se refiere a aquello que entre los hombres hay en común (la razón). Tras la muerte de Dios, entonces, nos queda la razón formalista o la razón procedimental como recurso para fundar imperativos éticos incondicionados.

A pesar de esta nueva fundamentación formalista e inmanente y no en principios materiales trascendentes, es digno de destacarse es que ello no lleva aparejado una ruptura abrupta con la tradición religiosa anterior de reprobación de ciertas conductas que continúan siendo moralmente reprochadas, sino que tan sólo modifica las razones y los fundamentos por los cuales esas conductas son prohibidas. En la modernidad se mantienen muchas reglas de conducta propias de la ética y del derecho tradicionales, pero por otros fundamentos. Ya no se trata de mandamientos de la ley de Dios, sino de conductas emanadas de exigencias morales universalistas y abstractas (tales como libertad, igualdad, fraternidad, etc.) frecuentemente vinculadas con la necesidad de mantener las condiciones sociales propias de la sociedad burguesa. Sin embargo, con la pérdida de sustento religioso los deberes morales perderán, con el tiempo, su fuerza obligatoria.

En efecto, una de las consecuencias de esta fundamentación meramente antropológica de la moral difícilmente da razón de la existencia de imperativos absolutos frente al hombre. Es

<sup>212</sup> LEOCATA, FRANCISCO, *Del Iluminismo a nuestros días*, Buenos Aires, Ed. Don Bosco, 1979, pág. 40.

<sup>213</sup> CABRERA, ISABEL, *El lado oscuro de Dios*, Ed. Paidós Mexicana, 1998, pág. 15. Isabel Cabrera es profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México y se ha especializado en Kant y en filosofía de la religión. La tesis central de la obra citada es la independencia de la dimensión moral o ética respecto de la experiencia religiosa, en la línea de la filosofía kantiana.

<sup>214</sup> CORTINA, ADELA, *Ética mínima*, Madrid, Técno, 2000, pág. 124.

<sup>215</sup> Sin perjuicio de lo dicho en el texto, en el sentido de que en la modernidad la fundamentación del orden ético-jurídico es formal y no material, porque no proviene de la naturaleza del hombre o de una concepción metafísica, hay que reconocer que, cuando menos en KANT hay ciertos contenidos materiales como aquel según el cual el hombre es un ser en sí mismo valioso que no cabe utilizar como medio en modo alguno.

que la obligación moral solo mantiene un carácter absoluto si se la reconoce anclada en aquella realidad absoluta que es Dios. “*En puro rigor de análisis –razona el teólogo de Salamanca GONZALEZ DE CARDENAL- es inevitable, pese a todo, preguntarnos si con la desaparición colectiva de Dios en la modernidad no desaparecen también automáticamente la idea de una verdad absoluta, el imperativo de un deber incondicional, la conciencia de un ser amado a pesar de todo, la esperanza fundada de que la justicia prevalecerá sobre la injusticia, la convicción de que la historia tendrá un final positivo en vida y no en aniquilación. Y si a pesar de la desaparición de Dios las seguimos manteniendo, ¿con qué base lo hacemos o qué autoridad conferimos a esas instancias de verdad, valor, deber, futuro, sobre nosotros?*”<sup>216</sup>

Ahora bien, llegados a este punto nos tenemos que preguntar si el proyecto ilustrado de secularización de la moral por el cual se pretende concebir un orden moral universal, de validez absoluta e incondicionada pero prescindiendo de Dios como su fundamento último es teóricamente viable. Autores prestigiosos de las más diversas orientaciones filosóficas se pronuncian en sentido negativo. El ya citado JOSE LUIS ARANGUREN sostiene que la ética kantiana se queda con una estructura formal pero no garantiza la validez de los contenidos de la moral y, yendo al contenido, ninguno puede tener validez universal si no está sustentado en Dios y por Dios<sup>217</sup>.

Desde una corriente de pensamiento completamente diversa el pensador alemán MARK HORKHEIMER es aún más categórico, piensa que “*es inútil pretender salvar un sentido incondicionado sin Dios*”<sup>218</sup>. El miembro de la Escuela de Frakfort viene a coincidir, curiosamente, con el pensamiento tradicional, pues afirma que no puede haber verdad sin Absoluto, es decir, sin anclaje ontológico, el concepto de verdad no podría evitar ser víctima de las contingencias intramundanas de los hombres mortales y de los contextos cambiantes de estos. Es por eso que la muerte de Dios a manos de la Ilustración del Siglo XVIII y sus continuadores ha “matado” también toda verdad eterna. La razón “formalista” de KANT o incluso la razón procedimental de sus seguidores contemporáneos que es, por así decir, la que nos queda tras producirse las condiciones del pensamiento postmetafísico, “no está más cerca de la moralidad que de la inmoralidad”<sup>219</sup>, pues ya no puede afirmar ningún contenido normativo concreto con carácter incondicionado.

El filósofo polaco LESZEK KOLAKOWSKI, que viene de una vertiente heterodoxa del marxismo polaco –un marxismo humanista emparentado con la teoría crítica- ha dedicado páginas sumamente sugestivas a la cuestión que nos hemos propuesto estudiar, en una obra que se titula, precisamente *Si Dios no existe...*. Allí afirma que el dicho “si Dios no existe, todo está permitido” le parece correcto, en el sentido de que los juicios sobre lo que es bueno o malo, si no tienen el fundamento fuerte que implica su anclaje divino, pueden ser contestados por cualquier persona que pertenezca a una tradición cultural diferente. Si no hay Dios, nos quedamos sin el apoyo de una pauta objetiva a la que podamos apelar cuando se produzca un choque entre concepciones morales encontradas<sup>220</sup>. Y en referencia a la moral kantiana se pregunta:

<sup>216</sup> GONZALEZ DE CARDENAL, OLEGARIO, *Ética y Religión*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1977, pág. 306.

<sup>217</sup> Dice ARANGUREN: “*Este problema de la posibilidad de que subsistiese el orden moral en la hipótesis de la inexistencia de Dios no es, ni mucho menos, de planteamiento reciente. Y lo hemos visto surgir más arriba, a propósito de Hugro Grocio. Ya en la Edad Media, Gregorio de Rimini había admitido que la obligación moral continuaría vigente aun cuando no existiese Dios. Ahora bien, esto es imposible. Ningún “contenido” puede tener validez universal si no está sustentado en Dios y por Dios. El fundamento de la moralidad concreta es Dios, no, es verdad, el Dios legislador, sino, como veríamos más arriba, el Dios Creador, porque la creación de la naturaleza humana qua racional es anterior, ontológicamente, a la Ley preceptiva, y basta para la especificación moral, en virtud de la conveniencia y inconveniencia con la razón*” (Ética, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997, pág. 147).

<sup>218</sup> HORKHEIMER, MARK, *Notizen*, 1950 bis, 1969, Francfort, 1974, citado por JURGEN HABERMAS en su artículo “*Sobre la frase de Horkheimer ‘Es inútil pretender salvar un sentido incondicionado sin Dios’*”, cuya versión castellana está publicada en HABERMAS, JURGEN, *Textos y contextos*, traducción e introducción de MANUEL JIMÉNEZ REDONDO, Barcelona, Ed. Ariel, 1996, págs. 133 y ss.

<sup>219</sup> Esta afirmación aparece formulada en la famosa obra de HORKHEIMER y ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración* (Madrid, Ed. Trotta, 2003) Remito al capítulo denominado “Excursus II: Juliette, o Ilustración moral” donde se desarrolla este argumento.

<sup>220</sup> KOLAKOWSKI, LESZEK, *Si Dios no existe...(Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión)*, Madrid, Tecnos, 1995, pág. 189.

*“¿Podemos tener la esperanza de poner los cimientos de un código formativo racional sin apelar ni a un discernimiento moral innato ni a una autoridad divina, dado que el primero parece haber sido refutado y la segunda, imposible de demostrar? No es plausible. La teoría de Kano sobre la razón práctica ha sido quizá el intento más audaz de encontrar una fuente independiente e incuestionable de certidumbre moral e, incluso aunque esa certeza se limitaba a las condiciones formales en las que unos mandamientos morales materiales podrían ser admisibles para todos, y no podrá conferir validez directamente a los propios mandamientos la idea parece incorrecta.”<sup>221</sup>*

Por otra parte, hay que señalar que la inviabilidad epistemológica, lógica o teórica de postular una ética universal y objetiva luego de suprimir el Ente Divino, no implicó, de hecho –esto es, históricamente- la desaparición de la moral. En efecto, al refutar el intento de la Ilustración de crear una moral independiente de toda pauta de validez trascendente, sobre la base del formalismo posmetafísico, solo tengo presente la cuestión del fundamento ontológico último de la moral. De ello no se desprende que, de hecho y en la práctica histórica, la desaparición o pérdida de Dios haya importado la muerte de la moral, el immoralismo o el caos de las costumbres. En rigor de verdad, lo que ocurrió históricamente fue que surgieron corrientes de pensamiento y criterios morales para los cuales el valor sagrado paso a ser el Hombre –cuando menos durante los siglos inmediatamente posteriores a la Ilustración: siglos XIX y XX en donde proliferan el liberalismo, el marxismo, el anarquismo, el utilitarismo, y las demás corrientes llamadas humanistas-. Lo que si se perdió es la cosmovisión unificante que confería el cristianismo, como una interpretación de la realidad y del mundo compartida por todos los miembros de la sociedad.

3º) Tal como hemos visto, en el plano religioso, el Iluminismo se propuso acabar con el teocratismo político, con la intolerancia inquisitorial y con el oscurantismo y, en rigor de verdad, lo que consiguió, vista la reforma histórica en perspectiva, fue la muerte de Dios. Si bien venía agonizando de algún modo desde el Renacimiento, sin lugar a dudas fue la Ilustración la que precipitó su fallecimiento. Ahora bien, la etapa histórica posterior, que precisamente he llamado *la muerte de Dios* es la que lleva hasta sus últimas consecuencias el deicidio, puesto que culmina la obra secularizadota, emancipadota y liberadora iniciada por el Iluminismo. Quienes llevan a cabo esta tarea son FEUERBACH, MARX, LENIN y, sobretodo, NIETZSCHE

NIETZSCHE advirtió, con lucidez, que el Dios trascendente, el Dios de la Iglesia había muerto pero el Dios moral todavía se conservaba tan vigente como antes. El fundamento de la ética que estaba puesto en lo trascendente fue a parar al sujeto, es decir, fue puesto en la inmanencia del sujeto. Es que de hecho persistieron los mismos juicios morales, las mismas prescripciones pero sin su fundamento teológico. Lo que antes era: “debo hacer esto porque es lo que ordena la ley de Dios”, paso a ser “debo hacer esto porque es mi deber hacerlo”. El deber pasa a ser algo que se agota en si mismo y que no necesita de ningún fundamento ulterior. Esta suerte de posición intermedia no podía perdurar. La genialidad del autor alemán radica en desenmascarar la supuesta apelación a la objetividad del fundamento kantiano de la moral, porque según NIETZSCHE en rigor de verdad no es otra cosa que el disfraz que oculta la expresión de una voluntad subjetiva. Lo que subyace a estos sedicentes criterios morales objetivos es la intención de imponer la voluntad –el criterio del yo- de quien lo postula. En otros términos: la supuesta razón universal y objetiva de los ilustrados es una mera máscara destinada a cubrir los intereses de la voluntad de poder; es una racionalización que esconde el fenómeno de la voluntad, que es no racional.

Paradójicamente, NIETZSCHE coincide con los representantes del teísmo clásico: si Dios no existe “todo está permitido” porque los valores se quedan sin fundamento, la moral se queda sin la pauta fija e inamovible que la sostenía y le daba validez incondicional y, consecuentemente, los juicios morales quedan a merced de la voluntad discrecional del sujeto. El ateísmo ético, si es consecuente, tiene que desembocar en el derrocamiento

---

<sup>221</sup> KOLAKOWSKI, LESZEK, *Si Dios no existe...*, citado, pág. 189.

nietzscheano de la moral, porque la muerte de Dios acarrea la disolución de todo contenido moral firme y válido.

3º) Nos queda por ver la *posmodernidad*, o lo que algunos autores llaman la fase del *capitalismo tardío o avanzado*, entendiendo por ella la época que comienza a mediados del siglo XX y se prolonga hasta la actualidad. Lo primero que salta a la vista, en lo que hace al tema de nuestro estudio es que la posmodernidad es una consecuencia de la modernidad. Lo que quiero decir con esto es que en la época actual encontramos las distintas vertientes que fueron surgiendo en la modernidad discutiendo entre sí sin poder encontrar un criterio para zanjar el debate.

De una parte, se consolida la “muerte de Dios” o “el eclipse de Dios”<sup>222</sup>, de tal manera que si Dios existe o no, en rigor de verdad ya no importa pues nada tiene que ver con el modo en que el hombre se concibe a sí mismo, vive y se relaciona con los demás hombres y con las cosas y, por lo tanto, nada tiene que ver ni con la ética ni con el derecho. En el mundo contemporáneo detectamos, por lo pronto y en línea de coherencia con lo dicho, como un dato común a todas las vertientes que han surgido en los últimos tiempos<sup>223</sup>: la tendencia a separar estrictamente la ética tanto de la religión como de “la hipótesis de Dios”. En efecto, tanto la filosofía analítica (y el positivismo lógico y todas sus vertientes), como la teoría crítica, la ética del diálogo o ética del discurso, el postestructuralismo, también llamado posmodernismo, neonietzscheanismo, filosofía de la diferencia o contrailustración, e incluso el comunitarismo, no cuentan con la hipótesis de Dios.

En lo que se refiere al tema de nuestro estudio, la posmodernidad es también la continuación de la modernidad en el sentido de que subsiste y, en algunos casos se profundiza, la negación y abandono de Dios como principio fundamental y fundamentante de la moral. La aceptación de un principio superior trascendente es juzgada por los pensadores de la última mitad del siglo XX como sometimiento irracional a lo desconocido e inútil, de lo que conviene prescindir. En una obra de ética publicada en lengua española en época reciente encontramos una expresión de esta postura: “*La primera rebelión contra el Dios bíblico tuvo como estandarte la igualdad con lo divino: disfrutar de la inmortalidad, conocer el bien y el mal. La rebelión que le incumbe al llamado hombre posmoderno lleva otro signo. No obtener la igualdad, sino aceptar la autonomía con todos sus riesgos y consecuencias: aprender en definitiva a ser humanos*”<sup>224</sup>

En este sentido estamos viviendo lo que LIPOVETSKY –uno de los observadores más lúcidos de los rasgos propios de nuestra época- ha denominado “*el segundo umbral de la secularización ética*”<sup>225</sup>, en obvia alusión al primero que sería la Ilustración; esta segunda etapa se caracteriza no tan sólo por afirmar la ética como esfera independiente y autónoma de las religiones reveladas sino por disolver su forma religiosa: el deber categórico. La ética de las sociedades actuales se organiza fuera de la forma-deber, alcanzando así, en su plena radicalidad, la época de la “salida de la religión”.

Al mismo tiempo, se aprecia que en la sociedad moderna y la sociedad actual carecemos de valores absolutos y de verdades vinculantes. Nuevamente LIPOVETSKY observa que “*nuestras sociedades ya no disponen de un sistema de referencias claras y jerarquizadas que indiquen los caminos a seguir*”, concluyendo en que “*lo justo y lo injusto, en nuestras democracias, es un debate abierto*”<sup>226</sup>. La modalidad de organización que impide que esto degeneren en un caos es el debate democrático, la deliberación racional, la polémica entre las diversas “racionalidades” en pugna. La mayoría de las veces terminan prevaleciendo los criterios éticos aceptados por la mayoría, las prácticas que gozan de mayor consenso, los modos de vida más extendidos. El fundamento de la ética y del derecho –dentro del cual

<sup>222</sup> Este es el nombre de una obra de MARTÍN BUBER que trata este tema (*Eclipse de Dios*, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 1984).

<sup>223</sup> Me refiero, como es obvio, a las corrientes de pensamiento que han surgido en el Siglo XX y que han tenido cierta repercusión en los debates académicos, las universidades europeas y americanas y en el debate cultural de fin de siglo. No incluyo en esta enumeración, como es obvio, las vertientes que abrevan en la filosofía cristiana, como el neotomismo o el existencialismo cristiana, pues en rigor no son novedosas.

<sup>224</sup> CAMPS, V., *La imaginación ética*, Barcelona, Seix Barral, 1983, pág. 38.

<sup>225</sup> LIPOVETSKY, GILLES, *El crepúsculo del deber*, ya citada, pág. 12.

<sup>226</sup> LIPOVETSKY, GILLES, *El crepúsculo del deber*, pág. 241.

sobresalen con una preeminencia notables los derechos subjetivos - es el diálogo y el consenso. Este consenso puede ser más o menos relativo o contingente. Mas relativo en las versiones herederas de la línea que arranca en el Iluminismo y va desde NIETZSCHE hasta LYOTARD y DERRIDA, por nombrar algunos. Consenso menos relativo y con una aspiración a obtener una legitimación intersubjetiva, aunque débil, en la otra línea que también parte del Iluminismo y va desde KANT hasta la ética racional del discurso de JURGEN HABERMAS<sup>227</sup> y KARL OTTO APEL<sup>228</sup>.

El proyecto del Iluminismo ha resultado eficaz en su tarea de demolición de los antiguos fundamentos de la moral y el derecho (la tradición, la religión y Dios). Y los nuevos criterios propuestos propuestos por los Ilustrados, con KANT a la cabeza, para reemplazar a los tradicionales, con el correr del tiempo fueron abandonados (el deber por el deber mismo propio del rigorismo kantiano) o resultan ser, como mínimo, problemáticos para justificar una ética universal, imparcial y objetiva. Como una suerte de evolución natural de este proceso se llega, con el correr del tiempo, al vacío de fundamentación de la moral y el derecho, que pasan a ser el producto de la decisión radical del individuo (moral individual) o de la sociedad (ética social y derecho). Por lo tanto, el fundamento de la ética y del derecho en el mundo posmoderno en que vivimos es el consenso social o la utilidad común de ciertas pautas de conducta que gozan de la aceptación de un número mayoritario de individuos.

La cuestión consignada en el título de este trabajo, provisionalmente, debe ser contestada en forma negativa. El estudio de la historia parece indicar que es harto problemático fundar teóricamente juicios morales incondicionados, incontestables, válidos para todo tiempo y lugar y susceptibles de ser aplicados en toda circunstancia, sin una fuente última de validez trascendente y absoluta. La historia pone de relieve que la pérdida, la muerte o el eclipse de Dios trajo aparejado un cierto relativismo en los valores. Con la muerte de Dios se murió también la Verdad y el Bien. El gran desafío que plantea el momento cultural que vivimos es volver a encontrar puntos de apoyo que puedan servir de fundamento a una ética universal y objetiva, y convencer a nuestros contemporáneos de su plausibilidad.

## **BIBLIOGRAFÍA.**

Se incluye a continuación la bibliografía citada y consultada para la elaboración de este trabajo:

ARANGUREN, JOSE LUIS, *La crisis del catolicismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1969.

\_\_\_\_ *Ética*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997.

ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, traducción de MARÍA ARAUJO y JULIÁN MARÍAS, Instituto de Estudios Políticos, Madrid.

APEL, KARL OTTO, *Estudios éticos*. Barcelona, Alfa, 1986.

\_\_\_\_, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, 1991

BELL, DANIEL, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza Universidad, 1976.

\_\_\_\_ *El advenimiento de la sociedad posindustrial*, Madrid, Alianza Universidad, 1977.

BERGER, P., *La revolución capitalista*, Barcelona, Península, 1989

---

<sup>227</sup> HABERMAS, JURGEN, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987. La autora española ADELA CORTINA es una seguidora de HABERMAS y desarrolla en sus obras, con claridad y precisión, la postura ética de este autor. Puede verse, con provecho, de CORTINA: *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 2000; *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 2000, y *Ética civil y religión*, Madrid, Tecnos, 1995, donde aborda, parcialmente, algunas de las cuestiones tratadas en este trabajo.

<sup>228</sup> APEL, KARL OTTO, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, 1991.

BERMAN, MARSHALL, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1989.

BLOOM, ALLAN, *El cierre de la mente posmoderna*, Barcelona, Plaza y Janes, 1989.

BUBER, MARTÍN, *Eclipse de Dios. Estudio sobre las relaciones entre religión y filosofía*, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 1984.

CABRERA, ISABEL, *El lado oscuro de Dios*, Ed. Paidós Mexicana, 1998.

CAMPS, VICTORIA., *La imaginación ética*, Barcelona, Seix Barral, 1983.

\_\_\_\_ (AA.VV. coordinada y dirigida por VICTORIA CAMPS) *Historia de la ética*, Barcelona, Ed. Crítica, 3 tomos, 2ª edición, 2000.

\_\_\_\_ *Prefacio* en MAC INTYRE, ALASDAIR, *Tras la virtud*, Barcelona, Ed. Crítica, 2001.

CAPPELETTI, ANGEL J., *La filosofía de Heráclito de Efeso*, Caracas, Monte Avila Editores, 1969.

CARPIO, ADOLFO P., *Principios de filosofía*, Buenos Aires, Glauco, 2ª ed., 1995.

CASARES, TOMÁS, *La Justicia y el Derecho*, Buenos Aires, Ed. Cursos de Cultura Católica, 1945.

CASAUBON, JUAN ALFREDO, *Palabras, ideas, cosas*, Buenos Aires, Ed. Candil, 1984.

CASSIRER, ERNEST, *Filosofía de la Ilustración*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972.

CICERON, *Las leyes*, Traducción, introducción y notas por ALVARO D'ORS, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.

CICERON, *Sobre la República*, Introducción, traducción, apéndice y notas de ALVARO D'ORS, Madrid, Ed. Gredos, 1984.

CORTINA, ADELA, *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Madrid, Tecnos, 6ª edición, 2000.

\_\_\_\_ *Ética civil y religión*, Madrid, Tecnos, 1995.

\_\_\_\_ *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1990.

\_\_\_\_ *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Madrid, Ed. Trotta, 2001.

CORTS GRAU, JOSÉ, *Curso de Derecho Natural*, Madrid, Editora Nacional, 1970.

DÁLEMBERT, JEAN BAPTISTE LE ROND, *Discurso preliminar de la Enciclopedia*, Buenos Aires, Ed. Aguilar.

D'ANGELO RODRÍGUEZ, ANÍBAL, *Aproximación a la Posmodernidad*, Buenos Aires, Ed. de la Universidad Católica Argentina, 1998.

DE LORENZO, JAVIER, *El racionalismo y los problemas del método*, Madrid, Ed. Cincel, 1985.

DEL NOCE, AUGUSTO, *La escalada del erotismo*, Madrid, Ed. Palabra, 1972.

DÍAZ, CARLOS, *Ilustración y religión (Al filo del bimilenio)*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1991.

DI PIETRO, ALFREDO, *El concepto de ley en Cicerón*, publicado en Revista Moenia, Buenos Aires, Centro de Estudios Tomistas, Septiembre-Diciembre 1987, N° XXX/XXXI, págs. 61 y ss.

DOGNIN, P. D., *Introducción a Karl Marx*, Bogota, Cedral, 1975.

D'ORS, ALVARO, *Introducción a Las Leyes, de CICERÓN*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.

ESTRADA, JUAN ANTONIO, *La imposible teodicea*, Madrid, Ed. Trotta, 1997.

\_\_\_\_\_, *Dios en las tradiciones filosóficas*, Madrid, Ed. Trotta, 1996.

FABRO, CORNELIO, *Inmanencia*, en Gran Enciclopedia Rialp, Madrid, 1973, tomo XII, pág. 745.

FARRÉ, LUIS, *Heráclito, fragmentos*, traducción del griego, exposición y comentarios de LUIS FARRÉ, Buenos Aires, Ed. Aguilar, 1977.

FEUERBACH, LUDWIG, *La esencia del cristianismo*, traducción de JOSE L. IGLESIAS, Madrid, Trotta, 2002.

FRAILE, GUILLERMO, *Historia de la Filosofía*, Tomo I, *Grecia y Roma*, Tomo II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 6ª edición, 1990.

FRIEDRICH, CARL JOACHIM, *La filosofía del Derecho*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.

FREUND, JULIEN, *El fin del renacimiento*, Buenos Aires, Ed. Belgrando, 1981.

FUSTEL DE COULANGES, *La Ciudad antigua*, México, Ed. Porrúa.

GALLEGO, ELIO A., *Tradición jurídica y Derecho Subjetivo*, Madrid, Ed. Dykinson, 1996.

GOMEZ ROBLEDO, ANTONIO, *Meditación sobre la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

GONZALEZ DE CARDENAL, OLEGARIO *Ética y Religión*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1977.

GROCIO, HUGO, *De Jure Belli ac Pacis*,

GUISAN, ESPERANZA, *Razón y pasión en la ética. Los dilemas de la ética contemporánea*, Barcelona, Anthropos, 1986.

GUARDINI, ROMANO, *El fin de los tiempos modernos*, Buenos Aires, Sur, 1973.

GUARIGLIA, OSVALDO N., *Ideología, verdad y legitimación*, Buenos Aires, Sudamericana, 1986.

HABERMAS, JÜRGEN, "Sobre la frase de Horkheimer "Es inútil pretender salvar un sentido incondicionado sin Dios"", en *Textos y Contextos*, Barcelona, Ed. Ariel, 1996, pág. 133 y ss..

\_\_\_\_\_, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987

\_\_\_\_\_, *El discurso filosófico de la modernidad*, versión de M. JIMÉNEZ REDONDO, Madrid, Taurus, 1989.

HARE, R. M., *The Language of morals*, Londres, 1964

HAZARD, PAUL, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, traducción de JULIAN MARÍAS, Madrid, Alianza, 1998.

\_\_\_\_\_, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, traducción de JULIAN MARÍAS, Madrid, Pegaso, 1975.

HORKHEIMER, MAX y ADORNO, THEODOR W., *Dialéctica de la Ilustración*, Introducción y traducción de JUAN JOSÉ SÁNCHEZ, Madrid, Ed. Trotta, 5ª edición, 2003.

HUME, DAVID, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Ed. L. A. Selby-Bigge, 1978

IZQUIERDO, AGUSTÍN, *La filosofía contra la religión*, Madrid, Ed. Edaf, 2003.

JAEGER, WERNER, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, traducción castellana de JOAQUIN XIRAU y WENCESLAO ROCES, México, Fondo de Cultura Económica, 1ª edición en un solo volumen, 1957,

\_\_\_\_\_, *Alabanza de la ley*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982.

\_\_\_\_\_, *Humanismo y Teología*, Madrid, Rialp, 1964

JAKI, STANLEY L, *Ciencia, Fe, Cultura*, Madrid, Libros MC, 1990.

KANT, MANUEL, *Crítica de la razón pura*, M versión española de MANUEL GARCÍA MORENTE y MANUEL FERNÁNDEZ NUÑEZ, México, Ed. Porrúa, 1991.

\_\_\_\_\_, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, traducción de F. MARTÍNEZ MARZOA, Madrid, Alianza Editorial, 1986.

\_\_\_\_\_, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción de MANUEL GARCÍA MORENTE, Buenos Aires, Espasa Calpe (Colección Austral), 1946.

KAUFMANN, ARTHUR en *La filosofía del derecho en la posmodernidad*, traducción de L. VILLAR BORDA, Bogota, Temis, 1992

KITTO, H.D.F., *Los griegos*, traducción de DELFÍN LEOCADIO GARASA, Buenos Aires, 13ª ed., Ed. Eudeba, 1982.

KOLAKOWSKI, LESZEK, *Si Dios no existe...(Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión)*, Madrid, Técnos, 1995.

KOYRE, ALEXANDRE, *Introducción a la lectura de Platón*, Madrid, Alianza, 1966.

LAMAS, FELIX ADOLFO, *La experiencia jurídica*, Buenos Aires, I.E.F.1991.

\_\_\_\_\_, *Historia de la Filosofía del Derecho (El desarrollo histórico del pensamiento acerca del Orden Social, el Orden Moral y el Orden Jurídico)*, Buenos Aires, edición mimeografiada del autor, 1996.

LEGAZ Y LACAMBRA, LUIS, *Filosofía del Derecho*, Barcelona, Bosch, 1961.

LEOCATA, FRANCISCO, *Del Iluminismo a nuestros días*, Buenos Aires, Ed. Don Bosco, 1979.

\_\_\_\_ *El problema moral en el Siglo de las Luces*, Buenos Aires, Editorial de la Universidad Católica Argentina, 1995.

LIPOVETSKY, GILLES, *El crepúsculo del deber, La ética indolora de los tiempos democráticos*, Barcelona, Ed. Anagrama, 5ta edición, 2000.

\_\_\_\_ *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 1995.

\_\_\_\_ *Metamorfosis de la cultura liberal*, Capítulo II: "Muerte de la moral o resurrección de los valores: ¿qué ética aplicar en nuestros días?", Barcelona, Ed. Anagrama, 2003.

LOWITH, KARL, *El sentido de la historia. Implicaciones ideológicas de la filosofía de la historia*, Madrid, Aguilar, 1973.

LYOTARD, JEAN FRANCOIS, *La postmodernidad, (explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa, 1987.

LLAMBIAS DE AZEVEDO, JUAN, *El pensamiento del derecho y del estado en la antigüedad*, Buenos Aires, Librería Jurídica Abeledo, 1956.

MAC INTYRE, ALASDAIR, *Tras la virtud*, Barcelona, Critica, 1987.

\_\_\_\_ *Historia de la ética*, Barcelona, Paidós, 1976.

\_\_\_\_ *Tres versiones rivales de la Ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición*, Madrid, Rialp, 1992.

MARIAS, JULIAN, *La pérdida de Dios*, en su libro *San Anselmo y el insensato y otros estudios de filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 2ª edición, 1954.

\_\_\_\_ *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

MARINA, JOSÉ ANTONIO, *Dictamen sobre Dios*, Barcelona, Anagrama, 2001.

MARITAIN, JACQUES, *Le songe de Descartes*, Ed. Correa, Paris, 1932

MARX, KARL, *Critique de la philosophie du Droit de Hegel*. Introduction, trad. de BADIA, BANGE Y BOTIGELLI, Sur la Religión, Paris, Ed. Sociales, 1960

MELERO BELLIDO, ANTONIO, *Sofistas, Testimonios y Fragmentos*, Biblioteca Clásica Gredos, Ed. Gredos, 1996

MOMMSEN, TEODORO, *El mundo de los césares*, traducción española de WENCESLAO ROCES, Méjico, 1945.

NIETZSCHE, FRIEDRICH, *La Gaya Ciencia*, trad. de JOSÉ MARDOMINGO SIERRA, Madrid, Ed. Edad, 2002.

ORTEGA Y GASSETT, JOSÉ, *Ideas y creencias*, Buenos Aires, Ed. Espasa Calpe, 1940.

\_\_\_\_ *El hombre y la gente*, Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1957.

PANNENBERG, WOLFHART. *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Salamanca, Ed. Sígueme, 2001.

PIEPER, JOSEF, *El fin del tiempo (meditación sobre la filosofía de la historia)*, Barcelona, Herder, 1984.

PLATON, *Las Leyes*, traducción de JOSÉ MANUEL PABÓN y MANUEL FERNÁNDEZ GALIANO, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.

\_\_\_\_ *La República*, traducción de ANTONIO GOMEZ ROBLEDO, México, UNAM, 1971

RÁBADE ROMEO, SERGIO, *El empirismo. David Hume*, Obras, Volumen II, Madrid, Trotta, 2004.

RATZINGER, JOSEPH, *Iglesia y modernidad*, Buenos Aires, Ed. Paulinas, 1992.

RAWLS, JOHN, *Justicia como equidad*, trad. de M. A. RODILLA, Madrid, Tecnos, 1986.

SANTO TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1955.

SAVATER, FERNANDO, *Idea de Nietzsche*, Barcelona, Ed. Ariel, 1995.

SCAVINO, DARDO, *La filosofía actual. Pensar sin certezas*, Buenos Aires, Paidós, 1999.

SCIACCA, MICHELE FEDERICO, *Existencia de Dios y Ateísmo*, traducción de NORMA FÓSCOLO, Buenos Aires, Ed. Troquel S.A., 1963.

SEBRELI, JUAN JOSÉ, *El asedio de la modernidad (Crítica al relativismo cultural)*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1991.

STEVENSON, L., *Ethics and language*, New Haven, 1950.

TAYLOR, CHARLES, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, traducción de ANA LIZÓN, Barcelona, Ed. Paidós, 1996.

TOURAINÉ, ALLAN, *La sociedad post-industrial*, trad. de J. CAPELLA y F. FERNÁNDEZ BUEY, Barcelona, Ariel, 1973.

\_\_\_\_ *Crítica de la modernidad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1994.

TRIGG, ROGER, *Concepciones de la naturaleza humana. Una introducción histórica*, Madrid, Alianza, 2001.

TRUYOL Y SERRA, ANTONIO, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, tomo 1. *De los orígenes a la baja edad media*, Madrid, Alianza Editorial, 12ª edición.

URDANOZ, TEÓFILO, O.P., *Historia de la Filosofía*, tomo V: Siglo XIX: Socialismo, materialismo y positivismo, Madrid, B.A.C., 1975.

VAN CANGH, J.M., *Introducción a Carlos Marx*, Madrid, Studium, 1976.

VERDROSS, ALFRED, *La filosofía del Derecho del Mundo Occidental*, México, UNAM, 1983,

WAGNER, PETER, *Sociología de la modernidad*, traducción de M. VILLANUEVA SALAS, Barcelona, Herder, 1997.

WIEACKER, F., *Historia del Derecho Privado en la Edad Moderna*, Buenos Aires, Ed. Aguilar, 1957.

YACOBUCCI, GUILLERMO JORGE, *El racionalismo en el inicio del inmanentismo jurídico*, en *Revista Sapientia*, 1985, Vol. XL; N° 156, pág. 128.

ZANOTTI, GABRIEL J., *Filosofía para Filósofos*, Madrid, Unión Editorial, 2003.