

## DERECHO NATURAL O DERECHO RACIONAL: TREINTA TESIS Y UNA PROPUESTA\*

[En Inciarte, F., *Liberalismo y republicanismo. Ensayos de filosofía política*. Eunsa, Pamplona, 2001]

### I

1. La teoría de los derechos humanos surgió de la concepción sobre el derecho natural en la baja Edad Media.
2. Esta concepción, al igual que su sucesora –el derecho natural de la Edad Moderna–, es más bien un derecho racional que un derecho natural.
3. Por el contrario, la concepción presente en otros períodos de la Edad Media –por ejemplo, la de Tomás de Aquino– es más bien un derecho natural que un derecho racional.
4. Ambas concepciones, aunque modificadas, están representadas en la escolástica tardía española, por Vitoria y Soto en lo que se refiere al derecho natural, y por Molina y Suárez en lo que atañe al derecho racional.
5. Por lo que respecta a América<sup>1</sup>, la concepción del derecho natural propiamente dicha fue más progresiva que la concepción del derecho racional<sup>2</sup>.

\* Una primera versión de este trabajo fue presentada en el congreso *Lateinamerika und Europa im Dialog*, realizado en la Westfälische Wilhelms-Universität Münster, del 27.IX al 3.X de 1987. Al revisar la traducción castellana, el autor hizo algunas modificaciones sobre el original alemán.

6. La idea de razón habría que vincularla –a partir de Aristóteles, pero también de Platón– con la libertad de poder decidirse así o de otra manera: *ratio ad opposita*<sup>3</sup>.

7. Por naturaleza, en cambio, hay que entender la necesidad de estar orientado ya de una vez para siempre, en concreto, por ejemplo, hacia la propia felicidad, como sucede ya en Platón: *natura ad unum*.

8. Así pues, el derecho natural se basa en tendencias unívocas de la naturaleza del hombre como ser racional, ser viviente y ser corporal.

9. La *recta ratio* debe guiarse por esas tendencias.

10. Esa concepción fue substancialmente modificada en la baja Edad Media. Con ello quedó expedito el camino para la teoría de los derechos humanos.

11. La naturaleza aparece ahora ya no como orientadora de la razón, sino como algo tan indeterminado como ésta (*ad opposita*).

12. Desde ese momento, el criterio de diferenciación ya no es *ad unum / ad opposita*, sino autodeterminación / heterodeterminación.

13. Esto hay que entenderlo de la siguiente manera: la naturaleza no puede superar su propia indeterminación (*ad opposita*) por sí misma; sí, en cambio, la razón. Ésta se determina a sí misma hacia uno de los opuestos, aquélla no, sino que más bien tiene que ser determinada desde fuera.

14. Tal diferencia –que preanuncia a Kant– entre naturaleza como heterodeterminación y razón como autodeterminación, está ya plenamente elaborada en Duns Escoto, hasta el punto que como razón propiamente dicha aparece ahora la voluntad.

15. Este completo giro frente a la posición aristotélica corre paralelo y converge con otro giro, esta vez de naturaleza jurídica. Así, en la baja

<sup>1</sup>. Sobre la influencia de las diferentes corrientes de pensamiento en la conquista de América, véase: J. HÖFFNER, *Kolonisation und Evangelium*, Trier, 1959 (2ª ed.); *Statik und Dynamik in der scholastischen Wirtschaftswissenschaft*, Köln/Oplanden, 1955; W. WEBER, *Wirtschaftsethik am Vorabend des Liberalismus. Höhepunkt und Abschluß der scholastischen Wirtschaftsbetrachtung durch Ludwig Molina (1535-1600)*, Münster, 1959; *Geld und Zins in der spanischen Spätscholastik*, Münster, 1962.

<sup>2</sup>. Cfr. *infra*, 27-29.

<sup>3</sup>. Sobre la recepción bajomedieval de la doctrina clásica de las relaciones entre naturaleza y razón, vid. F. INCIARTE, “Natura ad unum - ratio ad opposita. Zur Transformation des Aristotelismus bei Duns Scotus”, en P. BECKMANN et alii, *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg, 1987.

Edad Media los conceptos de *ius* (derecho) y de *dominium* (dominio y propiedad) se emplean por primera vez como sinónimos.

16. Expresado en categorías, en parte aristotélicas en parte modernas, eso significa: el derecho se había entendido hasta entonces preferentemente en la categoría de relación, mientras que a partir de entonces se entiende en la categoría de *habitus*<sup>4</sup>.

17. En este sentido, se había concebido el derecho como objeto de la justicia (*obiectum iustitiae*) y la justicia, a su vez, en general como virtud humana, considerada bajo el punto de vista de las relaciones de un individuo con otro u otros, y también del individuo con la comunidad y viceversa.

18. Esta concepción de la justicia (legal) proviene de Aristóteles<sup>5</sup> y fue confirmada, más bien que eliminada, por el derecho romano. Según ella, apenas se puede distinguir entre derechos y deberes. Así, los *iura*, explícitamente en Gayo<sup>6</sup>, podían ser caracterizados, por ejemplo, como servidumbres (*servitutes*), lo cual apenas es comprensible a la vista del uso lingüístico propio de la teoría de los derechos humanos.

19. La justicia legal en Aristóteles, sin embargo, no estaba en oposición a su concepción del derecho natural. Éste (*physikon dikaion*) constituía más bien el núcleo (¡inalterable!) de aquél (*nomikon dikaion*)<sup>7</sup>. Lo justo por naturaleza es ciertamente, como todo lo humano, mutable. Pero esta mutabilidad significa sólo que está permanentemente expuesto a la perversión o, por lo menos, al deterioro. A mi juicio, así hay que entender en su contexto la afirmación de Aristóteles, según la cual tanto el derecho positivo como el derecho natural serían mutables<sup>8</sup>. En relación con algo que se expondrá más abajo<sup>9</sup>, se puede ya constatar lo siguiente: en tanto que los derechos humanos se consideran hoy día como

4. *Habitus*, tomado tanto en el sentido no estrictamente categorial de "propiedad cualitativa", como en el sentido técnico de "tener". Relación, por el contrario, ha de ser entendida aquí en oposición estricta a propiedad, esto es, en sentido de la moderna lógica de relaciones como predicado enésimo ( $n > 1$ ) o como función con más de un argumento, funcionando individuos como argumentos, pero también la comunidad, como en el caso de la justicia legal y de la justicia distributiva.

5. Cfr., por ejemplo, EN, V, 7, 1134 b 18.

6. Vid. referencias en R. TUCK, *Natural Rights Theories*, Cambridge, 1979, p. 9.

7. Cfr. EN, V, 10.

8. 1134b, 29 y ss.

9. Vid. *infra*, n. 29.

inalienables, hay un aspecto del derecho natural clásico, en contraposición al racional, que ha vuelto a cobrar actualidad.

20. Si el derecho ya no se entiende como objeto de la justicia legal, concebida en términos de relación, es decir, como aquello que regula las relaciones entre los individuos y la comunidad, sino más bien como propiedad de un sujeto, y, por otra parte, se entiende esta propiedad especialmente como la categoría de hábito, o sea, como tener una propiedad sobre la que uno puede disponer libremente<sup>10</sup>, de esto se deriva, entre otras consecuencias históricas, que los niños no tienen derechos<sup>11</sup>. Para evitar tales consecuencias, algunos siguieron manteniendo, después del giro, la concepción antigua. Esto vale sobre todo para los humanistas y, en parte por otras razones, para los tomistas.

21. Por lo que se refiere en especial a Latinoamérica, Vitoria y Soto<sup>12</sup> eran representantes del humanismo renacentista. Como tales, rechazaban la igualación, ajena a la Antigüedad, de *ius* y *dominium*. Según esto, también los niños pueden tener derechos, aunque carezcan de auto-dominio, ya que pueden tener derechos subjetivos o (lo cual, por otra parte, no es idéntico) pasivos (a los cuales corresponden obligaciones de otros).

22. Asimismo como humanistas, Vitoria y Soto rechazan la teoría bajomedieval de los derechos racionales (y su identificación con la idea de propiedad o dominio), que corresponden al hombre individual en estado natural, ya antes de su entrada contractual en la sociedad. Para ellos, igual que para los otros humanistas, todos los derechos venían a los hombres de su comercio mutuo en el proceso de la civilización, por decirlo así, tenían un origen retórico, o sea, provenían del entendimiento mutuo a partir del lenguaje.

23. A diferencia del humanista Sepúlveda –contrincante de Vitoria–, que abogaba por un curso decididamente imperial ante Carlos V, Vitoria y Soto no eran de la opinión que los indios –supuestamente en el estado

<sup>10</sup>. Precisamente eso era lo que estaba detrás de la igualación innovativa de derecho y propiedad (*ius* y *dominium*) en la baja Edad Media.

<sup>11</sup>. Cfr. la *Summa Silvestrina* de 1515: «Secundum alios vero [dominium] non est idem quod ius, quia inferior in superiorem non habet dominium, et tamen habet ius, puta filius in patrem ius alimentorum...» (citado según R. TUCK, *Natural Rights Theories*, p. 5).

<sup>12</sup>. Vid. *infra*, n. 23.

natural– carecieran de derechos, ya que aparte de humanistas, también eran tomistas<sup>13</sup>.

24. Aunque los tomistas estaban de acuerdo con los humanistas en rechazar la teoría de los derechos naturales como derechos de propiedad y de dominio, sin embargo se distinguían de ellos en que no aceptaban un estado natural anterior a la vida en sociedad, en el cual el hombre (el indio) hubiera carecido de derechos, por más que a sus ojos los indios parecieran muy infantiles<sup>14</sup>.

25. Así pues, el derecho natural propiamente dicho, es decir, el derecho natural clásico (aristotélico-estoico) constituía un impulso decisivo para la integración jurídica de la población aborigen en el Imperio, si bien en esta integración la preocupación por el bienestar, por la satisfacción de las necesidades naturales, era mayor que la preocupación por la libertad individual de los indios<sup>15</sup>.

26. Por lo que respecta a la otra línea de la escolástica tardía, hay que tener en cuenta que Molina y Suárez, como determinantes de la concepción moderna de los derechos naturales, se remitían más allá del humanismo a la igualación bajomedieval de *ius* y *dominium*.

27. Ambos hacían esa referencia de un modo que favorecía las tendencias liberales de esa concepción, basada en la libertad individual. Esto significa que aquí la libertad también hay que considerarla como un dominio al que se podía renunciar, al igual que a cualquier otra propiedad.

28. Con esto se empezó a entender la transferencia de los propios derechos más que como delegación<sup>16</sup> como enajenación e incluso quizá como una enajenación definitiva<sup>17</sup>.

29. Por esta razón, dentro del derecho natural moderno, en cuanto puro derecho racional, se podían justificar filosóficamente no sólo el absolutismo, sino también la esclavitud. Por supuesto no sólo en Hispanoamérica.

<sup>13</sup>. Cfr. *supra*, n. 21.

<sup>14</sup>. Esa infantilidad parecía a franciscanos como Montolinía ser más bien un signo de que los indios eran por naturaleza mejores cristianos que los europeos.

<sup>15</sup>. Cfr. B. BRAVO, *Poder político y respeto a las personas en Hispanoamérica*, Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso, 1989, cap. I, *passim*.

<sup>16</sup>. Así es por ejemplo, en Guillermo de Ockham y Marsilio de Padua.

<sup>17</sup>. Sobre este tema en general, puede verse Q. SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 1.2, Cambridge, 1978.

30. Rousseau y Kant fueron los que introdujeron las críticas necesarias a este derecho racional. Rousseau, por el hecho de acabar con la alienación (a pesar de su *aliénation totale* por transformación de la voluntad); Kant, a su vez, por no considerar ilimitada la libertad en el estado natural, de lo cual se derivaba la pregunta por el origen de esa limitación legal.

Desde un punto de vista puramente filosófico, de todo esto se deriva la pregunta por la componente de razón y la componente de naturaleza en el criterio de moralidad y de justicia. Sobre esto versará el intento que sigue. La justicia será entendida aquí en el sentido de la justicia legal aristotélica, como la totalidad de la virtud. Por eso, estarán en primer plano del interés los fundamentos antropológicos de la justicia. Esto no debe conducir, sin embargo, a considerar la justicia únicamente como característica de un sujeto y su correspondiente derecho sólo como derecho subjetivo, pues ciertamente la *iustitia legalis* aristotélica coincide extensionalmente con la virtud en general, pero, por otra parte, le pertenece como algo propio el punto de vista de la relación de unos derechos con otros, y con ello también el sentido de derecho objetivo.

## II

Hablar de derecho natural no significa mucho y, sobre todo, no decide nada en relación con la cuestión razón o naturaleza. Bajo derecho natural se podría entender, en efecto, sólo la naturaleza humana; sin embargo, la naturaleza humana se caracteriza por la racionalidad. Además, en relación con el derecho natural moderno se habla de derecho natural racional, lo cual no hace más que aumentar la ambivalencia.

La pregunta: razón o naturaleza, va unida a la pregunta por el carácter práctico de la razón: ¿es la razón, por sí misma, práctica?, ¿lo es sólo por la naturaleza que, a primera vista, no es racional?, ¿es, en absoluto, no práctica? La conexión entre estas preguntas se deriva de que la parte cognitiva del hombre, la cual posiblemente sea responsable del carácter práctico de la razón, de su eficacia, se considera como la naturaleza del hombre. Según esto, se distingue en el hombre una parte cognitiva y una parte conativa. A la primera corresponde la razón; a la segunda, la naturaleza.

La naturaleza, en sentido conativo o impulsivo, puede ser considerada de tres maneras. Tal división se remonta sólo en parte a la antropología clásica. La antropología clásica conocía también una división tripartita. Sin embargo, como primera parte del alma humana se entendía la razón misma, la cual, careciendo de carácter natural, era primordialmente la única regla.

De las otras dos partes, una no tenía relación alguna con la razón –la parte vegetativa (digestión, etc.)–; la otra, aunque no era la razón, tenía, sin embargo, relación con ella. Esta relación era de carácter doble: esta parte intermedia entre la razón y la vegetativa se podía tanto supeditar a la dirección de la razón como zafarse de ella. Por lo demás, esa misma parte intermedia se dividía en una parte concupiscible y en otra irascible: concupiscencia e ira (*appetitus concupiscibilis et irascibilis*). Aquí entraban las llamadas pasiones.

Importante en todo esto era la ambivalencia, hace poco aludida, de la parte intermedia, su capacidad tanto de someterse a la razón como de zafarse de ella. Un conocido e importante axioma rezaba así: *natura ad unum, ratio ad opposita*; la naturaleza es unívoca, la razón, equívoca.

¿No se contravino desde el principio este axioma?, ¿no se obró ya entonces en contra suya? En efecto, acabamos de adscribir la ambivalencia –en el fondo ya con Aristóteles– no a la razón sino a la naturaleza y, en especial, a la parte intermedia del alma correspondiente a los apetitos concupiscible e irascible.

Sin embargo, esto no contradice el axioma *natura ad unum, ratio ad opposita*, pues si, por un lado, la ambivalencia fue adscrita a la parte natural conativa del hombre que tiende a la praxis o a la acción; por otro, esto se debía sólo a que la parte intermedia –concupiscible e irascible– se podía tanto sujetar como zafar de la regla dada por la razón; en otras palabras, esta situación se daba sólo en cuanto esa parte intermedia natural tenía una relación con la razón. Fuera de esta relación, en esa parte natural intermedia reinaba una univocidad, igual que en la parte vegetativa. Lo último significa no sólo que la parte vegetativa no tiene conexión con la razón, sino también que tampoco tiene relación alguna, por lo menos directa, con la moralidad; tan poca relación como la digestión, a diferencia del comer.

¿Depende la moralidad, entonces, única y exclusivamente de la razón? Si éste fuera el caso, entonces la razón tendría que ser por sí misma práctica, es decir, eficaz. Con otras palabras, en ese caso la razón tendría

que poder decidir por sí sola si la parte intermedia (las pasiones) se le ha de someter o no. Pero esto sería un poco extraño. Sería sobre todo extraño que la razón pudiera decidir en algunos casos que la naturaleza, representada por la parte intermedia del alma, no se le sometiera; extraño, pues, que la razón pudiera decidir contra sí misma. Con otras palabras, la razón sólo podría ser considerada inmediatamente de por sí práctica, si el hombre siempre actuara correctamente. En este caso, la razón sería absolutamente buena, la bondad misma, y entonces tendría en sí misma y en exclusiva la regla de la moralidad. Pero puesto que el hombre no sólo decide correctamente y no sólo actúa bien, hay por lo menos que reconocer que la razón no es del todo eficaz, no puede ser del todo práctica; que, por lo menos en parte, está caracterizada por cierta impotencia.

Para los casos en que el hombre decida contra su razón habría que atribuir la responsabilidad a la parte intermedia del alma, según la doctrina tradicional de la división tripartita. Sin embargo, esto lleva a dificultades. Ira y concupiscencia reposan primariamente sólo en las disposiciones naturales; son unívocamente lo que son. A ellas y, por tanto, a toda la parte intermedia del alma, no corresponde por sí misma ninguna ambivalencia, ninguna capacidad de decidirse por una de las dos posibilidades opuestas. Capacidad ésta que, por otra parte, hay que aceptar necesariamente como condición de posibilidad de la moralidad.

Así pues, si esa ambivalencia (*ad opposita*) no corresponde ni a la razón misma ni a la parte conativa del alma, ni, por supuesto, tampoco a la vegetativa, ¿entonces a quién corresponderá?

En la teoría clásica esta pregunta no era fácil de contestar, por el contrario, la respuesta que después se dio, sobre todo en la mayoría de la tradición cristiana, rezaba sencillamente: la ambivalencia (*ad opposita*), necesaria para la moral, pertenece a la voluntad.

Para la teoría clásica la voluntad no era una instancia independiente. Voluntad significaba lo mismo que impulso o conación (*appetitus, orexis*), que se somete a la razón. Significaba, pues, algo así como una concupiscencia o una ira mitigada o dominada, en suma, hecha racional. Pero la pregunta era ¿quién lleva a cabo esta moderación? Y si la respuesta decía que la razón, entonces surgía la pregunta sobre quién es responsable en los casos en que el apetito no se someta a la razón. Pero la contestación a esta pregunta era: el responsable era el apetito mismo, al dar rienda suelta a su naturaleza. Pero entonces no se habría dado ningún paso adelante, porque



la naturaleza es de por sí unívoca: el apetito no puede frenarse a sí mismo, igual que la razón no puede proceder contra sí misma.

¿Cuál es, entonces, la instancia capaz de hacer eso? ¿Quién puede proceder contra sí mismo, por decirlo así, contra sus propios intereses? Esto lo hace el hombre mismo. Pero ¿qué significa aquí el hombre?

A esta pregunta hay dos respuestas. Una es otra vez la clásica, la otra –con cierta generalización– es la respuesta "cristiana".

La concepción "cristiana" se basa en la primacía de la voluntad. La voluntad es, según esta concepción –lo más tarde desde Agustín–, la única potencia que se tiene a sí misma en su mano, que se domina a sí misma; la única potencia que no está determinada del todo por su propia naturaleza y, por ello, la única que puede proceder contra sí misma. Esta concepción presupone que la parte apetitiva del hombre, su naturaleza, no quede limitada a la sensibilidad (concupiscencia e ira), presupone que también hay una potencia apetitiva racional o conforme a la razón, la cual, sin embargo, no coincide con la razón misma ya que, si no, seguiríamos sin poder explicar las decisiones que el hombre toma contra razón, dado que éstas no pueden remontarse a la razón misma.

Según esta concepción "cristiana" o no clásica, hay que acabar diciendo que la razón es una potencia natural, que está unívocamente dirigida a una sola cosa (*determinata ad unum*) y que la indeterminación del hombre, su *determinatio ad opposita* –la cual como hemos dicho es presupuesto necesario de la moralidad–, se debe única y exclusivamente a la voluntad. Pero en cuanto que la voluntad pertenece a la parte apetitiva y, por tanto, a la naturaleza del hombre, nos encontramos aquí en cierto modo con una situación invertida. La naturaleza en cuanto voluntad está abierta a lo opuesto, y la razón está determinada sólo a una cosa. Sólo si se considera a la razón como naturaleza y a la voluntad como razón, se restablece la situación anterior (*natura ad unum, ratio ad opposita*). Por supuesto, esta visión de las cosas representa una inversión, sólo que distinta, con respecto a la situación de partida. Como única potencia ambivalente, como única *ratio*, aparece ahora la voluntad en cuanto capacidad del bien y del mal. La posibilidad de la moralidad, en cuanto que presupone tal capacidad, queda de este modo explicada satisfactoriamente. Ésta es la posición de Duns Escoto.

La concepción clásica no coincide con esta concepción "cristiana". Sobre todo no tiene por qué naturalizar a la razón ni considerar a la voluntad como la única potencia racional. Frente a esto, en la concepción

clásica, la capacidad de opuestos no corresponde ni exclusivamente a la voluntad ni exclusivamente a la razón, sino a una instancia que Aristóteles llama *prohairesis* (proponerse algo) y que se compone de ambos, del apetito y de la razón. Aristóteles dice incluso que esta instancia es el hombre mismo. Aquí no puedo mostrar cómo funciona según Aristóteles. En cambio, paso a tratar la pregunta fundamental sobre la regla de la moralidad.

Sobre eso quisiera defender la tesis de que el patrón se encuentra tanto en la naturaleza como en la razón. Esta tesis no coincide necesariamente con la concepción clásica sobre la *prohairesis* como instancia de indiferencia o de condición de posibilidad de la moral. Sin embargo, se dan claras semejanzas estructurales con ella.

La pregunta sobre el patrón de la moralidad va unida a la pregunta sobre si la razón es por sí misma práctica o eficaz, o si es más bien inoperante. Sobre esto existen tres posiciones. Primera, la razón está sólo al servicio de las pasiones; por tanto, no es eficaz en absoluto. Segunda, la razón es autónoma y se basta a sí misma para la praxis, incluso para la moralmente buena. Tercera, la razón no es suficiente para la praxis, ni es por sí sola práctica. Esta tercera posición es muy parecida a la concepción clásica sobre la conexión entre la razón y el apetito como condición de posibilidad de la moralidad, sólo que el apetito no queda reducido aquí a la sensibilidad. La extensión del apetito al campo de la razón, si bien no a la razón misma, representa claramente un progreso; progreso debido al cristianismo o, por lo menos, a lo que yo he llamado concepción "cristiana".

Sobre el trasfondo de estas alternativas quiero ahora examinar la tesis principal, según la cual la medida de la moralidad pertenece tanto a la naturaleza como a la razón.

Primero, a la razón. La naturaleza considerada en sí misma está determinada a una sola cosa, es unívoca. No tiene la ambivalencia, la posibilidad de desviarse de la norma; posibilidad que es, por supuesto, imprescindible para la moralidad. Esto vale tanto más en el caso de que el último patrón de la moralidad correspondiera, en definitiva, a la naturaleza; lo cual en principio es bastante probable, ya que toda regla, patrón o norma ha de ser en principio unívoca, no ambivalente. Y para ello, lo natural, en caso de que sea detectable, es el candidato más apropiado. Pero precisamente por eso, lo unívoco en cuanto natural no puede tener, tomado por sí mismo, un carácter moral, pues lo moral presupone siempre

la posibilidad de apartarse de la norma; de ahí que quien no la infrinja sea digno de alabanza.

Aquí ha llegado el momento de traer a colación otra vez las tendencias naturales del hombre. Tendencia de autoconservación, de reproducción, de saber; las tres, con sus ramificaciones características: instinto sexual, instinto de crianza de la prole y de familia, deseo de saber, etc. Todas estas tendencias están, en principio, dirigidas sólo a un fin, son instintivas. Pero está claro que pueden entrar fácilmente en colisión unas con otras. Por eso, aunque cada una de ellas sea por sí misma buena<sup>18</sup>, la persecución simultánea de ellas, o incluso de algunas de ellas, sólo será posible en una minoría de casos. Una elección y la determinación de una jerarquía más o menos rígida se hace necesaria. Esto es, sin embargo, labor o tarea de la razón. Ya sólo por esto no se puede negar a la razón el carácter de regla.

Por esta acción electiva y ordenadora, la razón produce la condición mínima para la moralidad, es decir, la apertura de alternativas. Sólo a través de la razón con su ambivalencia característica (*ratio ad opposita*) adquieren las tendencias naturales su cualidad moral, y la adquieren por el hecho de que no se pueden seguir en todos los casos de una manera unívoca. En la mayoría de ellos, algunas de esas tendencias tienen que ser rechazadas o por lo menos modificadas o limitadas en favor de otras. Esto es, por así decir, el nacimiento del llamado deber, de una obligación o de una ley en sentido estricto.

Que un objeto natural –pensemos por ejemplo en un cuerpo y su caída– siga una ley, significa sólo que en condiciones normales se comporta del modo en que lo hace. Sólo en condiciones anormales, o sea, no naturales, se comporta de otra manera. Pero eso significa, entonces, que la ley en ese momento ya no es cumplida por ese cuerpo, que queda fuera de juego. El caso de la ley moral es distinto. Si se trata de una auténtica ley, si ésta vige, continúa vigente, con independencia de si se la sigue o no. En esto consiste precisamente su carácter de obligación o de deber ser, su carácter de ley propiamente dicha. El hecho de que se la siga o no se la siga no juega aquí papel alguno. En una palabra: las leyes naturales no pueden ser contravenidas, incluso en su necesidad son unívocas. En cambio, las leyes en sentido propio, sobre todo las morales, se definen por

<sup>18</sup>. Mucho habla en favor de esto el que, tomada en abstracto, cada tendencia traiga consigo algo así como una obligación de ser satisfecha.

su posibilidad de ser contravenidas. Y esta posibilidad viene dada por la razón: sólo un ser dotado de razón puede oponerse al curso necesario de la naturaleza y, de este modo, si es el caso, hacerse culpable.

Esto indica que la naturaleza, dada su univocidad, podría ser, en efecto, último patrón, que ella –en caso de que pudiera ser detectada de una manera unívoca– contiene en sí misma, al fin y al cabo, el criterio de moralidad. Pero esto significa también que la regla reside primeramente en la razón, pues ella es la que, en cada caso, dice qué tendencias –y, si es el caso, de qué modo– han de ser relegadas a un segundo plano.

Todo esto significa que la razón por lo menos no es completamente ineficaz, no se deja determinar simplemente por las tendencias naturales, más bien las ordena y determina. Esto no sólo en el sentido de que ella es la que dice qué tendencias, dada una situación, se van a imponer de hecho. Pero, para eso, la razón no sería necesaria; para eso, bastaría ya con la mecánica de los instintos o de las tendencias con sus paralelogramos de fuerzas. Lo que ocurre más bien es que la razón indica qué deseos han de imponerse entre los varios que compiten entre sí, ya que no siempre se pronuncia por el más fuerte de éstos. El más fuerte sabe valerse en todo caso por sí mismo. En muchas ocasiones se pronuncia la razón más bien por los deseos más débiles y, a veces incluso, por el más débil de todos. Como por ejemplo, en el suicidio o en la muerte heroica, a pesar de que la autoconservación es el instinto más fuerte. Es importante aquí el hecho de que el cálculo correspondiente de bienes no puede dar de antemano con el resultado. Esto significa, a su vez, que la razón tampoco es del todo práctica. Si no, se impondría siempre; lo cual evidentemente no es el caso. Para imponerse, necesita con frecuencia un aliado de la parte conativa, sea ese aliado de naturaleza sensible o sea más bien de naturaleza racional, es decir, la voluntad.

Todo esto habla por la rectitud de la posición intermedia, la cual no se confía ni únicamente –como en Kant– a la razón, ni tan sólo –como en Hume– a las pasiones. En el segundo de estos extremos la razón juega un papel puramente instrumental. Se coloca no sólo al servicio de las pasiones como tales y decide (superfluamente) entre ellas, como si éstas no fueran ya a producir el resultado por la misma proporción de sus propias fuerzas. La razón se coloca, según esta posición, más bien al servicio de la tendencia en cada caso más fuerte, pues le prepara el camino, al proporcionarle unos medios que no sólo se reducen a la eliminación de los instintos en competencia.

Pero ya hemos visto de qué modo la razón no juega sólo este papel subordinado, consistente en procurar los medios, sino que muchas veces también decide –pero entonces bajo un signo moral– a qué instinto o tendencia, con su relativo grado de fuerza, le corresponde ser el decisivo, incluso cuando se trate del instinto más débil. En el caso ideal, es decir, cuando la visión racional no se ve ofuscada por pasiones de corto plazo o por intereses de largo plazo, la razón es insobornable, aun cuando la ejecución no esté de hecho ya en sus manos. Ya es mucho que ella, aunque no disponga de los auxilios necesarios, dé la orden, porque, lo que en un asunto meramente técnico le traería el reproche de irresponsabilidad o de ligereza (cada uno calcule si sus medios le van a ser suficientes para levantar la torre), puede ser, por el contrario, estrictamente requerido en el terreno moral. Es decir, podría requerirse dar la orden a la cual la intelección ha conducido, después de sopesar moralmente todos los factores relevantes, aunque a la postre las fuerzas no lleguen para realizarla. El hecho de que las reservas conativas no sean suficientes puede caer también dentro de la responsabilidad moral, pero, en este caso, el dar la orden correspondiente en vez de abandonar la decisión tomada, cumpliría por lo menos la función de recuerdo y de compensar de algún modo este déficit moral.

Aparte de la cuestión –dejada arriba abierta– de la eficiencia o practicabilidad de los requerimientos morales, se deduce, de todo lo dicho hasta ahora, que a la razón corresponde, sí, el papel de regla. Pero, con esto, no se ha dicho todavía la última palabra. La razón no necesita ciertamente tener un carácter puramente instrumental o una función puramente servicial: ya la tarea del sopesar bienes va, como hemos visto, más allá de esas funciones. Ya aquí se muestra la razón, si no como práctica –como incondicionalmente práctica, como decisiva–, por lo menos como determinadora o como introductora de un orden.

Pero la razón no es del todo insobornable. Lo que ella ve lo ve ciertamente, y lo que no ve no lo ve. Pero esto no quita que, a veces, lo que ella ve no sea lo que habría que ver. Nadie tiene una impresión distinta de la que tiene. Pero hay una diferencia en la relevancia de las impresiones, lo mismo que de las intelecciones. En una constelación dada, a partir de la cual se sopesan los bienes, se puede llegar a la decisión correcta ("esto ha de ser hecho"). Pero no está dicho que la constelación sea aquélla de la que se debería haber partido. Factores relevantes pueden haber sido preteridos, por motivos manifiestos u ocultos.

No es verdad que, a diferencia de la voluntad, la razón no se oponga a su propia intelección, si por esto se entiende que la razón no pueda oponerse a sí misma y a lo que debe tener como objeto. La voluntad por sí misma puede ciertamente decidir contra la intelección de la razón, pero la razón también puede tener una "visión" falsa, en cuanto que no es ésa la visión que, en un caso dado, aquí y ahora, habría de tener; en cuanto que, dicho de otra manera, se contenta con esa visión, en lugar de buscar otra mejor, más razonable.

Puede darse el caso de que la razón, de modo más o menos manifiesto, sea determinada por motivos parciales, también cuando ella es la que activamente decide, e incluso cuando se pone de parte del instinto más débil y, por tanto, claramente no se deja llevar por las pasiones. ¿Hay, sin embargo, un límite más allá del cual la búsqueda de otros factores relevantes deba ser interrumpida? Si no lo hay, entonces no habría, en última instancia, patrón alguno, todo sería relativo a determinados motivos, intereses o impulsos, que, más o menos ocultos, serían los decisivos.

Con esto quedan dichas dos cosas. Primero, que la razón no puede ser última regla. La razón ve siempre sólo lo que ve, incluso cuando sea sólo una apariencia. La distinción entre apariencia y realidad sería una tarea inútil si la razón fuera última medida (de la verdad); es decir, si la razón tuviera, en último término, la misión de determinar lo que es, en vez de dejarse determinar por lo que es realmente. La diferencia entre apariencia y realidad tiene que estar, por decirlo con otras palabras, en último término en la realidad y no en la razón misma. Pero esto sólo sucede si la razón es capaz de recibir la realidad tal como es. Y esto a su vez sólo es posible cuando ella misma no es realidad alguna, no es como un trozo de la naturaleza, no es comparable con nada que pueda conocer. Precisamente esto es lo que la capacita para conocer la naturaleza: el no ser ella misma natural, el no tener naturaleza alguna.

Se trata en todo esto de que la "cosa", aquello "de que se trata", no puede ser la razón. Y esto vale también en el sentido moral. La última medida sólo puede ser la realidad, la naturaleza. Si no, se da vueltas en el círculo de la reflexión o lo que es lo mismo en la adquisición de nuevos horizontes, y no se llega a ningún punto final o simplemente a comienzo alguno. Es cierto que, precisamente en sentido moral, otros pueden juzgarnos mejor que nosotros mismos. Pero también los otros necesitan, para realizarlo, lo mismo que nosotros, una regla.

Originariedad o inmediatez es aquí también, en última instancia, imprescindible, como lo es en el conocimiento. Sólo que la inmediatez requerida en sentido moral, sin la cual la última medida y toda medida se esfuma, sólo puede ser de naturaleza negativa. Los límites más allá de los cuales no se puede llevar a cabo la búsqueda de la razón hacia un parámetro moral, son límites negativos. Estamos de antemano en la naturaleza, en cuanto somos naturaleza. Y sabemos de antemano qué es naturaleza en cuanto que somos razón, seres inteligentes. Pero que de antemano hayamos conocido la naturaleza o realidad no quiere decir que la hayamos agotado, que desde siempre sepamos positivamente lo que ella sea. Quiere decir solamente que sabemos lo que ella no es. Por supuesto, no el sentido meramente cuantitativo de que supiéramos hasta dónde se extiende el universo o cuánto lleva existiendo o algo parecido. Todo esto son posibilidades sobre las cuales, en general, no sabemos nada.

Que de antemano hayamos conocido la naturaleza quiere decir, por tanto, que sólo sabemos con certeza –y, por cierto, sin esperanzas de mejora– lo que ella no es; no tanto dónde termina, sino que termina y que tiene límites; que no se extiende ilimitadamente, que no puede extenderse o explotarse ilimitadamente y seguir siendo naturaleza. La determinación de los límites puede ser una tarea infinita, una tarea de la razón, como en efecto lo es: que la naturaleza tiene límites, esto es seguro. En eso consiste ser naturaleza.

Pues bien, en sentido moral, hay inequívocamente algo así como límites, límites negativos. Son las llamadas prohibiciones: no matarás, etc. En este sentido hay, aunque no tan claramente, incluso límites absolutos, prohibiciones absolutas: bajo ningún concepto puedes tú hacer esto o lo otro, actuar de esta o de la otra manera. En qué consistan estas prohibiciones en cada caso, qué cariz tengan, no es fácil de decir. Pero si no existieran, no habría una moral absolutamente válida, porque tampoco habría naturaleza alguna.

Es posible que nunca lleguemos a saber dónde están esos límites. Pero en el momento en que abandonáramos la búsqueda de ellos, o aunque no fuera más que la conciencia de ellos, no perderíamos de vista tan sólo la diferencia entre el ser y el no ser, sino también entre lo correcto y lo incorrecto, lo bueno y lo malo.

Es la razón la que puede borrar las diferencias y las fronteras, es la razón la que puede errar. Pero no puede errar como tal, sino únicamente, por así decir, al hacer uso de sí misma; o sea, sólo porque en el intento de

profundizar en la verdad, en la que ella ya de antemano se encuentra, progresa por medio de juicios. La naturaleza misma, la realidad, sea material o inmaterial, no puede hacer eso. Ésta es siempre sólo lo que es en cada caso (aunque esto habría que matizarlo).

Eso es sólo otro aspecto del hecho de que la naturaleza no es de por sí capaz de apartarse de su propia ley, de su propio ser, por lo cual, las leyes naturales no son leyes en sentido propio. Por el contrario, la razón es fundamentalmente ambivalente. En la razón reside la causa de que el hombre pueda ser infiel a su propio ser, a sus propias leyes; de que pueda traicionarse y abandonarse a sí mismo, que pueda tergiversar un orden dado, que tal vez él no conozca, pero que, sin embargo, sabemos que ha de estar ahí.

¿Cuáles son estos límites más amplios, de tipo puramente negativo, sin los cuales en modo alguno habría naturaleza y que, ignorándolos, actuaríamos contra ellos, contra nosotros mismos y contra nuestra propia naturaleza?

No carecemos aquí de puntos de orientación. No podemos negar fácilmente que haya cosas inanimadas, cosas vivientes y cosas pensantes. Por supuesto, se puede dudar de todo, pero esto no depende de la realidad misma de la naturaleza, sino de la razón, la cual al usar cualquier cosa y a sí misma puede independizarse de la realidad. Que se pueda dudar de todo no es por excelencia signo incondicionalmente positivo, por decirlo así, no es una buena señal; es, más bien, un signo ambiguo. Si la razón (¡como naturaleza!) fuera incapaz de error, como algunos parecen admitir (Duns Escoto), no podría dudar de todo, incluso de nada.

Por tanto, no se puede dudar razonablemente de algunas cosas, supuesto que la razón no vaya contra sí misma, negando el principio de contradicción. En caso contrario, el pensamiento cesa: como todo resulta todo (el resto), todo queda sin sentido. Y entre las cosas que no se pueden dudar es que nosotros existimos, vivimos y que podemos pensar. A partir de nuestro ser, de nuestra vida y de nuestro pensamiento, se originan tendencias, impulsos naturales, como el de la autoconservación, la reproducción y el deseo de saber, de saber más. Esto da una indicación en dónde colocar la búsqueda de límites insoslayables, infranqueables, de prohibiciones incondicionales. El matar, ciertas formas de comportamiento sexual, así como la mentira, indican desde siempre los ámbitos en los que hay que buscar y expresar esas prohibiciones. En esos ámbitos es donde hay que buscar la univocidad, lo cual sería imposible si la



búsqueda la orientáramos exclusivamente a la razón con todas sus ambivalencias.

Sin embargo, el orientarse hacia la razón es, a su vez, también imprescindible, pues la razón no es de por sí completamente ineficaz, no se supedita siempre a los instintos, ni tan siquiera al más fuerte, incluso tampoco a su propio instinto de saber más. Posee y comunica la capacidad de tergiversar el orden dado, una capacidad que de por sí es moralmente neutra y no mala. Esta capacidad es incluso, en sí misma, no sólo una condición de moralidad –lo cual siempre incluye la posibilidad de inmoralidad–, sino también de conocimiento. Es un signo de la condición no natural de la razón, de que ella no posee ninguna naturaleza determinada.

La capacidad de tergiversar lo naturalmente dado comienza a ser mala, a ser un signo del mal mismo, allá donde se niega la existencia de límites en general, esto es, de límites intransgredibles, pues esto incluye la disposición a abandonar su ser, su persistencia e incluso la razón, el sentido. Estas tergiversaciones son ya sin duda reprochables, van contra el orden natural dado a la razón y no establecido por ella. Sucede, entonces, que quedan a merced del propio arbitrio no sólo formas pensadas, sin las cuales el pensamiento no puede comenzar, sino también el pensar, como ser de la razón misma, y los otros modos de ser de los diversos reinos o campos de la naturaleza.

En todo esto hay una eliminación, rechazo o supresión, una negación por principio, que no reconoce el primado de lo positivo, con lo cual elimina también la frontera entre lo positivo y lo negativo, esto y aquello, de este modo y de aquel otro, entre correcto e incorrecto, bueno y malo. Esta supresión lleva –y es a la vez consecuencia– a una figura, que se conoce bajo el título de holismo. Su fórmula fundamental, se entienda de manera temporal o no, suena algo así como: todo es todo, una cosa es todo, todo es uno. Contra esta fórmula tuvo que defender Aristóteles el principio de contradicción, cuya cara práctica reza: no todo está permitido, ni tan siquiera sólo "en principio". Sólo aquí se unen naturaleza y razón de una manera indubitable. Sin esto, todo resultaría sólo naturaleza.

(Traducción: Alfonso García Marqués y Joaquín García-Huidobro)