

JORGE ADAME GODDARD

FILOSOFÍA
SOCIAL PARA
JURISTAS

Mc
Graw
Hill



SERIE

JURIDICA

FILOSOFÍA SOCIAL PARA JURISTAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS

Serie E. Varios, núm. 92

FILOSOFÍA SOCIAL PARA JURISTAS

Jorge Adame Goddard



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

1998 México

McGRAW-HILL

**MÉXICO • BUENOS AIRES • CARACAS • GUATEMALA
LISBOA • MADRID • NUEVA YORK • SAN JUAN
SANTAFÉ DE BOGOTÁ • SANTIAGO • SÃO PAULO
AUCKLAND • LONDRES • MILÁN • MONTREAL
NUEVA DELHI • SAN FRANCISCO • SINGAPUR
ST. LOUIS • SIDNEY • TORONTO**

Gerente de producto: Alejandro Álvarez Ledesma
Supervisores de edición: Sergio Campos Peláez y Raúl Márquez Romero
Supervisor de producción: Zeferino García García

FILOSOFÍA SOCIAL PARA JURISTAS

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra,
por cualquier medio, sin autorización escrita del editor.

DERECHOS RESERVADOS © 1998, respecto a la segunda edición por
McGRAW HILL-INTERAMERICANA EDITORES, S.A. de C.V.

Una División de The McGraw-Hill Companies, Inc.

Cedro Núm. 512, Col. Atlampa

Delegación Cuauhtémoc

06450 México, D.F.

Miembro de la Cámara Nacional de la Industria Editorial Mexicana, Reg. Núm. 736

ISBN 970-10-1888-5

1234567890

L.I.-98

9076543218

Impreso en México

Printed in Mexico

**Esta obra se terminó de
imprimir en** Marzo de 1998 **en**
Litografía Ingramex
Centeno Núm. 162-1
Col. Granjas Esmeralda
Delegación Iztapalapa
C.P. 09810 México, D.F.

Se tiraron 3000 ejemplares

*A mis padres
con admiración
y gratitud*

Contenido

ACERCA DEL AUTOR	XIII
INTRODUCCIÓN GENERAL	XV
I. DERECHO, CIENCIAS SOCIALES Y FILOSOFÍA	1
Clasificación ternaria de las ciencias	1
Los tres tipos de ciencias	1
Las ciencias naturales o empíricas	3
Las ciencias sociales o geonómicas	4
Las ciencias humanas o humanidades	6
El derecho como jurisprudencia	10
La prudencia en general	10
La jurisprudencia	12
Derecho, ciencias sociales y filosofía	15
Derecho y ciencias sociales	15
Derecho y filosofía	17
II. LO QUE LAS COSAS SON	21
La noción de ente	21
Sustancia y accidente	22
Las cualidades	24
Las relaciones	25
Potencia y acto	26
Potencia pasiva y acto primero	27
Potencia activa y acto segundo	27
Esencia y acto de ser	28
Esencia en los entes materiales: materia y forma	29
Esencia en los seres espirituales	30
El principio de individuación	30
Individuación de las sustancias corpóreas	30
La individuación de los accidentes	31

La individuación de las sustancias incorpóreas	32
El sujeto subsistente	32
Los aspectos trascendentales del ente	33
La unidad	34
Verdad	35
El bien	37
Belleza	38
III. LA NATURALEZA HUMANA	41
El ser vivo	41
El alma	42
Las potencias del alma	43
Las diversas especies de vida	44
La vida vegetativa	46
La vida sensitiva	47
El conocimiento sensible	47
Los sentidos	49
Los apetitos o tendencias y las pasiones o emociones	55
Las pasiones en la vida humana	56
La naturaleza racional	58
El entendimiento	58
La voluntad	67
La libertad	69
Unidad de la naturaleza humana	72
Unidad del alma humana	72
El nexo entre alma y cuerpo	73
La inmortalidad del alma humana	75
El origen de la naturaleza humana	77
Definición de la naturaleza humana	82
IV. LA PERSONA HUMANA	83
Noción de persona humana	84
La conciencia	84
Contenido de la conciencia	85
Funciones de la conciencia	85
Alteración de la conciencia	86
Qué es la conciencia	86
La eficacia de la persona	87
Tipos de acciones	87
La causalidad de las acciones de la persona	87
Efectos de ambos tipos de acciones en la persona	88
La trascendencia de las acciones de la persona	89
Trascendencia objetiva y subjetiva	89

	CONTENIDO	IX
La autodeterminación	90	
La autorrealización	92	
Integración de la persona	95	
Noción de integración	95	
La integración de la vida vegetativa	97	
La integración de la vida sensitiva y emotiva	97	
La naturaleza social de la persona	99	
Qué es la naturaleza social	100	
Diversos tipos de relaciones y grupos	102	
Dimensión universal de la sociabilidad de la persona	104	
La dignidad de la persona humana	104	
Dignidad ontológica	105	
La primacía de la persona sobre las cosas	105	
La igual dignidad de todos los seres humanos	106	
Persona y espíritu	108	
V. LA LEY FUNDAMENTAL DE LA PERSONA HUMANA	109	
La ley natural	109	
Concepto de ley natural	110	
Contenido general	111	
Ley natural, ética, derecho natural y teología moral	113	
Los deberes fundamentales	113	
Deberes positivos	113	
Deberes negativos o prohibiciones	114	
Los derechos fundamentales	114	
Fundamento	115	
Enumeración	116	
Limitaciones	119	
La responsabilidad	121	
Noción de responsabilidad	121	
Condiciones para exigir responsabilidad	122	
Tipos de responsabilidad	123	
Persona y personalidad jurídica	124	
Personalidad jurídica	124	
La personalidad jurídica de las comunidades y asociaciones	124	
Ley natural y libertad	125	
VI. LA FAMILIA, COMUNIDAD DE PERSONAS	127	
El matrimonio	128	
La sexualidad humana	128	
El consentimiento conyugal	134	
La relación matrimonial	135	
La familia	143	

Origen de la familia	144
Composición de la familia	144
El bien común de la familia	144
El orden de la familia	147
Función social de la familia	150
Formación de una comunidad de personas	151
El servicio a la vida	153

VII. LA SOCIEDAD NACIONAL, COMUNIDAD DE FAMILIAS 157

Origen	157
Composición	160
El fin de la sociedad: el bien común	161
El bien común de los grupos intermedios	162
El bien común de la sociedad	162
Diversos aspectos del bien común	165
El orden social	167
Noción general del orden	168
Concepto de orden social	168
Naturaleza de los preceptos del orden social	170
Fundamento común del orden social	174
La organización política o gobierno de la sociedad	177
La <i>auctoritas</i> en el gobierno de la sociedad	178
La <i>potestas</i> en el gobierno de la sociedad	179
Equilibrio entre autoridad y potestad	180
El fundamento de la potestad	181
La unidad social subjetiva	184
Concepto de sociedad nacional	186

VIII. LA LEY FUNDAMENTAL DE LA SOCIEDAD 187

La ley natural y el orden social	187
La ley natural como límite del orden social	188
La ley natural como orientación general del orden social	189
Los principios del orden social	189
Algunos principios ya examinados	191
El principio de ley natural	191
El principio de primacía de la persona	191
Principio de la constitución natural de la familia	192
Principio de sujeción de la potestad al bien común	192
Principio de obediencia a la potestad	192
Principio de distinción entre sociedad y organización política	192
Otros principios del orden social	192
Principio del bien común	193

Principio de libertad	195
Principio de subsidiariedad	197
Principio de solidaridad	200
Principio de justicia	202
Principio de prioridad del trabajo	208
Principio del destino común de los bienes	213

IX. LA SOCIEDAD INTERNACIONAL, COMUNIDAD DE NACIONES

219

La sociedad internacional	220
Comunidad de todas las naciones	220
Comunidad de todas las personas	222
El orden de la sociedad internacional	222
El orden mundial	223
Los principios fundamentales del orden mundial	224
Potestad y autoridad mundial	229
La potestad mundial	229
La autoridad mundial	230
La autoridad universal de la Iglesia católica	231

ÍNDICE ANALÍTICO

233

Acerca del autor

Es investigador titular del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad Panamericana, director de la *Revista de Derecho Privado* y miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Es fundamentalmente un estudioso del derecho, y en particular del derecho romano y del derecho mercantil internacional, campos en los que tiene publicados más de 70 artículos en revistas especializadas y cuatro libros, entre los que cabe destacar el titulado *El contrato de compraventa internacional*, publicado por esta misma casa editorial en 1994, y la edición, traducción y notas de *El libro XVIII del Digesto (sobre la compraventa)* publicado por la UNAM en 1992. Su interés por profundizar en los estudios jurídicos lo ha llevado a incursionar en los campos de la historia de las ideas y de la filosofía del derecho y de la sociedad, en los que ha publicado diversos artículos y el libro titulado *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos 1867-1914*, publicado por la UNAM en 1981 y reimpreso por el Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana en 1991.

Introducción general

Quizá lo primero que haya que explicar a quien se interese por este libro es cuál es el objetivo de un libro de filosofía para juristas. Los juristas se ocupan de la solución de casos concretos y la filosofía especula sobre temas generales, ¿qué interés puede tener la filosofía para ellos?

La distancia entre el derecho y la filosofía no es tan grande como parece, si se considera el modo como el jurista resuelve los casos. Primero analiza los hechos y todas las circunstancias relevantes, luego los considera desde la perspectiva de las reglas y principios jurídicos, y finalmente emite un juicio. El punto más importante para la correcta solución de los casos es el segundo, la consideración del caso desde la perspectiva de las reglas y los principios jurídicos o planteamiento del problema. Es precisamente en este momento cuando el jurista puede encontrar ayudas muy importantes en la filosofía, puesto que los criterios con los que juzga no son sólo reglas jurídicas que se encuentren en los libros de derecho, sino además principios o primeras verdades acerca de lo que las cosas son y, especialmente, acerca de lo que es el ser humano, la sociedad y el orden social, es decir, juzga partiendo de verdades filosóficas.

Cuando el jurista juzga requiere de una filosofía que oriente el planteamiento jurídico del caso. Pueden citarse muchos ejemplos, como los siguientes: la consideración del tratamiento jurídico que puede dar a la inseminación artificial en seres humanos, depende de la perspectiva ética que tenga, conforme a la cual valorará esta práctica como lícita y, por tanto regulable, o como ilícita y por tanto sancionable. Igualmente, el tratamiento que un jurista pueda dar a la obligación de los padres de dar alimentos a sus hijos depende del concepto de familia que tenga, y tenderá a ampliar o disminuir el contenido de esa obligación en la medida que dé importancia a la paternidad como relación natural o sólo como relación civil. La posición que puede tener frente a los mandatos del poder constituido, depende de la manera como entienda el poder público y los límites con los que ha de ser ejercido, y podrá considerar que todo mandato, independientemente de su contenido, debe ser obedecido, o que sólo lo sean aquellos que tengan un contenido que respete determinados principios éticos y políticos. El contenido del derecho de propiedad se aprecia de manera diferente según la noción que cada jurista tenga acerca de lo que es la propiedad y de su función social. La regulación del contrato de trabajo también depende de una concepción personal acerca de lo que es el trabajo, si se considera sólo un instrumento de producción o también un medio de realización personal. La interpretación de los tratados internacionales está relacionada con la posición que cada jurista tenga respecto de los fines del orden mundial y los vínculos entre las naciones, de suerte que a partir de la concepción del orden

mundial como equilibrio de fuerzas, se hacen interpretaciones diferentes que si se considera el orden mundial como un medio de progreso universal.

Ciertamente, no sólo los juristas, sino cualquier persona, y más un universitario, necesita tener una filosofía que dé respuesta a cuestiones fundamentales como las siguientes: qué es la realidad, qué es la naturaleza humana, en qué consiste el desarrollo o felicidad personal, qué es la libertad, la verdad, el bien y la belleza, qué es la familia y el matrimonio, cómo se conforma la sociedad y qué papel corresponde a la persona dentro de ella, qué es la sociedad internacional, qué son los derechos fundamentales de la persona, qué es el bien común, qué es el orden social, cómo se relacionan las leyes con los principios éticos, qué es el poder público o potestad, cuál es el fundamento de su derecho a castigar, qué función social tiene la propiedad, cuál es el sentido del trabajo, etc. Pero la necesidad que tiene el jurista de una filosofía es mayor que la de otros universitarios, por el hecho de que el jurista es un profesional del juicio: a él le corresponde juzgar y evaluar las relaciones sociales desde el punto de vista de la justicia y del bien común. Sus juicios no tienen sólo un efecto personal, sino además un efecto social: tienden a conformar los juicios y valoraciones colectivas, y por eso tiene una mayor responsabilidad de formarse adecuadamente. Este libro pretende ser una ayuda para su formación humanista.

Se titula *Filosofía social* porque su objetivo final es el conocimiento de lo que es la sociedad, el orden social y los principios fundamentales del orden social. Para llegar a ello, primero se aclara la relación del derecho con la filosofía y las ciencias sociales, y se hace una explicación de las nociones fundamentales acerca del ser de las cosas, que servirán de base para el estudio de los temas siguientes. Luego se hace una explicación del ser humano, considerando su esencia o naturaleza, su condición de persona y, finalmente, la ley que gobierna su conducta y de la que derivan sus derechos y deberes fundamentales. A partir del concepto de persona humana, se analiza la sociedad, considerando en particular las diversas sociedades o comunidades naturales en que vive la persona: la familia (comunidad de personas), la sociedad nacional (comunidad de familias) y la sociedad internacional (comunidad de naciones). De cada una de estas sociedades se analiza el contenido de su orden, pero con más detalle el de la sociedad nacional, por ser el más complejo y elaborado, al que se destina todo un capítulo.

Ésta es una obra de síntesis en la que se procura dar respuestas a las cuestiones fundamentales agrupadas en esos capítulos. Por este carácter, no se trata de discutir aquí las diversas respuestas a las múltiples cuestiones planteadas, ni se hacen más referencias bibliográficas que las indispensables, sino simplemente proporcionar las respuestas que ha ofrecido la filosofía tradicional (aristotélico-tomista), que es la que personalmente tengo por verdadera. La presentación sintética de tantas cuestiones permite ver la coherencia interna de esta filosofía, en la que los conceptos están adecuadamente relacionados unos con otros, de modo que el concepto de sociedad se ilumina con el concepto de persona, y éste con el de naturaleza humana, que depende de las nociones fundamentales acerca del ser de las cosas. La armonía de los conceptos quizá pueda tomarse como un signo de la veracidad del sistema, pero sin duda es un signo de su belleza.

Este libro está dirigido principalmente a los estudiantes de la carrera de Derecho, pero podría resultar de interés para algún jurista ya formado que quisiera revisar sus propias concepciones acerca de las cuestiones fundamentales sobre el ser de la persona, la sociedad y el orden social.

El deseo de escribirlo nació en la Facultad de Derecho de la Universidad Panamericana en donde he impartido el curso de filosofía social en el primer semestre de la carrera de Derecho, que es un curso propio de esta facultad que se lleva en sustitución del curso de sociología. Esta sustitución de la sociología por la filosofía social en el plan de estudios no significa que los estudios sociológicos no sean útiles, y muchas veces necesarios para el jurista, sino más bien que la formación del jurista como tal, como jurisprudente o experto en juzgar desde el punto de vista de la justicia posible, se beneficia más con los estudios filosóficos que con los sociológicos. De hecho, esta sustitución se ha dado en los planes de muchas facultades de Derecho, en las que el curso de “sociología” es en realidad un curso de filosofía social.

Quiero terminar esta introducción agradeciendo, aunque sea *post mortem*, a los maestros que me enseñaron la filosofía tradicional y me despertaron el gusto por la filosofía. A don Alejandro Ojeda, mi maestro de lógica, ética e historia de la filosofía en el bachillerato, que fue el primer maestro que me trató como amigo y que me hizo ver la claridad de esta filosofía como signo de su verdad. A don Isaac Guzmán Valdivia, quien fue mi maestro de sociología en la Escuela Libre de Derecho y luego me ayudó a preparar los primeros cursos que impartí y que fueron precisamente de “sociología”. De él aprendí la necesidad que tiene el jurista de la reflexión filosófica sobre la sociedad y el orden social. Y a don Rafael Preciado Hernández, mi maestro de filosofía del derecho en el último año de los estudios de derecho, y luego el director de mi tesis profesional que fue de contenido filosófico; gracias a él me reencontré con esta filosofía y pude ver al derecho como una ciencia que sirve, no al poder, sino a la justicia. Ellos han sido miembros de esa cadena ininterrumpida de pensadores mexicanos que han conservado y difundido esta tradición científica a lo largo de los siglos de la historia mexicana.

Debo hacer mención aparte de don Álvaro d'Ors, quien no siendo filósofo de profesión, me enseñó una filosofía del derecho y de la sociedad original, que sin ser contradictoria de la filosofía tradicional, propone nuevos planteamientos y nuevas soluciones, muchas veces desconcertantes para los mismos filósofos de la tradición neotomista. Don Álvaro, con quien conviví un año académico en la Universidad de Navarra, ha seguido siendo mi maestro a través de sus cartas, en las que ha continuado dando sabias respuestas a las inquietudes que le he planteado.

Agosto de 1997

I. DERECHO, CIENCIAS SOCIALES Y FILOSOFÍA	1
Clasificación ternaria de las ciencias	1
Los tres tipos de ciencias	1
Las ciencias naturales o empíricas	3
Las ciencias sociales o geonómicas	4
Las ciencias humanas o humanidades	6
El derecho como jurisprudencia	10
La prudencia en general	10
La jurisprudencia	12
Derecho, ciencias sociales y filosofía	15
Derecho y ciencias sociales	15
Derecho y filosofía	17

I. Derecho, ciencias sociales y filosofía

Para estimar la importancia que tiene en la formación y práctica jurídica el conocimiento de la filosofía en general, y en particular el de la filosofía social, es necesario primero aclarar el tipo de ciencia que es el derecho. Una vez precisado su objeto y su método, se podrá apreciar con claridad las relaciones que tienen los estudios jurídicos con los filosóficos y con los de las ciencias sociales. Por ello, se comienza proponiendo una clasificación de las ciencias, para luego ubicar al derecho entre las ciencias humanas, y concretamente como una de las humanidades prudenciales o jurisprudencia, para terminar haciendo ver las relaciones entre el derecho y las ciencias sociales y el derecho y la filosofía.

CLASIFICACIÓN TERNARIA DE LAS CIENCIAS

Toda clasificación de las ciencias es relativa, en tanto que depende del punto de vista específico que adopta quien la hace. Hay clasificaciones que son eminentemente prácticas, como las usadas en bibliotecas, que están condicionadas por el fin de organización y catalogación de los libros, y hay otras de carácter teórico que pretenden aclarar los contenidos, métodos y alcances de cada una de las ciencias, adoptando como criterio de clasificación el de su objeto, su método o el hábito o potencia intelectual del que dependen. Como aquí se pretende aclarar las relaciones del derecho con la filosofía, se adopta una clasificación teórica, la que ha sido elaborada por Álvaro d'Ors,¹ jurista eminente.

Los tres tipos de ciencias

Álvaro d'Ors considera, siguiendo la tradición realista, que toda ciencia tiene como objeto último la verdad, pero que ésta no puede alcanzarse directamente, sino por

¹ La descripción más completa de esta clasificación está en Álvaro d'Ors, *Sistema de las ciencias I/1*, Pamplona, 1977, pp. 34-73. Pero también conviene ver del mismo autor *Sistema de las ciencias II*, Pamplona, 1970, pp. 5-48, donde hace una tipología de los científicos, y el artículo titulado "Derecho, política, organización, sociología: un ensayo de ubicación sistemática", en *Filosofía y derecho. Estudios en honor del profesor J. Corts Grau*, Valencia, 1977, pp. 89-99, reimpreso en *Ensayos de teoría política*, Pamplona, 1979, pp. 13-28, donde abunda en la distinción entre las humanidades y las ciencias sociales.

medio del conocimiento de la realidad; es decir, por el conocimiento de las cosas que podemos percibir por los sentidos (cosas corpóreas) o de las que sólo podemos comprender por la inteligencia (cosas incorpóreas, como son las nociones jurídicas de propiedad, contrato, obligación, etcétera). Cada ciencia estudia un determinado sector de la realidad, y más concretamente el comportamiento o modo de ser y de actuar de las cosas, incluyendo entre ellas al hombre. Distingue tres grupos de ciencias, a partir de los distintos sectores de la realidad u objetos a los que se refieren: las ciencias naturales o ciencias empíricas, que tienen por objeto el comportamiento de todas las cosas, en cuanto seres corpóreos susceptibles de observación. Las ciencias sociales, que prefiere llamar “ciencias geonómicas”, que tienen como objeto el comportamiento de los grupos sociales en relación con el territorio que ocupan. Y las ciencias humanas o humanidades que estudian el comportamiento de la conciencia sobre el propio acontecer humano, o sea las reflexiones personales que ha hecho el hombre acerca de sí y de su mundo.

A diferencia de las clasificaciones binarias, como la de Ampère —quien distinguía entre ciencias de la naturaleza y ciencias de la inteligencia—, o la más moderna de Dilthey —quien diferenciaba las ciencias de la naturaleza de las ciencias del espíritu—, la clasificación de d’Ors es ternaria, añade un nuevo grupo de ciencias, el de las ciencias sociales, consolidadas a partir del siglo XIX; de esta manera las distingue con claridad de las ciencias humanas, con las cuales originalmente se les confundió.

Considerar como un mismo grupo de ciencias a estudios tan diferentes en sus métodos y objetos, como el derecho y la economía, o la ética y la sociología, ha llevado a una recíproca incomprensión entre los cultores de unas y otras, con la pretensión de imponerse unos a otros su propio método científico. Es tan absurdo que se estudien los fenómenos económicos con una metodología jurídica, como que se estudien los problemas éticos con una metodología sociológica. Pero se han dado este tipo de confusiones. Por eso, conviene separar los dos grupos de ciencias y precisar cuáles son los objetos y métodos propios de cada cual.

La clave de la distinción entre las ciencias humanas o humanidades y las ciencias sociales es la diferencia entre el estudio de las reflexiones de la conciencia humana, que se manifiestan generalmente en escritos, y el estudio del comportamiento colectivo o masivo de los grupos humanos. Las humanidades estudian textos, expresiones libres de autores personales; las ciencias sociales estudian hechos o fenómenos sociales, no libres sino condicionados; el método de las humanidades es interpretativo, pues tratan de comprender un texto; el de las ciencias sociales es empírico, pues procura analizar los hechos sociales observables.

Quizá aclare esta distinción la consideración del matrimonio. Las ciencias sociales, especialmente la demografía, lo consideran un comportamiento colectivo, que puede ser objeto de medición y cuantificación a fin de precisar las edades en que suelen contraer matrimonio los jóvenes de una sociedad determinada, la proporción de jóvenes que se casan, el estrato social al que pertenecen, etcétera; o bien puede ser considerado por las humanidades, especialmente por el derecho y la ética, como una conducta personal y libre que debe ajustarse a ciertas reglas, definidas en textos que contienen reflexiones acerca de cómo ha de contraerse el

matrimonio y cómo han de comportarse los esposos a fin de que ellos se realicen como personas.

La clasificación ternaria de las ciencias permite así una mejor comprensión del ser humano al proponer el comportamiento colectivo como objeto de estudio de unas ciencias, y el comportamiento personal como objeto de estudio de otras.

Las ciencias naturales o empíricas

Las ciencias que tienen por objeto el comportamiento de los seres materiales observables se reparten, según la clasificación de las ciencias adoptada, en tres grandes grupos. El primero es el de las *ciencias estructurales*, que estudian la materia y la energía, y comprende las ciencias físicas, las ciencias geológicas y las ciencias químicas. El segundo es el de las *ciencias biológicas*, que estudian los seres vivos y comprenden a las ciencias morfológicas, que estudian la composición de éstos (entre ellas la anatomía), las ciencias genesiológicas, que se refieren a la formación de los seres vivos (como la bioquímica), y las ciencias bionómicas que se ocupan de su funcionamiento (como la fisiología). Y el tercer grupo es el de las *ciencias médicas*, que estudian las patologías y los tratamientos para remediarlas.

El método que siguen estas ciencias es el de observación de los fenómenos y experimentación. El científico que las cultiva tiene como ideal el ser un “descubridor” de un dato nuevo que quizá pueda dar lugar a un invento; por ejemplo, descubrir alguna propiedad de una planta de la que se derive una vacuna o hallar un material que facilite la construcción de casas. Para lograrlo, se esfuerza en la repetición de experimentos controlados, para lo cual suele requerir equipos costosos y varios ayudantes, pues sería casi imposible que una sola persona realizara todos los experimentos que son necesarios para lograr un descubrimiento. El trabajo de investigación parte de la formulación de una hipótesis, que luego habrá de verificarse o desecharse por medio de la experimentación. La genialidad del científico empírico está en la capacidad de formular hipótesis que puedan dar lugar a descubrimientos.

Debido a la estrecha conexión que hay entre el descubrimiento y la innovación tecnológica, actualmente se aprecia mucho el cultivo de estas ciencias y los gobiernos suelen otorgar presupuestos importantes para su desarrollo, de lo cual depende en buena parte el progreso económico de la sociedad.

En este tipo de trabajo intelectual la memoria tiene muy poco valor. Los datos que el científico empírico maneja no son, en general, datos memorables. Lo que interesa son los resultados debidamente medidos y cuantificados de la experimentación. Para esto debe conseguir las condiciones óptimas de trabajo a fin de poder practicar la experimentación, por lo que mucho de su tiempo lo ocupa en la organización del trabajo científico y en la adquisición de los materiales y equipo necesarios.

El papel que tiene el libro en este tipo de investigación es reducido. Los libros, por lo general, no se encuentran en los laboratorios, sino en lugares separados, donde el investigador empírico obtiene, sobre todo, los resultados últimos hallados

por otro investigador o nuevos métodos de investigación practicados en otros laboratorios; en todo caso, se trata de conseguir informaciones actuales lo más recientes posibles.

Como los resultados de estas investigaciones tienen facilidad para ser comprobados objetivamente, mediante experimentación, el llamado argumento de autoridad —usar como prueba en favor de la verdad de una afirmación el prestigio reconocido del autor— tiene muy poca importancia en este grupo de ciencias.

Las ciencias sociales o geonómicas

Este grupo de ciencias tiene como objeto general de estudio el comportamiento —modo de ser y de actuar— de los grupos humanos en relación con el territorio que ocupan. Comprende una amplia variedad de ciencias, que van desde las que se ocupan de la descripción del territorio, hasta las que se ocupan de las estructuras de la organización social. Todas las reúne D'Ors en tres grupos: las ciencias espaciales, las ciencias económicas y las ciencias sociales en sentido estricto.

Las ciencias espaciales son las que se ocupan del territorio habitado por los grupos humanos. Son la geografía, que describe la superficie terrestre que ocupa la humanidad; la geopolítica, que estudia la distribución de fuerzas o de poder en el mundo, y la urbanística, que se ocupa de los modos de instalación de los grupos en el territorio.

Las ciencias económicas se refieren a los fenómenos de producción, distribución y consumo de bienes. La agronomía se ocupa de la explotación del campo. La industria se refiere a los procesos de producción de bienes, y el comercio a los de distribución y consumo.

A las ciencias sociales en sentido estricto, las divide en tres grandes ciencias: sociología, ciencia de la organización y ciencia de la comunicación, que en sí comprenden a otras. La sociología es la ciencia que estudia primordialmente la composición del grupo social como un hecho natural, cuyos aspectos principales son la cantidad de la población, lo cual es objeto de la demografía, las relaciones que ordinariamente se establecen dentro del grupo, lo cual es objeto de la trópica social, y las alteraciones del comportamiento normal, que es lo que estudia la patología social, una de cuyas ramas es la criminología, que se ocupa de analizar los delitos y crímenes, no como actos personales que generan una determinada responsabilidad, sino como hechos colectivos; es ésta una ciencia que evidentemente está muy relacionada con el derecho penal, pero que no debe confundirse con éste.

Las ciencias de la organización, como su nombre lo dice, estudian las formas de ordenación y administración de los grupos humanos, y se pueden dividir según se refieran a la organización de instituciones públicas (administración pública), del ejército (administración militar) o de empresas privadas (administración de empresas).

Las ciencias de la comunicación se refieren a los procesos de generación y difusión de mensajes en el grupo social, y son en concreto la sematología social,

que estudia los signos por medio de los que se produce la comunicación social; la ciencia de la difusión (o *broadcasting*), que se ocupa de los procesos de comunicación de noticias y mensajes y comprende la informática (procesos de confección y transmisión de información), la deméutica (procesos de difusión de la información) y la doxoscopia (que se ocupa de los sondeos de opinión), y en tercer lugar la ciencia de la instrucción pública, que comprende la planificación escolar, la programación de estudios y la didáctica.

El objeto de todas las ciencias sociales, como el de las ciencias naturales, lo constituyen fenómenos o hechos observables, medibles y cuantificables. Por eso hay una cierta afinidad entre ambos grupos de ciencias, en cuanto a su método, lo cual ha dado pie a que los científicos sociales digan que el único método científico para conocer al ser humano es el que ellos y los científicos empíricos usar descalificando así el método de las humanidades. Pero esta crítica carece de sentido si se advierte que las ciencias sociales tienen un objeto distinto del que tienen las humanidades, éstas se abocan al estudio, no de hechos, sino de textos o palabras en los que se manifiestan las reflexiones de la conciencia personal acerca del hombre y su mundo, por lo que lógicamente han de tener un método distinto, que no por ser diferente deja de ser científico.

Hay, sin embargo, una clara distinción en cuanto al objeto de las ciencias naturales y el de las ciencias sociales, puesto que éstas se ocupan del comportamiento no de seres irracionales, sino de las masas humanas, lo cual implica grandes diferencias en cuanto a los métodos y a los resultados, en uno y otro tipo de ciencias. En primer lugar, las ciencias sociales no tienen las mismas posibilidades y libertades para la experimentación que tienen las ciencias naturales; tampoco la medición de los fenómenos sociales es igualmente factible como la de los fenómenos naturales, por lo que muchas veces los científicos sociales tienen que recurrir a muestreos; por ejemplo, para medir el consumo de quesos en una población, procederán a averiguar si los consumen o no un cierto número de personas representativas de los diferentes sectores de la población y luego extrapolarán la medición hecha en este grupo representativo a toda la población representada. Además, las conclusiones o resultados que obtienen los científicos sociales, puesto que observan fenómenos de comportamiento humano, poseen un valor más relativo que el que tienen las conclusiones obtenidas por los científicos empíricos; así, en vez de formular conclusiones afirmativas sobre un comportamiento que ha de darse necesariamente si se cumplen determinadas condiciones, formulan índices de generalidad y de frecuencia, en los que expresan que con cierta frecuencia se produce un determinado comportamiento si se dan ciertas condiciones.

El científico social no suele, como el científico empírico, investigar en laboratorios, sino en el mismo lugar donde se producen los hechos que quiere analizar. Trabaja, como suele decirse, haciendo “investigaciones de campo”. Para la recaudación de datos, trabaja en equipo. Los datos que obtiene son principalmente cifras y otras expresiones cuantitativas como gráficas o cuadros. Son datos que pierden pronto su valor, por lo que no se preocupa de guardarlos en su memoria.

El científico social no se conforma con la mera recolección de datos cuantitativos, sino que tiende a interpretarlos y darles un determinado valor, de acuerdo con

cierta filosofía social. Por ejemplo, la constatación de que existe un número elevado de trabajadores del campo que no son propietarios de la tierra puede interpretarse negativamente, como un signo de concentración de la propiedad agraria en pocas manos, o positivamente, como un signo de la existencia de condiciones laborales favorables en los contratos de trabajo agropecuario. Interpretar los hechos observados es realizar una operación distinta de la mera observación, implica un juicio hecho con referencia a ciertos criterios del bien o valores morales; éste es un tipo de operación intelectual propio de las ciencias humanas. Es importante discernir en las ciencias sociales lo que son resultados de la observación empírica, de lo que son opiniones o juicios de contenido ético, a fin de apreciar en su justo valor sus conclusiones, de modo que no se presente como un “hecho” comprobado lo que es una opinión sustentada con referencia a criterios mal o bien fundados.

Es natural que a partir de la interpretación de los comportamientos observados, el científico social tienda a intervenir para modificar esos comportamientos; es decir, tienda a convertirse en un reformador social. Puede ser que limite su papel a ser un consejero del gobernante, de modo que pueda influir indirectamente en la sociedad a través de las decisiones y leyes del gobernante, o que intente ejecutar las reformas que contempla y se convierta en un gobernante. De hecho, los científicos sociales han divulgado la idea de que el gobierno debe encomendarse a los técnicos, de modo que las decisiones del gobierno se tomen con base exclusivamente en los resultados de las ciencias sociales (tecnocracia). Pero debe advertirse que la decisión del gobernante, en tanto que implica un juicio en relación con lo que es bueno o malo para la comunidad, es una operación intelectual fundada en una determinada filosofía social, es decir un acto propio, no de las ciencias sociales, sino de las humanidades, entre las cuales está la política o ciencia del buen gobierno.

En el científico social el argumento de autoridad pesa más que en el científico empírico, porque las observaciones realizadas en el campo social son más difícilmente demostrables que las hechas en la naturaleza, por lo que para confiar en ellas importa considerar el prestigio de quien las hizo. Además, como la valoración de los datos y la proposición de medidas reformistas depende de la filosofía social del investigador, éstas suelen aceptarse en tanto que exista una afinidad con la filosofía que las inspira, por lo que también importa el nombre de la persona que las hace.

El científico social, dada su inclinación hacia la reforma social, tiende a mirar hacia el futuro, por eso le interesan principalmente los libros y revistas que contienen datos actuales, y da poco valor a los libros antiguos, a menos que los considere como fuente de su propia filosofía social, pero ésta ya no es una consideración de científico social, sino de humanista. A veces hace estudios sobre el pasado, pero con la tendencia de encontrar explicaciones y desarrollos que le permitan orientar el futuro.

Las ciencias humanas o humanidades

El objeto de estas ciencias es de naturaleza diferente al de las otras ciencias. Tanto las ciencias naturales como las ciencias sociales estudian hechos, fenómenos o

comportamientos de los seres naturales o de los grupos humanos, susceptibles de observación, medición y cuantificación. Las humanidades, en cambio, no estudian hechos, sino las reflexiones de la conciencia personal acerca del hombre y su mundo, reflexiones que se expresan en documentos, principalmente en los libros, pero también en otros documentos —entendida esta palabra en sentido amplio— como inscripciones en piedra, canciones, tradiciones orales, obras de arte, etcétera.

Este distinto objeto de las humanidades exige que su método sea también diferente. El humanista, como no tiene que habérselas con hechos, sino principalmente con palabras que expresan una conciencia personal, requiere de un método interpretativo o hermenéutico que le permite comprender los textos que estudia.

Las humanidades las divide D'Ors en tres grupos, tomando en cuenta el hábito intelectual que perfeccionan: las humanidades sapienciales, las hermenéuticas y las prudenciales. Las humanidades sapienciales son las que aspiran a un conocimiento elevado y abstracto y perfeccionan así el hábito de la sabiduría; éstas son la teología, ciencia que estudia los textos que contienen la doctrina revelada² por Dios al hombre;³ la metafísica o ciencia del ser, que puede ocuparse del ser increado (teodicea), de los seres creados (ontología) o de los seres mentales (gnoseología), y la lógica o filosofía del pensamiento que se refiere a la razón simbólica (matemáticas), a la razón discursiva (dialéctica) o a la razón verbal (gramática).

Las humanidades hermenéuticas son las que se ocupan directamente de las palabras y desarrollan la capacidad interpretativa, y son por ello el fundamento de todas las ciencias humanas; en concreto son la glotología o lingüística, que es la que se ocupa del lenguaje y comprende la gramática idiomática, la lexicografía o estudio de los vocablos y la dialectología, que estudia modos peculiares del habla; la filología, que se ocupa del estudio de los textos literarios principalmente y en especial de fijar los textos (anagnóstica), de su ordenación cronológica y sistemática (biblionomía) y de su estimación estética (poética); y la historia, que se ocupa de interpretar los textos que contienen reflexiones sobre el acontecer humano, y que se subdivide en distintas historias especiales según la actividad humana a la que se refiera, como la historia política, historia de la cultura, historia de la filosofía o historia del derecho; todas estas historias especiales conservan su carácter de ciencia histórica, y no el de la ciencia a la que se refieren, de modo que, por ejemplo, la historia del derecho es una disciplina histórica, que tiene un punto de vista y un

² El aceptar que Dios revela algo al hombre es lo propio del acto de fe. El acto de fe no es exclusivamente racional, pues para que el hombre lo haga necesita la ayuda divina, que nunca se niega al que la pide. Pero el acto de fe tiene un fundamento racional en los datos que le ofrecen otras ciencias, principalmente la historia, que comprueba como hecho histórico la resurrección de Cristo, y la teodicea que permite un conocimiento natural de Dios.

³ Si bien los textos que estudia la teología, no son propiamente textos que expresen una conciencia humana, pues por la fe se sabe que expresan la inteligencia divina, es decir, se sabe que son textos inspirados, sin embargo cabe colocar el estudio teológico dentro de los estudios humanistas porque finalmente es un estudio de textos, conducido conforme a un método hermenéutico; además, cada uno de los textos revelados tienen también un autor humano que pone su impronta en el mismo.

método históricos, y no una disciplina jurídica, por más que su conocimiento sea de capital importancia para la formación jurídica.

Las humanidades prudenciales son las que tienen por objeto el juicio de la conducta humana y perfeccionan el hábito intelectual de la prudencia. En concreto son la ética, que estudia los criterios para juzgar la conducta humana desde el punto de vista del perfeccionamiento o bien del ser humano; se subdivide en personal, familiar o social, según el tipo de conducta que juzgue; a veces se le denomina también moral, pero debe aclararse que su objeto no son propiamente las costumbres, que son hechos sociales, sino los criterios para juzgarlas. La política que se ocupa del juicio de la conducta humana, y en especial de las decisiones del gobernante, desde el punto de vista del bien de la sociedad o bien común; comprende la eunomía o ciencia de la legislación, que tiene gran importancia, dado que legislar es la función más elevada del gobernante; la filáctica o policía que se refiere a la conservación de la seguridad del grupo, y la anfictiónica, que estudia, apoyada en la geopolítica, la conveniencia de las alianzas con otros grupos.

Y la jurisprudencia o derecho, que estudia los criterios para juzgar acerca de la justicia posible en las relaciones humanas. Puesto que la conducta considerada justa suele entenderse como una conducta que en caso de no prestarse voluntariamente puede ser exigida ante un juez e impuesta por medio de una decisión potestativa, el derecho suele organizarse como un sistema de las pretensiones o derechos subjetivos cuyo respeto puede reclamarse judicialmente; así, el derecho mercantil es el conjunto de pretensiones o derechos subjetivos que tienen las personas en el tráfico mercantil y cuyo cumplimiento pueden exigir ante los tribunales mercantiles; el derecho constitucional es el conjunto o sistema de los derechos que tiene el ciudadano frente al Estado, de los que tiene el Estado respecto de los ciudadanos, y de los que tienen entre sí los distintos órganos del Estado, y cuyo cumplimiento puede exigirse ante los tribunales constitucionales. Por esta perspectiva, todo el derecho tiene carácter reparador: tiende a remediar las injusticias mediante una decisión judicial o, cuando menos, a prevenirlas tomando medidas caucionales necesarias para evitar que se produzcan, como la celebración de un contrato, el otorgamiento de una garantía, la realización de una promesa, etcétera.

Con atención al ámbito espacial de vigencia, es decir al espacio en que se aplica el derecho, d'Ors lo subdivide en tres grandes ramas. El derecho universal, que es el derecho de validez general, no limitada a un determinado territorio y que comprende en concreto el derecho natural,⁴ o sea el conjunto de pretensiones o derechos cuyo respeto puede exigir toda persona humana por el solo hecho de ser persona, como el derecho a la vida, a la propiedad, a vivir conforme a la propia conciencia, etcétera; el derecho internacional, que rige tanto las relaciones entre los pueblos

⁴ El derecho natural coincide con la ética, pero ésta se formula como un sistema de deberes, en tanto el derecho natural como un sistema de derechos subjetivos; por ejemplo, el derecho natural contempla el derecho de toda persona a exigir que se respete su vida e integridad corporal; la ética, en cambio, habla del deber de toda persona por conservar su vida y su integridad corporal. En realidad, el fundamento del derecho es el deber, ya que alguien puede exigir que otro respete su vida e integridad personal, precisamente porque el primero tiene el deber natural de conservarla.

(derecho internacional público) como las relaciones privadas entre personas sujetas a diferentes sistemas políticos y jurídicos (derecho internacional privado), y el derecho canónico, que es el propio de la Iglesia universal y rige a todos sus fieles. El derecho estatal es el que rige en un determinado Estado y comprende el derecho constitucional, que se ocupa de la organización fundamental del Estado; el derecho administrativo, que se refiere a la organización del gobierno y las reglas de la administración pública, el derecho procesal, que se ocupa de los procedimientos para reclamar justicia ante los tribunales, el derecho fiscal que regula los impuestos y el derecho penal, que define los delitos y las penas. Y el derecho personal, que es el que regula las relaciones de carácter patrimonial que se dan entre personas privadas, en el cual figuran el derecho civil, como derecho general o común de carácter patrimonial; el derecho mercantil, que se refiere a relaciones entre comerciantes, y el derecho laboral que regula las relaciones entre patronos y trabajadores.

El humanista, sea cual sea la disciplina de su especialidad, siempre tiene que interpretar textos, por lo que suele trabajar rodeado de libros y tener interés tanto por libros nuevos como por libros antiguos. Su aportación principal es el conocimiento extenso y profundo de los textos, es decir la erudición. Así, se dice que es un buen civilista aquel jurista que maneja con erudición el código civil y las demás fuentes del derecho civil. Todo el trabajo humanista consiste en la reflexión sobre textos, es decir en la reflexión sobre otras reflexiones, y por eso tiene mucha importancia la cita de los textos o fuentes de las que se parte. En los estudios jurídicos esto se manifiesta claramente en las citas de los artículos de los códigos o leyes que se comentan, así como de las de decisiones judiciales u opiniones doctrinales. Un tipo muy propio del trabajo humanístico es el comentario a un texto, que a veces se escribe en los márgenes o a pie del texto, y otras a continuación de cada párrafo del texto comentado; los códigos civiles comentados son un conocido ejemplo de este tipo de trabajos.

El estudio humanista denota su carácter de tradición al ser una reflexión continuada o sucesiva en la que diversos autores opinan sobre textos comunes, apoyándose unos en las opiniones de otros. El humanista procura siempre ir a los textos originales, a las fuentes en sus mejores ediciones, y apoyarse en las opiniones de los autores que considera más autorizados. Esto hace que el humanista dé gran importancia a la memoria, en la que procura conservar las nociones, relaciones, nombres y aun las mismas palabras que contienen las fuentes. El material que conserva en la memoria, así como el que le proporcionan los libros en los que se apoya como complemento de ella, constituyen el objeto de su estudio y reflexión.

Por ese carácter tradicional que tienen las humanidades, quien las cultiva da también gran importancia al argumento de autoridad, gracias al cual suele tener como verdaderas las opiniones o reflexiones de autores con prestigio, a los que suele designarse como “autoridades”. El fondo de este argumento es la confianza o fe humana en la sabiduría personal de un autor probado. Por esta confianza en las autoridades, el humanista siente aprecio por libros antiguos, y en especial por los clásicos de su especialidad, en los que suele encontrar ideas y motivos para nuevas reflexiones.

Desde el punto de vista social, el saber humanístico tiene aparentemente menos utilidad que los saberes empíricos, que dan lugar a la tecnología, y los sociales, que conducen a la organización y reforma social. Pero el saber humanista se justifica por sí mismo, en cuanto que perfecciona al hombre que lo posee. Si la tecnología sirve para hacer mejores cosas, y la organización social para tener mejores estructuras, las humanidades sirven para hacer mejores personas. De ahí que la denominación de estos saberes como humanísticos, pueda entenderse en un doble sentido, en que tienen por objeto al hombre, y en que tienen como resultado al mismo hombre. Así, un país con alto grado de cultura jurídica es una país donde las relaciones sociales suelen desarrollarse conforme los criterios de justicia reconocidos en ella, es decir, un país donde las personas de ordinario son personas respetuosas del derecho ajeno.

EL DERECHO COMO JURISPRUDENCIA

La ubicación del derecho como una de las humanidades prudenciales permitirá apreciar su objeto y método, así como su vinculación con las ciencias sociales y con la filosofía.

Que el derecho sea una ciencia prudencial o jurisprudencia, como antes se le llamaba, quiere decir que es una ciencia orientada, como toda prudencia, a emitir juicios sobre la conducta humana. Saber derecho significa básicamente, por tanto, no saber una teoría, sino saber juzgar conductas concretas o casos. Para aclarar esta idea, primero se tratará de lo que es la prudencia en general para luego tratar de la jurisprudencia.

La prudencia en general

La prudencia,⁵ en general, es el hábito intelectual que juzga la conducta humana libre, a la que también se le llama obrar humano, desde el punto de vista de su conveniencia o inconveniencia para un bien. El juicio que emite la prudencia no es un juicio enunciativo, como los que hacen las ciencias especulativas que tratan de conocer, emitiendo juicios, lo que las cosas son, sino un juicio preceptivo, es decir un juicio que prescribe u ordena realizar una cierta conducta en tanto que constituye un medio para alcanzar un fin. Por eso, todas las ciencias prudenciales son ciencias prácticas, en tanto que se ejercen por medio de la razón práctica que discierne acerca de la conducta posible, a diferencia de las demás ciencias que son especulativas, que se ejercen por medio de la razón especulativa o teórica que discurre sobre lo que las cosas son.

⁵ Sobre la prudencia, véase, recogido en traducción española de Manuel Garrido, a Pieper, J., *Las virtudes fundamentales*, Madrid, 1976, pp. 42-58.

El acto de la prudencia comprende tres momentos: deliberación, juicio y decisión. La deliberación consiste en el análisis de la conducta que se va a juzgar, tanto del objeto o fin de la misma conducta cuanto de todas las circunstancias que la acompañan, como los motivos o fines subjetivos del agente, y el tiempo, lugar y modo de realizarla; este análisis desarrolla la virtud intelectual llamada circunspección, que consiste precisamente en la atenta consideración de las circunstancias del caso y requiere de la fidelidad de la memoria, gracias a la cual, cuando se trata de juzgar una conducta ya realizada, se logra recordar con fidelidad su contenido, sin alterarlo por los intereses y preferencias personales.

El juicio consiste en la apreciación de la conducta desde el punto de vista de su conveniencia o inconveniencia en relación con el bien que se busca; éste es el momento más importante, al que se orienta la deliberación previa del caso y del que depende la oportunidad y conveniencia de la decisión que se produzca como consecuencia del juicio. El juicio prudencial es un juicio que, como el de las ciencias especulativas, no es arbitrario, sino que está fundado en principios fundamentales y en un conjunto de criterios o doctrina elaborada por la inteligencia humana. Requiere, por consiguiente, del conocimiento de los primeros principios sobre la conducta humana, lo cual constituye la virtud intelectual llamada *sindéresis*, y del conocimiento de la doctrina o ciencia elaborada por personas prudentes a la largo de la historia con apoyo en los primeros principios y en la experiencia acumulada en los juicios sobre la conducta humana; este conocer y aceptar la doctrina elaborada se relaciona con la virtud intelectual de la docilidad, que consiste en saberse aconsejar de los que saben.

La objetividad del juicio prudencial depende en primer lugar del adecuado análisis del caso, es decir de un análisis que comience por distinguir entre las circunstancias relevantes y las que son irrelevantes, y luego considere todas las que son relevantes. La falta de atención en las circunstancias conduce a juicios erróneos; por ejemplo, cuando se analiza el caso de una persona que vende una cosa que se le había dado a guardar, si no se considera que la cosa podía echarse a perder puede llegarse a un juicio equivocado sobre tal conducta. La clave de este análisis de las circunstancias está en la distinción entre las que son relevantes y las que son irrelevantes.

En segundo lugar, la objetividad del juicio prudencial depende de una atenta consideración de los principios y criterios de juicio. Hecho el análisis de una conducta se procede a juzgarla desde el punto de vista del fin o bien objetivo que se considere. Como ya se mencionó, la ética juzga desde el punto de vista del bien personal o perfeccionamiento de la persona, la política desde el punto de vista del bien común y la jurisprudencia desde el punto de vista de la justicia. Para hacer el juicio, deben revisarse el conjunto de principios y criterios de juicio a fin de escoger el que resulte aplicable al caso por coincidir los hechos y circunstancias del caso con los previstos en ese criterio de juicio. Por ejemplo, cuando se juzga desde el punto de vista jurídico la conducta de una persona que usó una cosa ajena, puede juzgarse desde el punto de vista del arrendamiento, si hubo entre el dueño y la persona que usó un contrato por el que éste se obligó a pagar una cantidad de dinero por el uso de la cosa; o desde el punto de vista del comodato, si el acuerdo fue que

la persona usara gratuitamente; o desde el punto de vista del depósito, si el convenio fue que la persona sólo guardara la cosa; el resultado del juicio será diferente según el criterio empleado, pues cuando se paga por el uso de una cosa, puede hacerse un uso amplio de la misma, mientras que si el uso se recibe gratuitamente, tiene que ser restringido, y si se recibe la cosa para guardarla no puede usarse en absoluto de ella. La objetividad del juicio dependerá de que el criterio escogido sea el que corresponda a los hechos y circunstancia del caso.

Una vez producido el juicio se pasa, como conclusión derivada del mismo, al tercer momento del acto de la prudencia: a la decisión de seguir una conducta en concordancia con el juicio emitido. Ésta puede contener la determinación de no obrar una conducta o bien la de practicar otra. En cualquier caso,⁶ la decisión se orienta a conseguir un determinado fin, y por eso está ligada con la virtud denominada providencia, que consiste en la facultad de apreciar si un medio es conducente a un fin. Debido al carácter providente de las decisiones prudenciales, se explica que no tengan la seguridad o certeza que las conclusiones de las ciencias especulativas. Las decisiones prudenciales se orientan a conseguir algo que todavía no se ha realizado, que podrá alcanzarse o no, dependiendo de una serie de factores externos que no están bajo control del sujeto que actúa. Por ejemplo, un estudiante que después de deliberar y juzgar decide hacer una carrera universitaria, no tiene la seguridad de que la terminará, pues para conseguirlo se requiere la conjunción de muchas otras circunstancias, aparte de su propia perseverancia, que no dependen totalmente de él, como salud, estabilidad económica, situación familiar, paz social y otras.

Sin embargo, las decisiones de la prudencia tienen una seguridad relativa, práctica, que deriva de la propia experiencia, de la objetividad del juicio prudencial y de la esperanza de que no están cerrados los caminos que llevan al hombre a la consecución de sus propios fines.

La jurisprudencia

La prudencia, como hábito de juzgar la conducta humana, se especifica en razón del bien conforme al cual juzga: la prudencia que contempla el bien de la persona humana es la prudencia ética o moral, la que contempla el bien de la comunidad o bien común es la prudencia política y la que contempla la justicia es la prudencia jurídica o jurisprudencia.

No todas las conductas humanas son objeto de juicio jurídico, sino sólo conductas interpersonales y libres, es decir, conductas que realiza una persona por propia voluntad, refiriéndose a otra; por eso se dice que el derecho es social, que siempre se refiere a relaciones interpersonales. Pero no todas las relaciones inter-

⁶ Cuando la decisión es de no obrar, el fin está presente en tanto que el juicio expresa que la realización de tal conducta constituye un obstáculo para alcanzar el fin.

personales libres son objeto de juicio jurídico, sino sólo las que se establecen en relación con un objeto, que una de las personas tiene como propio y la otra como debido; por ejemplo, el acuerdo entre dos personas de comprar y vender una mercancía genera una relación entre ellas, que tiene como medida un objeto, que es la mercancía; por virtud del acuerdo, el comprador tiene el derecho de exigir la entrega de la mercancía, pues la considera como cosa suya, y el vendedor tiene la obligación de entregarla, pues es para él una cosa debida. No es en cambio materia de juicio jurídico una relación interpersonal que se establece directamente entre dos personas, por ser ellas quienes son, como la relación de amistad, pues falta ahí un objeto que sea considerado como propio por una y como debido por la otra.

El que en una relación exista un objeto que puede ser considerado como suyo por una y debido por otra, es decir de un objeto que sea exigible judicialmente, es algo que depende no sólo de la naturaleza misma de la relación, sino también del sistema judicial de cada sociedad. No hay duda, por ejemplo, de que ciertas relaciones patrimoniales son jurídicas, y así han sido reconocidas tradicionalmente, como las que se establecen por medio de contratos de compraventa, sociedad o arrendamiento; pero hay muchas otras conductas que en determinadas épocas se consideran como judicialmente exigibles, y por tanto jurídicas, y en otras no, por ejemplo, hasta antes de la Revolución francesa se consideraba como judicialmente exigible la prestación de servicios personales como formas de tributo en favor de la comunidad o de determinada persona, es el caso de la prestación de alojar y dar de comer a las tropas en campaña; en cambio, en los sistemas jurídicos modernos ya no se acepta esta forma de tributo, ya no es algo judicialmente exigible.

El objeto del juicio jurídico o, mejor dicho, de la jurisprudencia, consiste en conductas interpersonales o relaciones en las que interviene un objeto que una de las personas tiene como propio y otra como debido,⁷ o, en otros términos, relaciones en las que interviene un objeto que puede ser judicialmente exigido.⁸ Esa es la materia del juicio, el caso o causa. Pero, cómo se produce el juicio.

El modo como se realiza el juicio jurídico coincide en general con el modo de la prudencia general. La jurisprudencia, al igual que la prudencia, pasa por tres momentos: la deliberación, que consiste en el análisis del caso y sus circunstancias (circunspección) y en la consideración de los principios y la doctrina aparentemente aplicables (síndéresis, docilidad); el juicio del caso a partir de los principios y doctrina aplicable, y la decisión de realizar o no realizar determinada conducta a fin de conseguir la justicia posible.

Antes de analizar detenidamente cada uno de esos momentos, conviene aclarar que la jurisprudencia o juicio jurídico se produce con uno de dos fines inmediatos, aunque mediatamente siempre busca la justicia. A veces se ejerce con el fin de evitar

⁷ R. Preciado Hernández, *Lecciones de filosofía del derecho*, México, 1967, p. 102; expresa lo mismo diciendo que las normas jurídicas se refieren "a lo que cada persona tiene facultad de exigir a los demás, bajo la razón formal de deuda".

⁸ Sobre la noción del derecho como aquello que puede ser judicialmente exigido, puede verse Álvaro d'Ors, *Una introducción al estudio del derecho*, México, 1989, p. 25.

un futuro conflicto, por ejemplo, cuando se elabora un contrato que rige una determinada relación comercial y establece los criterios y mecanismos para solucionar las controversias que puedan producirse; a esta especie puede llamársele jurisprudencia cautelar. Otras veces se da con el fin de solucionar una controversia ya existente, como cuando el juez pronuncia una sentencia, y a ésta conviene llamarla jurisprudencia judicial.

La etapa deliberativa en la jurisprudencia cautelar consiste en analizar la relación jurídica que se ha establecido o se quiere establecer, con todas sus circunstancias, por ejemplo la capacidad jurídica de las partes, su domicilio, el tipo de mercancías o bienes que son objeto de la relación, las ventajas que pretenden obtener, los gastos que han de erogar, etcétera; ordinariamente, en los despachos de abogados esta etapa se realiza oyendo al cliente en privado o en juntas; en la jurisprudencia judicial, la etapa se cumple mediante la recepción y valoración de las pruebas, gracias a la cual el juez conoce los hechos de la relación en conflicto y admite unos como hechos probados y desecha otros como no probados. Luego de conocer los hechos, en ambos tipos de jurisprudencia, se procede al análisis de las reglas doctrinales y principios generales que puedan ser aplicables, mediante el examen de la doctrina o libros jurídicos, de las leyes, reglamentos y demás disposiciones del poder público, así como de los precedentes judiciales.

La etapa judicativa consiste en el juicio del caso desde la perspectiva de las reglas doctrinales, legales o judiciales que se han considerado aplicables. El jurista concejero o asesor podría concluir, por ejemplo, que la relación que su cliente quiere entablar con una empresa para que fabrique determinadas mercancías que aquél está dispuesto a adquirir es un contrato de compraventa de cosas que el vendedor debe fabricar y no un contrato de prestación de servicios por el que una parte se obliga a fabricar determinados bienes; o el juez, ante quien se presenta el caso de una persona que alega ser propietario de un terreno porque lo compró como consta en un documento privado, podrá concluir que el caso debe contemplarse desde el punto de vista de la posesión de buena fe y no de la propiedad civil. Es esta etapa, como sucede en el ejercicio de toda prudencia, la más delicada y de la que depende la decisión que se vaya a seguir.

La etapa decisoria en la jurisprudencia cautelar consiste en la conclusión respecto de la conducta a seguir para evitar un posible conflicto, como puede ser, por ejemplo, la redacción de un contrato con determinado contenido, el otorgamiento de una garantía, la petición de una autorización, la promesa de contraer un futuro contrato, etcétera. En el caso de la jurisprudencia judicial, la decisión difiere según que la pronuncie un jurista en asesoramiento de una parte litigiosa o la pronuncie el juez; cuando la pronuncia el jurista asesor la conclusión consiste en entablar determinada acción judicial o bien oponer ciertas excepciones o contrademandas a la acción entablada por la otra parte; cuando la decisión la toma el juez, consiste en una sentencia, es decir una decisión que tiene fuerza vinculativa (fuerza de cosa juzgada) con la cual se soluciona la controversia condenando o absolviendo al demandado.

DERECHO, CIENCIAS SOCIALES Y FILOSOFÍA

La consideración del derecho como prudencia de lo justo o jurisprudencia pone en claro que el estudio del derecho consiste en el conocimiento de los principios, reglas y precedentes judiciales que se aplican para resolver los casos, sea en forma cautelar sea en forma judicial. Es pues un estudio primordialmente de textos, un estudio humanista que se sirve principalmente de un método interpretativo. Bajo esta perspectiva se van a considerar sus relaciones con las ciencias sociales y con la filosofía.

Derecho y ciencias sociales

Los principios y reglas jurídicas no son hechos sociales, sino reflexiones de la inteligencia humana o nociones que se encuentran en textos escritos. Las reglas relativas a los contratos, por ejemplo, desde la más general o principio fundamental que dice que los convenios deben respetarse (*pacta sunt servanda*) hasta las más pormenorizadas que determinan cuál de las partes en un contrato corre con el riesgo de pérdida de la cosa (como la que dice que el propietario corre con el riesgo de la pérdida de la cosa), o en qué lugar debe cumplirse la prestación convenida (por ejemplo que el pago ha de hacerse en el domicilio del acreedor) no son propiamente hechos sociales que pueden observarse, sino reflexiones de la inteligencia humana que se transmiten de generación en generación por medio de textos, como los códigos civiles, los contratos escritos o las colecciones de decisiones judiciales o sentencias.

La veracidad de estos criterios no depende de que se correspondan efectivamente con conductas en la vida social, aunque ordinariamente en toda vida social se cumple un mínimo de conductas conforme a las reglas jurídicas, sin lo cual sería imposible la convivencia social; sino que depende de que sean aptos para producir juicios conformes con el principio axiomático (de evidencia inmediata) de dar a cada quien lo suyo. Así, el principio que dice que una persona no debe ser juez y parte en el mismo juicio es un principio “verdadero”, en cuanto sirve para que los conflictos puedan decidirse conforme al principio de justicia, aunque pueden existir sociedades en las que este principio no se observa, o bien sociedades que lo respetan en relación con ciertas conductas, pero no en relación con otras, e incluso puede ser que un juez que, contraviniendo tal principio es parte en un proceso, resuelva, sin embargo, con justicia. Pero estos hechos no contradicen que el principio citado es apto para producir juicios conforme al criterio de dar a cada quien lo suyo; es decir, que es un principio jurídico “verdadero”. Los hechos mencionados tan sólo indican que la consecución efectiva de decisiones justas para resolver los conflictos en la vida social es algo difícil de conseguir.

Saber derecho es, entonces, conocer esos criterios que han sido descubiertos y elaborados paulatinamente por los juristas. Estudiar derecho es estudiar los textos

que los contienen. Por eso, el estudio del derecho es un estudio interpretativo o hermenéutico, como el de todas las humanidades.

En síntesis, la diferencia entre el derecho y las ciencias sociales es que el primero es una ciencia que tiene por objeto reflexiones de la inteligencia humana, plasmadas en textos, que se sirve por consecuencia de un método interpretativo, y concluye juzgando ciertas conductas interpersonales desde el punto de vista de esas reflexiones, mientras que las ciencias sociales tienen por objeto hechos sociales, se sirven de un método principalmente empírico y concluyen haciendo índices de generalidad y frecuencia que expresan el determinismo social.

Pero como el derecho es una ciencia práctica o prudencial, como es finalmente jurisprudencia, el saber jurídico no se limita en el mero conocimiento teórico de los principios y reglas, sino que concluye juzgando de la conformidad de las conductas interpersonales en relación con dichas reglas y principios. Así, el jurista no se conforma con saber qué es el contrato de compraventa sino que juzga que una determinada relación social interpersonal es un contrato de compraventa y concluye recomendando una determinada acción o excepción; no le basta saber la distinción teórica entre propiedad y posesión, sino que juzga que en un caso determinado una persona es propietaria, por lo que recomienda que presente una acción por la que reclame la cosa a quien tiene la posesión de la misma.

Para realizar su tarea conclusiva, el jurista debe analizar los casos (conductas interpersonales) que se proponga juzgar, con todas las circunstancias. Y para hacer este examen de la conducta, que sí es un hecho observable, le es muy útil el conocimiento de las ciencias sociales, principalmente de la economía y de la ciencia de la organización social o administración. Así, el jurista a quien se le consulta acerca de un conflicto entre los socios de una empresa mercantil, para poder juzgar el caso desde el punto de vista de las reglas del contrato de sociedad, tiene que analizar la conducta que ha habido entre los socios considerando la organización y funcionamiento de la sociedad (lo cual es materia de la administración de empresas), el tipo de bienes que produce y el modo como los comercializa (lo cual es materia económica) y también analizar e interpretar los estados financieros (lo que es propio de las ciencias económico-contables).

Así se pone de manifiesto la relación que hay entre las ciencias sociales y el derecho. Éstas le proporcionan conocimientos para que el jurista pueda comprender mejor la realidad que va a juzgar. Dada la complejidad de la sociedad actual y la tendencia a la especialización profesional, cada vez es más importante que los juristas que se especializan en un determinado sector o campo jurídico posean conocimientos de las ciencias sociales relativas a ese sector; por ejemplo, quien se especialice en el derecho de sociedades, necesita también una educación especializada en administración de empresas y en finanzas; quien se especialice en derecho administrativo, requiere también conocimientos especializados de administración pública.

Cuando el jurista hace este análisis de los hechos y circunstancias sociales de la conducta que va a juzgar, en realidad no hace todavía un trabajo jurídico, sino un trabajo de investigación social consistente en el análisis empírico de hechos observables, y lo debe hacer con el enfoque propio de las ciencias sociales: tratando

de descubrir los hechos tal como son. El trabajo jurídico empieza cuando el jurista pasa a distinguir de entre todos los hechos y conductas observadas, los que son relevantes para las reglas jurídicas. Es decir, cuando empieza a calificar o juzgar en atención a esas reglas.

La relación entre ciencias sociales y derecho aparece claramente en las leyes, pues en muchas de ellas se mezclan contenidos jurídicos con contenidos propios de esas otras ciencias. Hay leyes como los códigos civiles o los códigos penales cuyo contenido es eminentemente jurídico; pero hay muchas otras leyes, en realidad la mayoría, cuyo contenido es principalmente de orden económico, organizativo o de naturaleza técnica. Por ejemplo, la Ley General de la Administración Pública, por medio de la que se organizan las diversas instancias del gobierno y se hace la distribución de facultades entre cada una de ellas, es una ley de contenido eminentemente administrativo, aunque tenga algunas reglas jurídicas para resolver los conflictos que puedan presentarse entre las diversas instancias del gobierno, por ejemplo por invasión de facultades, o entre los órganos gubernamentales y los ciudadanos. La Ley del Mercado de Valores es una ley de contenido primordialmente económico, financiero y organizativo, en la que se organizan las diversas instituciones bursátiles, se fijan reglas para su funcionamiento, condiciones para la emisión de acciones al público y para el funcionamiento del mercado de valores, pero tiene también algunos contenidos jurídicos relativos a las formas de adquisición, cesión y transmisión de los valores bursátiles (los llamados contratos bursátiles, como el reporto) y reglas para solucionar los conflictos que se presenten. La Ley General de Salud es otra ley de contenido esencialmente técnico, ya no de las ciencias sociales, sino de la medicina, y también organizativo de las diversas instancias que prestan servicios públicos de salud, aunque además contiene algunas reglas jurídicas.

Lo mismo podría decirse de muchas otras leyes. El jurista que quiera actuar en el campo de aplicación de dichas leyes a fin de prevenir o resolver los conflictos que pudieran darse ahí, deberá conocer, además de las reglas jurídicas, los contenidos económicos, administrativos o técnicos previstos en ellas. Este conocimiento le permitirá analizar y entender mejor la realidad sobre la cual producirá un juicio de conformidad con las reglas jurídicas.

Derecho y filosofía

Al hablar del derecho como jurisprudencia, se dijo que el juicio jurídico ha de producirse a partir de principios y reglas jurídicas. No basta el conocimiento de las reglas, o sea el mero conocimiento de la doctrina jurídica, porque la verdad de estas reglas depende de que sean aptas para conseguir el fin propio del derecho, que es la justicia. Por eso, cuando las reglas jurídicas que están reconocidas en un momento dado no resultan adecuadas para producir un resultado justo en un caso concreto, los juristas procuran obtener la solución justa pasando por alto, si es necesario, la lógica de las reglas. Hay un caso en el *Digesto* (D 18,1,4) que ilustra esta actitud: el comprador que compra un hombre libre creyendo que es esclavo; de acuerdo con

las reglas jurídicas del derecho romano clásico la compra no tenía objeto, porque el hombre libre no puede ser materia que se compre o venda y, por tanto, al no haber una venta válida, el comprador podía exigir la devolución del precio como una cantidad indebidamente pagada; pero el jurista Pomponio opina que la compra es válida a efecto de que el comprador pueda exigir no sólo la devolución del precio, sino además los daños y perjuicios que le ocasiona el perder al presunto esclavo; esta última solución es ilógica, pero es más justa que la solución lógica. Por eso, si el jurista quiere tener un conocimiento profundo del derecho, que comprende la doctrina jurídica no sólo en sus enunciados sino también en sus fines, y si quiere tener la capacidad de encontrar soluciones seguras a los casos imprevistos en el conjunto de las reglas jurídicas (esa virtud parte de la prudencia llamada solercia) necesita conocer los principios o primeras verdades acerca de las realidades fundamentales en las que se funda y a las que se destina el derecho: la persona humana, la sociedad, el bien común y la justicia.

El estudio de las primeras verdades o principios corresponde a la filosofía o metafísica, que, como se vio arriba, es una de las humanidades sapienciales. Su objeto de estudio es el conocimiento abstracto del ser de las cosas, y pueden distinguirse sus diversas ramas según el tipo de seres que estudien. Al jurista le interesa en particular el conocimiento filosófico del ser humano, contenido en la antropología filosófica o psicología filosófica, el conocimiento filosófico del ser social, llamado filosofía o metafísica social y el conocimiento filosófico de los fines específicos del derecho: bien común y justicia, lo cual es parte de la filosofía del derecho (o derecho natural) y de la ética social.

La contribución que da la filosofía al derecho es diversa de la que le aportan las ciencias sociales. El estudio de estas últimas sirve al jurista para mejor conocer la realidad acerca de la que va a juzgar, mientras que el estudio de la filosofía le capacita para juzgar mejor. Por esto, puede decirse que el estudio de las ciencias sociales es complementario de la formación jurídica, mientras que el estudio de la filosofía es parte integrante de la misma formación jurídica.

La vida actual, a diferencia de otros tiempos más estables, exige que el jurista ponga más atención en la filosofía. La tecnología moderna ha dotado al hombre de un poder sobre las cosas muy superior al que había tenido en todos los siglos anteriores, lo cual ha suscitado problemas jurídicos nuevos, que difícilmente podrán resolverse con el solo recurso de las reglas jurídicas, sin considerar los principios que las inspiran. Problemas como los derivados de la fecundación *in vitro*, la inseminación artificial, las intervenciones quirúrgicas para “cambio de sexo”, o los trasplantes y la donación de órganos son problemas que no pueden plantearse jurídicamente en forma adecuada, si no es a partir de un concepto claro y profundo de lo que es la persona humana.

Por otra parte, los problemas jurídicos que plantea la integración de diversos países en organizaciones regionales multinacionales, difícilmente podrán solucionarse si no se tiene una concepción clara de la sociedad, del orden social y de las formas en que se articulan los diversos grupos sociales. Los conflictos que pueden derivarse del pluralismo de las sociedades modernas, derivado en parte de las intensas corrientes migratorias que hacen coexistir en una misma sociedad a grupos

de diversas concepciones religiosas y culturales o de diferente configuración racial y costumbres, deben resolverse a partir de una idea clara de la relación de las personas, en su calidad de individuos, con la sociedad, así como del papel que corresponde a las diversas comunidades locales, nacionales, multinacionales y a la sociedad internacional y de la relación entre el bien personal y el bien común.

La evolución tendente a crear derechos de aplicación supranacional, que ha dado pasos importantes al entrar en vigor los tratados de derechos humanos, que dan acción a los ciudadanos de un Estado para reclamar los actos de su propio gobierno ante tribunales internacionales, vuelve a poner en discusión aspectos fundamentales del derecho, como la relación entre coercibilidad del derecho y soberanía nacional y la misma noción de derecho como ordenamiento nacional. También la entrada en vigor de convenciones que fijan reglas jurídicas sobre relaciones internacionales entre personas particulares, como las que están en vigor respecto de los contratos de compraventa internacional, de transporte, de arrendamiento financiero y otras, van creando un nuevo derecho privado que no está restringido a los límites territoriales de un Estado, que desplaza, en parte, la aplicación de los derechos nacionales sobre esas materias y que fuerza a una nueva reflexión acerca de la naturaleza del derecho y de sus fines.

El estudio de la filosofía viene a ser hoy una herramienta necesaria para que el jurista pueda entender, criticar y sobre todo encausar dicha evolución política y social, de modo que sus resultados sirvan realmente al progreso de las personas, los pueblos y la humanidad en general, y no sean simplemente desarrollos tecnológicos que degraden la vida humana.

II. LO QUE LAS COSAS SON	21
La noción de ente	21
Sustancia y accidente	22
Las cualidades	24
Las relaciones	25
Potencia y acto	26
Potencia pasiva y acto primero	27
Potencia activa y acto segundo	27
Esencia y acto de ser	28
Esencia en los entes materiales: materia y forma	29
Esencia en los seres espirituales	30
El principio de individuación	30
Individuación de las sustancias corpóreas	30
La individuación de los accidentes	31
La individuación de las sustancias incorpóreas	32
El sujeto subsistente	32
Los aspectos trascendentales del ente	33
La unidad	34
Verdad	35
El bien	37
Belleza	38

II. Lo que las cosas son

Con el objeto de llegar a reflexionar con cierta profundidad acerca de la persona humana, la sociedad y el orden social, que es la finalidad de este libro, se comienza por presentar algunas nociones fundamentales sobre lo que las cosas son, que constituyen el punto de partida para la reflexión sobre aquellas otras realidades. Este capítulo es una breve síntesis de la parte de la filosofía conocida como metafísica u ontología. Toda persona tiene una noción espontánea del ser, que expresa cuando afirma cosas tan elementales como “esto es agua” o “esto no es una piedra, sino una tortuga”, y sin dificultad puede admitir que todas las cosas son. El objeto de estudio de la metafísica es precisamente el profundizar esa noción espontánea del ser que tienen todas las personas y averiguar qué es el ser de las cosas; le interesa aclarar qué es aquello que hace que el árbol sea, o que el ser humano sea o que una piedra sea; no le interesa el árbol como árbol, ni el ser humano como ser humano, ni la piedra como piedra, sino que le interesan estas tres realidades en cuanto que son, es decir en cuanto entes. Todas las realidades, desde el punto de vista de la metafísica o “filosofía primera”, son entes. También lo son la persona humana, la familia, la sociedad nacional, la sociedad internacional, el orden social o el derecho.

En este capítulo se expondrán brevemente las principales nociones metafísicas que procuran dar una explicación integral de la realidad.¹

Comienza con una explicación de la noción de ente, para luego explicar las dos categorías fundamentales del ente, sustancia y accidente, sus componentes: potencia y acto, acto de ser y esencia y aquello que lo hace uno: el principio de individuación y el sujeto subsistente; termina con la explicación de las categorías que se pueden predicar de la sustancia y el accidente, llamadas categorías trascendentales del ser.

El contenido de este capítulo puede parecer de momento demasiado abstracto y sin relación con el objeto del libro, pero a medida que se avance en la lectura del libro se comprenderá que es imprescindible.

LA NOCIÓN DE ENTE

La primera noción, concepto o idea que tiene la inteligencia humana es la del ente. Es la noción más amplia que puede haber, pues conviene a todos los seres. Es una

¹ En este capítulo sigo principalmente, por su claridad, profundidad y concisión, el libro de T. Alvira, L. Clavel, T. Melendo, *Metafísica*, Pamplona, 1993.

noción que no puede definirse, porque para eso sería necesario encuadrarla en otra que fuera más amplia, lo cual sería contradictorio. Pero sí es posible describir el ente diciendo que es “aquello que es”. Esto supone dos elementos: un sujeto (aquello que) y una perfección o acto (el ser). Es una noción que está implícita en cualquier juicio que haga la inteligencia humana, cuando afirma, por ejemplo, que un árbol determinado es un cedro, está presuponiendo que el árbol, antes de ser cedro es algo que es, o sea que es un ente, del cual se puede predicar que es vivo, vegetal, de la especie cedro, de tamaño grande, etcétera.

Los entes que percibimos con los sentidos, aunque todos son, no son todos iguales. Unos tienen unas propiedades de las que carecen otros: unos son inertes, otros vivos, unos son líquidos, otros sólidos, unos racionales, otros irracionales, etc. De la constatación de la diversidad de estos entes se infiere que aunque todos son, ninguno agota la totalidad del ser. De ellos, se dice que tienen ser o participan del ser, porque cada uno está constreñido a un modo de ser determinado y ninguno es el ser en plenitud. Si todos los entes son, y cada uno lo es de un modo determinado, es porque están compuestos de dos principios fundamentales: el ser y un modo de ser o, como lo expresa la filosofía tradicional, todos son compuestos de acto de ser y esencia. Sólo Dios, acto puro de ser es el ser en plenitud, en el que el ser y la esencia se identifican: Dios es el que es.

El modo de ser propio de cada ente es lo que constituye su esencia. Ésta puede describirse como lo que hace que un ente sea lo que es y no otro; por ejemplo, la esencia del ser humano es la de animal racional, por lo que no es humano el animal, por más evolucionado que sea, ni tampoco el puro ser racional por más limitado que esté. La esencia distingue a los entes especificando sus modos propios de ser. La esencia, en cuanto es considerada como principio de las operaciones de un ser, se designa con el nombre de naturaleza. Esencia y naturaleza no son dos nociones distintas, sino dos palabras que expresan con diferencia de matiz el mismo significado: la esencia expresa aquello que hace que un ente sea como es; la naturaleza expresa aquello que hace que un ente opere como opera.

SUSTANCIA Y ACCIDENTE

Los modos de ser a que pueden reducirse todos los entes son la sustancia y el accidente. Todos ellos o son en sí mismos (sustancia) o son en otro (accidente). Seres como un animal, una piedra, un utensilio o semejantes son sustancias; mientras que seres como el color, la temperatura, la acción y la relación son accidentes. La sustancia puede definirse como aquel ente a cuya esencia le compete ser en sí y no en otro, y el accidente como aquel ente a cuya esencia le compete ser en otro como en su sujeto. De estas definiciones queda claro que el ser sustancia o accidente es algo que depende de la esencia de cada ente; es de la esencia del animal ser sustancia, y es de la esencia del color ser accidente.

Es distinto el grado de ser de la sustancia y del accidente. Las sustancias tienen un ser independiente, mientras que los accidentes no son propiamente sino que

inhieren en una sustancia, a la que hacen ser de determinado modo; por ejemplo, el color negro de un toro es en la sustancia toro y hace que sea un toro negro; el ser comprador o padre de familia es un accidente que inhiera en una persona (sustancia) haciéndola ser de determinado modo. Como consecuencia del diverso modo de ser que tienen la sustancia y los accidentes, se dice que sólo la sustancia es en sentido propio un ente, en tanto que los accidentes son más bien algo que tiene el ente.

La distinción entre sustancia y accidente es real, como lo demuestra el que las cosas muden de accidentes (cambien de color, temperatura, etc.) y sigan siendo las mismas. La persona que es comprador, puede luego pasar a ser vendedor, valuator de mercancías o juez y sigue siendo la misma persona aunque sus accidentes hayan cambiado; esto no sería posible si los accidentes no fueran algo distinto de la sustancia.

Como los accidentes son en la sustancia hay una unidad entre ésta y aquéllos. Los accidentes no son algo que se sobrepone o yuxtapone a una sustancia, como podría ser la ropa que se pone una persona, sino que son algo que modifica la sustancia haciéndola ser de determinado modo. La sustancia y los accidentes inheridos en ella conforman un único ente. Esta composición del ente permite explicar que las cosas puedan sufrir muchos cambios y continuar siendo las mismas: se mudan los accidentes y permanece la sustancia. Como las operaciones de un ente son también accidentes, se explica que una persona pueda realizar actos de muy distinto tipo, con distintos significados o incluso con significados contradictorios y seguir siendo la misma persona: cambian sus accidentes (la conducta) y se mantiene la sustancia. Éste es el fundamento del principio jurídico de atribución, según el cual todos los actos humanos han de atribuirse a la persona que los realiza.

Tradicionalmente, se han clasificado los accidentes en nueve géneros. Estos nueve géneros, junto a la sustancia, constituyen los diez predicamentos o categorías, que describen los modos fundamentales del ser. Cada género de accidente tiene su propia esencia y determina a la sustancia de un modo original. Los géneros de accidentes son:

- 1) la cantidad, que afecta a las sustancias corporales en su extensión, magnitud y volumen;
- 2) las cualidades, que hacen ser las sustancias de determinado modo y provienen de su esencia;
- 3) las relaciones, que determinan la sustancia por referencia con otras, por ejemplo, la filiación, el ser alguien hijo, que determina su modo de ser en relación con otra persona que es su padre;
- 4) la ubicación o lugar que ocupe una sustancia;
- 5) la posición o modo de estar;
- 6) la posesión de una cosa (es un accidente propio del ser humano);
- 7) el tiempo;
- 8) la acción, que es el accidente que hay en una sustancia en cuanto es principio agente de movimiento en otra, por ejemplo, al empujar, y
- 9) la pasión o accidente que consiste en ser una sustancia sujeto pasivo de la acción de otra, por ejemplo al resistir.

De estos géneros de accidente, sólo se abundará respecto de los que más interesan a la doctrina jurídica que son las cualidades y las relaciones.

Las cualidades

La cualidad es el accidente que modifica a la sustancia en sí misma, haciéndola ser de un modo u otro. Es el único de los accidentes que configura o cualifica la sustancia, a diferencia, por ejemplo, de la cantidad que sólo hace más o menos extensa la sustancia, o de la relación que sólo la afecta por referencia a otros entes.

Hay una gran diversidad de tipos de cualidades, algunas son espirituales (como las ideas), otras corporales (como la temperatura); unas se perciben directamente por los sentidos (como los olores) y otras se perciben por sus efectos (como el magnetismo). Pero todas ellas se pueden clasificar en cuatro grupos:

- 1) las cualidades pasibles,
- 2) la figura,
- 3) las potencias operativas y
- 4) los hábitos.

Las cualidades pasibles

Son las que modifican físicamente la sustancia, como el color, la temperatura, el sabor, la humedad, etc. Estas cualidades son el objeto propio de los sentidos. En el ámbito jurídico tienen importancia, sobre todo, en los contratos de compraventa en que el comprador exige mercancías que tengan determinadas características.

La figura

Es una cualidad propia de los seres corpóreos, que delimita su cantidad, dándoles unas dimensiones y contornos determinados. En las compraventas de bienes inmuebles suele hacerse, además de una descripción del mismo, de sus medidas y colindancias, un “croquis” o representación de su figura, que sirve para que quede más clara su extensión y contornos.

Las potencias operativas

Son determinaciones de las sustancias que las capacitan para desarrollar ciertas actividades, como las potencias reproductivas de las plantas, o los sentidos de los animales, o la inteligencia y la voluntad de los humanos. Estas potencias constituyen los principios próximos o causas inmediatas de las operaciones de las sustancias; por ejemplo, la causa inmediata o principio próximo del pensamiento es la inteligencia, y su causa mediata o principio remoto la naturaleza (o esencia) humana.

Los hábitos

Son cualidades estables por las que una sustancia está bien o mal dispuesta en relación con su naturaleza o en relación con su obrar y fines. Se distinguen de las demás cualidades en que tienen razón de bien o mal, según convengan o no a la naturaleza y fines de la sustancia. Los hábitos que se refieren a la naturaleza son los hábitos entitativos, como la salud o la enfermedad, o, en el campo jurídico, la capacidad o la incapacidad jurídica. Los hábitos que se refieren al obrar se denominan hábitos operativos y, respecto de la conducta humana, virtudes o vicios, según convengan o no a los fines propios de la persona humana. En la compraventa de esclavos en el derecho romano, el vendedor estaba obligado a declarar los vicios del esclavo no perceptibles a simple vista, como su afición a beber, a perder el tiempo viendo dibujos o a luchar con fieras, entre otros.

Las relaciones

Los entes que componen el universo se encuentran relacionados entre sí por una compleja red de relaciones de semejanza, oposición, coordinación, dependencia, causalidad, etc. Un conjunto de relaciones constituye un orden, si todas ellas se refieren a un mismo fin.

La relación es el accidente que consiste en la referencia u ordenación de una sustancia a otra. Una característica propia de las relaciones es que son accidentes que no afectan a la sustancia en sí misma, sino que constituyen únicamente una referencia u ordenación de un ser a otro. Así, el ser comprador es un accidente de relación, que no modifica la sustancia de la persona, sino que únicamente la ordena o refiere a la persona del vendedor. El derecho se refiere siempre a relaciones, a la conducta de unas personas referidas a otras, como comprador-vendedor, padre-hijo, ciudadano-gobierno, propietario-poseedor, etcétera.

Las relaciones pueden ser relaciones reales o relaciones de razón, según que existan en la realidad o sólo en una inteligencia que relaciona cosas independientes entre sí.

Las relaciones reales

Son las que cuentan con los siguientes elementos: un sujeto, que es la persona o cosa en la que inhiere la relación; un término, con el que se relaciona el sujeto; un fundamento de la referencia entre el sujeto y término, y la relación misma o vínculo que une a uno y otro. Por ejemplo, la relación de semejanza entre una piedra (sujeto) y un árbol (término) tiene como fundamento el ser corpóreo de ambos, y constituye un vínculo que los une; o la relación de dependencia entre un cachorro (sujeto) y la perra (término), que tiene como fundamento la debilidad física del cachorro y constituye un vínculo que mantiene al cachorro cerca de la perra.

Las relaciones jurídicas son ordinariamente relaciones reales que contienen todos estos elementos. Así, la relación de compra se da entre el comprador (sujeto)

y el vendedor (término) con fundamento en un contrato, y constituye un vínculo que constriñe al comprador a pagar un precio; la relación de filiación se da entre el hijo (sujeto) y el padre (término) con fundamento en la generación y constituye un vínculo que hace al hijo comportarse de determinada manera respecto de su padre; la obligación de pagar impuestos se da entre el causante (sujeto) y el fisco (término), con fundamento en un deber de contribuir al bien de la comunidad reconocido en una ley y constriñe al causante a pagar cierta cantidad de dinero.

El fundamento de las relaciones no está propiamente en los seres que se relacionan sino en otro ser. En las relaciones jurídicas el fundamento se suele denominar título o fuente. Así se habla de los títulos de la propiedad o de las fuentes de las obligaciones para designar cuál es su fundamento.

Las relaciones de razón

Las relaciones reales, aunque tengan una realidad débil, son en su sujeto y término en tanto exista un fundamento. Hay también relaciones que son sólo fruto de una comparación de la mente humana, porque el sujeto o término o ambos no son reales, porque no hay verdadera distinción entre el sujeto y el término o porque no existe fundamento real de la relación.

De este tipo son las relaciones entre conceptos, como la que puede hacerse entre el derecho de propiedad y la posesión, o entre las obligaciones personales y los derechos reales, o entre cualquier otra clase de conceptos, pues todos ellos no son entes reales sino entes de razón, que existen sólo en la inteligencia, lo mismo que las relaciones entre ellos. También las relaciones con un término irreal, como comparar el presente con un futuro posible, o comparar una persona con un personaje ideal.

POTENCIA Y ACTO

Los modos de ser de los entes se reducen a la sustancia o al accidente, pero una y otro son compuestos de potencia y acto.

La distinción entre potencia y acto surgió de la observación del movimiento que ocurre en las cosas. Aristóteles lo explicó, no como un cambio del ser al no ser, sino como el devenir de un sujeto de un estado a otro, como ocurre con una semilla que se convierte en árbol. Por medio del cambio las cosas adquieren perfecciones que antes no tenían, lo cual presupone que en las cosas existe la capacidad de adquirir tales perfecciones: la semilla deviene en árbol porque tiene la capacidad de serlo. La capacidad de tener una perfección se designa potencia; a ella se contrapone el acto que es la perfección que el sujeto posee. El movimiento se explica así como un tránsito de la potencia al acto.

Acto y potencia no sólo se entienden bajo el aspecto físico, ligado al movimiento que acaba de mencionarse, en el que acto y potencia aparecen como contradictorios, pues una vez que la semilla es árbol, ya no es árbol en potencia

sino en acto. También se entienden desde un punto de vista metafísico, como principios constitutivos que permanecen en todas las cosas, de modo que el árbol sigue siendo compuesto de potencia y acto.

El acto es, en general, cualquier perfección de un sujeto, como el color, sus cualidades, sus operaciones (todos estos accidentes) o su misma sustancia. Es una noción primera y evidente que no se puede definir, sino sólo mostrar con ejemplos y en contraposición con la potencia.

La potencia es aquello que puede recibir o que ya tiene una perfección o acto. Es una noción que se conoce como correlativa al acto, por eso cuando se quiere describir alguna potencia siempre se hace referencia a su acto correlativo, por ejemplo, la vista es potencia de ver, la inteligencia potencia de entender, etc. Las potencias se conocen por sus actos respectivos.

Existe una gran variedad de actos y potencias como el tipo de perfecciones que pueden tener los entes; pero cabe hacer una distinción básica entre: potencia pasiva y acto primero, y potencia activa y acto segundo.

Potencia pasiva y acto primero

La potencia como capacidad de recibir una perfección corresponde plenamente con la potencia pasiva. Ésta se encuentra realizada en diversos niveles. En las sustancias corpóreas, la potencia es la materia prima y el acto la forma sustancial. En el compuesto sustancia y accidentes, la potencia es la sustancia y los accidentes son acto. Y la esencia, tanto de los seres corpóreos como de los seres incorpóreos, es la potencia que limita el acto de ser (acto primero) a un modo de ser determinado.

Potencia activa y acto segundo

Además de la capacidad de recibir una perfección, que es la potencia pasiva, existe la capacidad de dar una perfección o potencia activa, a la que a veces se le llama también poder. El acto correspondiente a la potencia activa es precisamente la actividad u obrar. Así, el árbol frutal tiene la potencia activa de dar frutos (potencia generativa), a la cual corresponde como acto la actividad de fructificar.

Al obrar se le llama acto segundo, en cuanto que las operaciones proceden de un sujeto que ya es en virtud de un previo acto de ser (acto primero).

La potencia activa tiene cierto carácter de acto, constituye una perfección que ya está en la sustancia que la tiene. Pero tiene también carácter pasivo porque la potencia activa no está realizando ininterrumpidamente la operación que le corresponde como acto. El árbol no siempre da frutos. Esto demuestra que la potencia activa es algo distinto del acto correspondiente. El carácter pasivo de las potencias activas también se nota en que requieren del influjo de algo externo para pasar a la operación, así como el clima y el agua influyen para que el árbol fructifique.

Las potencias activas (que en los seres vivos también se llaman facultades) y sus correspondientes operaciones son accidentes. El árbol, siguiendo con el ejemplo, no se identifica absolutamente con todas sus operaciones: es principio de sus operaciones, pero no es sólo sus operaciones; tiene las potencias activas, pero no es sólo potencia activa; operaciones y potencias activas son accidentes que inhiere en la sustancia árbol.

A la vista de esta variedad de actos y potencias, se puede comprender mejor que la potencia y el acto no son sólo principios que explican el movimiento, sino principios constitutivos estables de todos los entes, incluso los incorpóreos que también son compuestos de sustancia (potencia) y accidentes (acto), de esencia (potencia) y ser (acto de ser), excepto Dios que es acto puro.

En la doctrina jurídica se considera implícitamente la distinción entre potencia y acto cuando se protegen las expectativas de derechos u obligaciones. Por ejemplo, cuando alguien promete dar una cantidad de dinero si se cumple una condición, el acreedor no tiene derecho a cobrar sino hasta que se cumpla la condición, pero antes de ese momento se considera que tiene una “expectativa de derecho” (un derecho en potencia, no en acto) que puede transmitir a sus herederos o que le da fundamento para pedir al acreedor una garantía de que pagará si se cumple la condición. La expectativa de derecho no es todavía un derecho en acto, pero como derecho en potencia se considera que ya es algo real y jurídicamente relevante.

ESENCIA Y ACTO DE SER

De los varios modos de ser, la sustancia y los nueve accidentes, la sustancia es la base y fundamento de todos los demás. Pero la sustancia no es algo simple, sino que está compuesta de dos principios: el ser, que es lo que la constituye como ente, y la esencia que determina su modo propio de ser; el ser y la esencia se comportan como acto y potencia.

La esencia puede definirse como aquello que hace que una cosa sea lo que es, o dicho de otro modo, aquello que la determina a ser de una manera y no de otra. De la esencia, como determinación del modo de ser de un ente, derivan una serie de propiedades fundamentales que tienen los entes que participan de una misma esencia. En atención a esas propiedades se han dado diversos nombres para denominar la misma esencia de los seres.

En cuanto la esencia es principio de operaciones de un ser, se le llama naturaleza. Las operaciones de un ser son de una manera que corresponde a su naturaleza: los animales sienten, porque ellos tienen una naturaleza sensitiva; las personas entienden porque tienen una naturaleza racional, etcétera.

En cuanto la esencia se define encuadrándola dentro de un género y especie, como cuando se dice que el ser humano es animal racional, se le llama quiddidad; ésta expresa lo que una cosa es, distinguiéndola de las demás.

En cuanto la esencia es conocida y se hace así referible a muchos individuos, se le llama universal o idea universal. La esencia existe siempre en individuos o

cosas singulares, pero la inteligencia humana es capaz de conocer la esencia de un individuo, aislándola de las características singulares del mismo, y tenerla así como una idea universal predicable de todos los individuos que tienen el mismo modo de ser. Así, la esencia de un caballo, captada a partir de un caballo singular de color negro y estatura alta, es tenida en la mente humana como una idea universal que se puede predicar de todos los animales que tengan ese modo de ser aunque no sean ni negros ni altos.

La esencia es diversa según que los entes sean materiales o inmateriales.

Esencia en los entes materiales: materia y forma

En todos estos entes la esencia incluye un elemento material y otro formal. Estos dos elementos se relacionan entre sí como potencia y acto. La materia es potencia, la forma es acto.

Los entes materiales son, como lo muestra la observación de su comportamiento, susceptibles de corrupción y generación, es decir, pueden dejar de ser lo que eran (corrupción) y pasar a ser otro (generación), como la fruta que se corrompe y pasa a ser tierra. Esto es posible porque son compuestos de materia y forma, ya que la corrupción de un ente consiste en que pierde la forma que tenía (la forma de fruta, siguiendo con el ejemplo) pero su materia adquiere una nueva forma (la de tierra).

La materia prima es pura potencia pasiva o capacidad de recibir un acto, por lo que no puede existir si no es teniendo una forma determinada. La forma es el primer acto que adviene a la materia. Gracias a la forma sustancial, la materia existe y es parte de una sustancia o de otra. Aunque el ejemplo es un poco burdo, puede pensarse que la materia es el barro, que recibe luego forma de jarra, vaso o cualquiera otra; gracias a la forma de jarra o vaso el barro es parte de una sustancia o de otra. El ejemplo es burdo porque el puro barro es ya una materia informada, un compuesto de materia y forma.

La materia y la forma de las sustancias corporales no son dos entes que puedan subsistir separados, sino dos principios esenciales de las cosas que subsisten en el compuesto de materia y forma y que constituyen su esencia. De estos dos componentes, el más importante es la forma, pues ella determina a la materia a ser de un modo o de otro, mientras que la materia sólo restringe la forma a determinadas condiciones. Siguiendo con el ejemplo del barro, puede decirse que lo que hace que el vaso sea vaso y no jarra es la forma y no el barro, pero que su esencia será no la mera forma de vaso, sino el ser vaso de barro, que sería distinto si fuera de cualquier otra materia.

La mutua relación de materia y forma como potencia y acto explica que la esencia de los seres corpóreos sea una, no obstante que se componga de dos elementos. La unión de potencia y acto es una unión metafísica, más íntima que las uniones que se conforman por mera agregación de seres que son independientes, como podría ser la unión de las piedras que conforman un muro, o la de las hormigas que conforman un hormiguero; en estas unidades, los seres que las componen pueden separarse del conjunto y seguir siendo lo que eran estando unidas, piedras u

hormigas; pero en la unión de materia y forma, no se pueden separar estos elementos sin alterar el ser que constituyen, como el leño que al quemarse pierde su forma sustancial de leño para adquirir la forma de carbón o ceniza: al separarse del leño la forma que lo constituía como tal dejó de ser lo que era.

Cada ente corpóreo tiene una sola forma sustancial y no varias. Esta única forma sustancial es la que da al ser todas sus perfecciones. Así, el hombre, en virtud de una sola forma sustancial es cuerpo, viviente, animal y racional. Suponer varias formas en un mismo compuesto sería romper la unidad de los seres corpóreos y admitir, lo cual es absurdo, que un ser al mismo tiempo podría ser de una manera (conforme a una forma sustancial) y de otra (conforme a otra forma sustancial).

Esencia en los seres espirituales

La prioridad de la forma sobre la materia en cuanto principio del ser explica que pueda haber formas que subsistan sin materia (seres espirituales), en tanto que no puede haber ninguna materia que exista sin una forma sustancial: la materia es por la forma, no la forma por la materia.

Estos seres puramente espirituales, a los que se llama ángeles, tienen una esencia simple que se identifica con su forma. Su esencia es su forma. Pero no son seres absolutamente simples, porque su esencia es un modo de ser determinado y no el ser mismo, es decir, son todavía seres compuestos de esencia y acto de ser; son criaturas que tienen ser, pero que no son el ser mismo.

EL PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN

Los seres corpóreos que observamos a nuestro alrededor son seres individuales y concretos, que se distinguen unos de otros por su esencia o modo de ser e incluso los que tienen una misma esencia se distinguen entre sí. ¿Qué es lo que hace que seres de la misma esencia, que tienen el mismo modo de ser, sean distintos entre sí?

Para responder esta cuestión se distinguirán los tipos de seres, conforme a lo visto arriba. Primero se tratará de la individuación de las sustancias corpóreas, luego la individuación de los accidentes y finalmente la individuación de las sustancias incorpóreas.

Individuación de las sustancias corpóreas

El problema comprende dos cuestiones estrechamente ligadas: ¿cómo es posible que una misma esencia o modo de ser corpóreo se reproduzca en varios seres distintos? y ¿cómo se distinguen entre sí los seres corpóreos que comparten la misma esencia? La respuesta a ambas cuestiones es la misma: la materia es lo que posibilita que haya diferentes individuos de la misma esencia (la multiplicación de

la esencia) y que los diferentes individuos sean distintos no obstante que tienen la misma esencia (la individuación de la esencia).

La multiplicación de la esencia

La pluralidad de individuos de una misma esencia manifiesta que están compuestos de dos elementos, de los cuales uno hace que sean semejantes y otro que sean diferentes. Lo que hace que sean semejantes es la forma que todos poseen y lo que los hace diferentes es la materia que cada uno tiene como propia y exclusiva. Es algo semejante a lo que ocurre con las copias de un documento: el documento se puede multiplicar en tantas copias como hojas de papel se dispongan para ello, de modo que la multiplicación del documento depende de la materia disponible.

La individuación de la esencia

Entre los seres de una misma esencia existe gran variedad de matices: unos son más perfectos que otros, unos tienen unas cualidades de las que carecen otros y cada uno tiene las cualidades comunes a la esencia de una manera propia y diferenciada, de modo que, por ejemplo, la fiereza de un leopardo la tiene cada leopardo de un modo peculiar y distinto. Esto significa que ninguno de los individuos agota por completo la esencia que posee.

Lo que permite la multiplicación de los seres de una misma especie es también la materia, y por tanto, ella misma es lo que permite su individuación, su constitución como individuos distintos entre sí. Pero esta afirmación debe precisarse más.

La filosofía tradicional afirma que el principio de individuación es “la materia sellada por la cantidad” (*materia quantitate signata*). Esto puede explicarse considerando que la forma, al actualizar la materia, la configura, es decir, le da una cierta figura corporal que la separa y distingue de otros seres de la misma especie; tal figura no es más que el accidente cantidad que inhiere en la materia, haciendo que tenga determinada extensión, volumen y posición. La materia así configurada o sellada por la cantidad se vuelve algo individual, se convierte en una materia separada y distinta de las demás, sobre la cual pueden inherir los demás accidentes (color, cualidades, etc.) que profundizan su individualización.

La individuación de los accidentes

De los accidentes también puede afirmarse que son individuales, pues cosas como el color, la figura o la temperatura existen siempre como realidades concretas y singulares. Los accidentes, que siempre son inheridos en una sustancia, se individualizan por la sustancia en que inheren. El rojo de una tela se individualiza por la tela que tiñe, y así se distingue del rojo de una pared o de una tinta.

En el ámbito jurídico esto se manifiesta cuando se considera que una determinada relación jurídica, por ejemplo un contrato de arrendamiento, se distingue de

otro, cuyo contenido puede ser el mismo, por las personas del arrendador y el arrendatario. Esto es algo que saben bien los notarios o los expertos en redactar contratos que procuran, en primer lugar, asegurarse de la identidad de las partes.

La individuación de las sustancias incorpóreas

Éstas, como no tienen materia ni otra sustancia que las soporte, se individualan por su propio modo de ser o esencia.

En las sustancias corpóreas, una esencia la pueden tener en común varios seres porque tienen diferente materia; pero la esencia de las sustancias que carecen de materia no tiene dónde repetirse. Por eso, cada sustancia incorpórea agota su propia esencia, y se distingue de las otras por su propio y exclusivo modo de ser.

EL SUJETO SUBSISTENTE

Hasta aquí se ha analizado en este capítulo la composición o estructura del ente, distinguiendo los modos fundamentales de ser (sustancia y accidente) y su composición dual: esencia y acto de ser, potencia y acto. Ahora conviene detenerse, después de haber analizado cómo los entes se individualan, en el estudio del ente como un todo que subsiste.

Se denomina sujeto subsistente o supuesto al ente concreto con todas sus perfecciones, como un árbol, una piedra, un animal, o cualquier otro ente que subsista por sí mismo. Puede definirse como un individuo que subsiste en un único acto de ser y que es, por eso, inacomunicable. Sus notas características son la individualidad, la subsistencia y la inacomunicabilidad.

El sujeto es siempre individual ya que sólo existen realmente los seres singulares; los llamados “universales” son nociones o entes de razón, entes accidentales que existen en la inteligencia que los piensa. Del sujeto se dice que es subsistente en el sentido de que subsiste por sí mismo y no como los accidentes, que aunque son singulares subsisten en otro ser, ni como las partes de un todo, por ejemplo la pata de un animal, que tampoco subsiste por sí misma. El sujeto en cuanto es un ser individual y subsistente se le llama también individuo.² Y, finalmente, como consecuencia de ser un individuo, es inacomunicable en el sentido de que no puede ser participado por otro, a diferencia de las formas sustanciales o accidentales, que se comunican a muchos individuos: un árbol, por ejemplo, como sujeto subsistente o individuo es inacomunicable de modo que no puede otro ente ser ese árbol, pero

² No es lo mismo individual que individuo; lo individual se opone a lo universal y puede predicarse tanto de las sustancias como de los accidentes, de modo que se puede decir, por ejemplo, que la figura de un árbol es individual; pero individuo hace referencia a la subsistencia, por lo que puede decirse de un árbol que es un individuo, pero no se puede decir que su figura sea un individuo.

la forma sustancial árbol o la forma accidental color verde sí son comunicables a muchos individuos.

El sujeto se compone de varios elementos: del acto de ser, que es el elemento fundamental y constitutivo del sujeto y el que le otorga la misma subsistencia; de la esencia, que en los seres corpóreos consta de materia y forma, y de los accidentes que complementan la perfección de la esencia. El sujeto es siempre un ser compuesto. Pero ninguno de los componentes del sujeto existe por sí mismo, sino que todos son en cuanto constituyen el sujeto: la esencia de árbol es en el árbol, el accidente color verde es en las hojas del árbol, y el ser mismo del árbol, su acto de ser, es en la esencia del árbol y con los accidentes del mismo. Por eso, el sujeto, aunque es un ser compuesto, constituye una unidad. El fundamento de la unidad es el acto de ser, que es único en cada ente, como lo demuestra la observación de que un árbol es únicamente ese árbol y no otro.

El sujeto subsistente es lo que tiene el ser y a él deben atribuirse todas sus perfecciones: el árbol es el sujeto que tiene el ser y al que se atribuyen las perfecciones de alto, sano, frondoso, etc. Pero también al sujeto subsistente deben atribuirse las operaciones, de modo que es el árbol el que crece, fructifica, muda de hojas, reverdece y muere. Cuando se dice, por ejemplo, que la rama del árbol crece o muere, se está atribuyendo a una parte del sujeto (la rama) lo que es del todo (la operación de crecer); es una forma común de expresarse pero que no es exacta.

El sujeto de los seres que tienen una naturaleza racional (que es lo mismo que naturaleza espiritual) se denomina persona. Eso es lo que dice la definición tradicional de persona, tomada de Boecio, “persona es sustancia individual de naturaleza racional”. El nombre persona designa entonces a los seres que tienen el mayor grado de ser: a Dios, que tiene la posesión plena del ser subsistente, a los seres puramente espirituales o ángeles y a los hombres, seres corpóreos y racionales. Solamente ellos son personas porque sólo ellos tienen naturaleza racional.

Una propiedad común de la naturaleza racional y, por consiguiente, de la persona es la libertad. La persona, por su naturaleza racional, es capaz de elegir sus actos y, por ello, es responsable de las consecuencias que se sigan de ellos. En esta capacidad de la persona se fundamenta todo el orden jurídico. Sobre esto se tratará en el capítulo V.

LOS ASPECTOS TRASCENDENTALES DEL ENTE

Todos los entes, tanto las sustancias como los accidentes, tienen aspectos comunes por el hecho de serlo. Estos aspectos comunes que se dan tanto en las entes sustanciales como en los accidentales, se denominan “trascendentales”, porque trascienden la división entre sustancia y accidente.

Los trascendentales no son principios constitutivos del ente (como potencia y acto, esencia y ser) sino propiedades o aspectos que tienen todos los entes por el solo hecho de ser entes, como el bien, la verdad o la unidad. De todo ente cabe decir

que es bueno, verdadero y uno, tanto si es sustancia como si es accidente, si es corpóreo o incorpóreo, si es el Creador o una creatura.

Los trascendentales se conocen por deducción, considerando al ente en sí mismo y en relación con otros. Considerado en sí mismo, se advierte que todo ente es uno, es decir, que es indiviso, al grado de que si se divide deja de ser ese ente y pasa a ser otro, y que es una “cosa” (*res*), es decir, que tiene una esencia propia que lo restringe a ser de una determinada manera.

Considerado en relación con otros, todo ente es distinto de los demás, es un “otro” (*aliud quid*) en relación con ellos. Y considerando al ente en relación con la naturaleza racional, que es la única que puede abarcar al ente en cuanto tal, se deduce que todo ente en cuanto puede ser conocido por la inteligencia es verdadero, en cuanto puede ser apeteído por la voluntad es bueno, y en cuanto es objeto de contemplación, en su bondad y en su verdad, es bello.

Resultan así seis aspectos trascendentales o comunes de todos los seres: unidad, “cosidad” (calidad de cosa), “otredad” (calidad de otro), verdad, bondad y belleza.

Los trascendentales son, por una parte, aspectos que están en los entes, en todos y cada uno de ellos y no algo que se añade a ellos. Cuando se dice, por ejemplo, que el ente es verdadero, no se está predicando una cualidad que pueden tener unos entes y otros no, sino que se está afirmando que el ente, por el hecho de serlo, es verdadero en cuanto es comprendido por una inteligencia; lo verdadero no es algo distinto del ente, sino que es el mismo ente comprendido por una inteligencia; lo mismo se puede decir de la bondad: no es algo distinto del ente, sino el ente mismo en cuanto querido por una voluntad, y lo mismo con los demás trascendentales.

Por otra parte, los trascendentales son nociones distintas de la noción de ente, pues manifiestan de modo explícito aspectos no comprendidos en ésta. Cuando se dice que algo es verdadero, uno o bueno se está expresando un aspecto diferente de cuando se dice sólo que algo es. En realidad el ente es el mismo y por serlo es uno verdadero y bueno, pero cuando decimos que es uno se añade al conocimiento de que ese ente es el de que es indiviso, o cuando decimos que es bueno, verdadero o bello se añaden los aspectos que resultan de la relación del ente con una naturaleza racional.

A continuación se examinarán los trascendentales unidad (que de algún modo comprenden la “otredad” y la “cosidad”), verdad, bondad y belleza.

La unidad

Esta noción significa que cada ente es en sí mismo indiviso, de modo que es siempre uno y distinto de cualquier otro.

Esta unidad trascendental es distinta de la unidad cuantitativa que procede de la materia, que al dividirse da lugar al número. Una hoja de papel, por ejemplo, es un ente y por tanto es indiviso, distinto de cualquier otro ente; si la hoja se parte en dos pedazos, resulta que: *i*) esa hoja ha dejado de ser esa hoja y se ha transformado en dos pedazos que es, cada uno, un ente indiviso; la unidad trascendental del ente

es tal que si se pierde el ente deja de ser, y ii) la unidad cuantitativa papel, al partirse la hoja, se ha duplicado, de modo que en vez de un papel hay ahora dos papeles.

Así como hay diversos grados de entes, hay también diversos grados de unidad. Lógicamente, mientras más perfecto sea el ente más alto será su grado de unidad. La unidad más perfecta, llamada simplicidad, es la del ente que carece de partes, o sea la unidad de Dios. Los demás entes, que son siempre compuestos, tienen una unidad llamada *unidad de composición*. Ésta también varía según el tipo de composición que haya en los entes, de modo que se distinguen la unidad sustancial, la unidad accidental y la unidad de orden.

La unidad sustancial es la propia de los entes sustanciales. Entre éstos, hay los entes puramente espirituales, que son compuestos de esencia y acto de ser; como carecen de materia, cada uno agota su propia esencia, y son indivisibles e incorruptibles. Los entes sustanciales corpóreos son compuestos también de esencia y acto de ser, pero además compuestos de materia y forma; esto hace que sean corruptibles, es decir, que puedan dejar de ser por indisposición de la materia, como cuando se evapora el agua y también divisibles, pues la materia puede seccionarse en partes y causar así la disolución del todo. La unidad sustancial (entre esencia y acto de ser, entre materia y forma) es tan íntima que si se pierde, el sujeto deja de ser.

La unidad accidental es la que se da entre sustancia y accidente. Es una unidad menos fuerte que la unidad sustancial, porque el ser del sujeto no depende de la unión con el accidente. Por ejemplo, la figura de un árbol es un accidente que constituye una unidad con la sustancia árbol; si podan el árbol y cambia su figura, el árbol sigue siendo el mismo aunque con una figura distinta.

La unidad de orden se basa en el accidente relación, por ejemplo, la unidad de una familia, un ejército o una sociedad. Es una unidad que está compuesta de varias sustancias, pero no tiene ella misma una forma sustancial propia; su forma es el mismo orden de relaciones que vinculan a los individuos que la componen. Así, la familia constituye una unidad por el conjunto de relaciones (filiación, paternidad, fraternidad, matrimonio) que se dan entre sus miembros, y lo mismo el ejército o la sociedad. El fundamento del orden es la coincidencia de todos los integrantes en un fin común. Éste es el tipo de unidad que tiene el ser social, y sobre lo cual se tratará más adelante.

Esta unidad de orden que tienen ciertos grupos humanos hace que el derecho los considere como una “persona jurídica” o unidad jurídica distinta de la persona de cada uno de sus componentes. Así, los socios que constituyen conforme a las leyes una sociedad mercantil crean una persona jurídica (una unidad de relación), que tiene sus propios derechos y obligaciones y que se distingue perfectamente de la persona de cada uno de los socios, al grado que los socios no quedan obligados por las deudas que contraiga la empresa.

Verdad

Todo ente en cuanto puede ser conocido por una inteligencia es verdadero, es decir, tiene en sí la aptitud necesaria para ser conocido. Esta verdad que existe en todos

los entes como propiedad trascendental se llama específicamente verdad ontológica.

Pero la verdad también se predica de los juicios que hace el entendimiento, como cuando se dice que una afirmación es verdadera o que una persona dice la verdad. A esta verdad de los juicios se le llama verdad lógica.

La verdad de los juicios del entendimiento humano o verdad lógica depende de su adecuación a la verdad ontológica, o sea al ser de las cosas. Cuando se afirma esto es un árbol, la afirmación es verdadera si el sujeto es realmente un árbol, y falsa si es otra cosa.³

Esto hace ver la dependencia de la inteligencia humana respecto del ser. Los entes, en cuanto son, pueden ser conocidos por la inteligencia humana; pero no son porque puedan ser conocidos por ella. La inteligencia es la que se conforma al ente, de modo que lo conoce si lo percibe como es o lo desconoce si la confunde con otro; el ente, en cambio, no muda por el hecho de ser conocido o desconocido, sigue siendo lo que es y como es: la Tierra no dejó de ser redonda cuando los hombres tenían la noción falsa de que era plana.

En el razonamiento jurídico, como es un razonamiento prudencial, intervienen dos tipos de operaciones: la indagación acerca de la realidad que se va a juzgar, y luego el juicio desde el punto de vista de lo justo posible. La verdad en el análisis de la realidad consiste claramente en la adecuación de la mente a la realidad, sin distorsionarla ni simplificarla; es, por ejemplo, la verdad que tienen que averiguar los jueces cuando examinan las pruebas en un proceso: deben tratar de descubrir los hechos tal como fueron, si bien con la limitación de reconstruirlos únicamente a partir de las pruebas que les presentan los litigantes.⁴ La verdad en cuanto al juicio jurídico consiste en su aptitud para solucionar un litigio (actual o posible) de manera equitativa, es decir, de manera que cada parte reciba lo suyo en esa relación concreta. El juicio jurídico “verdadero” es el juicio justo. La realidad que refleja tal juicio es que hay cosas que son objetivamente “suyas” de cada persona, de modo que cuando el jurista juzga que una cosa determinada es de una persona, el juicio es verdadero y justo si esa cosa está efectivamente atribuida a esa persona; por ejemplo, cuando un juez decide que el demandante en una acción reivindicatoria es el propietario de la cosa, su juicio es justo y verdadero si efectivamente la persona había adquirido la propiedad de esa cosa.⁵

³ La falsedad, en sentido estricto sólo se da en el entendimiento humano, como un defecto suyo, pues el ente siempre es verdadero; así, cuando decimos que una moneda es falsa, lo que se quiere decir es que ese pedazo de metal parece una moneda de determinado valor y por ese parecido puede inducirnos a error, pero como ente tiene en sí la aptitud para ser conocido como es: como un pedazo de metal con apariencia de moneda. Los juicios sí son falsos en cuanto no se adecuan al ser de los objetos conocidos.

⁴ Por eso se distingue en el procedimiento entre la “verdad formal” o “verdad jurídica”, que es la que puede deducirse de las pruebas ofrecidas por las partes, y “verdad real”, que es la que pudiera reconstruirse tomando en cuenta otras pruebas que el juez no puede considerar.

⁵ Sobre la objetividad de la justicia, se trata en el subtítulo “Orden social” del capítulo VII, al considerar el principio de justicia.

El bien

Todo ente en cuanto puede ser apetecido por la voluntad es bueno, así como es verdadero en cuanto puede ser entendido por una inteligencia. El bien no es algo distinto del ente, sino que es el mismo ente puesto en relación con la voluntad o, dicho en otras palabras, el bien es el ente en cuanto querido.

Lo que hace que un ente sea querido es su propia perfección. La perfección es sinónimo de acto. Lo perfecto es lo que está en acto y lo imperfecto lo que está en potencia; una semilla, por ejemplo, es perfecta en cuanto es semilla en acto, e imperfecta en cuanto es un rosal en potencia. Desde esta perspectiva se advierte que todo ente, en cuanto tiene el acto de ser, tiene esta perfección y es, en consecuencia, bueno, capaz de atraer la voluntad. La perfección de los entes es mayor o menor según sea su acto de ser. Dios, acto puro, es el Sumo Bien; las creaturas, así como participan del ser, por medio de su propio acto de ser y su esencia, también participan del bien, pero no son el bien.

Para precisar un poco más la noción de perfección, se puede añadir que perfecto no es sólo lo que está en acto, sino también aquello que tiene toda la actualidad que le corresponde según su naturaleza. Así, un caballo de carreras se puede llamar perfecto, no cuando es un potrillo, ni cuando ha pasado la etapa de su mayor vigor, sino que es perfecto cuando está en la edad más robusta, cuando puede correr más rápido y es capaz de reproducirse. Atendiendo a este concepto de perfección, se han distinguido tres modos de ser perfecto: el ser acabado respecto a sus dimensiones (el llegar el caballo a su tamaño máximo), respecto a su capacidad operativa (su capacidad de correr) y en relación con la consecución de su fin (a la reproducción).

Hay todavía un sentido más específico de lo perfecto, como aquello que es perfecto, es decir, que tiene la capacidad de comunicar su propia perfección a otros. En los seres vivos esta perfección se manifiesta sobre todo en la facultad reproductiva.

Si la perfección del ser es lo que lo hace amable, entonces el bien (el ente en cuanto querido) y la perfección son equivalentes. Por eso puede decirse que todo ente es bueno en tanto es perfecto. Esto hace ver que el bien no depende de la voluntad que apetece el ente, sino que el bien depende de la perfección propia del ente. Los entes no son buenos porque sean queridos, sino que por ser perfectos son queridos; la voluntad apetece el ente, pero no lo perfecciona; así, un mineral no conocido ni querido por mucho tiempo, como el petróleo, ni perdió sus propiedades por no ser querido durante siglos ni ganó nada, como tal, por el hecho de ser querido; o una persona, como ha sido el caso de grandes artistas y pensadores, por el hecho de no ser apreciada por sus contemporáneos no es menos perfecta que otra que haya sido querida y aun honrada por ellos.

Teniendo en cuenta que bien y perfección son equivalentes, se pueden establecer tres tipos de bondad: *i*) la bondad que tienen todos los entes por tener el acto o perfección de ser, o bien trascendental; *ii*) la bondad que tienen en cuanto alcanzan el fin que les es propio, es decir, en cuanto actualizan su naturaleza; por ejemplo, se dice que una manzana es buena cuando alcanza su plena madurez y que no es

buena mientras está madurando; desde este punto de vista, se advierte que los entes que tienden al fin que les es propio, que están debidamente ordenados a él, adquieren en cierto grado esa bondad final, por lo que son mejores que los que están mal dispuestos hacia ese fin; así puede decirse que es mejor un estudiante que tiene hábitos de estudio (que tiene disposiciones operativas para estudiar) que el que no los tiene; y *iii*) la bondad que consiste en la difusión de la propia perfección; a esta bondad corresponde el adagio que dice que el bien es de suyo difusivo (*bonum est diffusivum sui*), es decir, que lo bueno se comunica; esta comunicación del bien ocurre de modo necesario en las cosas materiales: el sol no sólo brilla, sino que ilumina a otros; las plantas y los animales no sólo crecen, sino que se reproducen y sirven de alimento a otros vivientes; pero en los seres espirituales, esta comunicación sólo se hace libremente, por propia decisión.

La justicia, fin o bien propio del derecho, es una especie del bien pleno del ser humano o bien moral,⁶ es decir, del bien que corresponde a su naturaleza desarrollada en plenitud. No es la justicia todo el bien moral, pero sí una parte fundamental del mismo, dada la naturaleza social del ser humano, al grado que no puede afirmarse de una persona que se desarrolla conforme a su naturaleza racional si no es alguien que da a cada quien lo suyo.

Belleza

Hay una tercera conveniencia de la realidad con el alma racional. El conocimiento de la verdad y bondad de las cosas causa agrado y deleite a quien las contempla. Esta propiedad de las cosas de causar agrado por el solo hecho de ser contempladas es lo que se denomina belleza.

La belleza es como una conjunción de la verdad y el bien, que lógicamente se percibe por una operación que es en parte cognoscitiva y en parte volitiva. En el ser humano su percepción comienza por los sentidos (belleza sensible) y la inteligencia (belleza inteligible), pero no es como la percepción cognoscitiva que termina con la representación sensible (percepto) o intelectual (concepto) del ser, sino que la belleza conocida agrada a un cierto apetito, en parte sensible y en parte intelectual que, a diferencia de los otros apetitos sensibles y de la voluntad, no tiende a la posesión del objeto, sino que se satisface con la sola contemplación del mismo.

Al igual que el bien y la verdad, la belleza no depende del sujeto que la contempla sino que está en el ser; las cosas son bellas en cuanto que son y tienen alguna perfección (al menos la perfección de ser en acto). Pueden distinguirse dos sentidos de la belleza: la belleza que tienen los entes por el hecho de ser, y la belleza en sentido pleno que es la que tienen en la medida que alcanzan la perfección o actualidad propia de su naturaleza.

⁶ Se le denomina bien "moral", porque se realiza no necesariamente sino de modo libre; lo moral es lo propio de la persona.

Esta belleza en sentido pleno se manifiesta a través de tres caracteres que son los que causan directamente el agrado estético: *i)* una cierta armonía y proporción del objeto en sí mismo y en relación con lo que le rodea, como la que se percibe entre los árboles, plantas, rocas y aves de un bosque; *ii)* la integridad o acabamiento del objeto en relación con las perfecciones sustanciales y accidentales que exige su esencia, como la que tiene una obra de artesanía bien acabada, que no sólo cumple su forma sustancial de ser, por ejemplo, una jarra, sino que además tiene debidamente realizados todos sus detalles, como color, textura, finura, etc., y *iii)* la “claridad” que en el ámbito de la belleza sensible significa color, luz, nitidez, limpieza o armonía de los sonidos, y en el ámbito de la belleza inteligible significa verdad, inteligibilidad, ser.

El estudio jurídico tiene claramente esa conjunción de verdad y bondad que causa la emoción estética, ya que procura conocer la verdad acerca de lo justo.

III. LA NATURALEZA HUMANA	41
El ser vivo	41
El alma	42
Las potencias del alma	43
Las diversas especies de vida	44
La vida vegetativa	46
La vida sensitiva	47
El conocimiento sensible	47
Los sentidos	49
Los apetitos o tendencias y las pasiones o emociones	55
Las pasiones en la vida humana	56
La naturaleza racional	58
El entendimiento	58
La voluntad	67
La libertad	69
Unidad de la naturaleza humana	72
Unidad del alma humana	72
El nexo entre alma y cuerpo	73
La inmortalidad del alma humana	75
El origen de la naturaleza humana	77
Definición de la naturaleza humana	82

III. La naturaleza humana

A partir de las nociones de metafísica arriba examinadas, se puede pasar ahora a preguntar qué es el ser humano, cuál es su esencia. Comúnmente se define al ser humano como “animal racional”. Conviene ahora, con el objeto de comprender finalmente lo que es la persona humana, detenerse a analizar su esencia, es decir, lo que significa ser animal y ser racional conjuntamente. Para ello, primero se requiere precisar lo que es en general el ser vivo, y luego lo que es la naturaleza animal o sensitiva y posteriormente lo que es la naturaleza racional. En este capítulo, después de dar una noción general sobre el ser vivo, el alma y sus potencias, se pasará a hacer una descripción de lo que es la vida vegetativa y la vida sensitiva, el conocimiento sensible, los sentidos y los apetitos o tendencias; luego se examinará la naturaleza racional y sus facultades: la inteligencia y la voluntad, y se terminará con la descripción de la unidad sustancial del ser humano. A manera de síntesis, se concluye haciendo ver que resulta más certera la definición del ser humano como “espíritu encarnado”, que si bien dice sustancialmente lo mismo que “animal racional”, pone de manifiesto que lo que da unidad al ser humano es precisamente el espíritu.¹

EL SER VIVO

Todos los seres corpóreos tienen en común el ser susceptibles de movimiento: pueden cambiar de lugar (movimiento topográfico), aumentar o disminuir su cantidad y cambiar de cualidades sensibles (alteración). Una roca, por ejemplo, al cambiar de lugar se mueve, no sólo en el sentido de que está en un lugar diferente, sino también en cuanto está ella misma en una nueva posición, de modo que en su nuevo lugar es en parte diferente (por el accidente posición, cuando menos) que cuando estaba en el otro lugar; puede también disminuir su cantidad por la erosión y cambiar su color por efecto de la humedad circundante. La posibilidad de moverse que tienen todos los seres corpóreos les viene como consecuencia de su composición de potencia y acto, por la cual, sin dejar de ser lo que son, pueden ir adquiriendo o perdiendo las perfecciones que sean compatibles con su esencia.

Los seres vivos son también, como todos los seres corpóreos, susceptibles de movimiento, pero tienen una nota peculiar y exclusiva, que es la capacidad de

¹ En esta exposición sigo principalmente como expositor de la filosofía aristotélico-tomista a A. Millán Puelles, *Fundamentos de filosofía*, Madrid, 1978, p. 302 y ss.

moverse a sí mismos: las plantas se mueven a sí mismas cuando se nutren, crecen o dan flores, y los animales también cuando cambian de lugar, sienten o atacan. Por eso, se ha definido al ser vivo como “la sustancia a la que conviene, según su naturaleza, moverse a sí misma”.

Esta definición destaca, en primer lugar, que el ser vivo es una sustancia, con lo cual se le distingue de los seres artificialmente coordinados, como una máquina, que parecen moverse a sí mismos, pero que en rigor no son una sustancia, sino una pluralidad de seres conjuntada por y para el hombre. Y precisa que la capacidad de automoción del ser vivo ha de ser natural; esto significa que tal capacidad es previa a toda intervención humana (natural como opuesto a artificial); que es una capacidad que no excluye la influencia de causas externas, como el agua o el sol, pero que opera verdaderamente, de modo que los movimientos del viviente no pueden explicarse exclusivamente por los factores externos (la capacidad natural de automoverse como opuesta a lo naturalmente incapaz de automoción), y que tal capacidad viene determinada o delimitada por la peculiar naturaleza del ser que la posee, de modo que puede haber diferentes grados de capacidad de automoción.

El alma

Los entes corpóreos pueden ser entes vivos, pero no todos lo son. Esto demuestra que lo que hace que algo tenga vida no es el cuerpo, sino algo distinto de él. Este principio que hace que los cuerpos sean vivos se ha denominado alma.

El alma se ha definido, desde Aristóteles,² atendiendo a dos puntos de vista diferentes, como: lo que unifica al ser vivo y el principio de las operaciones del ser vivo.

Lo que unifica al ser vivo. La esencia de los seres corpóreos es un compuesto de materia y forma. Ambos principios son inseparables, de modo que un ente determinado tiene una esencia precisamente por tener tal materia y tal forma. En el ser vivo, el alma es la forma sustancial que configura la materia para constituirlo. El alma no es un ser distinto que se aloje en una determinada parte del ser vivo donde puede ser vista por el ojo humano, sino que es un principio sustancial que se halla esencialmente unido a la materia, del mismo modo que la forma de los seres inertes se halla esencialmente unida a su materia. Puede pensarse, por ejemplo, en una silla, que puede ser de madera, de metal o de plástico: la forma sustancial silla (objeto elaborado por el hombre para fines de reposo) configura la materia y la hace ser silla, pero la forma silla no está en un lugar específico de la materia, sino en toda ella; igualmente, el alma de una planta no está en el tallo o en las raíces, sino que configura toda la materia para hacerla materia viva; por eso, es una simpleza decir que el alma no existe porque no se le ha localizado en alguna parte del cuerpo vivo.

El alma o cualquier forma sustancial se halla entera en todo el conjunto del cuerpo, pero en cada una de las partes de éste se hace presente por alguna de sus

² *De anima* II, 1, 412 a 27, b.5 y II, 2, 414 a 12, citado por A. Millán Puelles, *op. cit.*, p. 305.

potencias específicas, por ejemplo, se puede decir que el alma se hace presente en el ojo por la vista, en el oído por la potencia de oír, etcétera.

El alma como principio de operaciones del ser vivo. De acuerdo con este otro punto de vista, se dice que el alma es aquello que hace que el ser vivo realice sus operaciones de nutrirse, trasladarse, sentir o entender, es decir, que el alma es el principio radical (o primer principio) de las operaciones del ser vivo.

En realidad no hay oposición entre las dos nociones del alma, pues la forma sustancial es aquello que constituye al ente como unidad, y también aquello que, al determinar su esencia, actúa como principio radical de operaciones. Por eso puede decirse simplemente que el alma es la forma sustancial del ser vivo que determina su unidad y constituye el principio radical de sus operaciones.

Se ha afirmado que el alma es el principio radical o primer principio de las operaciones del viviente, lo cual implícitamente denota que hay otros principios secundarios o inmediatos de operación. Ésta es una conclusión a la que se llega considerando que el ser vivo, por tener alma, es capaz de automoción, pero de hecho no está en todo momento actuando todas sus operaciones. La planta no fructifica siempre, ni el animal siente con todos sus sentidos a la vez y sin interrupción; sin embargo, ni aquella pierde su capacidad de fructificar por no dar frutos en el invierno, ni éste pierde su capacidad de ver por estar dormido. Si el viviente no pierde la capacidad de automoción aun cuando de hecho no la ejerce es porque tiene, además de un principio radical que causa o fundamenta su capacidad de automoción, que es el alma, otros principios secundarios o inmediatos que son los que inmediatamente actualizan las operaciones y que son llamados potencias.

Esta distinción entre el alma, principio radical de operar y las potencias, principios inmediatos de operación, es semejante a la distinción que hace la doctrina jurídica entre la capacidad jurídica de goce, que tiene toda persona por el hecho de serlo, y la capacidad de ejercicio, que depende de que ésta tenga las facultades o potencias expeditas para actuar jurídicamente. Así como un perro ciego sigue teniendo alma sensitiva aunque no tenga la facultad de ver, también una persona ciega sigue teniendo capacidad jurídica de goce, aunque tenga restringida su capacidad de ejercicio para ciertos actos jurídicos.

Las potencias del alma

Las potencias del alma, también llamadas facultades, son esos principios próximos de las operaciones del viviente. No son el alma misma, sino determinaciones o actualizaciones de ella. Pero las potencias, a diferencia del alma, que por ser forma sustancial está en todo el viviente, son formas accidentales que informan sólo de un modo determinado una parte u órgano del cuerpo. La potencia de ver informa el ojo y en él se localiza; la potencia auditiva el oído, etcétera.

Las potencias orgánicas están constituidas por el órgano respectivo en tanto que informado por la potencia. En los ojos, debidamente informados, está la potencia de ver. La potencia se puede perder por corrupción de la materia que constituye el órgano. Pero hay también potencias, como las facultades superiores

del hombre, entendimiento y voluntad, que no informan ninguna parte del cuerpo, por lo que se les denomina potencias inorgánicas.

Las diversas potencias se distinguen por los actos que les corresponden: la potencia visiva difiere de la auditiva porque su acto es el ver, no el oír. Pero a su vez, los actos se especifican por los objetos sobre los cuales recaen: el acto de ver recae sobre el color y el de oír sobre el sonido. Podría entonces decirse que las potencias se especifican por su objeto. Pero muchas veces sucede que el color y el sonido son dos aspectos de un mismo ente, como cuando se percibe el color y el canto de un mismo pájaro, de modo que resultaría que el objeto de la vista y de la audición fue un mismo ser. Para evitar esta confusión, se distingue entre el objeto formal, el aspecto sobre el cual recae el acto de la potencia, y el objeto material o sujeto al que corresponden esos objetos. Tomando en cuenta esta distinción, puede afirmarse que las potencias se distinguen por el objeto formal que les corresponde.

Recapitulando todos los factores que intervienen en las operaciones del ser vivo, se pueden enumerar los siguientes: *i)* el propio ser vivo; *ii)* su alma como principio remoto de operación; *iii)* la potencia como principio próximo de ella; *iv)* la operación misma; *v)* su objeto formal, y *vi)* su objeto material.

Las diversas especies de vida

Si lo que caracteriza al ser vivo y lo distingue del ser inerte es su capacidad de moverse a sí mismo, cabe entonces distinguir diversos tipos o géneros de vida que correspondan a los diversos grados en que se tiene esa capacidad de automoción. Puede decirse que el ser vivo es más viviente o posee en mayor grado la vida cuanto más dueño es de sus propias operaciones.

En todo movimiento hay que distinguir tres cosas: *i)* su propia ejecución, *ii)* la causa del movimiento y *iii)* el fin al que tiende. Teniendo esto en cuenta, pueden darse tres posibilidades en la capacidad de automoción: que el ser vivo tenga como propia sólo la ejecución del movimiento, que tenga la ejecución y también la causa del movimiento y que tenga como propios la ejecución, la causa y el fin. A estas tres posibilidades corresponden, respectivamente, los tres tipos de vida: vegetativa, sensitiva e intelectiva.

La vida vegetativa es la capacidad mínima de automoción. Los vegetales son agentes de sus movimientos, pero no perciben sus causas ni sus fines; la semilla, por ejemplo, germina al contacto con la humedad: la humedad es la causa externa de la germinación, pero el vegetal no tuvo que hacer nada para apropiarse de esta causa, sino que simplemente reaccionó, como le está naturalmente dispuesto, al tener contacto con la humedad. Tampoco el vegetal hace nada para adueñarse del fin de sus operaciones, sino que simplemente tiende hacia los fines que le están impuestos de modo natural.

La vida sensitiva, propia de los animales, se caracteriza porque el viviente hace suya la causa externa de sus movimientos, gracias a su capacidad de conocer. El perro, por ejemplo, que se mueve hacia el alimento que olió lo hace porque ha hecho suya, al conocerla por el olfato, la causa —el alimento— de ese movimiento. Por

los sentidos, el animal se relaciona con las cosas externas, haciéndolas suyas, en cierta manera, en cuanto las conoce y se las representa de una manera objetiva; se puede decir, por ejemplo, que el perro posee en cierta manera a su amo en cuanto que conoce el timbre de su voz o las peculiaridades de su olor: el sonido o el olor del amo son aspectos de éste que posee el animal en su memoria e imaginación. Esta capacidad de conocer o de relacionarse con las cosas externas de una manera objetiva, por medio de una representación, se verifica en los animales de forma gradual, de modo que es más perfecta en los animales superiores y menos en los inferiores que apenas pueden relacionarse con las cosas que les son contiguas.

Pero el animal no puede proponerse los fines de sus operaciones, sino que tiende naturalmente a los fines que le son impuestos por su naturaleza. Ciertamente que el animal puede poner los medios para conseguir un fin, como el chimpancé que usa un palo para alcanzar un racimo de plátanos. Pero no es lo mismo poner medios para alcanzar fines, que proponerse los fines y escoger los medios adecuados a ellos. Para esto es necesario conocer que las cosas pueden ser fines o medios para alcanzar fines, y esto sólo es posible si se conoce que las cosas son, es decir, si se tiene la noción de ente, a partir de la cual se puede saber que una cosa es fin o que es medio para obtener otra. El chimpancé no sabe ni que el palo es palo, ni que el palo es un medio, sólo sabe usarlo para saciar un apetito que le impone su naturaleza y que él no puede resistir ni variar.

La vida intelectual, además de implicar la posesión de las operaciones y de sus causas, encierra la posesión de los fines de las operaciones. En este grado de vida, que es el de la vida humana, el viviente se puede proponer los fines de sus operaciones gracias a la inteligencia por la que es capaz de abstraer ideas universales y conocer así que las cosas son y que pueden ser fines o medios. La vida intelectual es por eso la forma más perfecta en que un ser viviente se posee a sí mismo. Gracias a ella, el hombre es dueño de sus actos y responsable de las consecuencias que ellos producen en sí mismo y en el exterior.

Sin embargo, el hombre no es dueño absoluto de sí, como lo demuestra el hecho de que él no se da a sí mismo su fin último, es decir, el fin del que dependen y toman su razón todos los fines parciales. Ese fin radical, respecto del cual todos los demás fines son medios, es la felicidad. El hombre tiende a ella naturalmente. Es un fin que le es dado por la naturaleza y que, de una u otra forma, el ser humano lo quiere necesariamente. Como dice Millán Puelles: "Por no ser dueño de su fin radical, el hombre no se posee a sí mismo de una manera plena y absoluta."³

A estos tres tipos de vida corresponden tres especies de alma: la vegetativa, la sensitiva y la intelectual. Cada alma constituye en el respectivo tipo de viviente su forma sustancial que lo unifica y hace posible sus operaciones. Estas almas no sólo son diversas, sino también jerarquizadas, de modo que las superiores son capaces de las operaciones de las inferiores. El alma sensitiva contiene las potencias de la vegetativa, y el alma intelectual contiene las de esas dos, por lo que no cabe pensar que el animal tenga dos almas y el hombre tres. El alma, como forma sustancial, sólo puede ser una en cada ser vivo.

³ A. Millán Puelles. *op. cit.*, p. 317.

Las potencias de estas tres especies de alma pueden diferenciarse de acuerdo con la especie de alma a la que corresponden, de modo que se distinguen potencias vegetativas, sensitivas e intelectivas. Pero además, debe considerarse que las potencias sensitivas e intelectivas tienen por objeto cosas externas al viviente, que son para él o cosas con las que se relaciona en cuanto las conoce, o con las que se relaciona en cuanto tiende a ellas; como las cosas pueden ser objeto de conocimiento en su forma sensible y concreta o en su forma universal y abstracta, y pueden ser objeto de tendencia en cuanto término de un movimiento de traslación (cambio de lugar) o término de un apetito, pueden discernirse cinco tipos o géneros de potencias: las vegetativas (cuyo objeto es el propio ser viviente), las sensitivas (cuyo objeto es el conocimiento sensible de las cosas externas), las intelectivas (cuyo objeto es el conocimiento inteligible de los seres), las locomotrices (cuyo objeto son las cosas a las que tiende el movimiento de traslación) y las apetitivas (cuyo objeto son las cosas que satisfacen los apetitos).

LA VIDA VEGETATIVA

Aun cuando ésta es la forma más imperfecta de vida, no puede explicarse solamente como resultado de fuerzas físico-químicas. La capacidad de automoción del vegetal —aquel principio denominado alma— no consiste exclusivamente en mantener un movimiento y conservar unas partes y una estructura, como sucede en los átomos o en las máquinas, sino en la capacidad de variar los movimientos y cambiar al organismo entero, adaptándolo a diversas circunstancias. Esto se manifiesta con claridad al observar que la materia o la máquina son incapaces de proceder por sí mismas a reparar sus perturbaciones, mientras que los vegetales pueden renovar sus órganos y proveer, con ciertos límites, a reparar sus pérdidas, como el árbol que por sí mismo hace crecer una rama que había sido cortada.

El alma vegetativa se manifiesta en las operaciones propias del vegetal, las cuales son actos de las potencias correspondientes. Por simple observación se advierte que los vegetales se nutren, crecen y se reproducen, por lo que cabe distinguir tres potencias: la nutritiva, la aumentativa y la generativa.

La potencia nutritiva permite al vegetal modificar y renovar su cuerpo, gracias a lo cual puede subsistir. Sin esta constante variación de su organismo el vegetal perecería. La nutrición es para el vegetal no sólo una capacidad sino además una necesidad primaria, por lo que bien dijo Aristóteles que la vida vegetativa es ante todo y esencialmente una vida nutritiva. Por eso, la nutrición se ha definido como la operación por la que el ser vivo, variando su sustancia, se mantiene en el ser.⁴

La nutrición, además de mantener al vegetal, lo hace crecer. El crecimiento, si bien necesita de factores externos, tiene su principio o causa primera en el mismo viviente, que tiene esa potencia aumentativa que le permite aumentar su cantidad

⁴ *Ibidem*, p. 326, con base en Aristóteles, *De anima* II, 4.

de dentro hacia afuera. Esta forma de crecer, que consiste en el aumento real de la cantidad que se produce desde dentro y hacia afuera, es lo que distingue el crecimiento del vegetal del aumento de cantidad que puede experimentar la materia al yuxtaponerse dos cuerpos, como el que ocurre en las estalactitas que van aumentando su cantidad a medida que se les va añadiendo o yuxtaponiendo nueva materia, y también del aumento aparente que se da por la dilatación de los cuerpos que sólo hace que ocupen más espacio pero sin que aumente la cantidad de su materia.

El crecimiento es también una necesidad del viviente, mientras no alcance las dimensiones exigidas por su especie. Pero esta necesidad de crecer no acompaña al viviente toda su vida, como la necesidad de nutrirse, sino sólo durante el tiempo necesario para alcanzar el tamaño requerido por su especie. Pasado ese tiempo, el viviente ya no crece, pero sigue nutriéndose. Esto hace ver que la potencia aumentativa, aunque depende de la nutritiva, es distinta de ella, pues si fueran iguales el viviente crecería todo el tiempo que se nutriera.

La potencia generativa, a diferencia de las potencias nutritiva y aumentativa cuyo objeto es el cuerpo mismo del viviente que las contiene, tiene por objeto producir otro cuerpo. Es una potencia que está ordenada no al bien del individuo, sino al bien de la especie. Por este carácter trascendente, la potencia generativa es la más perfecta de las potencias de la vida vegetativa.

LA VIDA SENSITIVA

La vida sensitiva se caracteriza por la operación del conocimiento, gracias a la cual el animal se hace presente, o percibe, las formas de los seres que constituyen el principio o el término de sus movimientos. El animal se mueve, por ejemplo, hacia el alimento que olfatea, o ataca al enemigo que ve; sus movimientos se producen como resultado de que ha oído el alimento o visto el enemigo. Por eso, la descripción de lo que es la vida sensitiva debe comenzar con algún análisis de la naturaleza del conocimiento, para continuar con la descripción de las potencias que permiten el conocimiento, es decir: los sentidos externos y los sentidos internos, y concluir con la percepción o resultado de las operaciones de los sentidos.

Debe tenerse en cuenta que lo dicho respecto del conocimiento sensible vale para explicar las operaciones cognoscitivas de los animales, incluidos en ellos el ser humano, en cuanto participa del género animal; pero el conocimiento humano no se explica exclusivamente por las operaciones de la vida sensitiva, éstas constituyen el sustrato natural y necesario que permite las operaciones racionales propias de la vida intelectual.

El conocimiento sensible

Las formas que tienen los seres corpóreos, cuya esencia es siempre un compuesto de materia y forma, están en los mismos seres, pero también pueden ser objeto de

conocimiento y ser poseídas, en modo inmaterial, por el sujeto que las conoce. El olor de un alimento, por ejemplo, es una forma accidental (una cualidad) que está en el alimento, que también puede ser percibido por un animal o por muchos, sin que con esto se altere ese olor en lo más mínimo; al percibir el olor, el animal en cierta manera lo posee, lo conoce. Por eso se dice que las formas pueden tener una presencia natural, en cuanto informan una materia, y una presencia objetiva e inmaterial en cuanto son conocidas.

El conocimiento es “la operación por la que un ser se hace presente una forma ajena de un modo inmaterial”.⁵ Esto se ha venido explicando tradicionalmente con el ejemplo de la cera y el sello: la cera (el sujeto que conoce), al recibir el sello (objeto conocido) posee impresa la imagen del sello (adquiere una forma de otro ser) sin que el sello la haya perdido.

El objeto conocido no cambia por el hecho de ser conocido, pero el sujeto que conoce sí se modifica en tanto que adquiere una forma de otro ser. El sujeto que conoce, como la cera del ejemplo, se modifica en cierta manera al tener intencional u objetivamente la forma del objeto conocido, pero sin cambiar su forma sustancial ni sus características físicas. Es claramente distinto un perro entrenado de un perro que no lo está, pero la diferencia no está ni en su forma sustancial (ambos siguen siendo perros) ni en sus características físicas, pues hasta podrían ser físicamente iguales, sino que está en los conocimientos que uno tiene y el otro no. Por medio del conocimiento, el animal va teniendo un crecimiento objetivo a medida que va adquiriendo nuevas formas de seres externos y relacionándolas entre sí, que es muy distinto del crecimiento meramente vegetativo que es básicamente un aumento de cantidad.

El conocimiento no es una generación de un nuevo ser porque su término es el mismo sujeto que al conocer adquiere la forma de un objeto externo. El objeto existe independientemente de ser conocido y se conserva aunque sea ignorado. Lo que hace el cognoscente es sólo reproducir intencionalmente las formas del objeto conocido. Podría objetarse que en el caso del artista o del inventor que conciben una obra, al pensarla la están generando, pero en realidad cuando conciben la obra lo único que hacen es conocer su propio pensamiento acerca de un ser posible, pero la obra sólo llega a ser realidad cuando la fabrican o ejecutan. Algo parecido ocurre en el pensamiento jurídico que, como forma de pensamiento práctico, tiende a ordenar la realización de actos que parecen posibles y convenientes, como cuando el jurista aconseja la realización de un contrato con ciertos contenidos: la sola idea de hacer un contrato no implica que se haya logrado efectivamente un acuerdo de voluntades, pero el jurista pudo concebir esa idea como algo posible gracias a los conocimientos que tiene de las relaciones que ha establecido y pretende establecer su cliente.

El conocimiento se produce por la relación entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. En esta relación hay dos fases: en la primera, el objeto, o mejor dicho el objeto formal correspondiente (el olor de un alimento, por ejemplo), afecta

⁵ *Ibidem*, p. 330.

la potencia cognoscitiva (el sentido del olfato) y se imprime en ella; es la fase que se denomina “recepción de la especie impresa”.⁶ En la segunda fase el sujeto cognoscente percibe la forma impresa, es decir siente, siguiendo con el ejemplo, el olor del alimento, con lo cual posee ya intencionalmente ese olor, aunque el alimento se encuentre distante, de modo que es capaz de recordarlo y reconocerlo si lo vuelve a oler. De estas dos fases, el conocimiento se da propiamente en la segunda.

En ocasiones el conocimiento se produce sin que se encuentre materialmente presente el objeto conocido, como sucede cuando el animal recuerda algo conocido. En estos casos el cognoscente reproduce o representa una forma ya conocida; a esta representación se le denomina “especie expresa” y sirve como medio para ejecutar un nuevo acto de conocimiento. La especie expresa no es en realidad el término del conocimiento, sino el medio con el cual puede conocer de nuevo un objeto que está físicamente ausente.

Cuando el animal conoce capta sólo ciertos aspectos u objetos formales de los seres corpóreos, por ejemplo, un perro conoce el olor, el sabor, la textura, la temperatura, la figura y el sonido de un alimento, pero no sabe lo que es en abstracto el color, el sabor, la textura, temperatura o sonido, ni tampoco que el alimento es un ser. Lo que conoce el animal son pues únicamente los accidentes de los seres corpóreos, pero sólo en cuanto individualizados y concretos: el perro, siguiendo con el ejemplo, conoce el sabor que tiene ese alimento o el que tiene aquel otro, pero no conoce lo que es el sabor ni que éste es un accidente del tipo de cualidad. Si el animal fuera capaz de conocer el ser de las cosas podría, como se dijo arriba, dirigir sus acciones a fines previamente elegidos por él, cosa que de hecho no hace.

Lo que conoce el animal son siempre formas corpóreas singulares y concretas. Este conocimiento se llama sensación (a diferencia del conocimiento racional o intelectivo) y las potencias o facultades por las que conoce son los sentidos.

Los sentidos

Los sentidos son las potencias que producen las sensaciones. Como su objeto son las formas corpóreas, singulares y concretas, se sigue (cabe recordar que las potencias se especifican por su objeto) que los sentidos son potencias orgánicas u órganos corporales, ya que las formas corpóreas sólo pueden ser poseídas intencionalmente en órganos corporales, como el sabor que sólo puede ser poseído por un órgano corporal que lo experimente.

Por ser potencias corpóreas, los sentidos siempre tienen como objeto algo externo a ellas y no son capaces de reflexionar o conocerse a sí mismos. El ojo no se ve ni ve cómo ve, el oído no se oye ni sabe cómo es que oye, a diferencia de la inteligencia que, como potencia incorpórea, es capaz de reflexionar y de este modo conocerse a sí misma y conocer sus propias operaciones.

⁶ Vicente Arregui, J. y Choza, J., *Filosofía del hombre*, 3a. ed., Madrid, 1993, p. 154.

El objeto externo de los sentidos puede ser conocido de dos maneras, directa o indirectamente. Cuando veo un árbol, lo conozco directamente; pero cuando recuerdo un árbol o me lo represento por una imagen, lo conozco indirectamente. En ambos casos el objeto del sentido es algo externo: el árbol, sólo que en un caso lo conozco directamente y en otro a través de una representación (o especie expresa) que puedo hacer porque previamente lo conocí en forma directa.

Esta doble vía para conocer los objetos externos fundamenta la distinción de dos tipos de sentidos: los sentidos externos, que son los que conocen directamente los objetos externos, y los sentidos internos que son los que se refieren a objetos previamente conocidos y elaborados, es decir, interiorizados.

Los sentidos externos

Tradicionalmente, se han señalado cinco sentidos externos: vista, oído, olfato, gusto y tacto, aunque de este último se ha dicho, desde Aristóteles, que en realidad no es un solo sentido sino un complejo de varios de ellos,⁷ que quizá puedan reducirse a un sentido de la resistencia y otro de la temperatura.

Los sentidos externos se pueden clasificar jerárquicamente según el grado de inmaterialidad con que captan sus objetos. Debe tenerse en cuenta que todo conocimiento es inmaterial en cuanto consiste en la posesión intencional u objetiva de una forma que está presente físicamente en un ser externo. Los sentidos del olfato, gusto y tacto captan aspectos (olor, sabor, resistencia y temperatura) que son físicamente dependientes de los cuerpos, por lo que se les denomina sentidos inferiores. La vista y el oído tienen un objeto, el color o el sonido, que es menos dependiente de los cuerpos, por lo que se les denomina sentidos superiores.

No interesa aquí detallar cómo opera cada uno de ellos, lo cual es materia de la psicología experimental, pero sí hacer una aclaración respecto de lo que es captado por los sentidos, que es muy importante para entender la relación entre éstos y la inteligencia humana. Lo que captan los sentidos, las formas corpóreas singulares y concretas, es lo que es sensible *per se* o de suyo sensible, como pueden ser el color o la dureza de un árbol; pero a través de los sentidos el hombre puede captar, con ayuda de la inteligencia, las esencias de los seres corpóreos, como podría ser, siguiendo el ejemplo, la esencia del árbol; la esencia no es en rigor algo sensible sino inteligible que, como se conoce a partir de lo que los sentidos captan se dice que es sensible *per accidens*.

Lo que es sensible *per se* puede serlo de manera primaria o secundaria, según que sea el objeto formal propio de cada uno de los sentidos (color, sonido, olor, sabor, resistencia y temperatura), o sea un objeto que pueda ser captado como consecuencia de una sensación previa, como la cantidad de una cosa, que es algo que se percibe después de haberla visto o después de haberla tocado y tenido la sensación de su resistencia; son también sensibles secundarias las demás afecciones de la cantidad: el movimiento local (o cambio de lugar), la quietud o reposo y la figura de los cuerpos (que incluye su magnitud o tamaño).

⁷ De anima II, 11, 422, b 13, citado por Millán Puelles, *op. cit.*, p. 341.

Los sentidos internos

Los sentidos internos no captan de manera directa los objetos físicamente presentes, sino un aspecto nuevo de algo previamente conocido. Debido a que requieren un nuevo acto de conocimiento, los sentidos internos captan objetos más inmateriales que los sentidos externos, y en ese sentido son superiores a éstos. Pueden clasificarse jerárquicamente, al igual que los sentidos externos, atendiendo al grado de inmaterialidad del objeto que captan. De menor a mayor importancia, los sentidos internos son: i) el sentido común, que capta su objeto como algo presente; ii) la fantasía o imaginación que lo capta independientemente de que sea presente o ausente; iii) la estimativa o instinto que lo capta en cuanto conveniente o inconveniente, y iv) la memoria que lo capta en tanto cosa pretérita o cosa previamente conocida.

i) *El sentido común.* Es la potencia por la que se tiene la sensación de cualquier sensación externa; gracias a este sentido se pueden distinguir, en forma sensible, los actos y los objetos de los sentidos externos. El animal no sólo ve una cosa, sino que siente que la ve, y no sólo la oye, pues además siente que la oye, y gracias a esta sensación de la sensación puede distinguir sensiblemente que una cosa es ver y otra oír, y que una cosa es el color blanco y otra el sonido agudo.

Es un sentido que capta su objeto como algo presente a un sentido externo. El toro que gracias a la vista ve el movimiento de la muleta del torero conoce, gracias al sentido común, que la muleta es algo que está viendo. El objeto del sentido común es el mismo objeto captado por el sentido externo, pero captado en cuanto que es el objeto de una sensación presente.

Gracias a este sentir las sensaciones, el sentido común también permite unificar las distintas sensaciones procedentes de un mismo objeto material, de modo que el toro que ve el movimiento de la muleta, siente su olor y oye el ruido que produce al ser arrastrada puede además percibir que las tres sensaciones se refieren al mismo objeto físico, a la muleta. Esta unificación de las diversas sensaciones o actos de los sentidos externos se le llama tradicionalmente percepción, y en la psicología experimental moderna síntesis sensorial u organización primaria de la percepción.

ii) *La imaginación o fantasía.* Cuando el sentido común hace una percepción, ésta no pasa aunque desaparezca el objeto externo que la causó, porque el sentido común, al percibir, produce una impresión que queda a disposición del organismo sensorial. La facultad de volver a hacer presente o representar algo que fue percibido se llama fantasía o imaginación.

Si no se pudieran retener las percepciones, resultaría que todo lo percibido sería siempre algo nuevo y único: no habría posibilidad de reconocer ni de relacionar unas percepciones con otras, lo cual haría imposible, por ejemplo, el percibir la música, que no es más que una sucesión de sonidos, que sólo se percibe en cuanto una nota pueda ser retenida y asociada a la siguiente de modo que el conjunto de notas se sientan como una continuidad o sucesión de sonidos. Por eso, vale decir que la imaginación es “la continuidad de la sensibilidad”.⁸

⁸ Vicente Arregui y J. Choza, *op. cit.*, p. 184.

Esta continuidad permite la agrupación de percepciones provenientes de una misma realidad en una imagen de esa misma realidad. El acto de la imaginación termina así con la producción de una imagen o fantasma, que al funcionar como especie expresa, permite volver a conocer o reconocer un objeto previamente conocido. Por eso, cuando un animal imagina o representa el olor de un alimento tiene una nueva sensación que incluso le genera secreción de saliva como si estuviera físicamente presente.

La capacidad representativa es posible porque la percepción deja una huella en el órgano sensible, que sirve como punto de apoyo para reproducirla.

En el ser humano, la imaginación tiene una función superior, porque está relacionada con la inteligencia, puede ser gobernada por la voluntad y, sobre todo, porque proporciona las imágenes (también llamadas “perceptos”) a partir de las cuales la inteligencia forma las ideas universales o conceptos. Las imágenes que produce la fantasía constituyen ya una cierta generalización de los objetos que representan, en tanto que los rasgos de la imagen son atribuibles a todos los objetos de la misma especie, como por ejemplo la imagen de una manzana como algo pequeño, redondo (recordar que el tamaño y la figura son sensibles secundarios), de color rojo y sabor dulce corresponde no sólo a una sino a muchas manzanas, aunque no a todas. Sobre esta imagen de la manzana, la inteligencia forma el concepto de fruto, el cual es predicable de todas las manzanas y aun de otros seres que comparten la misma esencia. Dada esta función de la imaginación en el hombre, se dice que así como no tiene una imagen sin haber experimentado sensaciones externas, tampoco tiene un concepto sin haber sido precedido de una imagen.

Por la relación de la imaginación con la razón y la voluntad en el ser humano, éste puede dirigir la imaginación en múltiples direcciones, como imaginación artística, imaginación racional, o bien atribuir diversos significados a una imagen y hacer que la imaginación funcione bajo control racional volitivo. Los fenómenos de patología psíquica consisten, en buena medida, en una sustracción de la imaginación a ese control racional volitivo, de modo que ella funciona autónomamente.

En el ámbito jurídico, se habla de la imaginación jurídica fundamentalmente en relación con la capacidad de dar respuesta a casos concretos. El caso funciona como una imagen sugestiva que desencadena el pensamiento jurídico. Por ejemplo, el caso en que se pregunta si la expresión de un testamento de dejar “la plata” a una determinada persona en calidad de legatario, ha de entenderse en el sentido de que lega sólo la plata en barras, o en el de que incluye también una cuchillería de plata y otros enseres domésticos que se habían dejado a la esposa [...]. El cultivo de la imaginación jurídica precisa de la consideración y discusión de casos.

iii) *La estimativa o instinto*. Por esta facultad, el animal capta la conveniencia o inconveniencia de los objetos percibidos por los sentidos. Esta estimación o apreciación supone un nivel cognoscitivo más alto que el que se realiza en la imaginación (organización primaria de la percepción) porque implica no sólo la captación de la forma o figura del objeto, sino además la captación de su significado, es decir, de la relevancia o importancia que tiene ese objeto en concreto para el animal. Por la estimativa, el animal no sólo conoce el sabor, olor, color o dureza de una manzana, sino además si se trata de algo comestible o dañino.

Estas apreciaciones las hace en forma espontánea o natural o, como se dice comúnmente “por instinto”, por lo que no hay error en ellas; no son resultado de un juicio, sino reacción natural ante lo percibido.

La estimativa es el punto de unión de las funciones cognoscitivas del animal con sus funciones apetitivas y motoras. La estimación es lo que produce las emociones, sentimientos o pasiones, como el agrado, el deseo o el temor. Pero también la estimación da lugar a movimientos de acercamiento o rechazo, como el león que corre tras una gacela que ha estimado como comestible. Por eso, la estimativa es también la facultad que rige el comportamiento propio respecto de las realidades externas conocidas. Al realizar el comportamiento desencadenado por la estimativa, el animal adquiere experiencia sobre el significado mismo del objeto, en cuanto al valor de la carne de gacela como algo comestible —por seguir con el ejemplo— y sobre su propia acción correlativa, es decir, adquiere experiencia para cazar gacelas.

La estimativa animal tiene así tres funciones: *a)* estimar o valorar lo singular concreto percibido por los sentidos; *b)* dirigir la acción práctica respecto de lo valorado, y *c)* adquirir experiencia sobre lo singular concreto conocido y sobre su propia acción correspondiente.

En el ser humano, la estimativa o instinto, por su unión con el entendimiento, se halla en una forma superior llamada cogitativa. Ésta desempeña las mismas funciones que la estimativa animal, pero procede de modo diferente.

En cuanto a la percepción de significado, estimación o valoración de los objetos, se realiza en relación a conceptos universales, de modo que, por ejemplo, donde la estimativa valora que esta gacela es en este momento algo comestible, la cogitativa lo valora como un animal comestible, es decir, relacionándola mediante un juicio, con el concepto universal de animal y predicando de ella una cualidad general (ser comestible) que puede atribuirse a todas las gacelas.

Por lo que se refiere a la función de dirigir el propio comportamiento en relación a lo valorado, esto se hace en la cogitativa de modo reflexivo, es decir, haciendo un nuevo juicio por el que se determina si lo conocido y valorado (el animal comestible) puede convertirse en término de una acción propia, por ejemplo si la gacela puede ser cazada. Este juicio supone el conocimiento de lo que el objeto es y el de las propias capacidades para hacerlo término de una acción. El cazador, por ejemplo, después de conocer que el animal que ve es una gacela, tiene que valorar si sus habilidades y equipo de caza son realmente aptos para cazarla o no.

En cuanto a la adquisición de experiencia, la cogitativa proporciona un conocimiento sobre el propio cuerpo y las propias acciones mucho más amplio que el que da la estimativa, pues no sólo conoce las propias capacidades motoras, sino en general todas las capacidades corporales, incluidos los sentimientos e impulsos, y las formas de reaccionar respecto de ellos, de modo que una persona puede juzgar que no le es conveniente realizar determinada acción por considerarla difícil y no tener ella el hábito de la audacia (de buscar el bien arduo). Y en cuanto a la experiencia sobre el objeto conocido, la cogitativa incluye en ella, a diferencia de la estimativa, la experiencia de la relación con otras personas y de las posibilidades y dificultades que ello implica.

La cogitativa, en tanto que principio de la decisión prudencial y de la acción, es el punto de partida de todas las creaciones culturales. Determina, en primera instancia, lo que en una sociedad se tiene como bueno o como malo, y de estas preferencias derivan las diferentes obras de cultura. No es ella la instancia decisiva, pues sobre sus apreciaciones más o menos espontáneas o habituales puede operar la reflexión racional para confirmarlas o corregirlas. Pero es indudablemente el punto donde se enlazan la animalidad y la racionalidad del ser humano.

En el pensamiento jurídico, la cogitativa se refiere a esas primeras impresiones que toda persona y toda sociedad tienen en torno a lo que es justo e injusto, como la indignación ante un asesinato, la exigencia de reparar un daño, la petición de castigo contra el delincuente, la afirmación de respeto a los derechos fundamentales, etc. La jurisprudencia opera a partir de esas apreciaciones, sometiéndolas a un examen racional, de acuerdo con una doctrina científicamente elaborada. El influjo recíproco entre la razón y la cogitativa se manifiesta en que los juicios de la razón, que pudieron originalmente modificar una estimación de la cogitativa, llegan a ser sensiblemente apreciados como convenientes, como el caso del delincuente que originalmente tiene el castigo como un mal que luego, por reflexión racional, puede apreciar como justo y conveniente. La unión que puede darse entre la sensibilidad y la racionalidad (ésta como criterio superior) es lo que fundamenta la posibilidad de una pasión por la justicia, que ha de ser uno de los signos visibles de la vida del jurista.

iv) *La memoria*. Así como corresponde a la imaginación conservar en imágenes lo percibido por el sentido común, también corresponde a la memoria conservar las valoraciones hechas por la estimativa. Pero hay una diferencia importante entre la imaginación y la memoria. La primera conserva los objetos percibidos por los sentidos externos, es decir, conserva todo lo referente a la exterioridad del viviente, en tanto que la memoria conserva las valoraciones hechas por el animal en relación a esos objetos, es decir, conserva la vida misma del animal en relación a ellos. Como dicen Vicente Arregui y Choz, lo que la memoria conserva “es la actividad interior vivida por el viviente, el pasado que le pertenece, lo que ha hecho y lo que ha sentido”.⁹ Por eso, la memoria es lo que da continuidad a la intimidad subjetiva y fundamenta así la propia identidad subjetiva.

La memoria sensible en el ser humano, por su relación con el entendimiento y la voluntad, funciona de manera distinta de como funciona en los animales irracionales. En éstos, la memoria produce los recuerdos súbitamente, como una reacción del organismo ante determinados estímulos. En cambio, en el hombre, la memoria puede ser imperada por la voluntad y guiada por la razón, de suerte que la voluntad puede ordenar que se ponga en actividad o que cese en ella, y la razón puede orientar la memoria para que proceda a reconstruir un conocimiento previamente obtenido a partir de alguno de sus elementos; por ejemplo, oyendo un determinado sonido, que la memoria sensible recuerda vagamente como algo ya conocido, puede un hombre preguntar por el lugar donde lo oyó, la persona que lo acompañaba en el momento que lo oyó por vez primera, la reacción que le produjo, etcétera.

⁹ *Ibidem*, p. 198.

Además de la memoria sensible hay en el hombre una memoria intelectual, que es la que conserva las ideas y demás contenidos intelectuales (relaciones, silogismos, juicios, etc.) así como las voliciones o actos de la voluntad, y la que reconoce como pasados los actos de la inteligencia y la voluntad. La memoria que ejercitan los estudios humanísticos, y en particular los estudios jurídicos, es esta memoria intelectual.

Los apetitos o tendencias y las pasiones o emociones

Se observa que todas las cosas tienden naturalmente a su propia conservación. Esta tendencia, que deriva de la esencia de cada ser, se ha denominado “apetito natural”, que lo tienen tanto los seres inanimados, por ejemplo la roca impulsada por un agente externo que se mueve hasta encontrar un punto de reposo, como los vegetales, en los que se advierte que tienden naturalmente a lo que les hace falta para sobrevivir, como hacen las hojas de una planta que buscan el sol o las raíces que tienden a lugares húmedos.

Pero en los animales, precisamente porque son capaces de conocimiento sensible, el apetito aparece como una tendencia hacia algo previamente conocido. Por eso se le llama “apetito elícito” o tendencia hacia el bien conocido. Tomando en cuenta que el conocimiento puede ser sensible o racional, cabe distinguir entre el apetito elícito sensible, propio de la vida animal, que está regido por la estimativa (o cogitativa), en cuanto que es el sentido interno que valora lo conocido desde la perspectiva de conveniencia o inconveniencia para el viviente, y el apetito elícito racional, llamado voluntad, que es el apetito o tendencia al bien racional, que está regido por el juicio de la razón práctica, también llamado juicio de conciencia.

Se ha discutido mucho, tanto en la psicología experimental como en la psicología filosófica, sobre una posible clasificación de los diversos apetitos que se dan en la vida sensitiva, y aunque no hay un acuerdo en detalle sobre ello, se acepta que en los animales superiores se pueden distinguir dos tipos de apetitos. Uno, que tiende a lo que parece agradable aquí y ahora, y otro que tiende a lo percibido como conveniente aunque resulte difícil y doloroso alcanzarlo. El primero se denomina “apetito concupiscible” (llamado impulso de vida o sexualidad) y el segundo “apetito irascible” (llamado impulso de muerte o agresividad).

El apetito concupiscible es la tendencia al bien sensible (lo agradable) presente. El apetito depende de que el animal pueda distinguir entre lo agradable y lo desagradable, para lo cual basta con que tenga el sentido del tacto. De esa distinción surgen naturalmente la inclinación a lo agradable y la fuga ante lo desagradable.

El apetito irascible es la tendencia al bien arduo, es decir al bien futuro que puede conseguirse después de un esfuerzo, como el que percibe la paloma mensajera y que la hace regresar a su lugar de origen. Es una tendencia que depende de que el animal tenga sentidos internos que le permitan valorar lo arduo como conveniente a su naturaleza y como posible de alcanzar. Por eso, es un apetito que se da sólo en los animales superiores.

Los actos que resultan de los apetitos son las pasiones o emociones. Considerando los dos tipos de apetito, se han clasificado las pasiones tomando en cuenta su objeto (de conformidad con el principio de que los actos se especifican por su objeto). Las pasiones del apetito concupiscible (a las que en general puede denominárselas deseos) son: el amor, o mera inclinación al bien sensible, el deseo o tendencia a la posesión de ese bien y el gozo o placer que es la satisfacción del apetito por la posesión del bien; a las que hay que añadir las pasiones contrarias derivadas de la presencia de un mal sensible: el odio, o repulsa natural del mal sensible, la aversión o rechazo del mal sensible y la tristeza derivada del mal presente. Las pasiones del apetito irascible (llamadas en general impulsos) son: la esperanza o inclinación al bien arduo, a la que se contrapone la desesperación si el bien arduo se valora como inalcanzable; la audacia, cuyo objeto es el mal arduo superable, y a la que se contrapone el temor que resulta del conocimiento de un mal futuro inevitable, y finalmente la ira, cuyo objeto es la venganza contra la causa de un mal presente.¹⁰

Las pasiones se manifiestan en tres ámbitos. Constituyen sensaciones o algo que el viviente siente; este aspecto es el que el lenguaje ordinario denomina con la palabra “sentimiento”, que denota precisamente la pasión en cuanto sentida. Implican también modificaciones orgánicas, como encenderse el brillo de los ojos, rugir, acelerarse el pulso, etc. Y se manifiestan en conductas consiguientes a la pasión sentida como atacar, huir, descansar y otras. Todos estos elementos están unidos lógicamente en torno al objeto que provoca el sentimiento, las alteraciones orgánicas y la conducta.

Las pasiones son algo pasivo, como lo indica la etimología de la palabra, en cuanto consisten en que el viviente sea atraído hacia un bien o sea alejado de un mal; son algo que “le pasa”, no algo que él hace. Pero surgen, no por la sola presencia del objeto, sino por la valoración que el viviente hace del objeto: de modo que tiende a lo que percibe como bueno y huye de lo que percibe como malo. Por eso, se ha dicho que las pasiones o emociones son la valoración de la realidad y que constituyen un signo para conocer el tipo de adaptación que tiene el animal respecto del medio ambiente en que vive.

Las pasiones en la vida humana

Así como los sentidos internos tienen en el animal y en el ser humano una forma diferente, también las pasiones o actos de las tendencias básicas se presentan diferenciados en el ser humano por su composición dual de animal racional. La animalidad humana (su vida sensitiva) no es una animalidad igual a la de los irracionales sino una animalidad específicamente humana. Los apetitos dependen del conocimiento. Los animales inferiores que sólo tienen sentidos externos únicamente tienen apetito concupiscible, pues no son capaces de conocer el bien arduo;

¹⁰ No hay una pasión que se contraponga a la ira, porque la presencia del bien presente (que sería el objeto contrario al de la ira) es el objeto del gozo o placer.

los animales superiores con sentidos internos tienen un conocimiento más amplio y por eso tienen también apetito irascible. El ser humano, además de conocimiento sensible tiene conocimiento racional, gracias al cual puede percibir cualquier cosa como buena y puede, en consecuencia, sentir una pasión respecto de cualquier cosa; de hecho, se dan en los seres humanos pasiones por muy diversos objetos incomprendibles para los animales, como el arte, los viajes, el dinero, la ciencia, los deportes, etcétera.

Dada la mediación de las facultades superiores, las pasiones humanas son indeterminadas porque no precisan un objeto específico para satisfacerlas ni causan una conducta fija. Lo anterior puede aclararse considerando una pasión como el hambre o la sed que, por más fuerte que sea, no llega a determinar en el hombre qué es lo que ha de comer o beber para saciarla ni cómo ha de conseguirlo, a diferencia de lo que ocurre con los animales que están programados para recibir determinados alimentos y hacerlo de determinadas formas (más o menos amplias).

La plasticidad de las pasiones humanas, es decir, la posibilidad de que el hombre satisfaga sus pasiones con diversos objetos y que sienta pasiones por una gran variedad de ellos, demuestra que el ser humano carece de un regulador biológico natural de las mismas o, lo que es lo mismo, que tiene libertad respecto de ellas. Esto hace patente la necesidad de principios y reglas morales (incluidas en ellas las reglas jurídicas) que encaucen las pasiones y emociones de modo que sirvan al perfeccionamiento de la persona.

La presencia de las facultades espirituales en el ser humano hace también que éste asuma consciente o personalmente sus tendencias naturales y pasiones, de modo que cada hombre o mujer tiene su modo personal de comer, de vivir la propia sexualidad y, en general, de satisfacer sus impulsos y deseos. Este modo personal es algo que se va aprendiendo paulatinamente a lo largo de la vida, y consolidándose en forma de “hábitos” o tendencias a realizar determinadas conductas.

El que las pasiones tengan que ser asumidas, desarrolladas y consolidadas en forma de hábitos no quiere decir que deban ser anuladas o suprimidas. La articulación entre deseos e impulsos y razón y voluntad corresponde a lo que Aristóteles llamó “dominio político”, en contraposición al “dominio despótico”.¹¹ Dominio despótico es aquel que ejerce la voluntad sobre el sistema muscular-motor, gracias al cual cuando ordena mover un brazo, éste se mueve sin la menor resistencia. El dominio político que ejerce la voluntad sobre los deseos e impulsos es diferente, porque estos no desaparecen por la sola orden de no querer sentirlos; el dominio político consiste en asumirlos (esto es parte de la aceptación de sí mismo que todo hombre se debe), modularlos y orientarlos de conformidad con los criterios de la razón, es decir, convertirlos en hábitos de bien o virtudes. De esta acción educadora, que siempre se ejerce en un medio sociocultural determinado, resulta el carácter de las personas o la falta de éste, si la acción ha sido débil.

Así, queda claro que la diferencia entre el animal y el hombre, en este aspecto de la emotividad, son los hábitos. Gracias a ellos, la conducta humana no es un

¹¹ Citado por Vicente Arregui y Choza, *op. cit.*, p. 218.

sistema más o menos amplio pero finalmente cerrado de comportamientos, sino un sistema abierto con posibilidades prácticamente infinitas, que se concretan en las diferentes formas de la cultura: como la técnica, el arte, la ciencia, el derecho, la moral, las costumbres, la economía, etcétera.

En el ámbito jurídico, las pasiones se toman en cuenta como condiciones que pueden afectar los actos jurídicos cuando disminuyen la libertad personal. En derecho penal, la presencia de una pasión fuerte se considera un atenuante de responsabilidad por la comisión de delitos. En derecho civil, se considera que el miedo grave, una pasión del apetito irascible, puede hacer que un acto jurídico, como un contrato o una promesa, sea inválido y no produzca efectos.

LA NATURALEZA RACIONAL

La vida humana no es sólo vida sensitiva, sino además vida racional. Ya se ha mencionado que las potencias sensitivas del ser humano están afectadas por la racionalidad, especialmente los sentidos internos superiores: la imaginación, la estimativa y la memoria. Ahora se trata de analizar cuáles son las potencias o facultades correspondientes a la vida racional, y en qué medida dependen de las potencias sensitivas. No está de más repetir que la distinción que se hace aquí entre potencias sensitivas y potencias racionales o entre vida sensitiva y vida racional es, respecto del ser humano, una distinción meramente teórica, que tiene como finalidad otorgar mayor claridad al análisis de lo que es la vida humana, pero ésta siempre es, como consecuencia de ser la actividad de un animal racional o espíritu encarnado, una vida a la vez sensitiva y racional.

Tradicionalmente, se han distinguido dos potencias de la vida racional, que se corresponden con los dos tipos de potencias de la vida sensitiva, una de tipo cognoscitivo, el entendimiento, y otra de tipo electivo, la voluntad.¹² En los primeros dos apartados de este capítulo se analizarán dichas potencias, y en un tercero el tema de la libertad, la cual no es realmente una facultad del ser humano, sino una propiedad derivada de su racionalidad.

El entendimiento

Por su aparato sensitivo, el ser humano, lo mismo que los demás animales, conoce las formas corpóreas, singulares y concretas que son el objeto de los sentidos. Pero el conocimiento humano no se limita a lo que los sentidos le ofrecen: a las sensaciones y a la percepción o conjunto unificado de sensaciones. El hombre, como lo demuestra el hecho del dominio que ejerce sobre su conducta, el hecho de que puede proponerse fines para su actividad, es capaz de conocer que las cosas

¹² A veces se habla de una tercera potencia que es la memoria, pero ésta equivale al entendimiento paciente, del que se trata más adelante.

son, que cada una de ellas es, y que puede ser medio o fin de su actividad. Esto se puede ilustrar con este sencillo ejemplo: un perro puede tener la percepción de un alimento, en la que combina su olor, sabor, textura, color y puede aun estimarlo como bueno o malo, pero no sabe que es un alimento, ni sabe lo que es el olor, el sabor, la resistencia ni el color, ni tampoco sabe qué es lo bueno y qué es lo malo; su conocimiento se reduce a los aspectos o formas concretas de ese alimento en particular; en cambio, un hombre entiende que eso es un alimento, no sólo para él, sino para cualquier otro ser humano y quizá también para otro animal, y que como alimento puede servirle como medio para conseguir diversos fines: como medio para nutrirse, como medio para nutrir a otro, como señuelo para atraer un animal, como cosa que puede vender o regalar, etcétera.

Objeto del entendimiento

El entendimiento o inteligencia es la facultad por la que el hombre conoce el ser de las cosas. Su objeto formal es el ente en cuanto tal. Esto quiere decir que lo que el entendimiento conoce es el ser que hay en las cosas, y no que la única operación posible del entendimiento sea pensar en el concepto abstracto del ente. Así, cuando alguien ve un cuerpo y se dice “eso es una silla”, puede hacer este juicio porque gracias a su entendimiento conoce que ese cuerpo es, y que además es una silla. Por eso, cabe decir que entender es conocer el ser.

La afirmación de que el objeto formal del entendimiento es el ente en cuanto tal, también implica que el objeto del entendimiento es tan amplio como el ente mismo, es decir, que el entendimiento puede conocer todo aquello que es. Esto marca una apertura del hombre al mundo, pues todo lo que existe puede ser conocido por él, y conocido en lo que cada cosa es, independientemente de la relación de utilidad o daño que tenga respecto del que conoce. Además, la afirmación conlleva la posibilidad de que el hombre, como uno de los seres, se conozca a sí mismo, es decir, que se haga objeto de su propio pensamiento.

Por esto, se dice que son características propias del entendimiento humano: *i)* su infinitud o apertura a todo lo real y *ii)* su capacidad de reflexión o de conocerse a sí mismo.

Naturaleza del entendimiento

Siguiendo el principio de que las potencias se especifican por su objeto, para distinguir el entendimiento de las potencias del conocimiento sensible y conocer su naturaleza, habrá que distinguir el objeto de aquéllas y el de éste.

Se ha visto que las potencias del conocimiento sensitivo, los sentidos, son todas potencias orgánicas que pueden localizarse en el organismo vivo. Esta organicidad de las potencias sensitivas se corresponde con la índole de su objeto, que es siempre la posesión intencional de formas corpóreas, concretas y singulares: no se puede, por ejemplo, conocer el sabor de una cosa si no existe un órgano específico capaz de captar este objeto en forma singular, capaz de experimentar el sabor de esa cosa en concreto; ciertamente que con el sentido del gusto se puede captar no sólo este

o aquel sabor, sino cualquier sabor en concreto que sea susceptible de afectar al órgano en cuestión, pero no puede el sentido del gusto captar lo que es el sabor en general: su objeto no es una forma abstracta (sabor en general), sino formas concretas y singulares (el sabor de esta o aquella cosa).

En cambio, el objeto del entendimiento, el ser de las cosas, es un objeto abstracto, pues consiste en el conocimiento o posesión intencional de las esencias o modos de ser de las cosas, independientemente de sus determinaciones particulares y de la relación que tengan con el sujeto que conoce. Así, cuando se afirma que el sabor es una sensación, se predica del sabor un modo de ser o esencia que tiene todo tipo de sabor, independientemente de que sea agrio, dulce o amargo, débil, fuerte o intenso y de que resulte agradable o desagradable. Más aún, el entendimiento puede hacer una abstracción mayor y conocer lo que es el ser en cuanto a tal, es decir, conocer no sólo las esencias o modos de ser de las cosas, sino indagar en qué consiste el ser en abstracto, como lo hace la metafísica, cuando afirma que todas las cosas, sea cual sea su esencia, son sustancias o accidentes, o que todas las cosas corpóreas tienen una esencia compuesta de materia y forma. Si el objeto del entendimiento es algo abstracto, se concluye que el entendimiento no es una potencia orgánica, sino una potencia espiritual que, en el ser humano, opera por medio de un cuerpo.

La naturaleza no corpórea o espiritual del entendimiento humano la confirma el hecho de que éste puede reflexionar y volverse sobre sí mismo, de suerte que el hombre puede no sólo conocer el ser de las cosas, sino conocerse a sí mismo, conocer su propio entendimiento y sus modos de conocer. Esto no sería posible si el entendimiento fuera una potencia orgánica, porque la materia no puede reflexionar, como no puede el oído oírse a sí mismo, ni el ojo verse a sí mismo, ni conocer qué es oír o ver ni saber cómo es que oye o ve.

Objeto y naturaleza del entendimiento humano en particular

La afirmación de que el objeto del entendimiento es el ente en cuanto a tal y que el entendimiento es de naturaleza espiritual puede predicarse de todo entendimiento, humano, angélico o divino. Pero el entendimiento humano tiene la peculiaridad de ser un entendimiento que opera en un cuerpo, por lo que para conocerlo con más profundidad es necesario considerarlo en su relación con el cuerpo humano.

Si el entendimiento es una potencia espiritual “incorporada” su objeto ha de ser también algo abstracto que esté incorporado, esto es el ser o esencia (forma abstracta) de cosas corporales. Para conocer tales esencias, el entendimiento humano parte del conocimiento de las cosas que obtiene por los sentidos, para luego abstraer sus esencias, prescindiendo de las condiciones individuantes de las mismas. Por ejemplo, por medio de los sentidos, uno puede percibir el color, tamaño, figura, etc., de uno o varios árboles, y luego entender, con la inteligencia, la esencia de árbol, predicable de todos ellos con independencia de su color, tamaño, figura, etcétera.

El hecho de que el entendimiento humano tenga como objeto específico las esencias de los seres materiales explica la estrecha relación de éste con la imagina-

ción. La percepción sensible, síntesis de todas las sensaciones respecto de un mismo objeto, queda configurada en las imágenes, que son como el punto de partida del entendimiento humano para captar las esencias de los objetos representados en ellas. Por eso, para pensar frecuentemente nos apoyamos en imágenes sensibles. En el lenguaje jurídico un buen ejemplo que evidencia este modo de pensar es la palabra latina *pignus*, que literalmente significa puño, pero jurídicamente significa el negocio de garantía por el que el acreedor recibe una cosa que puede retener, como si fuera una joya que guarda en el puño cerrado (eso es lo que significa la palabra española “empeñar”, derivada de *pignus* hasta que el deudor le pague la deuda. La imagen del puño cerrado denota la esencia de este negocio que consiste en el derecho del acreedor de retener la cosa en su mano. Por eso puede concluirse, como lo hace Millán Puelles, que “el objeto formal propio del entendimiento humano como potencia de un alma unida a un cuerpo es la esencia abstracta de la cosa material representada por la imaginación”.¹³

La conexión del entendimiento humano con las potencias sensitivas queda también evidenciada por el lenguaje. El lenguaje es el signo sensible, auditivo o visual que contiene el pensamiento. Cuando pensamos, lo hacemos con palabras, y el pensamiento lo transmitimos a otros en palabras. Así, cuando alguien dice “yo soy propietario de un terreno”, por medio de estas palabras no sólo expresa un juicio que ha hecho respecto de sí mismo y ese terreno, sino que su mismo juicio está en esas palabras, de suerte que no puede ni expresar a otro ni pensar interiormente esa relación que tiene con el terreno sino es usando la palabra “propietario”. Entender el significado de una palabra es conocer: cuando conozco lo que significa la palabra “propiedad” sé qué es el derecho de propiedad; si entiendo con claridad lo que es, usaré la palabra adecuadamente, si lo entiendo confusamente, como alguien que no tiene formación jurídica, la usaré indebidamente llamando, por ejemplo, propietario a quien es sólo un administrador o poseedor.

Esta relación necesaria entre lenguaje y pensamiento hace que cada ciencia tenga un lenguaje propio en el que expresa sus contenidos, y que saber una ciencia sea equivalente a saber usar ese lenguaje, saber leerlo, hablarlo y escribirlo. Las ciencias que tienen una gran tradición como la ciencia jurídica que se remonta al siglo segundo antes de Cristo, tienen un lenguaje técnico muy depurado y variado que los nuevos profesionales deben conocer, conservar y desarrollar. Un signo claro de decadencia científica es la pérdida de vocabulario: el olvido de palabras precisas y sus correspondientes contenidos intelectuales, así como la sustitución gruesa de varias palabras de contenido específico por una de contenido general, que pretende englobar a todas. Un ejemplo clásico de estos procesos decadentes en la historia del derecho, es la llamada “vulgarización del derecho romano”, ocurrida entre los siglos IV y VI en el occidente del Imperio romano, manifiesta en textos jurídicos de un vocabulario muy pobre, como la *Consultatio veteris cuiusdam iurisconsulti*¹⁴ en

¹³ Millán Puelles, *op. cit.*, p. 361, con apoyo en Santo Tomás, *Summa Theologia* I, pp. 84-87.

¹⁴ Texto del siglo VI, del cual hay una edición bilingüe, latín-español, con un estudio introductorio: A. Vargas, *Consulta de un jurisconsulto antiguo*, UNAM, México, 1991.

el que, entre otras cosas, se utiliza la palabra *pactum* (pacto) para significar un concepto vago de acuerdo de voluntades, que puede aplicarse sin distinción a lo que en el derecho clásico se diferenciaba como *contractum*, *transactio*, *stipulatio* y *pactum*.

Si el objeto del entendimiento humano son las esencias de las cosas corpóreas representadas por la imaginación, cabe plantearse dos cuestiones. La primera es cómo conoce el entendimiento humano los seres individuales, si su objeto son las esencias que son universales, o dicho de otra manera, cómo es posible que el entendimiento humano que conoce la esencia del derecho de propiedad pueda conocer que este individuo en particular llamado Pedro es un propietario. La respuesta que tradicionalmente se ha dado es que el entendimiento humano conoce las cosas singulares por reflexión, es decir, concibiéndolas como cosas contenidas en los conceptos universales, de modo que quien entiende que el derecho de propiedad es un derecho de reivindicar una cosa de cualquier persona que la tenga, puede concluir que aquella persona que puede conseguir que un juez ordene que le sea devuelta una cosa, independientemente de quién sea el que la tenga, es la propietaria de esa cosa.

La otra cuestión es cómo conoce el entendimiento humano las cosas inmateriales o espirituales para las que no es posible formar imágenes sensibles. Lo hace de un modo analógico y negativo: es decir, predicando de ellas lo que tienen en común con los seres corpóreos y negando de ellas lo que éstos tienen de específico; así, puede afirmar por analogía, que los seres espirituales, al igual que los corpóreos, son o tienen que ser, y puede negar que tengan materia. Esta limitación para entender los seres espirituales no se debe a que éstos sean menos inteligibles que los seres corpóreos, sino a la debilidad de nuestro entendimiento que, como dice Aristóteles, queda deslumbrado por las cosas más evidentes como los ojos de las aves nocturnas quedan deslumbrados por la luz del día.¹⁵

En el derecho se reconoce tradicionalmente, desde Gayo, que las cosas que pueden intervenir en los negocios jurídicos pueden ser corpóreas, como el dinero o un terreno, o incorpóreas como un derecho o un crédito. Esta distinción no corresponde completamente con la que hace la filosofía entre cosas corporales e incorpóreas o inmateriales, pues ésta contraponen dos seres sustanciales, uno corpóreo y otro incorpóreo, mientras que la distinción jurídica contraponen un ser sustancial corpóreo a un ser accidental incorpóreo como es la relación.

El hecho de que el entendimiento humano, aun siendo espiritual, opere en un cuerpo vivo tiene, aparte de limitar su objeto específico a la esencia de los seres corpóreos, la consecuencia de que sus conocimientos son imperfectos. Las cosas tienen siempre más inteligibilidad que lo que nosotros captamos de ellas, y para conocer lo que podemos alcanzar de ellas no basta un solo acto de conocimiento sino que nos es preciso pensar, hacer una pluralidad de juicios en relación a cada cosa que en particular se quiera conocer. Por esto, para conocer un poco más acerca del entendimiento humano, cabe ahora poner la atención sobre su modo de conocer.

¹⁵ Citado por Vicente Arregui y Chozas, *op. cit.*, p. 285.

Cómo conoce el entendimiento humano

La primera operación del entendimiento humano es la simple aprehensión de las ideas universales o conceptos correspondientes a las esencias de las cosas corpóreas. Esta aprehensión se manifiesta claramente en el proceso de aprendizaje del idioma cuando los niños descubren que cada cosa tiene un nombre. Saber que esto es agua y no leche, o que esto es perro y no gato, o que ésta es mamá y no papá, significa conocer, aunque sea vagamente, la esencia propia de cada uno de estos seres o, lo que es lo mismo, tener los conceptos o ideas universales de agua, leche, perro, gato, mamá y papá, gracias a lo cual el niño podrá decir estas palabras correctamente en un número indeterminado de contextos distintos de aquellos en que las aprendió por vez primera.

La aprehensión es la primera operación del entendimiento humano, pero no la única. A partir de los conceptos o ideas universales, el entendimiento humano juzga y razona. Se ha expresado acertadamente la diferencia entre aprehender y juzgar diciendo que lo primero sucede cuando decimos “pienso en esto” y lo segundo cuando decimos “pienso que esto es [...]” Ambas operaciones están estrechamente relacionadas y son interdependientes, porque saber algo significa que uno es capaz de hacer varios juicios respecto de ello, y para poder hacer juicios es necesario primero saber que ello es. Así, quien sabe derecho, podrá decir que es una ciencia, que se divide en público y privado, en objetivo y subjetivo, en real y personal, etc., pero antes que nada ha de saber que el derecho es, ha de tener al menos la palabra derecho en su vocabulario.

Siendo los conceptos o ideas (saber lo que algo es) el primer y fundamental resultado de las operaciones del entendimiento humano, para averiguar cómo conoce el entendimiento humano se debe comenzar preguntando cómo realiza la aprehensión de los conceptos o ideas universales.

Al hablar del conocimiento sensible, se dijo que todo conocimiento consiste en la posesión inmaterial de una forma ajena. El conocimiento sensible consiste en la posesión de las formas corpóreas, singulares y concretas, y el conocimiento intelectual en la posesión de las formas universales y abstractas que están en los seres. Para que se dé el conocimiento sensible se requiere de una “especie impresa”, es decir, de una forma semejante o vicaria de la que va a ser conocida, que se produce al entrar en contacto el sentido correspondiente con el objeto por conocer, como la que recibe el ojo al quedar afectado por la luz reflejada en un objeto; gracias a esta especie impresa (o simplemente impresión) en el ojo, se puede tener la sensación de que el objeto es rojo y grande o verde y pequeño. Para que se dé el conocimiento intelectual se requiere igualmente una especie impresa, una forma que sea réplica de la forma esencial del objeto conocido, que pueda luego ser aprehendida y retenida en la inteligencia.

La especie impresa de la que deriva la aprehensión de los conceptos o ideas universales tiene que ser, dada la naturaleza y el objeto del entendimiento humano, la forma abstracta (aquello que hace que algo sea) de un ser corpóreo percibido por los sentidos. Éstos perciben formas concretas y singulares que quedan sintetizadas en una imagen, pero la imagen sensorial sigue siendo una representación de formas

concretas, de modo que la sola imagen resultado de la percepción no puede ser todavía la especie impresa (causa eficiente) del conocimiento intelectual abstracto. Hace falta que se universalice, es decir que se haga una abstracción de los aspectos singulares que hay en ella y se presente sólo lo que hay en ella de universal. Para aclarar esto puede pensarse en el dibujo de una manzana grande, redonda, roja con un pequeño tallo, que vendría siendo una imagen de la que podría abstraerse la idea de fruto, que es independiente del tamaño, color y aspecto que tenga la manzana en el dibujo; la develación de la forma abstracta fruto, que no es una invención sino una forma que se halla potencialmente en la imagen de la manzana, constituiría la presentación de la especie impresa intelectual.

De lo anterior, queda claro que el conocimiento intelectual, como ya se explicó arriba, depende de la imagen sensorial, pero que ésta no es todavía la causa eficiente o imagen impresa del conocimiento intelectual, sino que es una forma abstracta producida a partir de la imagen sensible. Ahora, cabe preguntar cómo se realiza esa abstracción.

La filosofía tradicional ha distinguido en la inteligencia humana dos funciones primordiales: la del entendimiento agente y la del entendimiento paciente. Corresponde al entendimiento agente el abstraer de las imágenes sensibles las formas o especies abstractas que luego son recibidas por el entendimiento paciente. Si el conocimiento consiste en la posesión intencional de una forma, el conocimiento intelectual requiere de esos dos momentos: la elaboración por el entendimiento agente de la forma que va a ser poseída y la recepción o posesión de la forma por el entendimiento paciente.

La abstracción que realiza el entendimiento agente no es un mero desechamiento de los aspectos singulares que hay en una imagen, como el color o el tamaño de la manzana, para quedarse con lo que ya hay de universal en esa imagen. La imagen sensorial es siempre una imagen singular, que no tiene en acto nada de universal, nada que pueda ser objeto del entendimiento, es decir nada de inteligible. Pero toda imagen, en cuanto representación de un ser corpóreo, es potencialmente inteligible, en tanto que el entendimiento agente puede construir a partir de ella una forma abstracta que corresponda a la esencia del ser corpóreo representado. La abstracción consiste entonces en la actualización de lo que potencialmente hay de inteligible en las cosas corpóreas representadas por la imaginación. En este sentido, se puede decir que el entendimiento agente elabora o crea su propio objeto (la forma abstracta), no como si lo fabricara arbitrariamente, sino más bien en cuanto ilumina o hace ver (devela) lo que hay de inteligible en las cosas corpóreas representadas en la imaginación.

Los conceptos o ideas son elaborados a partir de las imágenes, pero se distinguen de ellas. Sin embargo, cuando pensamos, es decir, cuando usamos nuestros conceptos, nos servimos siempre de imágenes, sean las imágenes correspondientes a los seres en que pensamos, sean de ciertos seres que simbolizan otros incorpóreos, como cuando pensamos en un ángel teniendo a la vista la imagen de un joven alado, sean, al menos, las imágenes auditivas de las palabras correspondientes a los conceptos.

El entendimiento agente suele describirse metafóricamente como una luz intelectual. Así como la luz física permite ver los colores que hay en los cuerpos sensibles, el entendimiento agente es la luz que ilumina y permite ver las esencias que hay en las cosas corpóreas. Y así como la luz física logra que el color se refleje en el ojo produciendo en él la correspondiente especie impresa corpórea, la luz espiritual del entendimiento agente, al hacer relucir las mencionadas esencias, permite que estas se reflejen en el entendimiento paciente y determinen en él la respectiva especie impresa incorpórea.¹⁶

Cuando el entendimiento agente presenta la especie abstraída al entendimiento paciente, éste realiza la operación de conocer, que consiste no en la aprehensión de la especie impresa, sino en la aprehensión de la forma cuya réplica es la especie impresa. Lo que finalmente se conoce es la esencia de la cosa corpórea representada. El papel del entendimiento agente, en este aspecto de ser la causa del conocimiento, puede compararse al de un espejo que nos permite ver una cosa que sin él no veríamos; lo que finalmente vemos es la cosa reflejada en el espejo y no el espejo mismo. Una vez que el entendimiento tiene el conocimiento abstracto de una cosa, puede el entendimiento paciente repensarlo, sin necesidad de una nueva aprehensión, produciendo una especie expresa.

La simple aprehensión es la primera de las operaciones intelectuales, gracias a la cual conocemos las esencias de los seres. Pero éstas no se conocen mediante un solo acto de aprehensión, sino que en cada una se capta un determinado aspecto del ser aprehendido. Para integrar y perfeccionar el conocimiento intelectual se tienen que hacer no sólo nuevas aprehensiones respecto de un mismo ente, sino además hacer una nueva operación intelectual llamada juicio, por la que se enlazan o separan los diversos aspectos parciales conocidos. Por ejemplo, ante una persona que cultiva una tierra ajena, vende los frutos que cosecha y se queda con el precio que cobra, se puede aprehender que esa persona tiene un derecho de usar y disfrutar una cosa ajena; si se vuelve a analizar la situación y se descubre que tiene ese derecho de por vida, se podrá añadir a esa aprehensión primera que el derecho es vitalicio, y si lo tiene de modo que es independiente de la voluntad y de la persona del propietario, se podrá añadir que es un derecho real, y si además se descubre que ella no ha dado nada a cambio de ese derecho, se tendrá que además es un derecho gratuito; conjuntando las cuatro aprehensiones (derecho de usar y disfrutar cosa ajena, vitalicio, derecho real y derecho gratuito) se podrá concluir que tiene un derecho de usufructo.

A veces la razón capta inmediatamente la conveniencia o inconveniencia de los diversos aspectos aprehendidos de un ente y produce inmediatamente el juicio correspondiente, como el jurista que al ver una relación en la que una persona entrega una cosa y que otra da un precio, juzga sin temor a equivocarse que esa relación es una compraventa.

Otras veces la conveniencia o inconveniencia de los diversos aspectos aprehendidos no se advierte inmediatamente, por lo que la inteligencia procede a

¹⁶ Millán Puelles, *op. cit.*, p. 365.

compararlos con otro ente ya conocido, haciendo así una nueva operación intelectual denominada raciocinio, que concluye en cuanto hace un juicio mediató. Esto sucede, por ejemplo cuando el jurista ve una relación en la que uno entrega una mercancía fabricada con materiales que le proporcionó la persona que paga el precio por ella, y el jurista duda de si la relación es una compraventa o un contrato de arrendamiento de obra, es decir, si la persona que paga el precio paga el precio de la mercancía o el precio de la obra de fabricarla; para resolver la duda tiene que comparar los elementos del contrato de compraventa con los del arrendamiento de obra, gracias a lo cual puede concluir que la relación es un contrato de arrendamiento de obra, cuando el que adquiere la mercancía proporciona los materiales, o un contrato de compraventa de cosa que debe ser fabricada cuando el fabricante pone los materiales. El raciocinio es un instrumento para producir el juicio.

Esto hace ver que el entendimiento procede de un modo gradual o evolutivo, pues no es capaz de aprehender en un solo acto todo lo que es capaz de aprehender. La primera aprehensión se completa con las que resultan de los juicios y raciocinios posteriores. En esta evolución, la inteligencia va caminando de lo confuso a lo distinto. Como cuando alguien ve a lo lejos algo que se mueve y concluye primariamente que es un animal, pero al verlo de más cerca distingue que es un ser humano, luego que es un varón, adulto, y finalmente concluye que es Pedro. En esta sucesión los conceptos más generales contienen en potencia a los menos generales: animal comprende ser humano; ser humano comprende varón y mujer; varón comprende adulto, joven y niño, y así hasta llegar al concepto preciso Pedro que se aplica exclusivamente a esta persona. Esto es lo que se expresa diciendo que los géneros contienen a las especies. Y todos los conceptos de las cosas presuponen el concepto más general e indeterminado, el de ente, que los contiene en potencia a todos, pues todos representan diversas determinaciones del ente.

Los conceptos más precisos son superiores a los más generales, bajo cierto punto de vista. Así, cuando se presenta un caso a un jurista y éste, después de analizarlo concluye que se trata de un caso de resolución de un mandato, hace un juicio superior, más preciso o distinto, que si sólo concluyera que se trata de un caso de mandato o lo hiciera en forma todavía más general diciendo que se trata de un caso de contratos. Pero si un concepto particular se relaciona con los conceptos generales, es una aprehensión más perfecta que el mero concepto particular aislado. Así, en el caso citado de resolución del mandato, casi cualquier persona podría conocer que es un caso en que se ha resuelto o deshecho un contrato de mandato; pero el jurista tiene un conocimiento mejor, porque comprende el caso relacionándolo con los conceptos generales de mandato, contrato, y resolución contractual; su conocimiento, por esta referencia a nociones generales claras y distintas, es un conocimiento científico.

El conocimiento científico consiste en la organización y sistematización de conocimientos o aprehensiones referidas a un determinado sector de la realidad.

La voluntad

Así como del conocimiento sensitivo surge la tendencia hacia el bien conocido por los sentidos, del conocimiento racional deriva la tendencia al bien conocido por la razón. La voluntad es precisamente esa tendencia al bien racional. Es una facultad distinta de la inteligencia, del mismo modo que los apetitos (deseos o impulsos) son realmente distintos de los sentidos. El acto propio de la voluntad es querer y el acto propio de la inteligencia es conocer. Son dos actos distintos que corresponden a dos objetos formales distintos y que proceden de dos facultades también distintas.

En el ser humano coexisten el conocimiento sensitivo y el conocimiento intelectual, siendo el primero, como ya se dijo, fundamento del segundo. También coexisten los apetitos sensitivos, que pueden denominarse aquí pasiones, con la voluntad o apetito racional, constituyendo las primeras un fundamento de ésta, de suerte que el querer perfecto consiste en que las pasiones y la voluntad tiendan unitariamente hacia el bien racional.

Para comprender esta otra facultad humana, se procederá a analizar: *a)* su objeto formal, *b)* su naturaleza, *c)* sus relaciones con la inteligencia, para finalmente explicar *d)* cómo se realiza el acto de voluntad.

Objeto formal

El objeto formal de la inteligencia es el bien racional o bien conocido por la razón; el bien racional consiste en los seres mismos en cuanto son conocidos como convenientes para la naturaleza humana; por eso, también se puede decir que el objeto formal de la voluntad es el bien en cuanto que bien, o que es el ser en cuanto conveniente a la naturaleza humana. Lógicamente, la tendencia hacia el bien depende del conocimiento del mismo, y por eso cabe decir que la voluntad depende, al menos bajo este aspecto, del entendimiento. Pero no es lo mismo el entendimiento que la voluntad, porque sus objetos formales son diferentes: el del primero es el ser en cuanto ser, el de ésta el bien en cuanto bien, y lógicamente también sus operaciones son diferentes, la del intelecto es entender y la de la voluntad querer.

Que el objeto de la voluntad es el bien en cuanto que bien no significa que la voluntad únicamente quiera el bien perfecto, aunque ciertamente lo quiera, sino que todo lo que quiere lo quiere en cuanto que es conocido como bueno por la razón. Así, cuando alguien quiere una manzana, la hace objeto de su voluntad en tanto que la razón la juzga buena.

Esta afirmación de que la voluntad quiere el bien en cuanto que bien, implica que cuando la voluntad quiere algo que resulta objetivamente ser malo o disconveniente a la naturaleza, lo quiere en tanto que hay en ello algo bueno percibido por la razón, es decir, que lo quiere en tanto que bajo determinado aspecto es bueno. Así, el juez que voluntariamente dicta una sentencia injusta, lo hace no por causar una injusticia, sino porque ello le significa un beneficio económico o político o, en el peor de los casos, una íntima satisfacción de venganza.

Naturaleza

La voluntad se distingue del apetito sensitivo, tanto como el entendimiento se distingue de los sentidos. El objeto del apetito sensitivo es el bien singular y concreto percibido por los sentidos, es decir, un bien concreto al que corresponde una potencia orgánica determinada. En cambio, el objeto de la voluntad, el bien en cuanto bien, es un objeto abstracto, que no puede corresponder a una potencia orgánica, que siempre está limitada por la materia, sino sólo a una potencia espiritual. Esta amplitud del objeto de la voluntad le permite estar abierta a todo lo real de modo que puede querer cualquier cosa. Siendo que las potencias se especifican por su objeto, cabe concluir que la voluntad es, lo mismo que el entendimiento, una facultad espiritual.

También demuestra la naturaleza espiritual de la voluntad el hecho, que cualquiera puede experimentar, que la voluntad es capaz de reflexionar sobre su objeto, de modo que puede querer su propio querer, del mismo modo que la inteligencia puede entender su propio entender. Así, los esposos que han dado voluntad de amarse uno al otro pueden también amar el amor conyugal que los une.

La naturaleza espiritual de la voluntad también se demuestra por la experiencia tan frecuente del conflicto entre deseo y voluntad: muchas veces se quiere un bien que no es deseado, como una medicina amarga, o se desea un bien que no es querido, como quien desea beber vino cuando ha hecho el propósito de no beberlo. Si no hubiera distinción entre voluntad y apetito, entre querer y desear, no habría conflicto alguno. Si es posible querer algo que no es deseado, o incluso algo que no es susceptible de desearse sensiblemente, como son los bienes que no se perciben por los sentidos (por ejemplo, la justicia) es porque existe una facultad de querer inmaterial o espiritual, que es la voluntad.

Relaciones entre el entendimiento y la voluntad

Estas relaciones pueden contemplarse desde dos puntos de vista: i) el de su jerarquía, y ii) el de sus influencias recíprocas.

i) *Jerarquía*. Es un punto debatido, que puede plantearse de manera sencilla preguntándose qué es mejor, querer o entender.

Considerando en abstracto el objeto formal de uno y otro, se puede concluir que el entendimiento es superior a la voluntad porque su objeto, el ser en cuanto a tal, es más amplio que el de la voluntad, el bien en cuanto bien, ya que el bien es sólo uno de los varios aspectos o trascendentales del ser.

Pero considerando el objeto del entendimiento y el de la voluntad en actos concretos, a veces puede ocurrir, por la naturaleza de ese objeto, que sea superior el acto de la voluntad (el querer) al acto de la inteligencia (el entender). Cuando el objeto es un ser corpóreo, como por ejemplo un caballo, el objeto de la voluntad es el caballo mismo que la voluntad quiere, mientras que el objeto del entendimiento no es el caballo mismo, sino el conocimiento o posesión intencional de ese caballo; en este caso, lo entendido (el conocimiento intelectual del caballo) en tanto es algo universal e inmaterial es superior a lo querido (el caballo) que es algo singular y

corpóreo. Pero cuando el objeto es un ser de naturaleza espiritual, por ejemplo una persona, lo entendido (el conocimiento de ella) es algo inferior a lo querido (la persona misma), y es inferior porque el conocimiento que podemos tener los humanos de los seres de naturaleza espiritual es muy imperfecto dada nuestra naturaleza de espíritu encarnado. Por eso, es mejor amar a una persona que conocerla, y es mejor amar a Dios que conocerlo con nuestro entendimiento limitado, lo cual explica que en la teología moral católica, no obstante la mayor perfección en abstracto del entendimiento respecto de la voluntad, se tenga la caridad como virtud más perfecta que la fe.

ii) *Influencias recíprocas*. Entendimiento y voluntad tienen objetos distintos, por lo que naturalmente proceden de distinta manera y son facultades distintas, pero como ambas son potencias de un mismo y único sujeto, aunque son distintas no actúan del todo separadamente.

El entendimiento propone a la voluntad el fin o bien al que ella tiende, por lo que cabe decir que el entendimiento mueve a la voluntad proponiéndole el fin, determinando su objeto. Esto es lo que se expresa también diciendo, que sólo se quiere lo que ha sido conocido.

La voluntad, por su parte, impulsa o mueve al entendimiento para aplicarse a un determinado objeto; no es que la voluntad determine el objeto del entendimiento, porque en realidad no se conoce algo queriéndolo, sino que hace que el entendimiento trabaje por entender lo que la voluntad quiere. Esto es lo que explica el hecho de que uno conozca mejor a los seres que más quiere.

Además, es posible que la voluntad quiera el entender, pues entender es un cierto bien, y que el intelecto entienda el querer, pues querer es un cierto ser.

Por todo lo anterior, cabe concluir que entendimiento y voluntad ni se confunden, pues tienen objetos distintos, ni se separan, pues actúan coordinadamente como potencias de un único sujeto.

La libertad

La facultad intelectual permite al ser humano conocer todos los seres en cuanto bienes, es decir, en cuanto le son convenientes. La voluntad lo inclina hacia los bienes conocidos por la razón, pero no lo determina necesariamente hacia uno u otro bien, sino que le permite elegir y determinarse hacia el que le parezca mejor. Esta capacidad o propiedad de la voluntad de autodeterminarse hacia uno entre varios fines o bienes conocidos es lo que se llama libertad de la voluntad o libre albedrío. No es una tercera facultad del espíritu, sino una propiedad que se deriva de la inteligencia y de la voluntad.

La libertad de escoger uno entre varios fines exige dos condiciones. En primer lugar, la ausencia de coacción exterior, es decir, la ausencia de un agente externo que fuerce a la voluntad a elegir un bien determinado. Pero principalmente requiere de la capacidad de autodeterminación, es decir, de la posibilidad de orientarse por sí misma hacia uno u otro bien, sin estar determinada a escoger alguno o algunos

en particular. Pero si la voluntad está orientada al bien en cuanto bien, ¿cómo puede decirse que es libre?

Para responder, cabe tener presente la distinción hecha desde Aristóteles entre la voluntad según la naturaleza (*voluntas ut natura*) y el acto de voluntad, también llamado acto voluntario elícito o simplemente elección (*voluntas ut ratio*).

La voluntad humana está naturalmente ordenada (*voluntas ut natura*) a querer el bien, y no solamente el bien en sentido objetivo (los seres en cuanto convenientes a su naturaleza), sino también el propio bien en sentido subjetivo, es decir, la experiencia de la posesión del bien o felicidad. En este aspecto la voluntad no es libre, pues ni puede querer algo que no sea bueno, al menos bajo algún aspecto, ni puede dejar de querer la felicidad.

Pero el carácter inmaterial del entendimiento y de la voluntad, que los hace capaces, en principio, de conocer todo lo que es y de querer todo lo que es bueno, permite que esa tendencia natural al bien o a la felicidad se actualice o concrete en la libre elección de alguno o algunos de los diversos bienes que el entendimiento presenta a la voluntad. Por eso, se dice que no hay nadie que no quiera ser feliz, pero que cada quien elige su modo concreto de ser feliz. La libertad de la voluntad se manifiesta entonces en la elección de los bienes concretos (*voluntas ut ratio*).

Para hacer esta elección, se requiere primero que la inteligencia aprehenda algo como bueno, pero no en forma especulativa, como algo bueno “en teoría”, sino como un bien práctico, es decir, un bien aquí y ahora, un bien para mí en estas circunstancias específicas. La voluntad no sigue al conocimiento especulativo del bien, sino al conocimiento práctico de éste. Así, un estudiante ante el dilema de elegir una carrera profesional, puede entender especulativamente que la medicina es una carrera muy buena, de gran provecho social, de exigencia intelectual y provecho económico, pero que no es conveniente para él, que no es buena para él y, por consiguiente, su voluntad no se verá atraída por ella. El que la voluntad se mueva sólo por el conocimiento del bien práctico, ya supone una considerable libertad de movimientos.

Pero todavía podría objetarse que la voluntad que elige no es libre porque tiene que escoger el bien práctico. En respuesta cabe observar que todo aquello que es conveniente aquí y ahora, que es un bien práctico, es siempre bueno bajo ciertos aspectos y disconveniente bajo otros, es siempre, en otras palabras, un bien relativo. Por eso, cuando se quiere hacer una elección, siempre hay que considerar las ventajas y desventajas, los pros y los contras de los distintos bienes o alternativas que se contemplan. Así, incluso un bien tan importante para la vida humana como es el matrimonio, tiene ventajas y desventajas, de modo que nadie puede sentir que su voluntad está determinada irremediabilmente al matrimonio o a cualquier otro de los bienes humanos.

La voluntad únicamente estaría determinada necesariamente en caso de que la razón concibiera como bien práctico algo exento de toda imperfección, es decir, que concibiera el Bien Absoluto o Dios. Ciertamente, que se puede conocer de modo especulativo ese Bien Absoluto, y de ello se ocupa una parte de la metafísica que se llama teología natural o teodicea, pero ese conocimiento de Dios, como el conocimiento de todos los seres inmateriales, es muy imperfecto, de modo que

cuando la inteligencia presenta a Dios como un bien práctico, como algo conveniente aquí y ahora a una voluntad, lo presenta, por la propia imperfección del conocimiento que tiene de Él, como un bien relativo. Por eso, es posible que quien haya hecho una promesa a Dios de no beber una copa más, pueda postergar a Dios por una botella de vino.

No hay entonces ningún bien práctico que determine necesariamente a la voluntad a obrar de modo necesario. Por eso, la voluntad siempre tiene, en principio, la libertad de elegir y preferir uno entre varios bienes. A veces, sin embargo, de hecho la voluntad no es libre, porque actúa sin suficiente deliberación cuando el entendimiento está perturbado por alguna causa, bien por el influjo de una pasión intensa, bien por algún defecto neurológico o por cualquier otra causa; en esos casos, el entendimiento no está en condiciones de examinar suficientemente los diversos aspectos de un objeto y éste puede presentarse como enteramente bueno o enteramente malo. Pero estando la inteligencia en condiciones normales, mostrará la ambivalencia de todo bien práctico y permitirá que la elección se haga con libertad.

El conocimiento de que todos los bienes que pueden ser objeto de la voluntad son bienes relativos es, pues, lo que fundamenta la libertad de la voluntad. Pero el fundamento de ese conocimiento de la relatividad de los bienes finitos está en la capacidad de la inteligencia de conocer el ser en cuanto ser y, por tanto, el bien en cuanto bien; gracias a esta aprehensión general del bien es posible advertir que cualquier bien concreto no es entera y perfectamente bueno. Pero el que todos los bienes prácticos se presenten como relativos no excluye que la inteligencia conozca principios de validez universal o, como a veces se dice con más énfasis “principios absolutos”, para juzgar acerca del bien conveniente a la naturaleza humana, por ejemplo, el principio de ama a tu prójimo como a ti mismo, que es un principio siempre válido, para todos los hombres de todos los tiempos y que funciona como criterio para discernir si una conducta determinada es o no moralmente buena. Una cosa son los bienes (*bona*) que se presentan como relativos en cuanto objeto de elección aquí y ahora, y otra cosa los criterios o razón del bien (*ratio bonis*) o “valores” como ahora se les denomina, que pueden ser de validez universal.

Para que la elección se realice se requiere, finalmente, del acto de la voluntad. La inteligencia presenta el bien práctico y permite hacer el examen de sus ventajas y desventajas, pero este análisis no es todavía la elección. Hace falta el acto de voluntad por el cual ésta se adhiere al bien que presenta la inteligencia, ordenándole que cese el análisis. Por eso, se puede decir que la elección o decisión consiste en la suspensión de la actividad deliberativa del entendimiento y la adhesión de la voluntad a uno de los bienes propuestos. La persona que analiza excesivamente las ventajas y desventajas de algo, sin llegar a tomar una decisión, es un claro ejemplo de falta de voluntad.

La libertad de la voluntad es una propiedad inherente al espíritu humano, que no puede ser suprimida, mientras haya un funcionamiento normal del sistema neurológico. Las circunstancias socioeconómicas pueden afectar el ejercicio de la libertad, en cuanto influyen para que haya más o menos alternativas, de modo que, por ejemplo, una persona que tiene que luchar por su sobrevivencia económica tiene

menos alternativas de vida que otra que tiene resuelta su manutención, pero la libertad en sí no radica en que haya más o menos alternativas, sino en la posibilidad de optar por alguna, lo cual siempre es posible, pues aun en el caso más extremo existe la posibilidad de optar entre la vida y la muerte y, muchas veces, en estos casos es cuando se manifiesta en toda su dimensión la libertad humana, como en el de la persona que prefiere morir a obrar en contra de su conciencia.

La libertad de la voluntad hace que la persona sea dueña de sus actos. En ella está el poder obrar en uno u otro sentido. Por tanto, debe asumir las consecuencias que deriven de su propia elección, tanto las positivas como las negativas, las previstas como las imprevistas, e igualmente las que se refieran a sí misma como las que se refieran a otras personas. Así, la libertad de la voluntad es el fundamento de la responsabilidad.

UNIDAD DE LA NATURALEZA HUMANA

La naturaleza humana, si bien está compuesta de dos elementos fundamentales, el cuerpo y el espíritu, no es una naturaleza dual en parte corporal y en parte espiritual, sino que constituye una sola naturaleza integrada necesariamente por ambos elementos. En este apartado se trata de explicar en qué consiste esa unidad, su fundamento y sus consecuencias; para lo cual primero se considera la unidad del alma humana; luego el nexo entre cuerpo y alma, la inmortalidad del alma humana, para concluir considerando, desde el punto de vista filosófico, el origen del hombre.

Unidad del alma humana

Dado que el ser humano realiza algunas operaciones que son propias de la vida vegetativa, otras peculiares de la vida animal y otras más exclusivas del espíritu, se ha cuestionado si en el humano existen varios principios vitales o almas, correspondientes cada uno al tipo de operaciones que realiza. Así, Platón parece haber sostenido la existencia de tres almas, una vegetativa, otra sensitiva y una más cognoscitiva que localizaba respectivamente en el hígado, el pecho y la cabeza. Otros, como Filón, sostenían la existencia de dos almas, una sensitivo-vegetativa y otra racional, o bien de un alma buena y otra mala, como los maniqueos. Pero también se ha explicado la diversidad de operaciones por la presencia de sólo un alma, de carácter espiritual, que incluye la capacidad necesaria para la vida vegetativa y la sensitiva; como es la posición de la filosofía tradicional.

En favor de la existencia de un alma única está, en primer lugar, la propia experiencia personal que atestigua a cada quien que es un solo yo, el único sujeto de su actividad. Si hubiera varias almas, la conciencia sería imposible, pues cada una de ellas sería principio y sujeto de sus respectivas operaciones. Por otra parte, también la experiencia muestra que en el ser humano se impiden u obstaculizan entre sí operaciones que no son contrarias, sino que simplemente tienen distintos

objetos. Por ejemplo, se dificulta la imaginación y, por consecuencia el entendimiento, cuando uno come y, viceversa, se dificulta la operación de comer cuando uno piensa intensamente. Esto no sucedería si hubiera dos almas que gobernarán, una, la actividad de comer y otra la actividad de pensar, pues así ambas actividades podrían realizarse simultáneamente con plena intensidad; si de hecho las operaciones se obstaculizan es porque, aunque tengan un objeto distinto, provienen del mismo principio vital.

El argumento fundamental en favor de la existencia de una sola alma en el ser humano es precisamente su unidad sustancial, el hecho de que constituye, como todas las sustancias, un sujeto independiente, único, indiviso, si bien está compuesto de esencia y acto de ser, y su esencia de materia (cuerpo) y forma (espíritu).

Pero se ha pretendido negar la unidad del ser humano negando precisamente que tenga una esencia o naturaleza. El argumento principal de los pensadores que reducen toda la vida humana a una serie de fenómenos (fenomenistas, historicistas o existencialistas) es que no puede existir en el hombre algún sustrato permanente, dado que la experiencia demuestra que la vida humana es una constante sucesión de operaciones diversas, muchas veces sin conexión entre sí, por lo que pretender que existe una naturaleza o esencia humana permanente equivale a dejar sin explicación la realidad del devenir cotidiano de la vida humana. Este argumento desconoce que, como lo aclaró Aristóteles, la permanencia en el ser no contradice el devenir, sino que más bien lo explica. La aceptación de un principio vital único o alma (o forma sustancial) es lo que explica que el hombre pueda realizar sus operaciones y seguir siendo, sin embargo, él mismo; si no hubiera un principio activo que permaneciera como motor o causa de las operaciones, éstas dejarían de existir, y si ese principio activo cambiara, cambiaría también el sujeto de las operaciones, de modo que se llegaría al absurdo que una operación sería de un sujeto y la siguiente de otro. Como certeramente dice Millán Puelles:¹⁷ “Permanecer es, en el hombre, seguir siendo hombre a través de los cambios de la vida.”

El nexos entre alma y cuerpo

Para comprender la unidad del ser humano no basta con reconocer que tiene una sola alma, pues también precisa entender cómo se unen cuerpo y alma.

Ciertos filósofos, partiendo del supuesto de que el alma y el cuerpo son dos sustancias distintas y en principio cada una independiente, postulan que el alma se une al cuerpo de forma meramente accidental. Uno de ellos es Platón, quien equipara la relación entre el alma y el cuerpo a la que tiene un marino respecto a la nave, de modo que el alma, como el marino, es un ser independiente que se sirve de la nave (otro ser independiente y distinto del marino) para sus propios fines; el cuerpo no es más que instrumento al servicio del alma. En la filosofía moderna, Descartes, partiendo del principio “pienso luego soy”, sostiene que el hombre “es

¹⁷ Millán Puelles, *op. cit.*, p. 393.

una sustancia cuya esencia o naturaleza completa no es más que pensar, y que para existir no necesita de ningún lugar ni depende de ninguna cosa material";¹⁸ de acuerdo con esta postura, el cuerpo no es más que la materia sobre la cual el alma actúa de forma más inmediata; una cosa es el ser humano pensante (*res cogitans*) y otra muy distinta el cuerpo (*res extensa*); la relación que se da entre ambos es sólo una relación de proximidad: el alma y el cuerpo se influyen recíprocamente como lo hacen dos sustancias distintas que están cercanas entre sí.

La debilidad de estas teorías se pone de manifiesto cuando se contrastan con la experiencia que cada quien tiene de sí como un ser unitario, que comprende tanto el cuerpo como el alma. Cuando alguien dice que su cuerpo es "suyo", afirma que es "suyo" de forma muy diferente a como lo puede ser una casa o un traje. El cuerpo no se concibe como una cosa más, sobre la cual el hombre puede ejercer un poder de disposición, y por eso nunca se ha hablado de que las personas tengan un derecho de propiedad sobre su cuerpo. Cuando se dice "mi cuerpo" es tanto como decir "mi ser"; por eso, cuando mi cuerpo se enferma no se enferma algo distinto de mí, sino que yo me enfermo, y cuando mi cuerpo sufre soy yo quien sufre, y cuando mi cuerpo muera seré yo el que muera y no otro.

En la filosofía tradicional el nexo entre cuerpo y alma se explica como un tipo especial de la unidad esencial entre materia y forma que se da en todos los seres corpóreos. Concibe que materia y forma no son dos sustancias distintas e independientes, sino que son principios constitutivos, cada uno en sí incompleto, de una sustancia completa. Para explicar esta idea puede ayudar el ejemplo de un vaso de barro que sólo se constituye si existe la materia barro y la forma vaso; el puro barro no es el vaso, ni tampoco lo es la pura forma sin materia; la materia barro y la forma vaso son principios incompletos, que unidos constituyen la sustancia vaso de barro.

La unión que se da entre cuerpo y alma es semejante a la unión entre materia y forma: una unión de dos principios constitutivos por sí mismos incompletos que configuran una nueva sustancia: el ser humano. Pero en rigor, más que hablar de unión entre cuerpo y alma, cabe hablar de unión entre la materia humana y el alma humana, ya que el cuerpo es precisamente la materia ya informada por el alma humana o, dicho con otras palabras, el cuerpo humano es el resultado de la unión entre materia y alma humana: el alma configura o estructura la materia para formar el cuerpo humano. Bajo este punto de vista se ha definido al ser humano como un "espíritu encarnado".

Esta unión sustancial es la que explica que las operaciones de las facultades espirituales humanas, la inteligencia y la voluntad, se realicen con el concurso de las facultades sensitivas. Por eso, se dijo que el objeto específico del entendimiento humano es el ser de las cosas percibidas por los sentidos, y que la culminación del amor humano consiste en la coincidencia del amor racional o voluntad con el amor sensible.

Así, el cuerpo es el fruto y el signo de la unidad sustancial de la materia y el espíritu humano. Por eso, el respeto a la dignidad de la persona humana está

¹⁸ *Ibidem*, p. 395.

íntimamente ligado con el respeto al cuerpo humano. Afrentar el cuerpo, por ejemplo golpeando a alguien, es afrentar a la persona entera; violentar el cuerpo ajeno es violentar a la persona; utilizar el cuerpo para fines de lucro es servirse de la persona como si fuera una cosa, es una forma moderna de esclavitud.

Si el cuerpo es fruto y signo de la unión entre espíritu y materia, la muerte del cuerpo es disolución de esa unión y, por eso, es también la muerte del hombre. Pero esto no prejuzga la cuestión de la inmortalidad del alma humana. Ésta, como forma sustancial del ser humano, puede subsistir sin materia, como se demostrará más adelante. Subsiste entonces no como una forma tenida por una materia, pues ya no hay cuerpo, sino como espíritu que se tiene a sí mismo mediante el conocimiento de sí mismo.

La inmortalidad del alma humana

La muerte del ser humano es una realidad de la que no puede dudarse. Pero lo que sí puede considerarse es la manera como gravita la muerte en la vida del hombre. Hay básicamente dos modos en que la muerte afecta la vida de los hombres. El primero es la sola idea de la muerte, es decir, la previsión cierta que tiene todo hombre de que habrá de morir. El segundo es el efecto que tiene la muerte en la persona humana.

La idea de la muerte hace que el hombre tenga conciencia de que la vida es un conjunto de experiencias que tiene un principio y un fin, es decir, que la vida es una unidad finita. Esto vale tanto si se afirma que con la muerte termina también el espíritu humano, como si se admite su subsistencia después de la muerte del cuerpo, pues en ese caso la vida en el cuerpo se sigue experimentando como una unidad finita a la que podrá suceder una experiencia radicalmente distinta: la de una vida sin cuerpo. La conciencia de la finitud de la vida humana influye decisivamente en el modo que cada quien tiene de vivirla o, como se dice comúnmente, en el modo que cada quien tiene de aprovechar el tiempo.

La muerte consiste en la corrupción del cuerpo, pero ésta no implica necesariamente la destrucción del alma, ni tampoco prueba su subsistencia. Para poder afirmar la subsistencia del alma es necesario demostrar, primero, que ella es incorruptible y, luego, que no puede llegar a ser aniquilada.

La corrupción consiste en que una cosa deje de ser lo que es y pase a ser otra, que es lo que sucede con un leño encendido que pasa a ser ceniza y energía calorífica, o lo que ocurre con el cuerpo de un animal muerto, que se corrompe y pasa a ser cadáver y luego líquidos, gases, minerales y tierra. La corrupción implica que algo subsiste, que es la materia, y que algo se pierde. Lo que se pierde es, por una parte, el mismo sujeto compuesto de materia prima y forma sustancial (corrupción *per se*), pero también se pierde la forma misma que informaba ese cuerpo (corrupción *per accidens*) que, siendo dependiente de la materia, desaparece al indisponerse o corromperse la materia. Así, siguiendo con el ejemplo del leño, cabe decir que al incendiarse se pierde el leño mismo y se pierde también su forma de leño al no haber materia apta para ella, pero se conserva la materia con una nueva

forma de cenizas o calor; en el caso del animal sucede exactamente igual, con la muerte desaparece el animal mismo y también su forma sustancial, que es el alma sensitiva, que no puede subsistir sin un cuerpo apto, pero se conserva la materia con la forma de cadáver, y luego con forma de tierra. La corrupción exige, por tanto, una materia que perdure y sea susceptible de recibir nuevas formas.

El alma humana es la forma sustancial del ser humano. Es una forma que no depende absolutamente de la materia, como lo demuestra la existencia de facultades o potencias inorgánicas, como son la inteligencia y la voluntad. Son estas potencias que obran con ayuda del cuerpo, pero que no están totalmente condicionadas por la materia, ya que tienen como objeto la totalidad de los seres (en cuanto verdaderos o buenos) y son capaces de reflexión, ambas cosas imposibles para una potencia orgánica que está siempre limitada por la capacidad del órgano a un objeto específico y externo. Así, la vista de un animal está limitada a percibir la luz, con los límites que le impone su capacidad orgánica, como el hecho de no ver colores o el ver sólo a cierta distancia, y jamás poder ver su vista; en cambio, la inteligencia humana puede conocer todo lo que es, con más o menos profundidad o claridad, pero en principio puede conocer todos los seres y conocerlos, no bajo un aspecto determinado, sino en cuanto que son y en su propio modo de ser o esencia, y puede además entenderse a sí misma, es decir, entender el modo y condiciones en que entiende.

Si el alma humana es una forma sustancial no dependiente de la materia, no puede corromperse. No puede sufrir corrupción *per se*, porque no es materia, ni tampoco corrupción *per accidens*, porque no depende completamente de la materia.

Pero todavía cabe considerar si el alma pudiera ser aniquilada, es decir, si pudiera ser reducida a nada. En los mismos seres corpóreos se observa que no hay en ellos la capacidad o potencia de no ser, sino sólo la capacidad de pasar a ser de otra manera (corromperse o generarse), pero esto no significa que vuelvan a la nada: el leño incendiado se corrompe o transforma en cenizas o energía, pero no pasa a ser nada. Es esto lo que expresa el principio físico de conservación de la materia: la materia ni se crea ni se destruye, sólo se transforma. Si los seres materiales no tienen en sí algo que los lleve a su aniquilación, sino que por el contrario tienden a la conservación de sí mismos o, al menos, de la materia, no hay nada que permita pensar que el alma humana, ser incorpóreo y entitativamente superior a los seres corpóreos, tenga en sí un principio de aniquilación.

La aniquilación no es una potencia que está puesta en los seres como tampoco está en ellos la potencia de la creación. Éstas son potencias que sólo pueden corresponder a aquel ser cuya esencia es el ser mismo y del que depende todo cuanto es, es decir, de Dios. Así como Él creó cuanto existe, podría destruir lo que creó. Pero si Él hubiera creado las cosas para luego destruirlas habría puesto en ellas un principio de aniquilación, y si éste no existe es porque no tiene voluntad de aniquilarlas. No hay, por tanto, ningún indicio de que el Creador quiera aniquilar su obra ni, en particular, aniquilar las almas humanas.

Hay, además, un argumento jurídico en pro de la inmortalidad del alma humana. El ser humano, como se explicará más adelante, entiende que tiene deberes, es decir, que para perfeccionarse como tal tiene necesidad de realizar

ciertas conductas (como amar al prójimo) y evitar otras (como robar o mentir). Si la persona humana terminara con la muerte del cuerpo por implicar también la destrucción del alma, estos deberes quedarían sin sanción, de modo que todas las acciones injustas que uno cometiera, si no fueron sancionadas por el juez humano, quedarían sin castigo, y todas las acciones justas que no fueron reconocidas y premiadas por los jueces humanos, quedarían sin recompensa. La historia humana está llena de ejemplos de este tipo. Esta perspectiva plantea un absurdo, que bien describe Kafka en su novela titulada *El proceso*, el de percibir un deber cuyo cumplimiento o incumplimiento no puede ser premiado ni sancionado. La percepción de estos deberes naturales implica la admisión de la posibilidad de que sean sancionados después de la muerte.

El alma humana que subsiste sin cuerpo no es el ser humano. Éste es un compuesto de cuerpo y alma. Con la muerte del cuerpo, muere el hombre. El alma racional subsiste sin poder hacer las operaciones vegetativas y sensitivas, pero haciendo las operaciones racionales: conociendo y amando. Podría preguntarse qué puede conocer y amar el alma racional humana en esa situación en que no tiene el apoyo de los sentidos. La respuesta es clara, el alma humana se conoce y se ama entonces a sí misma o, dicho en otras palabras, vive como autoconciencia.

Lo anterior fundamenta la afirmación de que no obstante que el ser humano muere, la persona humana subsiste; ella sigue siendo el sujeto que realiza la operación de autoconocerse, e indirectamente, la de conocer a su Creador, de la cual deriva, según sea valorada esa autocognición, el amor o el odio a sí misma, y el amor u odio hacia el Creador. Es la misma persona que vivió con cuerpo la que subsiste sin cuerpo y la que recibe la sanción del cumplimiento o incumplimiento de sus deberes naturales. La sanción es simplemente la consecuencia del autoconocimiento: el poder amarse a sí misma y al Creador, si cumplió sus deberes naturales (es decir, si vivió conforme a la ley natural) o el tener que odiarse a sí misma y al Creador en caso de haberlos despreciado.

El origen de la naturaleza humana

Después de tratar de explicar qué es la naturaleza humana, conviene preguntarse acerca del origen del hombre. Esta cuestión puede plantearse desde dos puntos de vista, uno cronológico y otro filosófico. El primero corresponde a la pregunta de en qué momento apareció el ser humano, el segundo a la pregunta de cuál es la causa del mismo. La cuestión cronológica no ha podido resolverse con seguridad, pero se admite, que el *Homo sapiens sapiens* pudo haber aparecido hace unos 160 mil años. Pero lo que aquí interesa es la otra pregunta: qué fue lo que originó o causó la aparición del ser humano.

En la respuesta a esta cuestión intervienen dos problemas secundarios, que son determinar el origen de la vida, y luego valorar las aportaciones que puede suministrar la teoría de la evolución para responder a la cuestión sobre el origen del hombre.

El origen de la vida

Se ha pensado que la aparición de la vida puede explicarse a partir de mutaciones o transformaciones de la materia. Esto es lo que pretende la teoría de la “generación espontánea”, es decir, de la generación de la vida a partir exclusivamente de la materia inerte.

En esta discusión debe precisarse primero que la materia viviente existe, tal como se observa en todos los organismos vivos que están compuestos de materia y alma. También debe aclararse que no es imposible la transformación de materia inerte en materia viva, ya que eso es precisamente lo que hacen los seres vivos cuando se nutren: transformar la materia inerte, los alimentos, en materia viva, en sangre o tejidos. Esto, dentro de la filosofía tradicional, se explica por la posibilidad que tiene la materia prima de ser determinada por una forma sustancial inerte o una anímica.

La teoría de la generación espontánea no se reduce a afirmar la posibilidad de transformar la materia inerte en materia viva, sino que supone que esa transformación ocurre sin la intervención de un ser vivo. Que las sales minerales se transformen en savia por la operación del vegetal, es algo perfectamente lógico: el mismo ser vivo comunica vida a la materia inerte. Pero pretender que la materia inerte por sí misma se transforma en vida es pretender un absurdo, porque si la materia se transformara en materia viva por sí misma, esto significaría que no era materia inerte sino materia capaz de automoción, es decir materia viva, y entonces lo que produjo esa transformación no fue la pura materia sino un ser viviente.

La vida no pudo ser causada por la materia, sino por la misma causa que produjo la materia, es decir, por una potencia creadora capaz de crear de la nada la materia y la vida.

La teoría de la evolución

La teoría de la evolución, dejando aparte la cuestión del origen de la vida, pretende explicar el origen de las diversas especies biológicas. Por especie se entiende en biología, un conjunto de individuos que son interfecundos, que pueden tener uniones fértiles. En síntesis, esta teoría actualmente propone, y en cierta medida ha logrado demostrar que la aparición de una nueva especie tiene lugar a partir de la radiación y el aislamiento geográfico, es decir, a partir del hecho de que algunos de los individuos de una especie vayan a habitar lugares distintos, a los que se tienen que adaptar; la adaptación hace que surjan mutaciones en ellos, y si no tienen posibilidad de cruzarse con los individuos de la especie originaria (aislamiento geográfico), al cabo de cierto tiempo dejan de ser interfecundos con estos últimos y habrán constituido los primeros una nueva especie. La causa inmediata de la aparición de la nueva especie es la adaptación al nuevo medio, que es lo que genera las mutaciones.

Esta teoría es aceptable como explicación de la diversidad de las especies dentro de un mismo género de vida, es decir, partiendo de que la evolución no se da a partir de una sola especie, de la cual pudiera derivar la vida vegetativa, la

sensitiva y la racional, sino a partir de varias especies, al menos de una en cada género de vida. La distinción esencial entre esos tipos de vida, que es una distinción real, observable, no tolera que la vida sensitiva se explique por la vegetativa, o que la vida racional lo haga por la sensitiva. En efecto, de acuerdo con el principio de causalidad, la causa es proporcional al efecto, por lo que una vida entitativamente superior no puede ser causada por una inferior.

Las teorías más radicales, llamadas “transformistas” o teorías “de la descendencia”, que sostienen que todas las especies vivientes derivan de una o pocas especies iniciales (Lamarck, Darwin) no han logrado probar la hipótesis central de que las especies superiores son resultado de la evolución de las inferiores.

El origen del hombre

La vida humana, de acuerdo con el mismo principio, no pudo ser causada por la vida animal o vegetal, sino que tiene que ser causada o por el hombre mismo o, si se plantea la cuestión respecto del primer hombre, por un ser superior a él.

Si el alma humana es de naturaleza espiritual, no puede ser realmente engendrada. El engendrar supone materia y consiste en hacer un nuevo ser a partir de otro ya existente, como hacen las plantas que dan frutos, a partir de su propia materia viva, o los animales que engendran sus crías, a partir de sus células; en todo caso, la generación, consiste en dar una nueva configuración o nueva forma a la materia, y es posible gracias a que la materia prima tiene esa potencia de ser configurada de diversas maneras. Pero la materia no puede ser configurada en algo inmaterial, pues tendría entonces que dejar de ser materia.

Si el alma humana no puede ser engendrada a partir de la materia tiene que haber sido creada de la nada, y sólo puede provenir de una potencia activa capaz de crear sin materia, es decir de Dios.

Cuando se dice que los padres engendran a sus hijos, lo que significa es que aportan la materia viviente, procedente de sus células reproductoras, que será configurada o determinada por el alma espiritual creada. No pueden ellos crear el alma espiritual, pero sí aportar las condiciones necesarias, la materia viviente, para que el alma espiritual creada pueda unirse a ella, y por esto se puede afirmar que realmente engendran a sus hijos.

Las investigaciones de la paleontología y la biología confirman estas afirmaciones.

En la evolución de la especie humana conviene distinguir dos procesos diferentes: el proceso de “hominización”, por el cual se forma el tipo morfológico o cuerpo del hombre actual, y el proceso de “humanización” por el cual el hombre adquiere sus cualidades propiamente humanas.¹⁹

En el proceso de hominización se han distinguido cuatro especies: el *Australopithecus*, que hizo su aparición hace 4 millones de años. El *Homo habilis* o

¹⁹ Sobre esto, véase L. Polo, *Ética. Una versión moderna de los temas clásicos*, México, 1993, pp. 25-37 y 510-68.

Phitecantropus, que apareció hace dos y medio millones de años y se extinguió hace un millón y medio de años. El *Homo erectus*, que apareció hace un millón seiscientos mil años y se extinguió hace doscientos mil. Y el *Homo sapiens*, que apareció hace ciento sesenta mil años, y al cual pertenecen los llamados hombre de Neanderthal y de Cro-Magnon, y nuestra propia especie llamada *Homo sapiens sapiens* que, según estudios sobre el DNA recientemente hechos, desciende toda de una sola mujer, lo cual explica la interfecundidad de la especie humana no obstante la multitud de razas y la diversidad tan grande de *habitats* donde viven los seres humanos.

El *Australopithecus* es el primer bípedo conocido, pero vivió siempre en el mismo clima: sólo se han encontrado fósiles en el sur de África, lo que sugiere que no tuvo radiación, sino que vivió tres millones de años en el mismo nicho ecológico y no formó nuevas especies. Por eso, no se le considera parte del género *Homo*. Se desconoce de qué especie proviene.

El proceso de hominización se da realmente entre las otras tres especies (*Homo habilis*, *Homo erectus* y *Homo sapiens*) que constituyen el género *Homo*. En su evolución se dan rasgos del todo diferentes a los que aparecen en la evolución de otros animales, que se diferencian a partir de la radiación y el aislamiento geográfico. En estas tres especies hay radiación (el *Homo erectus* se encuentra en China, Java, Gibraltar, Francia, Europa y África) pero no pierden por eso la interfecundidad, es decir, no constituyen nuevas especies. Esto es así, porque la adaptación al medio se lleva a cabo no por la modificación de sus organismos, sino creando instrumentos que les permiten sobrevivir. En los yacimientos del *habilis* y del *erectus* aparecen muestras de una técnica que, sin embargo, quedó detenida sin progreso durante cientos de miles de años. En los yacimientos del *homo sapiens* hay muestras de una progresiva complicación de la técnicas y empiezan a aparecer los instrumentos llamados de segundo grado, es decir, instrumentos para fabricar instrumentos (como cerámica y talla de hueso), hasta el grado de haber utilizado una técnica para la talla del sílex que aún no ha podido ser comprendida.

El rasgo físico que permite diferenciar estas tres especies que se adaptan por medio de la técnica es la capacidad craneana: su evolución se dirige al aumento de esta capacidad, de modo que las diferencias entre ellas se perciben fundamentalmente a partir de la diversa capacidad craneana. La mayor corresponde al *Homo sapiens*.

Las tres especies (*habilis*, *erectus*, *sapiens*) no son interfecundas entre sí, o sea que están perfectamente diferenciadas; lo que tienen en común, y que es el fundamento para decir que constituyen un género, es su capacidad de fabricar instrumentos. La técnica es el modo típico de evolución del género *Homo*. Esta evolución, que se ha denominado proceso de hominización, termina cuando aparece la inteligencia, lo cual abre una nueva evolución, que es la humanización. Esta evolución es fundamentalmente cultural y técnica.

Entre los restos del *habilis* y el *erectus* se han encontrado instrumentos fabricados, con la ayuda de la imaginación sensible que permite, sin necesidad de la inteligencia, conocer relaciones condicionales del tipo: "si es A, entonces B". Esto se ha demostrado por medio de un experimento realizado con chimpancés: se

coloca un chimpancé en una isla en un lago y se pone frente a él un racimo de plátanos, rodeado por fuego; a continuación, se le dan unos cubos con agua y se le enseña que puede apagar el fuego derramando el agua de los cubos sobre él; el chimpancé aprende fácilmente lo que implica percibir la relación: “si vierto los cubos (A), se apaga el fuego (B)”. Luego se repite el experimento pero se le ponen cubos vacíos, y el chimpancé los toma e intenta inútilmente apagar el fuego moviéndolos como antes, pero no es capaz de recoger agua del lago, porque no entiende que ésta es lo que apaga el fuego, sino sólo capta que haciendo determinados movimientos obtiene ese resultado.

Entre los restos del *sapiens*, por el contrario, se han encontrado objetos que permiten entrever la aparición de la inteligencia. En los yacimientos del hombre de Cro-Magnon hay manifestaciones artísticas, las cuales no se pueden explicar por la sola imaginación, ya que hacer arte supone desarrollar una actividad que no es utilitaria, que no está al servicio de la supervivencia como la técnica. En los yacimientos del *Neanderthalensis* hay una manifestación todavía más clara: los restos demuestran que los individuos de esa especie enterraban a sus muertos y que, en muchas de las tumbas (hechas por amontonamiento de piedras o en cuevas) dejaban intencionalmente un agujero, al que los paleontólogos han denominado “el agujero del alma”. Esto parece indicar que tenían la idea de la subsistencia de sí mismos después de la muerte, lo cual sólo puede darse por medio de la inteligencia.

Hay un dato morfológico muy interesante, y es que la evolución de la capacidad craneana, que había ido aumentando hasta el *Homo sapiens*, luego se detiene e incluso se revierte. Los cráneos descubiertos del hombre de Neanderthal y el de Cro-Magnon, que son entre sí dos ejemplares de la misma especie, pues se ha demostrado que son interfecundos, son no sólo más amplios que los de nuestra especie (el *Homo sapiens sapiens*) sino también más pesados, lo que demuestra que tuvieron un sistema nervioso superior al nuestro. Esto quiere decir que en cuanto aparece la inteligencia se detiene el proceso de aumento de la capacidad craneana, porque la capacidad intelectual no está condicionada totalmente por el cerebro, sino sólo de modo instrumental.

Independientemente del momento en que pueda precisarse que aparece la inteligencia, lo cierto es que sólo hasta ese momento se puede decir que existe el ser humano. La aparición de la inteligencia no se explica por el mero proceso de hominización: este proceso, por así decirlo, va preparando un tipo morfológico apto para recibir la inteligencia, pero no es causa de la inteligencia, porque no es ésta una mutación o variación de la especie; las características de la especie se transmiten genéticamente, mientras que la inteligencia no es una característica biológica de la especie humana, sino que la inteligencia es algo que cada individuo posee individualmente y que no transmite a sus descendientes. Se puede transmitir la configuración y la capacidad craneana, eso sí son características de la especie, pero no la inteligencia que, como ya se vio, es una facultad espiritual.

DEFINICIÓN DE LA NATURALEZA HUMANA

Se suele decir que el hombre es un animal racional. Esta afirmación explica el ser del hombre al indicar que es un ser de naturaleza sensitiva o animal que se distingue de otros semejantes por su racionalidad. En esta definición se dice que el hombre pertenece al género animal, con la diferencia específica de ser racional.

Pero en el ser humano, la racionalidad, como puede dar a entender esa definición, no es un mero agregado a su animalidad o su mera diferencia específica, sino que constituye lo que es propiamente humano. El ser humano tiene pasiones como los animales, pero no es humano por ello, sino por la libertad derivada de su espíritu que tiene frente a las pasiones. El ser humano tiene sensaciones lo mismo que los animales, pero su humanidad se manifiesta no cuando las siente como ellos, sino cuando a través de ellas, por la luz de su inteligencia, entiende lo que las cosas son. El ser humano actúa como tal no cuando simplemente sigue las inclinaciones del apetito sensible, como los animales, sino cuando actúa por su propia voluntad. Lo que es humano no es lo sensitivo, sino lo racional. Lo que da unidad al ser humano es su alma racional o espíritu. Gracias a ella, en tanto que principio formal aunado a una materia, el ser humano se constituye como sustancia, y también gracias a ella como una unidad que tiene conocimiento y dominio de sí, es decir, como persona.

Debido a la preeminencia de lo racional sobre lo sensitivo en el ser del hombre y en su vida, parece una mejor definición de la naturaleza humana, esta otra que dice que el hombre es un espíritu encarnado. En ella el hombre aparece como un ser que pertenece al género de los seres espirituales, pero con la diferencia específica de ser corpóreo.

No hay contradicción entre ambas definiciones, pues las dos expresan lo mismo, aunque una poniendo el acento en la animalidad, y la otra en la espiritualidad del hombre. Me parece que la definición de espíritu encarnado expresa mejor el ser del hombre por poner lo mejor de su ser, la racionalidad o espiritualidad, como su principal elemento constitutivo.

Bajo esta perspectiva del hombre como espíritu encarnado se comprende mejor lo que está conforme con su naturaleza o es “natural”. Lo natural para el ser humano es lo que se deriva de su naturaleza de espíritu encarnado, no lo que se deriva de su aparato sensitivo. Es natural el dominio de sus pasiones y no su desenfreno. Es natural que habite en casas y no en cuevas. Es natural que reflexione, medite y contemple la realidad y no que sólo experimente sensaciones y emociones. Es natural que ame el bien objetivo o verdadero, aunque le cause dolor. El ser humano plenamente conforme con su naturaleza no es el “buen salvaje”, parecido a las bestias, sino el santo, parecido a los ángeles.

IV. LA PERSONA HUMANA	83
Noción de persona humana	84
La conciencia	84
Contenido de la conciencia	85
Funciones de la conciencia	85
Alteración de la conciencia	86
Qué es la conciencia	86
La eficacia de la persona	87
Tipos de acciones	87
La causalidad de las acciones de la persona	87
Efectos de ambos tipos de acciones en la persona	88
La trascendencia de las acciones de la persona	89
Trascendencia objetiva y subjetiva	89
La autodeterminación	90
La autorrealización	92
Integración de la persona	95
Noción de integración	95
La integración de la vida vegetativa	97
La integración de la vida sensitiva y emotiva	97
La naturaleza social de la persona	99
Qué es la naturaleza social	100
Diversos tipos de relaciones y grupos	102
Dimensión universal de la sociabilidad de la persona	104
La dignidad de la persona humana	104
Dignidad ontológica	105
La primacía de la persona sobre las cosas	105
La igual dignidad de todos los seres humanos	106
Persona y espíritu	108

IV. La persona humana

En el capítulo anterior se analizó cuál era la naturaleza humana, es decir, la esencia común a todos los seres humanos. Para explicar la naturaleza humana, se distinguieron los diversos grados de vida, vegetativa, sensitiva y racional, y luego se analizaron las potencias operativas o facultades correspondientes a cada grado de vida. Se concluía proponiendo que una mejor definición de la esencia humana, en vez de la de animal racional, es la de espíritu encarnado, ya que manifiesta mejor lo que es el hombre, dado que lo que es esencial en él, no es la vida sensitiva, sino la vida racional. Pero esta naturaleza no es un sujeto existente o histórico, sino la esencia o modo de ser propio de todos los seres humanos, que puede ser comprendida también por la inteligencia y ser conceptualizada como una idea universal. Para avanzar en el conocimiento de lo que es el ser humano conviene ahora abordarlo desde otra perspectiva, la de considerarlo como un sujeto o individuo que participa de la naturaleza humana, es decir, hay que considerarlo en cuanto que es persona.

Al examinar la noción metafísica de sujeto subsistente o individuo,¹ se mencionó que éste es un todo individual, incommunicable, que subsiste en un único acto de ser, y que al sujeto de naturalezas racionales se le denomina de un modo diferente, se le llama persona, porque es radicalmente distinto de los demás sujetos de cualquier naturaleza no racional. Lo distintivo de este sujeto es que tiene un dominio sobre sus operaciones esencialmente superior al que tiene cualquier otro individuo vivo vegetal o animal. Al analizar la diferencia de grados de vida, se explicaba que ésta proviene del diverso dominio que tienen los seres vivos respecto de sus operaciones: los vegetales son dueños únicamente de la operación, en el sentido de que ellos la realizan; los animales se apropian además, gracias al conocimiento, de la causa de sus operaciones, y los vivientes racionales son dueños también del fin de sus operaciones. Esta posibilidad que tienen los seres racionales de dirigir sus operaciones a fines libremente elegidos es lo que manifiesta la radical diferencia entre el actuar de un sujeto meramente sensitivo o animal y el actuar de la persona.

Naturaleza humana y persona humana no son dos nociones contradictorias, sino complementarias. La noción de naturaleza o esencia atiende a lo que es común, por lo que cabe afirmar que todos los hombres tienen la misma naturaleza y son por ello esencialmente iguales. En cambio, a partir de la idea de persona, cabe afirmar que cada ser humano es único, distinto de todos los demás. En este capítulo se trata

¹ Véase en el capítulo II el subtítulo “El sujeto subsistente”.

de exponer lo que es el hombre en cuanto persona, que es tanto como tratar de explicar lo que es el hombre en cuanto sujeto de su propia historia. Para esto, primero se da una noción preliminar de la persona, y luego se procura penetrar en el ser de la persona mediante el análisis de sus actos, como lo propone Karol Wojtyła, quien afirma que:

la acción nos ofrece el mejor acceso para penetrar en la esencia intrínseca de la persona y nos permite conseguir el mayor grado posible de conocimiento de la persona.²

En este análisis se tratan: la conciencia, la eficacia, la trascendencia, la integración y la sociabilidad de la persona. A la vista del modo de actuar de la persona, se puede explicar su dignidad y concluir con una reflexión acerca de la persona y el espíritu.

NOCIÓN DE PERSONA HUMANA

La filosofía tradicional ha recogido la definición de persona que dio Boecio en su tratado acerca de la persona de Cristo, que dice que la persona es sustancia individual de naturaleza racional (*rationalis naturae individua substantia*)³ y que posteriormente recogió Santo Tomás.⁴

Al decir que la persona es una sustancia se indica que se trata de un ser que, como se analizó arriba,⁵ es en sí mismo y no en otro. Se le califica como individual para denotar que constituye una unidad distinta de cualquier otra. Pero lo que la distingue o especifica de otras sustancias, como podía ser una roca o un animal, es su naturaleza racional, que hace que tenga una existencia completamente original en comparación con cualquier otra sustancia individual o sujeto.

La naturaleza humana es una naturaleza racional, pero no es la única naturaleza racional. Existen también la naturaleza espiritual no corpórea, que es la de los seres puramente espirituales o ángeles, y la naturaleza espiritual increada que es Dios. Como de cada una de estas naturalezas hay también sustancias individuales, pueden distinguirse tres tipos de personas: las personas humanas, las personas angélicas y las personas divinas. Con esto se advierte que la semejanza que tiene el hombre con Dios es precisamente su condición de persona. En la explicación subsiguiente se hará referencia exclusivamente a la persona humana.

LA CONCIENCIA

Toda persona tiene una experiencia de sí y de sus acciones, en la que contiene todo lo que le sucede, lo que ella hace, lo que opina y juzga de sí y todo lo externo que

² Karol Wojtyła, *Persona y acción*, Madrid, BAC, 1982, trad. J. Fernández Zulaica, p. 13.

³ *De duabus naturis et una persona Christi*, c.3.

⁴ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theol Logiae*, 1a. parte, cuestión 29, artículo 2.

⁵ Véase en el capítulo II el subtítulo "Sustancia y accidente".

tiene relación con ella o con sus acciones. Por medio del contenido de esta experiencia, que cada quien puede reconocer en sí mismo, es posible ir descubriendo lo que es la conciencia.

Contenido de la conciencia

La conciencia no es lo mismo que el conocimiento. Ya se explicó que el ser humano conoce por sus sentidos (sensaciones) y por su entendimiento (nociones o conceptos) y que el objeto de todo conocimiento es la posesión intencional (u objetiva) de una forma ajena. La conciencia no es conocimiento, sino más bien el estado o situación subjetiva en que se encuentra la persona como resultado de todos los conocimientos que tiene con respecto de sí, de sus acciones y de su mundo. Se puede pensar, por ejemplo, en una persona que desembarca en un país extranjero que nunca ha visitado y del que no conoce su idioma ni su cultura; el darse cuenta de lo poco que sabe del lugar donde ahora se encuentra, de lo difícil que va a ser la comunicación, de sus propias carencias personales como timidez o falta de medios económicos, le producirán un estado subjetivo o conciencia muy diferente que si fuera una persona que habla el idioma y tiene amigos en ese país. La conciencia que tiene en ese momento es un derivado de los conocimientos que tiene pero no con los conocimientos mismos.

De todos los conocimientos que conforman el contenido de la conciencia, el más importante para ella es el autoconocimiento o conocimiento que tiene la persona de sí misma. Por el autoconocimiento la persona conoce: *i)* que es un sujeto independiente o *ego* que perdura en el tiempo, no obstante los múltiples cambios que experimenta, *ii)* que actúa de diferentes formas, *iii)* que sus acciones son actos derivados de su voluntad y *iv)* conoce el valor que tienen sus acciones en relación a sí misma, es decir, su valor moral de buenas o malas. El objeto del autoconocimiento es el *yo*, pero no el yo en abstracto, sino el yo sujeto de las acciones de la persona. Además, el autoconocimiento comprende todas las opiniones y juicios que tiene la persona acerca de sí misma.

Funciones de la conciencia

La conciencia realiza dos funciones principales, que se han denominado función de reflejo y función reflexiva.

La función de reflejo consiste en hacer presente a la persona todo lo conocido por ella y que le interesa recordar en un momento dado, principalmente lo conocido sobre ella misma. Ésta es la función que se describe cuando se dice que alguien “se da cuenta” o “advierte” o, como se dice con expresión torpe, “se concientiza”.

La función reflexiva permite a la persona no sólo conocer y reconocer sus acciones, así como la relación de éstas respecto de la persona, sino además experimentar estas acciones como acciones propias que ejecuta libremente y por

propia voluntad y cuyas consecuencias asume. Gracias a ello, la persona experimenta su propia subjetividad y va formando una experiencia de su propio actuar.

La diferencia entre ambas funciones se puede evidenciar considerando que una cosa es el conocimiento objetivo que tiene una persona de sí, y otra la experiencia que tiene de ser agente libre de sus acciones y receptora de sus consecuencias; una cosa es que alguien se sepa pintor, y otra que se sepa libre de pintar cuando quiera y como quiera, ganando dinero o sin ganarlo; una cosa es saber y otra experimentar. Ambas funciones se complementan. La función de reflejo reporta a la persona la visión objetiva o conocida de la realidad; la función reflexiva le proporciona la visión subjetiva de la misma.

En el ámbito ético se manifiesta claramente esta complementariedad: por la función de reflejo se reconoce el bien o el mal de los actos que la persona ejecuta, por la función reflexiva la persona misma se experimenta como buena o mala, según los actos que haya realizado; alguien, por ejemplo, puede reconocer que ha robado, pero también reconocer que ha sido un ladrón.

Alteración de la conciencia

La función de la conciencia puede verse alterada por el influjo de las pasiones o emociones. Ella, como ya se dijo, refleja no sólo las ideas, sino también las sensaciones y las pasiones o emociones que las primeras provocan. Por el autoconocimiento, la persona puede identificar sus emociones, así como los objetos que las producen y luego, con el concurso de la voluntad, dominarlas y orientarlas. Esto es parte de la experiencia que la persona tiene de sí. Pero también sucede que ese dominio no se logra cuando se da una “superemocionalización de la conciencia”.⁶ Esto ocurre cuando la conciencia no es capaz de identificar las emociones, ni los objetos con que están relacionadas, y tiene como consecuencia la pérdida del dominio sobre ellas. Las emociones, de ser reflejadas como algo que ocurre en la persona, pasan a ser reflejadas por la conciencia como algo que simplemente ocurre, y de ser experimentadas como algo que la persona encauza, pasan a ser experimentadas solamente como algo que ella sufre.

Las causas de esta superemocionalización de la conciencia son, por una parte, la intensidad de las emociones, su variabilidad o la rapidez con que se suceden y, por otra, la deficiencia del autoconocimiento. El recto funcionamiento de la conciencia requiere de un cierto equilibrio entre el grado de autoconocimiento y la intensidad y variabilidad de las emociones; quien se conozca mejor a sí mismo será más capaz de dominar emociones más intensas o cambiantes.

Qué es la conciencia

A manera de síntesis de lo antes expuesto, puede afirmarse que la conciencia no es otra facultad de la persona humana, ni menos un sujeto independiente de ésta, sino

⁶ Karol Wojtyła, *op. cit.*, pp. 62 y ss.

la misma racionalidad o espíritu humano en cuanto hace las funciones de reflejar lo conocido y experimentar la propia subjetividad. Esta última, es la función más importante de la conciencia, pues permite que cada persona se conozca y experimente como un alguien único, distinto de todo lo demás y dueño de sus propias acciones.

LA EFICACIA DE LA PERSONA

Para seguir con el análisis de la persona, conviene ahora analizar la capacidad que tiene, de la que da testimonio la propia conciencia, de ser dueña o causa eficiente de sus propias acciones; esta capacidad es la que se denomina eficacia de la persona. Para ello se distinguirán primero los tipos de acciones, luego, se explicará la causalidad de las acciones de la persona y se concluirá mostrando los efectos que tienen ambos tipos de acciones en el devenir de ésta.

Tipos de acciones

Acudiendo a la propia experiencia interna, se pueden detectar dos tipos de operaciones que se dan en la persona humana. Hay, por una parte, ciertas operaciones que se dan en la persona sin intervención de su voluntad, como son todas las operaciones de tipo vegetativo, por ejemplo el crecimiento o la nutrición. De ellas puede decirse que simplemente le “ocurren” a la persona, pero no son propiamente actos que ella realiza.

Por otra parte, se encuentran las operaciones que la persona elige y ejecuta como trabajar, leer un libro, sostener una conversación, etc. Éstas son las que propiamente pueden llamarse operaciones de la persona.

En la filosofía tradicional se denotaba esta diferencia con la distinción entre los “actos del hombre” y los “actos humanos”, concebidos estos últimos como los actos realizados con conocimiento y voluntad, y por eso se denominaban como “humanos”. La doctrina jurídica parte de esta distinción en su teoría del acto jurídico, el cual se considera como uno de los actos específicamente humanos, a diferencia de los “hechos jurídicos” que ocurren con independencia de la voluntad del sujeto.

La causalidad de las acciones de la persona

La conciencia refleja esos dos tipos de operaciones. Cuando algo le ocurre a la persona, ella es consciente de lo que está pasando y sabe, por ejemplo, que está creciendo o padeciendo una enfermedad. Cuando actúa, es consciente de la acción que realiza, pero también de que es ella la que está actuando, de que es ella la causa eficiente de la acción. Que la persona sea consciente de que ella es causa de la acción

significa que sabe que su acción es un efecto producido por ella, y que sólo se mantiene siendo en cuanto lo mantenga así; por ejemplo, quien estudia un libro sabe que él es causa eficiente del efecto de estudiar, y que el estudiar se mantendrá en el ser, durará, en tanto él quiera seguir estudiando.

La relación causal que se da entre la persona y su actuar es lo que permite afirmar que las acciones son algo propio de la persona que las realiza y que, por consiguiente, se le pueda exigir responsabilidad a ésta por las consecuencias que tienen sus acciones. Por eso, se puede decir que si ha dependido de la persona, por ejemplo, el dañar o no dañar una cosa ajena, el herir o no herir a otra, el respetar o no la palabra dada, es entonces natural que se le pida cuentas si dañó una cosa ajena, hirió a otra persona o incumplió una promesa. La eficacia de la persona, el ser causa eficiente de sus actos, es lo que fundamenta su responsabilidad.

Efectos de ambos tipos de acciones en la persona

Tanto las operaciones que le ocurren a la persona como las que hace esta misma tienen en común que son operaciones de un mismo sujeto, de la misma persona. Cuando alguien se enferma, aunque su voluntad no lo quiera, va a quedar afectado por la enfermedad; lo mismo que cuando crece o se nutre: la persona es la que se enferma, crece o se nutre. Y cuando alguien corre, trabaja o estudia voluntariamente, es también la misma persona quien realiza esas actividades y sufre sus consecuencias. Por eso, no cabe decir que la persona es nada más el sujeto de la actividad libre o voluntaria, o que se encuentra sólo en libertad. La persona es sujeto que actúa, pero también sujeto que padece.

Esto se explica, desde la perspectiva de la metafísica tradicional, porque la persona humana, como todo sujeto creado, está compuesto de potencia y acto, por lo que las operaciones que realiza o en ella se dan son, en ambos casos, transiciones de su potencia a los actos correspondientes; así, el crecimiento de una persona es una transición de su potencia aumentativa al acto del tamaño adquirido, lo mismo que el adquirir un saber profesional es un tránsito de su potencia intelectual al acto del saber efectivamente adquirido; en un caso, la transición es involuntaria, y en otro es voluntaria, pero en ambos se han realizado a partir de potencias realmente existentes en la persona y han concluido perfeccionando o actualizándola.

Todo lo que le ocurre a la persona y todo lo que hace influye en ella y la modifica; le hace algo y le hace alguien. La serie de cambios que se producen en ella como resultado de las operaciones es lo que constituye su devenir. Éste se da en dos niveles, el somato-vegetativo, que consiste en el crecimiento y envejecimiento, y el psico-emotivo, que consiste principalmente en la formación del carácter o de los hábitos. El primero depende de procesos naturales que no controla la voluntad, pero a cuyo desarrollo puede contribuir poniendo condiciones que la favorezcan o frenen, como comer alimentos nutritivos, hacer ejercicio o tomar medicamentos. El segundo, depende primordialmente de los actos voluntarios, por lo que se da en un ámbito de libertad, y tiene como fruto la realización o frustración de la persona misma, quien como resultado de este devenir voluntariamente actuado

termina siendo, por ejemplo, un buen o mal profesionalista, un buen o mal ciudadano, un buen o mal amigo, etcétera.

LA TRASCENDENCIA DE LAS ACCIONES DE LA PERSONA

Se dice que una acción es trascendente cuando tiene una finalidad ulterior a su propia ejecución. Así, cuando una persona realiza una acción tan simple como hacer un agujero, su acción es trascendente si no se limita a ser su mera ejecución, sino que es un medio que sirve a un propósito o intención de la persona, como el de ser el lugar donde se asienten los cimientos de un gran edificio. Esta acción es trascendente porque sirve a un propósito o intención que está más allá de los límites de la acción misma.

Trascendencia objetiva y subjetiva

Las acciones de la persona tienen una trascendencia objetiva (o transitiva) y otra trascendencia subjetiva (o intransitiva). La trascendencia objetiva consiste en el resultado o efecto que tiene la acción en el mundo exterior a la persona, sea en las cosas o en otras personas. Puede decirse que la trascendencia de la acción es más o menos importante según contribuya a la realización o perfeccionamiento de las cosas o de otras personas. Cabe decir, por tanto, que el trabajo del carpintero que repara una silla, es una acción trascendente que sirve a un propósito concreto y perfecciona una cosa ya existente; también es trascendente la acción de la madre que consiste en educar a su hijo, porque sirve al propósito de la educación del niño y contribuye a perfeccionar a una persona. Ambas acciones son trascendentes, en el mismo sentido, aunque una acción sea más importante que otra.

La trascendencia subjetiva consiste en el efecto que tiene la acción sobre la persona misma, ya que la acción no es sólo un medio que sirve a una intención o propósito externo sino, además, es el medio por el que la persona se realiza a sí misma. Así, tanto la actividad del carpintero, como la de la madre, son acciones que perfeccionan o realizan a quien las hace, y puede ser que la acción objetivamente menos importante, la reparación de la silla, sirva más al bien de la persona que la realiza, que la acción objetivamente de mayor trascendencia. La diferencia en cuanto a este otro resultado o trascendencia de la acción depende básicamente de la intención del sujeto que la realiza: el carpintero que hace la reparación con la intención de cumplir un deber o prestar un servicio, se perfecciona más que la madre que a regañadientes, por mero temor a un castigo, le enseña a escribir a su hijo.

En este apartado se analizará esta trascendencia subjetiva de la acción de la persona que consiste, finalmente, en el hacerse a sí misma.

La autodeterminación

Al analizar las facultades espirituales de la naturaleza humana, la inteligencia y la voluntad, se vio que la libertad es una propiedad derivada de ellas que consiste, primariamente, en la autodeterminación, es decir, en la posibilidad de la voluntad de escoger uno entre los distintos bienes que le propone la razón.⁷ Ahora se trata de analizar con más detalle en qué consiste la autodeterminación y cómo es que la persona la ejerce.

La autodeterminación implica autoposesión y autogobierno

El que la persona pueda autodeterminarse, irse haciendo a sí misma por medio de los actos de su voluntad, implica que se posee a sí misma: ella es quien posee y es también lo poseído. Por eso, la filosofía tradicional, aplicando analógicamente una categoría del derecho romano, dice que *persona est sui iuris*, que la persona es dueña de sí.

La autodeterminación implica también que la persona pueda gobernarse a sí misma, es decir, dirigirse ella misma —no sólo controlarse—⁸ hacia los bienes que escoge. La autodeterminación implica entonces la autoposesión y el autogobierno. Estas tres características de la persona se expresan diciendo que ella es “inalienable”, que no puede ser poseída, ni gobernada ni determinada por otro agente que no sea ella misma.

La autodeterminación hace que la persona elija su modo de ser

La autodeterminación hace que la persona, cuando realiza un acto de voluntad, no solamente escoja un objeto externo a ella, como estudiar una carrera, sino que además elija finalmente un modo de ser de sí misma, como sería, siguiendo con el ejemplo, el modo de ser característico de la carrera elegida. En toda elección la persona escoge un objeto y un modo de ser propio; en la realización de cualquier acción se da también la realización de la persona.

La conciencia acompaña y atestigua la autodeterminación. Toda persona sabe que es dueña de sí, que se gobierna por sí y que se autodetermina con sus acciones. La conciencia le da además la experiencia de saber que se va haciendo, como resultado de sus acciones, una persona buena o una persona mala.

La autodeterminación como obra de la voluntad

La persona se autodetermina, se ha dicho ya, por sus actos de voluntad. El acto de voluntad comprende dos momentos fundamentales: i) la elección, por la cual se

⁷ Véase capítulo III el subtítulo “La inmortalidad del alma humana”.

⁸ La diferencia entre autogobierno y autocontrol es una diferencia de género a especie: la categoría más amplia es el autogobierno, que implica el poder de dirigir hacia cualquier cosa a la persona, y la categoría menos amplia es el autocontrol que se refiere al gobierno de una facultad determinada.

adhiera a uno de los bienes que le presenta la razón, y de lo cual se habló antes al analizar la libertad,⁹ y *ii*) la decisión, que consiste en dirigirse la persona misma a la consecución del bien elegido; a esta acción suele llamársele en el lenguaje común “fuerza de voluntad”. Por ejemplo, cuando una persona debe dinero y duda en pagarlo, puede elegir entre el bien justicia y el bien de la propia solvencia económica, pero si elige la justicia, luego tiene que decidirse a pagar lo que debe y a realizar lo necesario para ese efecto: reunir el dinero y entregarlo al acreedor.

La decisión es el momento central del acto de voluntad, ya que lo definitivo no es la elección de un bien, sino la orientación de uno mismo hacia dicho bien. Por eso, puede decirse que la madurez de la persona está en su disposición a ser atraída por los bienes importantes y a tomar las decisiones consecuentes para alcanzarlos.

El papel de la inteligencia en la autodeterminación

El acto de voluntad, en sus dos momentos de elección y decisión, se realiza con el concurso de la inteligencia, la cual le presenta los aspectos positivos (o valores) de los diferentes objetos. Esta presentación de los distintos aspectos positivos de los objetos por elegir es lo que se llama motivación. Los motivos estimulan la voluntad, pero, como ya se ha visto, no la determinan, puesto que ningún objeto se presenta como absolutamente bueno y necesario. Habrá ocasiones en que la voluntad tenga que optar por uno entre varios objetos y entonces hará primero la elección de alguno de ellos y luego tomará la decisión de dirigirse a él. En otras ocasiones, la voluntad no tiene al alcance más que un solo objeto o, como se dice en el lenguaje común, “no tiene alternativas”; entonces, el acto de voluntad carece de elección y se limita a la decisión de buscar o no dicho objeto. En cualquier caso, el acto de voluntad es la respuesta libre de la persona al bien conocido.

La referencia a la verdad

El concurso necesario de la inteligencia en el acto de voluntad hace ver que la elección y la decisión no son actos arbitrarios, sino que están regidos por la verdad, como es propio de los actos de una naturaleza racional. Elegir no es simplemente escoger uno entre varios objetos, sino escoger precisamente aquel que se presenta como mejor o bien verdadero. Esto lo confirma la propia libertad de la voluntad: si ésta no está determinada por ninguno de los objetos que puede escoger, es porque hay en ella una referencia a la verdad (que se identifica con la aspiración natural a la felicidad) que le permite escoger aquel que se presente como mejor o verdadero. Lo confirma también la propia conciencia que ante la elección de algo contrario al bien verdadero, no sólo refleja la experiencia de haber cometido un error, sino además la experiencia de la culpabilidad, el sentimiento de que la persona se ha

⁹ Véase capítulo III “La inmortalidad del alma humana”.

deteriorado. Esta experiencia hace ver que la referencia a la verdad y la dependencia de ésta es algo que está arraigado en la voluntad de la persona humana.

Todo acto de voluntad presupone entonces un juicio por el que se reconoce como bien verdadero, aquí y ahora, uno entre los varios objetos a los que puede tender. El juicio es acto de la inteligencia, que está regido por las leyes del pensamiento y que puede ser verdadero o falso. Al juicio, sigue el acto de voluntad, la elección y la decisión. Pero no obstante la falibilidad del juicio, la voluntad tiene la aspiración fundamental a hacer elecciones y decisiones correctas, que correspondan a lo que es realmente el bien verdadero en cada caso y circunstancia. Esta aspiración de la voluntad a la verdad del bien o al bien verdadero es la misma aspiración natural a la felicidad, pero contemplada, no desde el punto de vista del gozo subjetivo o felicidad, sino desde el punto de vista objetivo del bien que causa dicho gozo o felicidad.

La autorrealización

Gracias a su poder de autodeterminación, la persona, cuando ejecuta una acción, no sólo hace algo externo, sino que además se hace a sí misma.

La necesidad de hacerse a sí misma

La conciencia testimonia a la persona su poder de autorrealización, le hace saber que su desarrollo va a ser el resultado de las acciones que ejecute y, con esto, también que ella es un ser todavía inacabado, algo que está por hacerse. Ésta es una experiencia clara que la persona percibe por el mero hecho de no tener todos los bienes que requiere para su sola sobrevivencia. Como todo ser vivo, la persona tiene que luchar por sobrevivir. Pero además, por su condición de ser vivo inteligente, tiene que luchar por ser alguien, por tener un rostro definido. No le basta sobrevivir o, como se dice peyorativamente, no le basta con vegetar.

La persona sabe que ha de ser alguien, es decir, cumplir una función en el mundo que sirva como justificación y fruto de su ser persona: la justificación, porque la persona humana sabe en su conciencia que no es causa de sí misma, de modo que la razón de su ser no está en lo que ahora es, sino en el cumplimiento de una misión que sólo ella, y no otra, puede cumplir; y el fruto, porque al desempeñar el papel que le corresponde, la persona produce un servicio en beneficio de otras. Esta aspiración íntima de ser alguien, comúnmente se expresa diciendo que se quiere “ser o sentirse útil”. Ser alguien o ser persona, consiste entonces en ser quien se es (el ser único que cada quien es) siendo para otros (prestando el servicio que cada quien, y sólo él, puede prestar). En ese sentido, la persona se va haciendo a sí misma, va configurando su rostro a lo largo de su vida.¹⁰

¹⁰ La vida personal considerada como la tarea de formarse un rostro es el tema de la importante novela de C. S. Lewis, *Till we have Faces* (trad. española por L. Magrinya, *Mientras no tengamos rostro*, Madrid, Rialp, 1992).

La moralidad o eticidad de las acciones

Cuando la persona delibera acerca de una elección o decisión, considera el bien respecto de los dos objetos de la acción: el bien del objeto exterior y el bien de su propia realización. Esto sucede, por ejemplo, cuando se le presenta a una persona la oportunidad de ganar dinero a cambio de revelar una información confidencial de la empresa donde trabaja: el objeto externo de la acción, la cantidad de dinero, puede ser un bien muy atractivo, pero el objeto interno de la acción, la conformación de la persona, sería un deterioro de su persona, el faltar a la lealtad debida. La consideración de este aspecto, que acompaña a toda acción humana, es precisamente la consideración de la moralidad o eticidad de las acciones. Cuando se dice de una persona que es "honesta" se expresa que en su toma de decisiones atiende primordialmente a su realización como persona que a la consideración del objeto externo: en el ejemplo, es la persona que prefiere ser leal a tener dinero. Esto se expresa comúnmente diciendo que es alguien que prefiere ser que tener.

Autorrealización y verdad moral

La autodeterminación, se decía anteriormente, incluye la referencia natural de la voluntad a la verdad, al bien verdadero. La consideración de la autorrealización precisa que esa referencia es hacia la verdad moral, es decir, a la verdad sobre la realización de la persona. Esta verdad indica las acciones que son adecuadas a la naturaleza de la persona y que llevan a su autorrealización y las distingue de las acciones que frustran su realización.

La verdad moral, la verdad acerca del bien del hombre, está enclavada en su realidad misma, en su naturaleza. La conciencia también da testimonio de esto, pues hace a la persona experimentarse no sólo como alguien que se hace a sí mismo, sino además como alguien que puede hacerse bueno o malo.

La persona aparece entonces como un ser contingente, que puede realizarse o frustrarse, que tiene la libertad para autodeterminarse en un sentido o en otro. Pero tiene también la posibilidad real de autorrealizarse gracias a la capacidad de conocer su naturaleza que le permite elegir atinadamente aquello que constituye su verdadero bien y decidirse hacia ello. La sola libertad o mera potencia de autodeterminación no garantiza una elección correcta; ciertamente, para que la elección sea verdaderamente un acto de la persona, ha de ser una decisión libre, exenta de coacción, en la que ésta elija y decida aquello que realmente quiere; pero la elección y decisión libres pueden realizar o frustrar el desarrollo de la persona, según que se orienten o no hacia el verdadero bien de la persona. Por eso, la libertad se ejerce iluminada o guiada por la verdad. Libertad y verdad son dos elementos necesarios en la realización de la persona: ella no se realiza, si no es mediante actos libres, y mediante actos que correspondan a la verdad moral.

La formación del sentido del deber

En el ámbito de la autorrealización, el papel de la conciencia no es sólo cognoscitivo; no se limita a poner ante la persona el juicio hecho por la inteligencia acerca

del bien moral, sino que además forma la noción del deber de buscar el bien. Ante la conciencia pasa, por ejemplo, el juicio que dice amar al prójimo es bueno, y de ahí la conciencia forma el sentido del deber: yo debo amar al prójimo. El sentido del deber depende de la libertad y de la verdad. No se puede entender que alguien deba hacer algo cuando simplemente lo tiene que hacer necesariamente: las piedras sueltas en el aire no deben caer hacia la tierra, ni los animales en celo deben aparearse, sino que simplemente caen o se aparean; en cambio, la persona sí debe amar a su prójimo, porque está en su poder de autodeterminación o libertad no amarlo o incluso odiarlo. Pero la sola libertad no es suficiente para conformar el sentido del deber, porque la mera capacidad de elegir alternativas no indica cuál es la alternativa mejor o verdadera; la verdad moral es la que guía o ilumina la elección poniendo ante la conciencia durante la deliberación aquello en lo que consiste el bien del hombre en cada circunstancia.

La conciencia, en su función de conformar el sentido del deber, depende de la verdad. En esta labor no se puede decir que sea totalmente autónoma: ella no crea el bien que fundamenta el deber, sino que solamente acepta como verdadero bien aquel que la razón le presenta. La inteligencia, en su búsqueda de la verdad moral, descubre las acciones que son aptas para perfeccionar la naturaleza humana en general y a cada persona en particular; estas acciones que realmente sirven al perfeccionamiento (o actualización de las potencias) de la persona, como conocer, trabajar, amar, servir, constituyen los bienes morales, no porque así los juzgue la razón, sino porque son realmente acciones que perfeccionan a la persona; la inteligencia puede juzgar acertada o equivocadamente, en este campo como en todos los demás, de suerte que puede alguien juzgar que odiar es un bien y amar un mal, pero su juicio será erróneo. La verdad moral, como toda verdad, es algo objetivo, algo que está en la realidad de la naturaleza humana y que la razón descubre y aprehende.

Pero la conciencia sí crea el sentido personal del deber, a partir del juicio de la razón. Por ejemplo, a partir del juicio “estudiar es bueno”, porque perfecciona la inteligencia, la conciencia puede ordenar “yo debo estudiar”; para esto, es necesario que primero verifique y apruebe el juicio de la razón, y sólo después de esto, produce en la persona la experiencia del deber y puede ella decidirse a ejecutar la acción. De este modo, con la formación del sentido del deber, la conciencia condiciona la autorrealización de la persona.

Deber, libertad y autorrealización

El sentido del deber viene siendo así, el sometimiento de la libertad a la verdad moral. Cuando alguien se dice “debo estudiar”, está indicando que la alternativa que libremente ha querido, porque es objetivamente verdadera, es la de estudiar. Los deberes no son entonces mandatos impuestos a la persona desde fuera, bajo la amenaza de una sanción, sino el reconocimiento interior, por la persona, de las alternativas mejores para sí, hacia las que le conviene canalizar su libertad.

Por eso, los deberes han de ser amados como los mismos bienes hacia los que tienden. Que una persona cumpla sus deberes sólo por temor a un castigo o bajo la

presión de un agente exterior, indica falta de madurez, miedo a la libertad, insuficiente conocimiento del bien moral. La persona que ama los deberes por los bienes que representan los cumple con libertad y no los experimenta como una carga, como algo que tiene que hacer "a fuerzas".

La autorrealización consiste entonces en el libre cumplimiento de los deberes, en la libre realización de las acciones que perfeccionan a la persona. La felicidad se identifica con la autorrealización. Es el resultado subjetivo, o experiencia, de la acción realizada libremente y conforme con la verdad. No es la sola acción, la causa de la felicidad, ni tampoco la acción libre, sino la acción conforme con la verdad la que hace que la persona se perfeccione objetivamente. La felicidad, es pues, consecuencia o resultado del perfeccionamiento objetivo de la persona; podrá hablarse de una felicidad completa, sólo en cuanto se conciba un perfeccionamiento completo o plenitud de la persona humana.

La felicidad, en tanto es un resultado de las acciones libres de la autorrealización de la persona humana, se distingue radicalmente del placer, que es simplemente un suceso que ocurre en la persona. Ella es quien labra su felicidad o infortunio por medio de su conducta; mientras que el placer es algo que ocurre en ella en cuanto se reúnen determinadas condiciones fisicoquímicas; ciertamente, la persona puede proporcionar las condiciones para que el placer ocurra, como ingerir un alimento sabroso, pero el placer, en cuanto sensación, es algo que se produce por causas naturales y no por la conducta misma de la persona. Por eso, la felicidad es algo eminentemente personal, mientras que el placer es algo somático o corporal, que también es experimentado por las naturalezas sensitivas no personales, como los animales.

INTEGRACIÓN DE LA PERSONA

En los apartados anteriores se ha analizado a la persona como alguien que tiene conciencia de sí, que es causa de sus propios actos, que se autogobierna para autorrealizarse y que es responsable de sus actos. La capacidad que tiene la persona de autopoerse y autogobernarse implica que ella misma es quien posee y quien es poseída, quien gobierna y quien es gobernada. En este apartado se trata de analizar ese aspecto, por así decirlo, pasivo de la persona, que consiste en su disposición para ser poseída y gobernada por sí misma.

Noción de integración

Se habla en general de integración para indicar la realización de un todo y una unidad a partir de una diversidad o complejidad de elementos. Así, se dice que una persona se integra a un grupo cuando logra compartir los objetivos del mismo y ser aceptada y tomada en cuenta por sus miembros; o se dice que varios países se integran en una alianza política o bloque comercial cuando aúnan sus esfuerzos y

recursos en pro de objetivos comunes, lo cual hace que, bajo cierto aspecto, aparezcan constituyendo un todo o una unidad.

La integración de la persona mediante el gobierno de sí

De igual forma, se puede decir que la persona se integra cuando conjunta los diversos elementos de que está compuesta, sus facultades y acciones en pro de los bienes propios de su naturaleza. Esta labor de integración se manifiesta en las acciones de la persona, en las que pone en juego sus diversas capacidades para alcanzar sus objetivos. La noción de integración se aclara contraponiéndola con la de desintegración. Una persona se desintegra cuando no es capaz de conjuntar sus facultades y acciones para alcanzar sus fines. Así, se puede concluir que la persona se integra cuando se posee y se gobierna a sí misma, y se desintegra cuando no tiene la capacidad de poseerse y gobernarse, lo cual implica la incapacidad de actuar eficazmente.

El gobierno de sí como gobierno del cuerpo

Lo que la persona gobierna es su propio yo o sujeto percibido por la conciencia. Es un sujeto que se percibe como complejo: que vive en un cuerpo en el que se producen movimientos y procesos que la conciencia no advierte directamente (como son todos los procesos de la vida vegetativa) y en el que hay también sensaciones y emociones que la conciencia experimenta y que hacen que el sujeto tenga una cierta interioridad o subjetividad psíquica. Tal sujeto se exterioriza en el cuerpo humano, que es a la vez la causa y resultado de los procesos vegetativos, el medio por el que se producen las sensaciones y las emociones y el receptor de las mismas. Por eso, simplificando, puede decirse que la persona se posee poseyendo su cuerpo y se gobierna, gobernándolo. Por este mismo dominio del cuerpo por la persona, éste sirve como medio de expresión de la persona e instrumento dócil de su autorrealización. Por eso, no cabe ver en el cuerpo sólo lo vegetativo y lo sensitivo, sino que es la manifestación o signo de la persona entera.

La cuestión ahora es ver cómo la persona, sujeto trascendente, radicalmente referido a la verdad, el bien y la belleza, gobierna ese yo resultante de los procesos vegetativos y sensitivos. Para ello, conviene analizar separadamente los planos vegetativo y sensitivo, sin desconocer que se dan entre ellos condicionamientos recíprocos. De lo vegetativo depende lo sensitivo y emotivo, como lo expresa el dicho común que dice “barriga llena corazón contento”; pero también de lo emotivo y sensitivo depende lo vegetativo, como dicen los médicos cuando alientan a los pacientes a tener buen ánimo para aliviar su enfermedad. Esta red de condicionamientos recíprocos constituye ya una integración que es el fundamento de la integración posterior que realiza la persona mediante el autogobierno.

La integración de la vida vegetativa

Para explicar cómo es que la persona integra la vida vegetativa en su vida personal, hace falta distinguir entre la causalidad y el control de los procesos vegetativos.

Causalidad independiente de los procesos vegetativos

Los procesos de la vida vegetativa en el cuerpo humano tienen una causalidad propia, independiente de la voluntad. Ésta puede poner o quitar condiciones que permitan acelerar, modificar o incluso anular estos procesos, pero no es la causa eficiente de los mismos. Se dice que los yoguis llegan a tener un control voluntario de sus funciones vegetativas, como el control de los latidos del corazón, pero eso no significa que sean capaces de causar el movimiento del corazón, pues una cosa es controlar el movimiento de algo, y otra muy distinta es el ser causa del mismo. Todas estas operaciones vegetativas, además, suelen pasar inadvertidas por la conciencia.

Control de los procesos vegetativos

El hecho de que exista en el cuerpo una causalidad independiente de la voluntad no contradice la integración de la vida vegetativa en la unidad de la persona, porque la voluntad puede controlar los procesos vegetativos, proporcionando las condiciones adecuadas para que se produzcan o dejen de producirse, o se produzcan de una forma u otra. Así, el proceso digestivo puede ser influenciado por la voluntad al ordenar que se ingieran unos alimentos en vez de otros, o modificando o provocando la expulsión de lo ingerido, o realizando un ejercicio intenso; o suspendido, al menos parcialmente, mientras no se ingieran alimentos; pero en todos estos casos, la voluntad lo único que hace es proporcionar las condiciones para que se realice una operación que ella no causa directamente. Normalmente las personas tienen ese control. Hay desintegración cuando estos procesos quedan fuera del control de la voluntad, como sucede en las enfermedades nerviosas o en las adicciones.

El dominio del cuerpo, en su aspecto vegetativo, se ejerce por medio de los hábitos corporales, como son los hábitos alimenticios, deportivos, de coordinación de movimientos, hábitos de salud, etc. Gracias a ellos, la persona tiene un dominio efectivo y continuo del mismo.

La integración de la vida sensitiva y emotiva

Las sensaciones y las emociones tienen un influjo más directo en el autogobierno de la persona que las operaciones vegetativas.

La vida sensitiva como condición del autogobierno

Por las sensaciones, la persona tiene conocimiento del mundo, de sí y de su propio cuerpo. El conjunto de sensaciones sobre sí le permiten conformar una especie de

sensación general que abarca toda la estructura corporal, como la que se expresa cuando alguien dice “me siento bien” o “me siento cansado”, etc., y también percibir la relación entre su estado general y su propia eficacia, de modo que sabe, por ejemplo, que cansada no puede realizar ciertas acciones. La sensación del propio cuerpo es condición para la autoposesión y el autogobierno. Gracias a ella, el cuerpo se percibe como algo propio y exclusivo, que sirve para la autorrealización personal.

La integración de la emotividad

Las emociones o pasiones implican, como ya se vio en el capítulo anterior, un juicio de valor espontáneo (en los animales se puede decir “instintivo”) respecto de su objeto, que se presenta como bueno o malo. Este juicio espontáneo de valor puede entrar en conflicto con el juicio de valor que haga la inteligencia respecto del mismo objeto. Así, por ejemplo, una acción fraudulenta puede experimentarse emotivamente como algo bueno por la ganancia económica que implica, e intelectualmente como una acción mala contraria a la justicia. La superación de esta tensión se da por la referencia fundamental de la persona hacia la verdad. La opción por el bien verdadero es la que realiza la integración de la emotividad de la persona con su propia racionalidad; esta integración de la emotividad, aunque de momento pueda experimentarse como dolorosa o dificultosa, es finalmente favorable a toda la persona y a la misma emotividad que tiene, como orientación primaria, la tendencia al bien y el rechazo del mal.

La tensión que puede darse entre emoción y juicio es algo que sucede, incluso frecuentemente, pero no siempre sucede ni tiene que suceder. Más bien, a medida que la emotividad va siendo integrada por la persona en su propia trascendencia, va acompañando el juicio racional de valor y configurando lo que suelen llamarse emociones profundas. Éstas son las emociones que están ligadas a un juicio de valor fundamental como, por ejemplo, la emoción por la realización de lo justo posible que es propia del jurista y que acompaña su razonamiento jurídico, o la emoción del dirigente político por conseguir algo que ha juzgado importante para el bien común, o la del soldado que lucha por la patria considerada racionalmente como un bien superior. Casos especiales de estas emociones profundas son el remordimiento, que es la emoción que acompaña al juicio de la propia culpabilidad, y el gozo por la reconciliación que acompaña al juicio de haber sido perdonada.

Las virtudes como medios de integración de la emotividad

La orientación primaria de la emotividad hacia el bien demuestra que las emociones o pasiones no son en sí mismas malas, como pretendían los estoicos o la moral kantiana del deber por el deber. La cuestión no es anular las pasiones, sino orientarlas en el sentido del bien conocido y elegido racionalmente por la persona. Esta integración de la emotividad por la racionalidad se va realizando paulatinamente, a lo largo de la vida de la persona, mediante la fijación de hábitos o virtudes que la inclinan decididamente a realizar los actos que sirven verdaderamente a su

propio perfeccionamiento. Gracias a las virtudes, la emotividad queda integrada en la voluntad, de suerte que contribuye con su impulso a la realización del bien racional, asegura la espontaneidad del acto virtuoso y acompaña su ejecución. Así, la persona laboriosa está, por la virtud de la laboriosidad, inclinada a trabajar, con una inclinación que no es sólo convencimiento racional de que el trabajo es un bien verdadero, sino además experiencia emotiva de que lo es, y al trabajar efectivamente no sólo estará presente el esfuerzo voluntario, sino también la energía emotiva, y al percibir los frutos no sólo habrá la satisfacción de haber obrado bien, sino el gozo emotivo por el bien alcanzado.

La desintegración por la preponderancia de las emociones

Muchas veces no se da esa integración de la emotividad en la racionalidad, sino que ocurre más bien lo contrario: que los juicios espontáneos de las emociones, por medio de repeticiones, llegan a arraigarse en una persona y a conformar una determinada actitud emocional, como el fanatismo o el odio ciego, que prevalece sobre el juicio racional. En esos casos se da una preponderancia de lo emotivo sobre lo racional, que puede llegar a afectar incluso la propia eficacia y autodeterminación de la persona. La emocionalización de la conciencia puede, como ya se mencionó, aminorar o incluso anular la responsabilidad personal de los propios actos, aunque subsiste la responsabilidad por el acto o actos por los que la persona se encuentra en esa situación; también puede hacerla incapaz de realizar actos necesarios para su propio bien, como sucede a la persona que odia y se hace así incapaz de hacer el bien a la persona odiada, aun cuando se trate de un familiar con quien tenga el deber de hacerlo, como un hijo, esposo, hermano o padre; esta incapacidad puede ser más o menos permanente, dependiendo de la forma en que la persona reaccione ante ella pero, en la mayoría de los casos, es una actitud en sí superable, mediante la sustitución del juicio emocional por un juicio racional y los actos consiguientes.

LA NATURALEZA SOCIAL DE LA PERSONA

El análisis de la persona por medio de sus acciones debe tener en cuenta, finalmente, un hecho fundamental: que las personas no viven aisladas, sino que se encuentran, y actúan reunidas en grupos. Este hecho es la base para afirmar lo que se suele llamar la “naturaleza social” del ser humano. Además, debe observarse que el vivir unida a otras personas no es sólo una posibilidad o capacidad, sino una necesidad para poder alcanzar su propia perfección o felicidad; por eso se habla aquí de una vocación o destinación de la persona a la vida en unión con otra. En este apartado se trata de aclarar en qué consiste esa naturaleza social, que comprende la capacidad de vivir con otros y la vocación a vivir con otras, y qué tipos de relaciones y grupos constituyen las personas. Se concluye con una reflexión acerca de la dimensión universal de la sociabilidad humana.

Qué es la naturaleza social

Ya se ha mencionado que la naturaleza propia del ser humano es la naturaleza racional, y que la persona es la sustancia individual de naturaleza racional. Cuando decimos que la naturaleza humana es también “social” o que la persona es un ser social no estamos negando su carácter racional, sino señalando una cualidad o propiedad que corresponde a su naturaleza racional. También, cabe decir de ciertas especies animales que son gregarias, que viven y actúan en grupos, pero eso tampoco niega su naturaleza animal, sino que el gregarismo es una cualidad propia de ciertas especies animales. Claro está que el gregarismo de los animales, fundado en su naturaleza sensitiva, es una cualidad esencialmente diferente de la sociabilidad humana, fundada en la naturaleza racional, de la misma manera que es diferente el conocimiento sensitivo del conocimiento racional o la pasión (acto del apetito sensitivo) de la volición (acto de la voluntad). Con más rigor, puede decirse, en vez de que el ser humano tiene una “naturaleza social”, que tiene una propiedad o atributo necesario derivado de su naturaleza racional, que es la capacidad de vivir y actuar junto con otros y para otros.

La vida en común como necesidad de supervivencia

La vida en común parece fundada, a primera vista, de la deficiencia natural de toda persona para poder sobrevivir y alcanzar los bienes necesarios para su desarrollo, tanto en el ámbito de la mera subsistencia biológica como, principalmente, en el del desarrollo de sus facultades racionales: tan sólo el lenguaje, medio de la inteligencia, sería imposible de desarrollar si no hubiera, al menos, dos personas. Por esa deficiencia natural, los hombres se agrupan, se dividen el trabajo y establecen medios para intercambiar los bienes. La naturaleza social de la persona se manifiesta así en la necesidad que tienen las personas, unas de otras, a causa de su propia deficiencia.

La vocación social de la persona

Pero eso no es todo lo que implica la naturaleza social. La persona es un ser social porque tiene la capacidad de vivir y actuar junto con otros como persona, es decir, de manera libre y realizándose en ese actuar. Cuando una persona actúa junto con otras, persiguiendo el mismo fin que ellas, habiendo elegido lo que las otras, y quizá porque las otras lo han hecho, la persona no deja de serlo, ni merma su calidad de tal, sino por el contrario, al mismo tiempo que colabora en la consecución de un bien común desenvuelve o actualiza sus capacidades personales. Así, el padre de familia que aporta sus ingresos para la manutención de la familia colabora al bien de ella y al mismo tiempo desarrolla sus capacidades de generosidad, ahorro, previsión, etc.; o la madre que entrega su tiempo al cuidado de los hijos, no sólo contribuye a la edificación de la familia, sino que ella misma se perfecciona en generosidad, paciencia, cariño, diligencia, etcétera.

Lo anterior pone de relieve una condición, en cierto modo paradójica, que tiene la persona como consecuencia de su naturaleza social. Toda persona es fundamentalmente un quien, un alguien con rostro y autodominio, que se hace a sí misma por sus obras; pero es asimismo un quien referido a otras personas, que no puede ser quien es sino en relación y referencia a estas otras que son, como ella, también sujetos dueños de sí que se construyen a sí. Por eso, se dice que la persona implica referencia a un “tú”, a otra persona. Antonio Caso lo ha expresado con claridad: “Sin el amor a sí mismo —perfectamente legítimo en sí— no puede haber persona. Sin el amor a los demás, sin el *tú* que completa al *yo* tampoco.”¹¹ Resulta así que la persona, no obstante su autodominio, es dependiente de las otras personas y esencialmente referida a ellas, y no puede perfeccionarse si no es beneficiando a otras. Caso expresaba esto diciendo que la esencial referencia de la persona al tú incluye “el hondo misterio espiritual del amor”.

La naturaleza social se presenta así, no sólo como posibilidad o capacidad de realizarse viviendo y actuando con otros, sino como necesidad de vivir y actuar con otros y para otros. La persona se perfecciona a sí sólo mediante la libre y completa entrega de sí. La persona está llamada al amor en sus dos vertientes: a ser amada, en cuanto que constituye por su sola naturaleza racional un bien eminente, independientemente de cualquier determinación accidental o circunstancial, y a amar, en cuanto que reconoce en las otras el mismo valor fundamental que en sí misma. La persona se realiza en esa relación dialéctica entre el amor que recibe y el amor que da. Cronológicamente, cada persona tiene primero la experiencia de ser amada, de ser cuidada, protegida, acariciada, acogida por sus propios padres, gracias a lo cual aprende a amar. Por eso, es una verdad de experiencia que una persona podrá desarrollar su capacidad de amar en la medida en que ha vivido la experiencia de ser amada. Esta verdad se evidencia en la relación del niño con su madre: si el niño es acogido por la madre y ésta le transmite su acogida en un mundo positivo en que ella vive, el niño podrá percibir su vida y el mundo como un bien y amar a los demás, pero si la madre lo rechaza o está colocada en una situación de rechazo por el mundo que no puede manejar, transmitirá al hijo la sensación de ser agredido y éste tendrá dificultad para entender su vida y el mundo como un bien.

Bien personal y bien común

Por esta vocación social hace que la persona, cuando actúa junto con otros y para conseguir un bien común, se desarrolle a sí misma procurando el bien de otros. No existe una contradicción radical entre el bien personal y el bien común o bien del grupo. Como ya se decía, el padre de familia se perfecciona procurando el bien de la familia, el ciudadano procurando el bien de la patria, el trabajador el bien de la empresa, etc. Tampoco existe, por consecuencia, ninguna indignidad, alienación o servilismo en la actitud de quien renuncia a beneficios o ventajas individuales en favor del bien común, ya que finalmente dicha renuncia perfecciona a la persona.

¹¹ Antonio Caso, *La persona humana y el Estado totalitario*, UNAM, México, 1941, pp. 199-200.

Conclusión

De lo anteriormente expuesto puede concluirse que la naturaleza social de la persona es su misma naturaleza racional vista desde la perspectiva de las relaciones que establece la persona con otras personas. Comprende tanto la capacidad de vivir y actuar con otras, como la vocación de perfeccionarse mediante el servicio a otras.

Diversos tipos de relaciones y grupos

La naturaleza social de la persona se actualiza en las relaciones que establece con otras personas. Las relaciones son las conductas que realizan las personas referidas a otras personas:¹² las relaciones de amistad, por ejemplo, consisten en las conductas que despliegan los amigos entre sí, las relaciones de ciudadanía en la conducta de los ciudadanos respecto de la República, etcétera.

Estas relaciones pueden clasificarse, en general, en dos grandes grupos: las relaciones bilaterales que se establecen entre dos personas, y las relaciones multilaterales que se establecen entre varias personas y constituyen los grupos humanos. En adelante, se mencionarán brevemente los distintos tipos de relaciones bilaterales y grupos en que se unen las personas.

Relaciones de intercambio de bienes y servicios

Las relaciones bilaterales pueden tener como fundamento u objeto el intercambio de bienes y servicios, como sucede en una compraventa en que las personas se relacionan por el interés que tienen en la mercancía y en el precio, o en un arrendamiento y en las demás relaciones contractuales. De este tipo son las relaciones que regula el derecho privado.

Relaciones interpersonales o comunionales

Hay otro tipo de relaciones bilaterales que tienen como fundamento no un objeto, sino la misma persona con la que uno se relaciona. Este tipo de relaciones puede denominarse “comunidad de personas”, dado que en ellas las personas se comunican entre sí lo que son y lo que tienen.

Las relaciones comunionales se dan principalmente dentro de la familia. La más perfecta es la comunión conyugal, que abarca la totalidad de las dos personas durante toda la vida; pero también se pueden establecer relaciones de comunión entre padre e hijo o madre e hijo, o hermano y hermano. Fuera del ámbito de la familia, se da la amistad. Todas estas relaciones son decisivas para la formación y desarrollo

¹² La relación es un ser accidental, que requiere de dos sujetos que se relacionan, el comportamiento entre ellos, que es propiamente la relación, y la causa o fundamento de la misma. Véase en el capítulo II el subtítulo “Las relaciones”.

de cada persona, al grado que se puede afirmar que una persona es, en buena parte, lo que son sus relaciones familiares y de amistad.

Comunidades naturales

Las relaciones que se establecen entre varias personas dan lugar a la formación de grupos en los que las personas actúan en común y para beneficio de la comunidad. Los grupos en que viven las personas son muy variados pero pueden, en general, clasificarse en grupos de conformación natural o comunidades y grupos de conformación voluntaria o sociedades.

Las comunidades son aquellos grupos que se constituyen principalmente por efecto de la misma naturaleza humana y de manera espontánea y tradicional. En concreto, son comunidades naturales las siguientes: *i*) la familia, que se constituye por el hecho de la generación de ascendientes comunes; *ii*) la comunidad territorial, que tiene como fundamento el origen familiar común y la ocupación de un territorio común, y que puede ser de diversa magnitud (ciudad, región o nación), y *iii*) la comunidad de naciones, que tiene como fundamento la identidad de la naturaleza humana. Las personas son miembros de estas comunidades simplemente por el hecho de ser personas: nacen en una familia, en una nación y siendo parte de la humanidad.

Como estos grupos se forman con independencia de la voluntad asociativa de sus miembros, su disolución es algo que también está fuera del alcance de la voluntad humana: ni las familias, ni las naciones ni la humanidad pueden extinguirse, como se extinguen las asociaciones voluntarias, por decisión de una mayoría de sus miembros.

Sus fines tampoco dependen de la voluntad humana, sino que están prescritos por la misma ley natural. El fin de la comunidad familiar es el bien de las personas, el de la nación el bien de las familias, y el de la comunidad de naciones el bien de las naciones. De estos fines depende su régimen u ordenamiento normativo que es, por consecuencia, independiente de la voluntad humana en sus reglas principales.

En capítulos posteriores se analizarán estas comunidades. En el capítulo VI la familia, comunidad de personas, en los capítulos VII y VIII la nación, comunidad de familias, y en el capítulo IX la comunidad de naciones.

Asociaciones voluntarias

Las asociaciones voluntarias, en cambio, se constituyen por decisión de sus miembros, por lo que su finalidad, régimen, duración y disolución dependen también de la voluntad de éstos. Como el caso de una empresa, una universidad, un club deportivo, un banco de desarrollo, una comisión para el desarrollo de la industria o un asilo de ancianos. Cabe notar que estas asociaciones voluntarias pueden constituirse por voluntad de personas particulares, como una asociación civil o una sociedad mercantil, o por voluntad de los gobernantes, emitida en una decisión del gobierno, como un decreto del presidente que establece un fideicomiso, o en una decisión del legislador, como una ley que instituye un organismo público;

pero en ambos casos son creaciones de la voluntad humana, a diferencia de la familia y la nación que son agrupaciones que se constituyen, rigen y perduran con independencia de la voluntad de sus miembros.

Estas asociaciones suelen catalogarse, para efectos jurídicos, en asociaciones de derecho público, que son aquellas creadas por la voluntad política y para servicio de fines públicos, y las asociaciones de derecho privado, que se crean por voluntad de los particulares para fines privados o también públicos. El punto de gravedad para la distinción entre asociaciones públicas y privadas, no es tanto su origen (voluntad privada o voluntad pública) sino su finalidad, ya que puede haber asociaciones fundadas por particulares que tengan fines públicos, como un orfanatorio; las asociaciones fundadas por voluntad política deben tener siempre un fin público.

Dimensión universal de la sociabilidad de la persona

La multitud de comunidades y asociaciones en que viven las personas manifiesta que su sociabilidad es universal, no sólo en el sentido de que todas las personas tienen esa propiedad, sino además en que todas ellas son miembros, al menos de una comunidad, y que todas ellas forman esa comunidad de todas las personas que se denomina humanidad.

El ser miembro de alguna comunidad o asociación se expresa mediante alguna palabra que denota la pertenencia a ese grupo: los miembros de la familia se llaman parientes, los de la nación ciudadanos o compatriotas, los de alguna asociación socios. La pertenencia a la comunidad universal de todas las personas se expresa mediante la palabra prójimo. Todas las personas son entre sí prójimos, independientemente de las comunidades y asociaciones a las que cada una pertenezca, lo cual quiere decir que todas las personas son capaces de actuar y vivir entre sí.

LA DIGNIDAD DE LA PERSONA HUMANA

El análisis de la persona a través de sus acciones muestra que ella: es consciente de sus actos, causa eficiente y dueña de los mismos, que mediante ellos se hace y se integra a sí misma y transforma el mundo en que vive y que se perfecciona actuando con otras personas y para beneficio de éstas. Todo esto muestra una dignidad, jerarquía o supremacía que tiene la persona respecto de todos los demás seres corpóreos, que no tienen esas posibilidades. A continuación se explica en qué consiste esa dignidad de la persona humana, considerada en sí misma, dignidad ontológica, en relación con las cosas y en relación con otras personas.

Dignidad ontológica

Es una dignidad o supremacía ontológica o metafísica porque está en el ser mismo de la persona, en su naturaleza racional que es superior a la de cualquier otro ser corpóreo.

Cada persona tiene en sí esa dignidad ontológica, pero también es verdad que cada persona toma conciencia de su dignidad personal a través de sus relaciones con otras personas y precisamente cuando es amada. No hay contradicción entre ambas afirmaciones: la persona tiene objetivamente una dignidad eminente, pero la conciencia de esa dignidad depende de la experiencia de ser amada. Por medio del amor que recibe, la persona reconoce su dignidad y el papel que le corresponde realizar en respuesta al amor que recibe. La relación interpersonal no da el ser pero coopera a la creación de la interioridad de la persona. Por eso, se puede afirmar que cada quien es, en cierto modo, “la suma del amor que le ha sido dado”.¹³

La primacía de la persona sobre las cosas

La superioridad o dignidad de la persona humana se manifiesta en el dominio que ejerce sobre el mundo. Ella, a diferencia de los demás seres vivos, no tiene simplemente que adaptarse al mundo, sino que adapta el mundo a sus necesidades, transformándolo para hacerlo a su medida. Esto no pretende negar el hecho de que la persona muchas veces administre mal el mundo y en lugar de mejorarlo lo degrade, pero esto es lo mismo que sucede con respecto de sí misma: cada persona puede autorrealizarse o autodegradarse, pero sea cual sea el resultado de sus acciones, el mero hecho de poder transformarse o transformar el mundo por medio de sus acciones libremente elegidas y ejecutadas indica que tiene una potencialidad de la que carecen los otros seres corpóreos.

El principio de la prioridad de la persona sobre las cosas dice que la persona es un bien mejor que ha de ser preferido a cualquier cosa por valiosa que ésta sea. La persona constituye, como dice la filosofía tradicional, un bien honesto (*bonum honestum*), es decir, un bien que vale por sí mismo, que ha de ser querido por sí mismo; en cambio, las cosas son un bien instrumental (*bonum instrumentale*) o medial, en tanto que valen o son queridas en la medida que constituyen un medio para alcanzar otro bien. La prioridad de la persona sobre las cosas significa también que la persona ha de ser amada por sí misma y no como medio para obtener algún fin.

En el derecho, la primacía de la persona fundamenta la gran diferencia de tratamiento entre las personas y las cosas. Las cosas (cualquier ser corpóreo incluyendo seres vivos), como no tienen dominio de sí, pueden ser objeto del

¹³ R. Butiglione, *El hombre y la familia* (título original: *L'Uomo e la Famiglia*, trad. Xóchitl P. der Angiella), Imdosoc, México, 1994, p. 113.

dominio de otros y pueden ser, en consecuencia, objeto de los actos jurídicos: pueden comprarse y venderse, arrendarse, cederse, donarse, etc.; en cambio, las personas no pueden ser objeto de dominio ni pueden ser objeto de un acto jurídico. Por eso se dice que la persona es inalienable.

Sí pueden ser objeto jurídico las acciones o actos de una persona, como los servicios que presta un abogado que son el objeto de un contrato de prestación de servicios profesionales; pero estas acciones no son la persona, sino actos de la persona que, en tanto constituyen un servicio o un beneficio a otra persona, pueden ser valorados económicamente y constituir el objeto de actos jurídicos.

La igual dignidad de todos los seres humanos

La superioridad de la persona humana es algo que se establece en relación a los demás seres corpóreos, pero no en relación de unas personas con otras. Cuando se habla de la dignidad de la persona humana en relación de unas personas con otras no tiene ese significado de superioridad, sino un significado de igualdad. No cabe decir que por razón de su naturaleza haya unas personas más dignas que otras. Todos los seres humanos tienen la misma naturaleza y, por consecuencia, la misma dignidad ontológica.

Es una dignidad que tienen todas por el mero hecho de tener la naturaleza humana, independientemente de cuál sea el grado de desarrollo o de perfección de cada persona en particular. La tienen los varones lo mismo que las mujeres, los niños lo mismo que los adultos, los extranjeros al igual que los nacionales, los fuertes lo mismo que los débiles, los enfermos del mismo modo que los sanos, los idiotas al igual que los sabios, los discapacitados tanto como los deportistas, los jóvenes y también los ancianos, los nacidos lo mismo que los no nacidos, los creyentes al igual que los ateos, los ricos y los pobres; en suma, la tiene cualquier ser humano, porque sin importar su grado de desarrollo o perfeccionamiento es un ser corpóreo de naturaleza racional o, como se ha preferido decir, es un espíritu encarnado.

Sin embargo, es cierto que entre las personas hay grandes diferencias en cuanto a capacidades, bienes, preferencias, circunstancias, responsabilidades, etc. Por eso, desde un punto de vista específico y por lo mismo relativo, se puede decir que hay personas con mayor dignidad que otras; por ejemplo, atendiendo al punto de vista específico de las diferentes responsabilidades comunitarias que tienen, cabe decir que un gobernante tiene más dignidad que un ciudadano, un padre de familia que un hijo, un general que un soldado; o atendiendo a sus diferencias de saber, se dice que es más digno el sabio que el ignorante, el profesor que el estudiante, el maestro que el aprendiz; o a su conducta moral, se dice que es mejor o más digno el hombre honesto que el delincuente, el hombre justo que el defraudador. Pero todas éstas son calificaciones relativas, que dependen de un particular punto de vista y cuya absolutización constituiría un verdadero absurdo, como lo fue en su tiempo la esclavitud.

Ésta se fundaba en la absolutización de una diferencia circunstancial: el esclavo fue originalmente el enemigo cautivo en la guerra; su diferencia respecto del dueño era que éste era el vencedor y aquél el vencido, y esta diferencia, que dependía del hecho particular de la victoria militar, se generalizó para establecer una diferencia categorial entre los seres humanos: unos, por ser débiles, eran esclavos, y otros, por ser fuertes, eran hombres libres. La misma generalización absurda está presente en el racismo que, a partir de las diferencias étnicas (raciales y culturales), saca la conclusión de que hay razas que son ontológicamente mejores que otras a las cuales deben dominar. En la actualidad se van dando generalizaciones de este tipo en los argumentos y la ideología en favor del aborto que hace una discriminación entre el ser humano nacido y el no nacido, para luego absolutizarla y concluir que los nacidos son superiores, al grado de que pueden disponer libremente de la vida de los no nacidos; y también en la ideología favorable a la eutanasia que discrimina entre el ser humano socialmente útil y el que sólo representa una carga social, para concluir que el primero puede disponer de la vida del segundo.

El reconocimiento de las desigualdades reales que hay entre las personas no tiene que llevar a la afirmación de la superioridad absoluta de unas respecto de otras, sino más bien, y partiendo del principio de la igual dignidad esencial de todas, a la afirmación del respeto que han de tener unas por otras. Las diferencias son la manifestación, por una parte, de que ninguna de las personas realiza completamente la esencia humana, sino que a cualquiera de ellas le faltan desarrollos o bienes que otra tiene: unas pueden tener mejor salud, otras tener mejor capacidad intelectual, otras una voluntad más fuerte, otras ser más imaginativas o sensibles, etc. Y, por otra parte, son la manifestación de los desarrollos que cada persona tiene en particular y por los cuales tiene cierta superioridad respecto de las otras. Son entonces las diferencias, manifestación de la indigencia y de la superioridad relativa de cada persona. El atleta, por ejemplo, a la vez que manifiesta su necesidad de recibir atención médica, consejos de su entrenador, información nutritiva, asistencia financiera, etc., también hace ver que tiene una superioridad en el deporte que practica respecto de las demás personas; el profesionalista tiene una superioridad relativa por los conocimientos y habilidades que tiene, pero por eso mismo necesita del auxilio de otras personas que tienen conocimientos, habilidades o bienes de los que él carece. Considerando las diferencias que hay entre todas las personas, se puede decir que cada una de ellas es superior a las otras, bajo un determinado aspecto, por lo que todas entre sí se deben respeto. El no nacido puede también considerarse superior desde el punto de vista de la riqueza de sus potencialidades (todavía no desperdiciadas) y la inocencia de su conducta (él sí podría arrojar la primera piedra).

De la igual dignidad de todas las personas se derivan los principios de respeto y servicio recíproco. Todas tienen la misma dignidad: todas son igualmente respetables; todas necesitan una de otras: todas han de servirse y ayudarse recíprocamente.

PERSONA Y ESPÍRITU

Todos estos rasgos propios del actuar personal que se han analizado denotan la presencia y preeminencia del espíritu en la persona: no puede haber conciencia si no es porque existe la inteligencia con capacidad reflexiva; no puede haber dominio de los actos, si no existe la voluntad que es capaz de elegir; no puede haber autogobierno ni responsabilidad sin la inteligencia que permite conocer el bien y la voluntad que puede amarlo y realizarlo; ni puede haber entrega de sí si no es mediante el reconocimiento de la persona como un bien honesto, como el único bien que merece ser amado por sí mismo.

Quizá la manifestación más clara de la preeminencia del espíritu en la persona humana es que está abierta a la comunicación con todas las personas y al amor de todas ellas. Cualquier persona puede entender, con los límites de su inteligencia y amar, con los límites de su voluntad, a cualquier otra: nada de lo humano le es extraño.

El estudio de la persona conduce a afirmar en ella la preeminencia del espíritu. A esta misma conclusión se llegó en el capítulo anterior después de analizar la naturaleza humana, por lo que se propuso que una expresión de lo que es la naturaleza humana mejor que la de “animal racional” es la de “espíritu encarnado”. Siguiendo con esta idea, ahora se puede proponer que la persona humana es “*un espíritu encarnado*”.

Esta definición coincide con la noción tradicional de Boecio que dice que la persona es sustancia individual de naturaleza racional, pues una sustancia de tal naturaleza es un espíritu. Pero para distinguir la persona humana de las otras personas —cosa que no intenta hacer la definición de Boecio— se añade que el espíritu que constituye la persona está encarnado, que tiene un rostro.

V. LA LEY FUNDAMENTAL DE LA PERSONA HUMANA . . . 109

La ley natural	109
Concepto de ley natural	110
Contenido general	111
Ley natural, ética, derecho natural y teología moral	113
Los deberes fundamentales	113
Deberes positivos	113
Deberes negativos o prohibiciones	114
Los derechos fundamentales	114
Fundamento	115
Enumeración	116
Limitaciones	119
La responsabilidad	121
Noción de responsabilidad	121
Condiciones para exigir responsabilidad	122
Tipos de responsabilidad	123
Persona y personalidad jurídica	124
Personalidad jurídica	124
La personalidad jurídica de las comunidades y asociaciones	124
Ley natural y libertad	125

V. La ley fundamental de la persona humana

La persona, como se vio en el capítulo anterior, se perfecciona a sí misma y a los grupos en que participa mediante las acciones libres que realiza y que sean conformes con su naturaleza racional. Se insinuaba así una discriminación inicial entre acciones que perfeccionan y acciones que degradan a la persona y a los grupos. Esta discriminación no es arbitraria sino que corresponde a la verdad moral o verdad acerca del hombre: hay acciones que por su propia naturaleza perfeccionan a la persona, como amar, y otras que la degradan, como robar.

El criterio de discriminación entre las conductas que perfeccionan o degradan a la persona y la comunidad es la ley natural. Ésta puede llamarse la ley fundamental de la persona, porque es la ley que rige su desarrollo, señalando cuáles son sus deberes principales, y la ley de la que derivan sus derechos fundamentales. Es también la ley fundamental de las comunidades, que señala los principales derechos y deberes de los miembros y la comunidad, pero de este aspecto de la ley natural, como fundamento del orden social, se tratará más adelante.¹

En este capítulo se da primero una explicación de la ley natural, para luego enunciar los deberes y derechos fundamentales que contiene, la responsabilidad que de ellos deriva y explicar la personalidad jurídica; se concluye con una reflexión sobre la ley natural y la libertad.

LA LEY NATURAL

La referencia natural del actuar de la persona hacia la verdad acerca de su propio perfeccionamiento o verdad sobre el hombre, le hace ver la relación de conveniencia o disconformidad de sus actos con respecto a su perfeccionamiento. Esa relación, en cuanto es algo objetivo, no dependiente de la voluntad humana aunque cognoscible por su razón, se manifiesta como una ley que rige el comportamiento de la persona en orden a su perfección, ley que es llamada ley moral o ley natural, y que la persona debe respetar.

Tomando en cuenta alguna conducta concreta puede percibirse mejor el carácter objetivo de esta ley: es claro que quien estudia perfecciona su inteligencia,

¹ Véase capítulo VIII “La ley fundamental de la sociedad”.

o quien odia degrada su voluntad; la persona podrá elegir libremente entre estudiar o no hacerlo, entre amar u odiar, pero las consecuencias que se siguen en orden al perfeccionamiento personal por la elección de una u otra conducta no dependen de la libertad, sino que se producen independientemente de la voluntad y de los motivos que la persona haya tenido para realizarlas.

Concepto de ley natural

En una primera aproximación puede decirse que la ley natural es la relación objetiva que existe entre la conducta y el perfeccionamiento o bien de la persona. Este concepto indica la objetividad de la ley natural: es una relación objetiva de conveniencia o inconveniencia de las acciones humanas con el bien o perfeccionamiento de la persona. Pero hace falta explicar su carácter de ley, para lo cual conviene relacionar la ley natural con el orden del universo.

La totalidad de las cosas creadas se presenta a la razón no como un mero agregado o superposición de seres, sino como un conjunto ordenado de seres recíprocamente relacionados entre sí de múltiples formas (coordinación, dependencia, subordinación, etc.), que constituye una unidad, y al que tradicionalmente se le ha llamado universo o cosmos; ambas palabras significan una pluralidad que constituye una unidad.

La unidad que se da en la inmensa diversidad de las cosas creadas es una unidad de relación o de orden. Este tipo de unidad depende de la trabazón o relación de las cosas hacia un fin. El orden del universo tiende, en primer término, al fin de su propia conservación. Este orden que abarca a todos los seres y que el hombre ha observado y admirado desde siempre, es lo que la filosofía tradicional ha denominado “ley eterna”, que es, según Santo Tomás, “la razón de la sabiduría divina que mueve todas las cosas hacia su debido fin”.²

En la expresión “ley eterna”, la palabra “ley” no tiene su significado propio de ordenamiento que ha de ser obedecido, sino un significado analógico, puesto que los seres no racionales sujetos a la ley eterna no la obedecen (no deliberan ni deciden cumplirla o rechazarla), sino que simplemente la cumplen: los planetas y sistemas galácticos cumplen sus cursos, con la regularidad establecida y con las modificaciones que puedan sufrir por la presencia de nuevos factores o la ausencia de otros; con la misma regularidad, las aguas corren, se evaporan y se condensan; los animales se aparean y reproducen y las plantas crecen y se propagan, se mueren y se extinguen.

Lo mismo sucede con las llamadas “leyes de la naturaleza”, como la ley de la gravedad o las demás leyes físicas, químicas o biológicas. No son leyes en el sentido de mandatos que han de obedecerse, sino en el sentido de relaciones constantes entre los fenómenos que se cumplen regularmente.

La ley natural se concibe en la filosofía tradicional como una parte de la ley eterna, como la parte que rige la conducta humana. Esto es lo que significa la

² Santo Tomás, *Summa Theologiae* I-II, q. 91, art. 2.

definición tradicional de la ley natural que dice que es la participación de la creatura racional en la ley eterna.³ La misma Sabiduría Divina que ha establecido el orden que conduce todas las cosas a su propia conservación y perfeccionamiento ha establecido el orden de la conducta humana que conduce a las personas a su propia conservación y perfeccionamiento o bien. Pero como este orden que rige la conducta humana no se cumple sin deliberación, sino que se obedece libremente, se le denomina “ley natural”. Lo que especifica a la ley natural es precisamente esa participación necesaria de la inteligencia para conocerla, y de la voluntad para obedecerla. Por eso, la ley natural sí es propiamente una ley (un ordenamiento o mandato que ha de ser conocido y obedecido), y no sólo analógicamente como las llamadas leyes de la naturaleza.

El que la ley natural sea una parte del orden del universo hace ver que la persona tiene en común con los demás seres el estar sujeta a un orden que ella no ha creado; pero se distingue de los demás en que ella lo obedece libremente y éstos lo cumplen necesariamente.

Si se prescindiera del conocimiento de Dios como creador del universo, podría reconocerse la existencia de un orden universal, y de la ley natural como la parte de ese orden referido al comportamiento de la persona.

Visto el carácter de ley de la ley natural, se puede dar un concepto más completo diciendo que es el ordenamiento racional de la conducta humana al bien o perfeccionamiento de la persona.

Contenido general

Siendo la ley natural el ordenamiento de las conductas hacia el bien de la persona, su contenido, en general, son los juicios que afirman cuáles conductas perfeccionan a la persona y, en consecuencia, deben realizarse, y cuáles la degradan y deben evitarse. Estos juicios suelen llamarse preceptos, normas o principios.

El valor fundamental de los preceptos o normas está en la verdad del bien al que aspiran y no en el señalamiento mismo de la conducta a seguir. Así, el precepto “ama a tu prójimo como a ti mismo” prescribe la conducta de amar al prójimo, con fundamento en la verdad de que la persona es un bien que merece ser amado por sí mismo (bien honesto) y no como medio o instrumento para conseguir otros fines.

Estos preceptos o normas no son creaciones de la conciencia humana, sino formulaciones que indican las conductas que sirven objetivamente a su perfeccionamiento, de acuerdo con lo que la razón humana es capaz de conocer de la ley natural. No es, por ejemplo, una formulación arbitraria o subjetiva la norma que dice “las promesas deben ser cumplidas”, sino una norma que formula una conducta, cumplir las promesas, que objetivamente sirve al perfeccionamiento de la persona y de la vida social, y que se funda en los bienes de veracidad, lealtad y justicia.

³ *Ibidem*, q. 90, art. 4, *ad hunc*.

Los preceptos de la ley natural se han clasificado de diversas maneras. Por una parte, se distinguen los preceptos positivos, que establecen deberes positivos, de los preceptos negativos que definen prohibiciones o deberes negativos. Los dos tipos de preceptos son necesarios para conocer el bien de la persona. Los preceptos positivos, como el que dice “ama a tu prójimo como a ti mismo”, no prescriben límites, sino que señalan caminos anchos por donde cada persona puede andar de mil maneras distintas. Las prohibiciones, como la que dice “no matarás a un inocente” o la que señala “no robarás”, cumplen una función muy importante, que consiste en precisar específicamente las conductas que deben evitarse porque conllevan la degradación objetiva de la persona que las realiza; son normas que establecen límites que no deben traspasarse, pero que tienen finalmente un sentido positivo, pues tienden a salvaguardar el bien de la persona humana.

Por otra parte, se distingue entre los preceptos primarios, que son aquellos más generales y evidentes, como el de amar al prójimo o el de dar a cada quien lo suyo, de los preceptos secundarios, que son derivados de los preceptos primarios, como el que dice que los padres deben alimentar a los hijos, que deriva del principio de amor al prójimo, o el que dice que los préstamos deben ser devueltos que deriva del dar a cada quien lo suyo.

Hay dos principios primarios evidentes.

El primer principio de la ley natural es el que dice “haz el bien y evita el mal”, obra aquello que te perfecciona y evita lo que te degrada. Es un principio evidente y que corresponde perfectamente a la inclinación natural del hombre a su propia felicidad, por lo que podría también formularse diciendo: obra aquello que te haga feliz y evita lo que te haga infeliz, ya que la felicidad, como estado subjetivo de la persona, se identifica con la posesión objetiva del bien de ésta.

Este primer principio hace una discriminación fundamental entre las conductas humanas: hay unas que perfeccionan y otras que perjudican a la persona. A partir de esta discriminación inicial, la razón humana puede juzgar de cada conducta si corresponde a una u otra categoría y, como consecuencia, señalar si son conductas que debe realizar o deberes, o bien conductas que debe evitar o prohibiciones.

El otro principio fundamental de la ley natural es el que dice “dar a cada quien lo suyo”. Este principio hace también una discriminación fundamental entre lo mío y lo tuyo, es decir, entre los bienes (cosas o acciones) que son propios y que los demás me deben respetar, que son mis derechos, y los bienes ajenos o derechos ajenos que yo debo respetar. Este principio supone la existencia de algo suyo de cada persona, lo cual se fundamenta en su capacidad de autodeterminación: si la persona puede y debe desarrollarse a sí misma ella es, en principio, señora de sí, de su cuerpo, de sus facultades (se autoposee) y de ahí que pueda, por alguna causa, tener como suyas otros bienes.⁴

En síntesis, puede decirse que el contenido general de la ley natural son preceptos que definen deberes, prohibiciones o derechos, en atención al bien de la persona y de la comunidad.

⁴ Véase el cap. VIII el subtítulo “Principio de justicia”.

Ley natural, ética, derecho natural y teología moral

Para precisar el concepto de la ley natural, conviene distinguirlo de los conceptos afines de ética, derecho natural y derechos naturales.

La ley natural, como ya se dijo, es el ordenamiento de la conducta humana al bien de la persona. Es algo que existe objetivamente y que el hombre conoce por su razón.

La ética y el derecho natural son, en cambio, ciencias humanas que estudian la ley natural. La ética estudia los deberes y prohibiciones y el derecho natural estudia los derechos. Estas ciencias, como todas las ciencias humanas, tienen conocimientos ciertos y probados de los que no es razonable dudar, y otros probables y discutibles.

Aunque la ley natural es cognoscible por la razón, el creyente la conoce también por la fe. La ley natural consta en el *Decálogo* dado por Dios a Moisés. La revelación de la ley natural perfecciona y asegura nuestro conocimiento de ella. Para explicar el contenido de la ley natural como se presenta en la revelación, existe otra ciencia que es la teología moral. Su objeto de estudio es también la ley natural, pero se distingue de la ética y del derecho natural, en que la estudia, no como se manifiesta en la naturaleza humana y en el ser de la persona, sino como se manifiesta en la revelación. Las conclusiones de esta ciencia tienen mayor seguridad por el hecho de partir de un dato (la revelación) del cual, supuesto el acto de fe, no es razonable dudar.

Es evidente que estas tres ciencias, por tener el mismo objeto de estudio, están intrínsecamente relacionadas entre sí.

LOS DEBERES FUNDAMENTALES

La filosofía tradicional ha reconocido en la ley natural tres deberes y cuatro prohibiciones fundamentales o deberes de no hacer.

Deberes positivos

Los deberes son: el deber de amor de sí, de amor al prójimo y de amor a Dios. Los tres están firmemente arraigados en la naturaleza humana, aunque los dos primeros se apoyan también en instintos biológicos, el de conservación y reproducción, y el último en la aspiración natural del espíritu humano a la verdad, el bien y la belleza.

El deber de amor de sí se corresponde con el instinto de conservación, pero no se identifica con él. Sólo se concibe cuando la inteligencia percibe el valor o dignidad de la persona, como un bien que merece amarse por sí mismo, es decir, como un bien honesto. La noción del deber no es un resultado del instinto, sino que se apoya en la existencia de éste pero depende principalmente del juicio de la razón acerca del valor eminente de la persona y de su destino trascendente.

El amor al prójimo es un deber que se apoya parcialmente en el instinto de reproducción (en la sexualidad), pero depende del reconocimiento del prójimo como una persona, como alguien que, al igual que uno mismo, merece ser amado por lo que es y no como medio o bien útil. Por eso, la medida de este amor al prójimo es el amor de sí mismo: ama a tu prójimo como a ti mismo; no más, porque sería darle una categoría que no tiene; ni menos, porque sería despreciarlo.

El deber de amar a Dios tiene un doble sustento racional. Se funda, por una parte, en el reconocimiento de Él como creador y dispensador de la vida humana, que es un don eminente que cada persona recibe de Él. Es entonces, por principio de cuentas, un deber de gratitud. Pero tiene también como fundamento el reconocimiento de Dios como la verdad, el bien y la belleza absolutas, en quien se encuentra la felicidad a la que naturalmente aspiramos; es decir, el reconocimiento de que el amor de Dios, tanto en el sentido de amor de la persona a Dios como en el de amor de Dios a la persona, es la razón más profunda y el último fin de la vida humana. Es por esto, por ser Dios quien es, que el amor a Dios, es el primero y más importante de los deberes de la persona humana.

Estos tres deberes se pueden enunciar así en sentido general, pero su cumplimiento se concreta en multitud de actos en los que práctica y efectivamente la persona se ama a sí, a su prójimo y a Dios, que van desde el cuidado de la salud, el cultivo de la inteligencia, hasta los actos de culto y de confianza en Dios, pasando por los actos de amistad, de justicia y compasión con el prójimo. Son deberes pues que marcan caminos anchos por donde cada persona ha de transitar con entera libertad, escogiendo en cada momento lo que resulte más adecuado y mejor.

Deberes negativos o prohibiciones

Las prohibiciones de la ley natural tienen un significado más restringido, pero también más preciso. Señalan las conductas que de ser realizadas, o incluso de ser meramente deseadas por la voluntad, degradan a la persona al ponerla en directa contradicción con su naturaleza. Estas prohibiciones fundamentales de la ley natural son cuatro: no matar, no robar, no fornicar y no mentir. No obstante su formulación negativa, implican un contenido positivo en tanto que son límites o barreras que defienden de manera precisa e indeclinable la vida humana, la propiedad privada, la comunión de personas en el matrimonio, la veracidad y la buena fama.

LOS DERECHOS FUNDAMENTALES

El hecho de que la persona humana esté llamada a la realización voluntaria de sus fines naturales, es decir, que experimente deberes que ha de cumplir para alcanzar su pleno desarrollo, fundamenta su pretensión de que le sea respetado un ámbito de libertad para cumplirlos. Así, el deber de conservar y desarrollar la vida, que es

parte del amor a sí misma, fundamenta su pretensión de que los demás respeten su vida e integridad personal; el deber de procurarse los medios de subsistencia, fundamenta la pretensión de libertad para trabajar; el deber de actuar conforme a la verdad conocida y aceptada, es decir, conforme a la conciencia, fundamenta la pretensión de tener libertad para obrar conforme a la propia conciencia.

Estas pretensiones de ámbitos de libertad fundadas en los deberes naturales se han denominado derechos, porque constituyen algo suyo que los demás deben respetar, por lo cual la persona puede exigir —o debería poder exigir— ante los tribunales establecidos que les sean respetados, de modo que pueda obrar el cumplimiento de sus deberes fundamentales sin una coacción externa que anule su libertad. El derecho de libertad de conciencia, por ejemplo, es aquel que garantiza que toda persona pueda obrar libremente conforme a sus convicciones morales y religiosas; es un derecho, porque si alguien sufriera una coacción de parte del Estado o de cualquier otro grupo o persona para que obre contra su conciencia, podría exigir ante los tribunales que cese la coacción y que se castigue a quien la ejerció o se le ordene la reparación de los daños causados con ella.

En adelante se examinará el fundamento de estos derechos, se hará una enumeración de los principales y se explicarán sus limitaciones generales

Fundamento

El fundamento de estos derechos es doble: el fundamento inmediato y directo son los mismos deberes naturales, es decir, las conductas que el hombre percibe como convenientes o necesarias para el cumplimiento de sus fines naturales o, en otras palabras, las percibidas como convenientes o necesarias para alcanzar su realización como persona. Nada más lógico, por ejemplo, que si uno percibe el deber de cuidar y conservar la vida, tenga el derecho de buscar los medios para sustentarse y el de que los otros respeten su vida e integridad corporal; si uno percibe el deber de tener descendencia, que tenga el derecho de casarse y fundar una familia; si uno percibe el deber de amar a Dios, que tenga el derecho de creer y practicar una religión; si uno percibe el deber de contribuir al bien común de la sociedad donde vive, que tenga el derecho de participación en la gestión y decisión de los asuntos comunes, etcétera.

En esta perspectiva, resultan muy ilustradoras las palabras que M. Gandhi envió a Julian Huxley, cuando este último era director general de la UNESCO, en respuesta a la pregunta sobre qué opinaba acerca de la Declaración Universal de Derechos Humanos que entonces estaba preparando una comisión y que posteriormente sería puesta a consideración de la asamblea de las Naciones Unidas. En una carta muy breve, escrita mientras viajaba en tren hacia Nueva Dehli, el 25 de mayo de 1947, decía:

los derechos que pueden merecerse y conservarse proceden del deber bien cumplido [...] Con esta declaración fundamental, quizás sea fácil definir los deberes del hombre y de la mujer y relacionar todos los derechos con algún deber correspondiente

que ha de cumplirse primero. Todo otro derecho sólo será una usurpación por la que no merecerá la pena luchar.⁵

Los deberes naturales, como ya se ha dicho, están fundados en la misma naturaleza humana. Del hecho de que el hombre tenga una naturaleza racional deriva el que tenga libertad para cumplir sus fines y que su conducta se halle regida por una ley (la ley natural) que debe cumplir libremente y no por una "ley" que se cumple necesariamente. La naturaleza racional es por eso el fundamento de la ley natural, de los deberes naturales y en consecuencia el fundamento mediato de los derechos de la persona. Si se quisiera llegar al último fundamento de los derechos, habría que llegar a Dios, autor de la naturaleza humana y cuya voluntad y sabiduría, en lo tocante al destino de ella, están expresadas en la misma ley natural.

Enumeración

No es posible hacer una enumeración exhaustiva de los derechos fundamentales en la que se contuvieran todos ellos. Pero, partiendo de la consideración de los diferentes deberes naturales, se pueden individuar los más importantes.

Considerando, en primer lugar, el deber de amor a uno mismo, que implica el de conservar la vida, cuidarla y desarrollarla, y el de buscar la verdad y conformar la vida a ella, se pueden derivar los siguientes derechos: derecho a la vida y a la integridad corporal y moral, a un nivel de vida digno, al trabajo en condiciones adecuadas, al salario justo, a la propiedad privada y a la libertad de conciencia.

Del deber de conservar la vida, deriva el derecho de toda persona a que sea respetada su vida e integridad corporal; este derecho se hace efectivo con la imposición al injusto agresor de la reparación del daño causado y de una pena proporcional a la agresión. Es precisamente el derecho penal el que define los actos que constituyen violaciones a este derecho fundamental y que se resumen en los delitos de lesiones y homicidio.

El carácter personal del ser humano hace ver que su integridad no es sólo física o corporal, sino que incluye lo que suele llamarse la integridad "moral". Toda persona, por el mero hecho de serlo, merece el aprecio o estima de los demás, y tiene el deber de cuidar esa honra o fama pública, deber que implica no sólo el evitar los actos deshonorables, sino incluso aquellos que pudieran parecerlo, aunque no lo sean (que es lo que expresa el refrán que dice no hacer cosas buenas que parezcan malas) y el de cuidar esa porción importante de la honra que es el prestigio profesional. Consecuentemente, toda persona tiene derecho a ser considerada como digna de aprecio, es decir, tiene derecho a su buena fama. Se lesiona este derecho cuando se imputan falsamente actos deshonorables (por ejemplo delitos) a una persona (calumnia) o cuando se divulgan, sin necesidad, actos deshonorables realizados efectivamente por la persona (difamación). El derecho a la integridad moral

⁵ Se encuentra reproducida en J. Maritain, *et al.*, *Los derechos del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 1947.

da lugar a exigir al transgresor la reparación del daño consistente en el agravio personal (o daño moral), una rectificación pública de modo que se recupere, en cuanto sea posible, el honor perdido, y a pedir la imposición de alguna pena contra el transgresor.

Del deber de cuidar y desarrollar la vida, deriva el derecho a un nivel de vida decoroso, conforme con la dignidad de la persona humana. Este derecho no es una pretensión directa sobre los bienes, como el derecho que puede tener un propietario sobre una cosa o el de un acreedor sobre una cantidad de dinero, sino que representa la exigencia que toda persona puede hacer a quienes conducen la sociedad para que existan las condiciones sociales que permitan que toda persona pueda alcanzar efectivamente esos bienes con su trabajo. El contenido de este derecho se precisa diciendo que toda persona tiene derecho a tener un trabajo y a elegirlo libremente, así como a desempeñarlo en condiciones adecuadas de seguridad e higiene y a obtener por él un salario justo, es decir, que sea suficiente para la satisfacción de las necesidades del trabajador y de su familia, en un nivel de vida digno y de acuerdo con las condiciones socioeconómicas del país. Estos derechos, que a veces se les denomina “derechos económicos”, constituyen los objetivos de la política laboral —que como se verá más adelante es la pieza fundamental, junto con la política familiar, de toda la política social— y que en términos comunes pueden expresarse así: que haya trabajo para todos, en condiciones adecuadas y bien remunerado.

Relacionado con el mismo deber de cuidar y desarrollar la vida, está el derecho de propiedad privada sobre los medios de producción, es decir, el derecho de toda persona a tener en propiedad, que le debe ser respetada por todos los demás, los medios de producción necesarios para asegurar su subsistencia y la de su familia, como pueden ser la tierra, la maquinaria, la empresa, etcétera.

Del deber de buscar la verdad, deriva el derecho de buscarla libremente, sin coacción, y el de manifestar las propias opiniones. Estos dos derechos son pretensiones de libertad, que se ejercen cuando se consigue la remoción de la coacción que impide la libertad y el castigo del agresor. También derivan de ese deber el derecho de tener acceso a la educación y a los bienes de la cultura, y el de contar con información objetiva sobre los acontecimientos públicos. Estos dos derechos son más bien pretensiones de política social, es decir, postulan el deber del Estado (e implícitamente el derecho de cada ciudadano a exigir su cumplimiento) de difundir y poner al alcance de todos los bienes de la cultura, la educación y la información, de modo que así cada uno pueda cumplir mejor su deber de buscar la verdad.

Al deber de buscar la verdad le sigue el de conformar la propia conducta conforme a la verdad conocida y aceptada. Éste es un deber fundamental cuyo cumplimiento es la base de la congruencia íntima y del equilibrio psicológico de la persona. De él deriva el derecho a la libertad de conciencia, es decir, la pretensión de que la persona pueda sin coacción orientar su vida por el juicio de su conciencia, esto es, conforme a la verdad a la que ella misma se ha adherido. Es un derecho que constituye otra pretensión de libertad y que se hace efectivo mediante la imposición de la reparación o de penas al agresor.

Del deber de amor al prójimo en general, o deber de solidaridad entre todos los hombres, derivan el derecho a elegir un estado de vida, el de fundar una familia y el de reunirse y asociarse libremente con otros.

La elección de un estado de vida es una decisión que la persona toma considerando el tipo de servicio al que destina su vida, y que puede ser el celibato adoptado en atención a fines altruistas elevados (como el socorro de los propios padres ancianos o de los hermanos menores) o a fines religiosos (como el sacerdocio, el apostolado en el mundo o la vida consagrada) o puede ser el matrimonio. Es una decisión fundamental, que toda persona tiene el deber de tomar y que ha de hacerse con entera libertad. El derecho a elegir un estado de vida, es pues, una pretensión de libertad.

El derecho de fundar una familia, implica el de unirse libremente en matrimonio, el de decidir, sin coacción externa directa o indirecta, acerca de la procreación conforme a los propias convicciones éticas y religiosas, y el de educar a los hijos conforme a esas mismas convicciones. Éstos son derechos que constituyen otros tantos objetivos de la política social, en tanto que implican el deber de los gobiernos de que existan las condiciones sociales adecuadas para que toda persona pueda libremente casarse, procrear y educar a sus hijos adecuadamente.

La solidaridad natural que existe entre todos los hombres y, especialmente, entre los que viven en un determinado país, genera el deber de cooperar entre ellos para el cumplimiento de sus fines naturales. A este deber responden los derechos de libre reunión y libre asociación, es decir, la pretensión de libertad para que todas las personas puedan reunirse o asociarse para mejor conseguir dichos fines. Son derechos que postulan una exigencia de libertad, pero también la de que existan condiciones adecuadas para que puedan verificarse asociaciones permanentes con capacidad jurídica y patrimonio propio, como los sindicatos, asociaciones profesionales, asociaciones con fines políticos, culturales, deportivos, asistenciales, etcétera.

Al mismo deber de cooperación, llevado ya al nivel del grupo amplio en el que se vive o nación, corresponde el derecho de toda persona de participar en la vida pública y en la formación del bien común. Este derecho se especifica en los llamados derechos políticos, que comprenden, en la democracia electoral, el derecho a votar y a ser votado en las elecciones, y el de participar en la vida pública mediante otros mecanismos, como manifestaciones, peticiones, plebiscitos, etc., de acuerdo con el sistema político vigente en cada país y época.

Como la solidaridad natural entre los hombres comprende todo el género humano, el deber de participación en el bien común se extiende a la participación en el bien común de la humanidad. De aquí que toda persona tenga como derecho fundamental el de emigrar a otro país, cuando no encuentre en el suyo condiciones adecuadas para su desarrollo y participación, ya que podrá contribuir al bien común en otro país.

Del deber de amor a Dios, deriva el derecho de libertad religiosa, o sea el de dar culto a Dios y profesar una religión en público y en privado, es decir, el derecho de vivir conforme a una fe religiosa, difundirla y transmitirla. Este derecho implica, por una parte una pretensión de libertad, de modo que cada persona pueda sin

coacción externa adoptar una fe y vivir conforme a ella; pero también el deber del Estado para asegurar las condiciones necesarias para que pueda darse el ejercicio de esa libertad, como asegurar la existencia de templos, de medios para difundir la fe religiosa, de actos de culto público, etc., que es precisamente la materia de la que trata el derecho eclesiástico, es decir, el conjunto de normas emitidas por el Estado para regular los aspectos externos y sociales de la vida religiosa de sus ciudadanos.

Por último, del deber de todas las personas de respetar los derechos de los demás, que es también un deber fundado en la solidaridad natural entre los hombres, deriva el derecho fundamental de cada persona de tener asegurado el respeto de sus derechos fundamentales, lo cual comprende básicamente dos cosas: *i)* que el ordenamiento jurídico reconozca y tutele esos derechos fundamentales que tiene la persona por su propia dignidad y naturaleza, y *ii)* que conceda a todas las personas los recursos necesarios para hacer cesar una violación a sus derechos, obtener la reparación del daño consiguiente y demandar el castigo del agresor.

Limitaciones

Todos estos derechos fundamentales de la persona son derechos universales en el sentido de que corresponden a todas las personas, independientemente de su nacionalidad, sexo, edad, profesión, religión o cualquier otro condicionante o limitante. Pero no son derechos absolutos, en el sentido de que carezcan de cualquier límite.

Al hablar de las prescripciones de la ley natural, se señalaba que las prescripciones negativas o prohibiciones tienen carácter absoluto, en el sentido de que no admiten excepciones, ya que su función es definir las conductas que no pueden ser realizadas, ni siquiera queridas, sin deterioro de la persona y de la sociedad. En cambio, los preceptos positivos que indican los deberes fundamentales de la persona tienen un carácter más flexible, pues no precisan la realización de conductas específicas, sino que marcan caminos amplios en los que caben multitud de conductas o acciones tendientes al fin que postulan los deberes.

Los derechos fundamentales tienen como razón de ser el asegurar, por una parte, que toda persona tenga oportunidad y libertad para cumplir sus deberes naturales y, por otra, asegurarle que no será perturbada por conductas que impliquen transgresiones a las prohibiciones naturales o, que en caso de sufrirlas, obtendrá una reparación. Esto hace ver que estos derechos no son fines en sí mismos, sino medios al servicio del de la existencia y desarrollo de la persona y la sociedad y, en consecuencia, que son derechos naturalmente limitados.

Una limitación deriva precisamente del deber del que dependen: son derechos que sirven como medio para el cumplimiento de los deberes y los fines naturales de la persona, de modo que no pueden ir en contra de los deberes; por ejemplo, no se puede decir que con el derecho de libertad de trabajo implique el derecho de no trabajar, porque esto contradeciría directamente el deber de hacerlo; como tampoco se puede afirmar que el derecho de propiedad privada implica el derecho de destruir esos bienes sin ninguna utilidad, pues se iría en contra del deber de asegurar la

subsistencia personal y de la familia o, finalmente, del de cooperar con la subsistencia de toda la humanidad; ni se puede concluir que el derecho de libre manifestación de las ideas incluye el derecho de verter opiniones falsas o engañosas, pues así se actúa en contra del deber de veracidad, etcétera.

Otras limitaciones derivan de la naturaleza social del ser humano. Las personas viven en sociedad, de modo que el cumplimiento de sus deberes y, por consiguiente el ejercicio de sus derechos, está de hecho restringido por las condiciones sociales en que viven. El deber, por ejemplo, de procrear y educar a los hijos tiene diferentes contenidos, y lo mismo el derecho de educarlos, según que se viva en una sociedad industrial o en una sociedad agraria, según que haya un sistema escolar desarrollado o uno incipiente, etc. Pero como se trata de que todas las personas de una sociedad puedan ejercer sus derechos fundamentales, se entiende que el ejercicio de los mismos no debe hacerse en perjuicio del bien de la sociedad, del bien común; así, la petición por un grupo de trabajadores de un incremento de salarios, que podría justificarse en términos absolutos si los salarios que perciben no son suficientes para el sostenimiento de una familia, puede no estar justificada si las condiciones económicas del país no resisten el aumento pretendido, porque se reduciría la inversión en nuevos puestos de trabajo.

El ejercicio de los derechos también está jurídicamente limitado por el respeto de los derechos de los demás, ya que nadie puede pretender justificadamente el ejercicio de un derecho cuando causa directamente una transgresión a los derechos de otras personas. Por eso, el derecho de manifestar libremente las ideas está naturalmente restringido por el derecho de los demás a la buena fama, y ciertamente las legislaciones sobre prensa y medios de comunicación imponen penas contra quienes difaman, calumnian o injurian.

Estas tres limitaciones (los deberes naturales, el bien común y los derechos de terceros) se suelen incluir en los documentos jurídicos que reconocen los derechos fundamentales, donde se dice que estos derechos están limitados por la moral, el orden público (incluidas la salud y la seguridad públicas) y los derechos de terceros.

Las limitaciones no deben entenderse como restricciones inevitables de derechos que son de suyo ilimitados, pues tales derechos no son más que medios para el cumplimiento de los deberes naturales, es decir son, como todos los medios, bienes relativos, cuya bondad o valor dependen precisamente del bien o fin al que sirven. Por eso, decir que el derecho a manifestar libremente las opiniones, por ejemplo, está limitado por el deber de veracidad no significa imponer un límite a un derecho absoluto, sino encauzar el derecho hacia el fin al que sirve, de modo que siga siendo lo que es y no se pervierta en un abuso aparentemente justificado en un derecho de libertad; lo mismo sucede con las restricciones que derivan del orden público y los derechos de terceros: son límites que orientan el ejercicio del derecho hacia su debido fin e impiden que se convierta en un abuso. Por eso, la definición de los límites de los derechos fundamentales es tan importante como el reconocimiento de los mismos. Cuando una sociedad no quiere saber de límites a los derechos fundamentales es signo de que no existe en ella la voluntad de cumplir los deberes a los que esos derechos sirven, sino sólo la intención de aprovecharse del ámbito de libertad que conceda para conseguir intereses particulares.

Corresponde a la ciencia jurídica, con apoyo en la legislación y los tribunales públicos, el ir definiendo con mayor precisión los derechos fundamentales, en el doble sentido de indicar con claridad su contenido y sus límites, y el ir estableciendo mecanismos eficaces que aseguren su respeto y, en su caso, el pago de la reparación debida.

LA RESPONSABILIDAD

La existencia de la ley natural que prescribe los deberes y derechos fundamentales de la persona es también el fundamento de la responsabilidad. La persona que no cumple sus deberes tiene que dar cuentas de ello, y asumir las consecuencias que se deriven de su conducta, a la persona que tiene el derecho de exigir la conducta debida. Quien, por ejemplo, no paga una deuda, es responsable ante el acreedor, quien tiene derecho de exigirle el pago; quien comete un delito, es responsable ante la víctima (y también ante la comunidad), quien tiene el derecho de exigirle una reparación. Si no hubiera una ley que determinara los deberes y derechos, tampoco habría posibilidad de exigir el cumplimiento de esos deberes o la reparación correspondiente a su incumplimiento.

A continuación se examinará qué es la responsabilidad, las distintas clases de ésta y las condiciones de su existencia.

Noción de responsabilidad

La palabra responsabilidad deriva de responder. Significa que la persona, en tanto dueña de sus acciones, ha de dar cuentas a otras personas por el incumplimiento de sus deberes y las consecuencias que ello tiene respecto de sí misma, de otras personas o de las cosas. Para que exista responsabilidad en este sentido se requieren siempre dos personas, una que da cuentas y otra que las pide.

A partir de esa noción de responsabilidad como necesidad de responder ante otra persona, se han ido dando otros usos comunes de esa palabra. A veces se usa la palabra responsabilidad como sinónimo de deber, como cuando se dice que estudiar es una responsabilidad del estudiante; otras se usa la palabra responsable o irresponsable como adjetivo para calificar a una persona según cumpla o no sus deberes, como cuando se dice que un trabajador es “responsable” o “irresponsable”. Estos usos del término responsabilidad hacen ver la importancia que tiene para el cumplimiento efectivo del deber el hecho que exista alguien que pueda pedir cuentas.

Pero en sentido estricto, responsabilidad significa la necesidad de dar cuentas a otro por el incumplimiento de los propios deberes.

Condiciones para exigir responsabilidad

Para que alguien pueda exigir responsabilidad a una persona hace falta demostrar que *i)* hay incumplimiento de un deber, *ii)* que el acto que causa el daño es imputable a la persona a quien se le exige la responsabilidad, y *iii)* que la persona que reclama el cumplimiento del deber tiene alguna causa o título para poder exigirla.

La determinación de que hay un incumplimiento del deber se hace mediante un juicio que afirma que alguien tiene un determinado deber que no ha cumplido. El juicio lo puede hacer una persona particular o un juez oficial, o incluso la misma persona obligada, pero siempre es necesario.

La definición de que el acto (activo o pasivo) es imputable a la persona, parte de la consideración de la eficacia de la persona. Hay actos que la persona hace y otros que simplemente le ocurren. Son imputables, en general, los actos que la persona hace con conocimiento y voluntad, también llamados “actos humanos”. No son imputables los actos que están fuera del control de la voluntad, como los actos meramente naturales que dependen de las potencias vegetativas o sensitivas, por ejemplo la nutrición, la digestión o el crecimiento, o el mero sentir. Tampoco los llamados “actos del hombre”, que se realizan sin deliberación ni voluntad como los que ejecuta una persona dormida, hipnotizada o privada temporal o definitivamente de sus facultades mentales. Hay personas a quienes, por sus condiciones de salud, no se les pueden imputar actos, como los enfermos mentales. Hay también personas que se encuentran en una condición temporal en que no son totalmente dueñas de sus actos, como el drogadicto a quien no se pueden imputar los actos que realiza en estado de intoxicación, aunque sí el acto de haberse drogado o los actos que realice cuando no está bajo los efectos de la droga.

Las personas que pueden exigir responsabilidad son, en general, las personas afectadas por el incumplimiento del deber, que son quienes están relacionadas de alguna manera con quien actúa, como el padre, cónyuge o hijo, el amigo, el socio, el acreedor o la víctima de un delito. También puede pedir cuentas la comunidad afectada, a la que se considera como si fuera una persona, por medio de sus representantes. Pero sobre todo puede pedir cuentas el Creador de la persona humana, quien es afectado, no en el sentido de que Él sufra algún detrimento, sino en que la persona deja de cumplir el fin para el que fue creada.

Se puede hablar, bajo cierto aspecto, de la responsabilidad ante uno mismo, por el hecho de que es el hombre quien se autogobierna y se autodetermina, de modo que él mismo juzga si cumple o no sus deberes. Este juicio personal es el que da lugar al llamado remordimiento o reproche íntimo, que no es más que una invitación a corregir la propia conducta. Pero como la persona está hecha o destinada para servir a otras, el incumplimiento de sus deberes siempre afecta a otras personas, a las comunidades en que vive y a Dios, por lo que genera responsabilidad que otros pueden exigir. La responsabilidad ante uno mismo no es más que un juicio preventivo que cada quien puede hacer para ordenar su conducta, de modo de evitar el juicio de responsabilidad que otros pudieran hacer.

Tipos de responsabilidad

Suelen distinguirse dos tipos básicos de responsabilidad ante otras personas: la responsabilidad jurídica y la responsabilidad moral.

Responsabilidad jurídica

Es la responsabilidad que se puede exigir ante un juez, quien determina, a través de un juicio o sentencia que debe cumplir ciertas formalidades, si una persona es o no responsable por el incumplimiento del deber, y la conducta que deberá asumir como consecuencia de ese incumplimiento.

La responsabilidad jurídica, según el tipo de consecuencia que se siga para la persona que incumple su deber, puede ser responsabilidad penal o responsabilidad civil. La responsabilidad penal tiene como consecuencia la fijación de una pena o castigo, que la persona responsable tiene que sufrir como contrapartida por el daño que ha causado. La responsabilidad civil tiene como consecuencia la fijación de una cantidad que debe pagarse como indemnización o reparación por el daño causado.

Si la persona declarada responsable mediante una sentencia judicial no cumple voluntariamente, se le coaccionará a cumplir con el apoyo del poder público.

Responsabilidad moral

La responsabilidad moral es aquella que no se exige con apoyo del poder público y el sistema judicial, sino sólo a manera de reproche o reclamo, como la que exige el padre al hijo que pierde el tiempo, o un cónyuge al otro, o el amigo al amigo. Aparentemente, es una responsabilidad menos severa que la responsabilidad jurídica, que cuenta con el apoyo del poder público, pero es más exigente que ésta, pues no se conforma con el mero cumplimiento externo del deber, sino que tiende a corregir también las intenciones. Los padres, por ejemplo, exigen no sólo que el hijo cumpla su deber de ayuda al trabajo doméstico, sino que lo cumpla con alegría.

La responsabilidad ante Dios es, mientras dura la vida, como la responsabilidad moral que da lugar al reproche o remordimiento de conciencia; pero, de acuerdo con la revelación cristiana, al final de la vida de cada persona y luego al final de los tiempos, habrá un juicio en el que Cristo, justo juez, dará definitivamente a cada quien según sus obras, es decir que toda la vida de la persona se convertirá, como dice Álvaro d'Ors,⁶ en responsabilidad jurídica.

⁶ Álvaro d'Ors, *Una introducción al estudio del derecho*, 7a. ed., Escuela Libre de Derecho, México, 1989, párrafo 14.

PERSONA Y PERSONALIDAD JURÍDICA

Todo ser humano, por su naturaleza racional, es una persona que tiene los deberes y derechos contenidos en la ley natural y la responsabilidad consecuente. Esto es una realidad que existe independientemente del ordenamiento jurídico y político de cualquier sociedad. El ser persona, y los derechos y deberes fundamentales consiguientes, no es algo que se defina por la ley, la costumbre o las tradiciones judiciales, sino que está en la misma naturaleza humana. Por eso no cabe hacer distinción entre persona humana (o individuo del género humano o simplemente ser humano) y persona jurídica como si fueran dos realidades diferentes.

Personalidad jurídica

Si se puede distinguir entre la persona o individuo humano y la personalidad jurídica, entendida ésta como el conjunto de papeles que puede representar una persona en sus relaciones jurídicas con otras, como el de vendedor o comprador, padre o hijo, tutor o juez, actor o demandado, nacional o extranjero, etc. Si bien ni el derecho ni la legislación pueden definir la condición de persona, como tampoco pueden afirmar que las ranas son vacas o las piedras son gases, sí les corresponde determinar las condiciones y formas en que las personas pueden representar los distintos papeles en la vida jurídica, es decir, le corresponde reglamentar su personalidad jurídica.

De los distintos papeles que las personas pueden representar en la vida jurídica los más importantes son los de actor (o demandante) y demandado, que son la personalidad con la que se presentan ante un juez que decidirá por medio de un juicio lo que a cada uno le corresponde. Por eso, cabe decir que el ordenamiento jurídico reconoce los derechos naturales de las personas en tanto que les confiera, tanto la oportunidad de reclamar su cumplimiento como actores ante un juez, como la responsabilidad de presentarse como demandados. Así, el derecho a la vida se reconoce en cuanto la persona agredida, los familiares o la sociedad, por medio de su representante, tienen personalidad para actuar a fin de que un juez imponga una pena al homicida; no se reconoce, respecto de los no nacidos, cuando no hay quien tenga personalidad para exigir que se imponga la pena a quien procura el aborto.

El reconocimiento de la dignidad de la persona, ha de llevar a los juristas a pugnar para que el ordenamiento jurídico reconozca efectivamente la personalidad de actor a todo aquel que ha sido violentado en sus derechos fundamentales, o a quien pueda representarlo, y la personalidad de demandado a todo aquel que atenta contra ellos. En esto consiste la tutela efectiva que puede hacer el ordenamiento jurídico, y no en declaraciones más o menos generales y vehementes.

La personalidad jurídica de las comunidades y asociaciones

Otra cosa es el tratamiento que el ordenamiento jurídico puede dar a las comunidades y asociaciones de personas considerándolas como si fueran una persona

humana y atribuyéndoles, en consecuencia, la categoría de sujetos titulares de derechos y obligaciones (titulares de un patrimonio).

El ordenamiento jurídico concede este tratamiento a determinados grupos naturales o de asociación voluntaria que persiguen finalidades importantes para el bien de la sociedad, con el objeto de que puedan cumplir mejor su cometido. A estos grupos a los que el derecho trata como si fueran personas sí puede denominárseles “personas jurídicas” o, como las llama el derecho mexicano “personas morales”, pues es claro que los grupos no tienen en realidad una voluntad propia, ya que sólo existen las voluntades de los individuos que lo forman, pero se conviene en considerar que el grupo tiene una voluntad (en muchos casos se considera que es la voluntad mayoritaria de sus miembros) que se expresa por medio de la voluntad de sus representantes.

El derecho suele reconocer personalidad jurídica a las comunidades naturales y a las asociaciones.⁷ La familia no requiere tener una personalidad jurídica. Pero las demás comunidades naturales sí la necesitan: las diversas comunidades de base territorial que tienen la titularidad originaria o propiedad sobre los bienes comunes, el pueblo en sentido amplio o sociedad que tiene además los derechos de organizarse políticamente y de ser sujeto de la comunidad de naciones; y esta última que tiene la titularidad sobre los bienes comunes de la humanidad.

Las asociaciones también requieren de una personalidad jurídica, especialmente aquellas que procuran un fin de interés público, como las universidades, las asociaciones políticas o profesionales y muchas otras más; las asociaciones que sólo buscan intereses privados no requieren personalidad jurídica, pues los socios pueden ser titulares de las relaciones jurídicas derivadas del negocio común, aunque de hecho hoy muchas veces se les concede.

LEY NATURAL Y LIBERTAD

Considerando conjuntamente las nociones de persona humana y ley natural surge una paradoja: la persona es un sujeto libre y dueño de sus actos, pero al mismo tiempo, está sometida a deberes y prohibiciones que le son impuestas por su propia naturaleza. Con otras palabras, podría decirse que la paradoja consiste en que la persona tiene, por un lado, una cierta autonomía (ser ella su propia norma, su propio gobierno), y por el otro, está sometida a una regla o norma heterónoma (a una norma proveniente de otro).

Pero no es la ley natural una ley meramente “heterónoma” en el sentido de ser una ley impuesta a la persona externamente y para fines ajenos a ella. No es una ley meramente impuesta, porque el hombre, aunque no la crea, la conoce y descubre

⁷ Véase el artículo 25 del Código Civil para el Distrito Federal, que señala que son “personas morales” las corporaciones de carácter público, así como las creadas por la voluntad personal para fines privados (como las sociedades civiles o mercantiles) o fines públicos (como las asociaciones de carácter cultural, político, etcétera).

con su razón y la acata o la rechaza libremente, a diferencia de las leyes que gobiernan necesariamente a los seres irracionales. Y tampoco es una ley extraña que sirva a fines ajenos a la persona humana, sino que sirve fundamentalmente a la persona humana señalándole lo que a ella misma beneficia o perjudica. Es, en cambio, una ley de la persona, que ella conoce, y que a ella beneficia.

Por otra parte, la ley natural es la salvaguarda de la libertad personal, en tanto que define los ámbitos de libertad, o derechos fundamentales, que a cada persona le corresponden para el cumplimiento de sus deberes y su realización personal.

La ley natural es entonces una ley de la libertad y para la libertad. Es guía que orienta la libertad y salvaguarda que la defiende de la coacción exterior. La libertad humana es libertad para obedecer la ley natural. Ya se ha dicho que sin libertad no hay ley. Ahora se puede añadir que el cumplimiento de la ley perfecciona la libertad. La persona es más libre a medida que sea más dueña de sí y más capaz de hacer efectivamente el bien conforme con la verdad, es decir, a medida que cumple la ley natural. El principio de la libertad, así entendida, es el respeto de las prohibiciones naturales, pero su desarrollo y perfeccionamiento está en el cumplimiento de los deberes con los medios y en las circunstancias que a cada quien toquen.

La persona es libre si voluntariamente obedece la ley natural; no es libre si la obedece coaccionada por el temor o por el poder público; tampoco es libre si la quebranta, pues obra en contra de su propio bien. Libertad y ley natural, libertad y obediencia no son términos contradictorios, sino complementarios: la libertad es el anhelo de perfección, la ley natural es el camino, la obediencia es el andar.

VI. LA FAMILIA, COMUNIDAD DE PERSONAS	127
El matrimonio	128
La sexualidad humana	128
El consentimiento conyugal	134
La relación matrimonial	135
La familia	143
Origen de la familia	144
Composición de la familia	144
El bien común de la familia	144
El orden de la familia	147
Función social de la familia	150
Formación de una comunidad de personas	151
El servicio a la vida	153

VI. *La familia, comunidad de personas*

Al analizar a la persona en el capítulo cuarto, se puso de relieve su “naturaleza social”, entendida como la propiedad que tiene, derivada de su naturaleza racional, de desarrollarse como tal viviendo con otras personas y actuando con ellas y en servicio de ellas. La persona, se decía, es alguien referido a otras personas, por lo que su realización consiste en servir las, mediante su participación en las diversas comunidades y asociaciones en que vive.

La vocación de la persona al amor suele encontrar su realización ordinaria en la vida familiar humana. Pero no es el matrimonio el único ambiente en que puede desarrollarse, ya que también puede asumir una dedicación plena a otros (lo cual es la esencia de la vida familiar) permaneciendo célibe, sea por amor a una persona, como podría ser el cuidado de los padres ancianos o enfermos, sea por amor a Dios, como en el celibato apostólico, el de los religiosos o el de los sacerdotes. Lo que es preciso, en todo caso, es que la persona opte por una orientación de su vida en servicio de los demás.

La experiencia del amor se da en la vida de toda persona por medio de esas relaciones en las que queda integrada precisamente en su calidad de persona humana sin consideración específica de alguna determinación particular (como podrían ser la ciudadanía, profesión, riqueza, habilidades, etc.), es decir, por medio de las relaciones familiares: la filiación, la fraternidad, el matrimonio y la paternidad o maternidad. Son estas relaciones, junto con la amistad que es como una extensión de la fraternidad, decisivas para el desarrollo personal. La familia es el ámbito donde se dan esas relaciones, es decir, el ambiente que permite su desarrollo como tal.

A partir de la vida en familia, la actividad y cooperación de la persona se expande hacia los grupos más amplios: la familia extensa (que comprende a los abuelos, tíos, primos y sobrinos), la comunidad vecinal, la comunidad nacional y finalmente la comunidad internacional. Por esta doble función de la familia, de formar a la persona y de iniciar su socialización, la familia debe considerarse antes que una institución social, como el ámbito natural donde se desenvuelve y socializa la persona. En consecuencia, la filosofía de la familia¹ se sitúa en un lugar intermedio entre la antropología filosófica y la filosofía social.

¹ Butiglione, *El hombre y la familia*, Imdosoc, México, 1994, trad. Xóchitl P. de Angilella, p.21; dice que “La filosofía de la familia no es, evidentemente, una disciplina filosófica autónoma. Se la coloca en los confines entre la antropología y la filosofía política y social.”

Este capítulo comienza con la explicación acerca del matrimonio que es la relación personal o comunión entre varón y mujer, que da lugar a la familia. El matrimonio no es todavía una comunidad, sino la relación interpersonal o comunión, en el sentido explicado arriba, que da lugar a la comunidad familiar. En el siguiente apartado se trata de la familia como comunidad de personas. Se concluye con una reflexión acerca de la función social de la familia.

EL MATRIMONIO

A reserva de explicarlo posteriormente, puede decirse que el matrimonio es fundamentalmente el acto voluntario por el cual el varón y la mujer se entregan de por vida.

La entrega de una persona a otra no es lo mismo que la entrega de una cosa. Cuando se entrega una cosa, se renuncia al dominio que se tiene sobre ella en beneficio de la persona a quien se cede. Ésta adquiere así el pleno dominio sobre la cosa.

Las personas se entregan, no renunciando al dominio que tienen sobre sí, que es algo irrenunciable, sino poniendo todas sus facultades y bienes al servicio o bien de la otra persona. La entrega consiste, entonces, en asumir la responsabilidad de procurar el bien del otro, con todas las fuerzas, durante toda la vida. No es por eso entrega de su libertad, ya que cada persona sigue siendo responsable de sus propias acciones, ni alienación de la personalidad, pues los esposos no renuncian a su propio bien, sino que simplemente lo identifican con el bien del otro.

En esta entrega hay que distinguir dos elementos: uno es la decisión y determinación de la persona de darse a la otra, el otro la relación que resulta de esa decisión. Lo primero es el consentimiento conyugal, y lo segundo es la relación o vínculo matrimonial.

El matrimonio es un acto personal y libre, que depende enteramente de la voluntad de cada uno de los consortes, pero que tiene una base biológica que es la sexualidad corporal. En atención a esto, se comienza este capítulo con algunas consideraciones sobre la sexualidad humana, para luego tratar específicamente del acto por el que se contrae el matrimonio o consentimiento conyugal y de la relación o amor conyugal que resulta de ello.

La sexualidad humana

La diferencia sexual entre varón y mujer es algo dado por la naturaleza. Los seres humanos nacen con una conformación corpórea sexuada, de varón o mujer. La existencia de esta diferencia es una manifestación clara de que la esencia humana no se agota en lo masculino ni en lo femenino por separado, sino que está en la unidad del varón y la mujer. La diferencia sexual constituye así una manifestación de que la plenitud humana no se encuentra en el individuo o en la persona aislada,

sino en la unión o comunión de las personas. Esto es biológicamente evidente para la reproducción de la especie, que no es posible sin el concurso de los materiales genéticos de uno y otro sexo. Pero es también patente para la vida personal, que se vive como vida de varón o de mujer, es decir, de una forma que no agota todas las posibilidades de la esencia humana y que requiere siempre del concurso de otras personas.

El objeto de la sexualidad

El impulso sexual es originalmente tendencia hacia otra persona y constituye así la base biológica de la naturaleza social del ser humano. Aquí, cabe recordar lo dicho anteriormente² acerca de la plasticidad de las pasiones humanas, esto es, que las pasiones humanas no son rígidas sino que pueden satisfacerse de diferente manera, con distintos objetos. El impulso sexual es básicamente un impulso hacia otra persona, que en la vida familiar se va especificando como impulso hacia personas de otro sexo. Pero, por deficiencias educativas o fisiológicas, puede experimentarse como tendencia hacia la persona del mismo sexo, o incluso hacia los animales. Esto no quiere decir que no pueda distinguirse entre comportamientos sexuales naturales y antinaturales, puesto que lo natural en la persona es aquello que es conforme con su naturaleza racional, y no exclusivamente lo que es conforme con sus impulsos. Lo que sucede es simplemente que la sexualidad, como todas las pasiones humanas, no es su propia regla, sino que ha de ser gobernada políticamente, esto es, dirigida por la razón para que sirva al perfeccionamiento personal.

En una adecuada evolución, el instinto sexual va pasando de ser una tendencia general hacia otra persona, a ser tendencia hacia personas del sexo opuesto, luego a personas con determinadas características, hasta que finalmente puede quedar orientado hacia una persona concreta a la que se ha elegido como compañera de toda la vida. En esta evolución hay un momento decisivo: la aceptación de la propia sexualidad.

Ante la realidad de su condición sexuada, la persona no deja de tener libertad, pues si bien se encuentra con que tiene un sexo predeterminado, de modo que no puede elegir otro, tiene la posibilidad de asumir su sexualidad, con todas sus consecuencias, o bien rechazarla en parte o totalmente. Esto demuestra que el ser varón o mujer no es sólo una cuestión biológica, sino que es un proceso de educación y autodesarrollo o, dicho de otra manera, es una cuestión ética. El punto de partida del desarrollo de la feminidad o masculinidad es la realidad corporal de cada persona: la regla del amor a uno mismo implica la aceptación de la realidad corporal, incluida la determinación sexual, a partir de la cual y con la cual se puede ir desarrollando. Pretender vivir la masculinidad o la feminidad con independencia de la realidad corporal es una ilusión o autoengaño, que implica desprecio de sí, rechazo del propio cuerpo.

² Véase capítulo III “Las pasiones en la vida humana”.

Hay personas que nacen con defectos o malformaciones de sus órganos sexuales, e incluso puede llegar a ser difícil determinar si biológicamente son varón o mujer. En ellas la decisión de asumir su sexualidad puede ser más compleja que en una persona normal. Normalmente, los padres habrán de tomar una decisión y tratar al hijo como niño o como niña, y luego él, como toda persona normal, habrá de asumir o rechazar la sexualidad definida, en parte, por sus padres.

Una vez asumida la propia sexualidad, la persona debe ir desarrollando como parte integrante de su personalidad, de conformidad con los fines o significados de la misma. Para asumir la sexualidad de un modo humano, debe tenerse en cuenta que, a diferencia del instinto de nutrición que conduce a la posesión y consumo de una cosa, la sexualidad inclina a la posesión de una persona. La cuestión fundamental es explicar cómo es posible, dada la dignidad inherente a toda persona, poseer a una persona sin violar ni humillar su interioridad espiritual. Esta pregunta está implícita en el mismo vocabulario de todos los idiomas que siempre tienen palabras diferentes para designar un acto sexual amoroso y una violación.

Para responder esta cuestión se pueden seguir dos caminos: averiguar cuál es el significado de la sexualidad para la vida de la persona, es decir, cuál es su significado subjetivo, y el de averiguar cuáles es el significado que tiene la sexualidad humana en el orden natural, esto es, cuál es su significado objetivo. Como se verá, los dos caminos llevan a la misma conclusión y son complementarios, y no contradictorios, entre sí.

El significado personal de la sexualidad

Para este análisis,³ se seguirá un punto de vista fenomenológico, tratando de descubrir qué es lo que la persona espera interiormente de una relación sexual.

Es claro que toda persona espera algo más que una mera relajación de la tensión instintiva. Por eso se distingue entre la relación y el acto sexual; la primera precede al segundo y se continúa después que éste se agota. La relación prepara el acto, elabora y descubre sus significados antes y después del mismo. Ciertamente que esta secuencia puede, de hecho, no darse, pero ocurre entonces un acto sexual que contradice las esperanzas íntimas de la persona.

En la relación se espera una cierta penetración en la interioridad de la otra persona, así como el reconocimiento de la propia dignidad personal y de la respectiva masculinidad o feminidad. Es decir, la persona busca la experiencia de sentir y saber que ama y es amada. Esto supone como una condición necesaria de la relación sexual el enamoramiento.

El enamoramiento es un estado emocional que provoca en una persona el encuentro con otra de sexo opuesto. Es originalmente algo que le sucede o que le ocurre, con independencia de su voluntad y su elección. Una persona no elige enamorarse, sino simplemente se enamora. No se tiene todavía una explicación

³ Siguiendo a R. Butiglione, *op. cit.*, pp. 70 y ss.

generalmente aceptada de cómo ocurre esto y cuáles son sus condicionantes fisiológicos y psicológicos. Lo cierto es que cuando ocurre, sucede que la persona enamorada experimenta un desplazamiento de su centro afectivo; para ella, “yo” no significa más “yo mismo” sino “yo y la persona amada” o a veces simplemente “la persona amada”. El enamoramiento supone así el reconocimiento gratuito o desinteresado del valor eminente de la persona amada.

La persona enamorada anhela la presencia de la persona amada. Con ella ve el mundo de otra manera: ella le descubre nuevas emociones, valoraciones, sensaciones, pensamientos y voliciones, así como matices diferentes de las propias experiencias. Esto hace que cambie el contenido de la autoconciencia: la persona no es ya sólo ella, sino ella en relación con la otra, y hasta tal punto se experimenta esto que se llega a sentir incapaz de encontrarse y saber quién es sin la otra. Por eso, el recuerdo de la persona amada la acompaña permanentemente, con más o menos intensidad.

Como condición de la relación sexual, el enamoramiento ha de ser recíproco. Es claro que aprovecharse de una persona enamorada, sin corresponder a su amor con el fin de disfrutar actos sexuales es humillarla y violar su dignidad, aun en el caso de que ella misma consintiera y aceptara esto (lo cual no deja de ser una gran tontería que a veces se presenta como “amor verdadero”), pues el amor no puede implicar la degradación de quien ama.

El enamoramiento se distingue del deseo sexual. La persona que experimenta el deseo tiende a la mera satisfacción del apetito y pone su atención principalmente en los órganos sexuales de la otra persona; ésta se le presenta simplemente como un objeto que le puede producir una satisfacción. La persona enamorada, en cambio, anhela la totalidad de la otra persona, con sus valores sexuales, por lo que su mirada se dirige a toda ella y en particular hacia su rostro; ésta se le presenta como un bien en sí mismo, por lo que ante ella tiene una actitud más contemplativa que posesiva.

Ciertamente, puede darse empíricamente el deseo sexual sin el enamoramiento, pero en este caso, el deseo no está insertado dentro de la dinámica de la vida personal, no desempeña la función que le es propia, por lo que puede convertirse, si no se le encuadra debidamente, en una causa de incompreensión del propio ser y del significado de la vida. Toda la cultura del pudor tiende precisamente a hacer que la atención de las personas no se concentre exclusiva o excesivamente en los atributos sexuales del cuerpo, a fin de facilitar que la atención se dirija a toda la persona y en particular al rostro. La falta de pudor significa también un menosprecio de la propia dignidad, al procurar la provocación del deseo, como algo más importante que la estima de la persona. Las técnicas publicitarias que utilizan la provocación del deseo sexual con fines comerciales así como la pornografía van en ese mismo sentido: estimulan el deseo sexual sin encuadrarlo dentro de una relación personal de enamoramiento, con lo que vienen a ser un medio, no de liberación, sino de frustración de la sexualidad humana. La falta de pudor, el uso comercial del apetito sexual y la difusión generalizada de la pornografía han hecho que entre muchos jóvenes se haya perdido la capacidad de enamoramiento, lo que significa que los ha hecho inhábiles para mantener una relación sexual en el mínimo nivel humano.

Colocados al nivel de las emociones humanas, no simplemente del instinto, se comprenden los actos corporales como un lenguaje, es decir, como actos que son signos de la interioridad humana. Sonreír a una persona tiene un significado distinto que besarla, y unirse sexualmente con ella tiene un significado más radicalmente distinto. El acto sexual es signo de una pertenencia radical y recíproca de las dos personas: las dos se entregan plenamente, una a la otra. Cuando se realiza el acto sexual sin esa plena pertenencia, el acto mismo resulta falso, tan falso como el beso de Judas, o la sonrisa de quien miente.

A la pregunta inicial de cómo es posible poseer el cuerpo de una persona sin humillarla, se tiene ya una respuesta analizando el significado peculiar y propio del acto sexual: una persona puede poseer el cuerpo de la otra, cuando ambas se han entregado plena y recíprocamente.

El enamoramiento no basta para que la sexualidad alcance esa plenitud, que es su nivel específicamente humano. El enamoramiento es un fenómeno emocional, y por tanto inestable y efímero. Ciertamente, un ingrediente natural de la emoción del enamoramiento es la perspectiva de un “para siempre”. Así como el amor a uno mismo se concibe espontáneamente como un amor para siempre, el amor hacia la otra persona que concibo de alguna manera como parte de mí (o yo como parte de ella) no puede presentarse sino como un amor para siempre. Pero el enamoramiento por sí mismo no garantiza esa extensión en el tiempo. Hoy puede alguien estar enamorado de una persona y mañana lo puede estar de otra, o simplemente dejar de sentir la emoción que tenía (fenómeno que en el lenguaje de los medios de comunicación se suele describir diciendo que “se acabó el amor”).

La perspectiva de un “para siempre” no sólo se percibe a nivel emocional, sino que la incluye la misma noción de la dignidad de la persona. Si ésta es un bien en sí mismo, no se le puede amar integralmente como un bien instrumental o como un medio, sino que se le ha de amar por lo que es en sí. Cualquier limitación temporal implica una negación de la dignidad ontológica de la persona. Amar por tiempo determinado no es realmente amar a la otra persona, sino servirse de ella (o servirse recíprocamente las dos) como medio para fines determinados. Por eso, aun en las culturas divorcistas, no se concibe el matrimonio por tiempo determinado sino que se contempla, al menos como “ideal”, desde la perspectiva de una relación vitalicia.

Lo que da estabilidad al enamoramiento y cumplimiento a la natural aspiración de perennidad es el amor. Éste es un acto de la voluntad, una volición, que ordinariamente sigue al enamoramiento, pero que incluso puede darse sin él. El amor es una voluntad firme y constante de darse a la otra persona para ayudarla a ser plenamente ella. Supone haber descubierto en ella un valor, su valor como persona, que se percibe de alguna manera como eterno. Amar, ha dicho Gabriel Marcel, es decirle al otro “tú no debes morir”. Es una decisión que se extiende en el tiempo y no un mero estado de ánimo.

A diferencia del enamoramiento que es algo que le “ocurre” a la persona, que está determinado por condicionantes sociológicos y fisiológicos, el amor es, en cambio, algo que “obra” la persona, que depende principalmente de su voluntad. La persona ama porque quiere, con sentimiento o sin él, con facilidad y gozo, o aun

con dificultad y pena. El enamoramiento puede acabarse porque muden las circunstancias (es por ejemplo, lo que ocurre a los jóvenes enamorados cuando se separan durante algunos meses) pero el amor no “se” acaba, sino que “lo” acaba la persona revocando su voluntad y contradiciéndose a sí misma. Es tan absurdo que alguien se deje de amar a sí mismo, como que deje de amar a quien ha decidido libremente amar de por vida.

La sexualidad resulta así un medio para hacer efectiva la vocación personal del ser humano. Éste se realiza mediante la entrega de sí mismo a otro, y por la aceptación que el otro hace de él como alguien que merece ser amado por sí mismo. En la relación sexual, el varón se entrega a la mujer y ésta a él, como signo de una elección amorosa por la que han decidido darse recíproca y vitaliciamente; y al mismo tiempo, ambos se reciben como un bien que merece amarse por sí mismo y no como un objeto útil para fines específicos.

En síntesis, puede decirse que el significado subjetivo de la sexualidad es la entrega plena y recíproca entre varón y mujer.

El significado objetivo de la sexualidad

La sexualidad tiene en sí misma un fin que es la procreación. Eso es algo que está en el ser de la relación sexual que tiene como resultado la unión de los gametos. La persona ha de asumir esta realidad, de la misma manera que asume su propia condición de varón o mujer, como algo que no depende de su voluntad, sino que está en la realidad de su ser corporal.

Desde este punto de vista del fin objetivo de la sexualidad, se comprende que se califiquen como contrarias al orden de la naturaleza humana las relaciones sexuales que no estén abiertas a ese fin natural, sino que sólo sirvan a los fines desordenados de las personas, como pueden ser las relaciones que se realizan por el interés del dinero, por el solo placer o por adulación. Por la misma razón son antinaturales las relaciones corporales entre personas del mismo sexo, y los actos por los que una persona procura el placer sexual sin consumir la unión.

El significado objetivo de la sexualidad coincide plenamente con su significado subjetivo. La apertura a la procreación es condición necesaria para que la entrega recíproca sea plena. Las personas que se entregan y reciben plenamente en una relación amorosa, se entregan y reciben en esa donación su propia fecundidad y su propia potencialidad de ser padre o madre. En el ser varón o mujer está contenido el ser padre o madre. No puede haber entrega plena, ni aceptación plena, si de entrada se rechaza la fecundidad o se limita arbitrariamente a un número de hijos. Así como no hay entrega plena ni amor verdadero cuando una persona pretende inhibir la personalidad de la otra, impidiéndole, por principio, que sea plenamente quien es, tampoco la hay cuando le niega o le limita arbitrariamente el desarrollo de la paternidad o la maternidad. La apertura a la fecundidad es por consiguiente, además de exigencia del orden natural, requisito para la plena realización de la persona en su condición de varón o mujer.

La sexualidad, es decir, la condición masculina y femenina del ser humano encuentra su plenitud de significado en la entrega y aceptación plena, recíproca, de

varón y mujer, abierta a la fecundidad. La entrega se da en el matrimonio. El matrimonio, por eso, no es una institución creada por el hombre, como puede serlo el Estado o una sociedad anónima, sino el modo natural, humano, de vivir la sexualidad. El ser humano varón, como lo indica su propio cuerpo, ha sido creado para darse y ser acogido por el ser humano mujer, y viceversa.

El consentimiento conyugal

Como la decisión de una persona de entregarse en matrimonio a otra, requiere la decisión de ésta de entregarse de la misma manera, se suelen designar estas dos decisiones con el nombre de consentimiento matrimonial o conyugal.

El consentimiento conyugal sólo puede darse en libertad. La libertad se ejerce, primero, respecto de la elección de la persona del cónyuge. Ordinariamente los jóvenes hoy, al menos en las sociedades occidentales, eligen a su consorte. Pero puede suceder que no sea así, y que en circunstancias específicas o por tradición sean los padres quienes elijan marido o mujer para sus hijos. En esos casos, hay un matrimonio verdadero cuando los jóvenes ejercen su libertad dándose a la persona elegida por sus padres. Lo esencial de la libertad matrimonial no está en la elección de la persona sino en la decisión de darse a ella.

Para darse y recibirse en matrimonio, es decir, en una entrega y aceptación plena y recíproca, el varón y mujer han de cumplir ciertas condiciones objetivas que les permitan hacerlo con libertad. Primero, han de tener una capacidad de autodominio efectivo con la que puedan tomar la decisión con entera libertad y asumir la responsabilidad que implica. Además, han de contar con la capacidad económica y social que implica hacer una vida en común, y no estar comprometidos con una decisión que sea incompatible con la entrega matrimonial. Por eso, en todas las legislaciones se fija una edad y ciertos requisitos mínimos para que los jóvenes puedan contraer matrimonio.

La libertad en el consentimiento matrimonial es esencial, por lo que en el derecho familiar se considera que no existe matrimonio si ha faltado el libre consentimiento de los cónyuges. Quien, por ejemplo, firma un acta de matrimonio bajo amenaza, en realidad no está casado, aunque viva con quien aparentemente es su cónyuge. Por eso, cuando se declara la nulidad de un matrimonio de este tipo, no se está deshaciendo un vínculo ya contraído, sino simplemente declarando que no ha habido vínculo matrimonial en esa convivencia que aparentemente era un matrimonio.

Otra manifestación clara de lo esencial que es la libertad para el consentimiento matrimonial es la regla de que la promesa de contraer matrimonio (llamada esponsal) no obliga a contraerlo, sino sólo al pago de una cantidad de dinero en caso de no hacerlo; o la regla de que no vale el convenio por el que una persona se obliga, ante un tercero, a casarse o no casarse. De esta manera se salvaguarda la libertad que en un momento dado podría quedar restringida por un acto jurídico.

Jurídicamente, el consentimiento matrimonial se ha construido en el derecho clásico del matrimonio, que es el derecho canónico,⁴ como dos promesas unilaterales e incondicionadas. Cada uno de los contrayentes promete amar y respetar al otro todos los días de su vida, sin ninguna condición, de modo que cada uno queda obligado a respetar y cumplir su promesa, independientemente de que el otro la cumpla o no.⁵

La relación matrimonial

La vida en común que resulta de la entrega matrimonial es el fundamento de la familia y de toda la vida social, no sólo en el sentido cronológico de que primero es la unión de marido y mujer y luego la procreación y la formación de los grupos humanos, sino sobre todo en el sentido metafísico de que el amor conyugal es el amor humano más pleno, de modo que todo otro amor de amistad, paternidad, filiación o de cualquier otro tipo societario tiene como prototipo el amor conyugal.

El matrimonio constituye una unidad en tanto que los esposos quedan comprometidos recíprocamente a realizar determinadas conductas entre sí; es una unidad de orden, que tiene un bien común constituido, no sólo con los bienes o patrimonio común, sino principalmente por las personas y el amor de los esposos.

Tradicionalmente se ha reconocido que el amor conyugal comprende cuatro facetas fundamentales que han sido denominadas “bienes del matrimonio”. Éstos son: *a)* la unidad, *b)* la fidelidad, *c)* la indisolubilidad y *d)* la fecundidad. Al momento de darse los novios el consentimiento matrimonial deben tener presente estos cuatro bienes del matrimonio, pues si se omite cualquiera de ellos su entrega ya no es plena y no constituye, por consiguiente, un matrimonio conforme con la dignidad de la persona humana.

La unidad

La entrega matrimonial no puede ser plena si no es entre un solo varón y una sola mujer. No puede alguien entregarse plenamente ni recibir plenamente a más de una persona. A esta unidad se oponen la bigamia, la poligamia y la poliandria.

La fidelidad

La palabra fidelidad significa originalmente lealtad a la palabra dada. Es persona fiel la que cumple con su palabra. En el matrimonio, la fidelidad constituye la

⁴ El derecho canónico, en tanto que parte de una concepción del ser humano como persona, ha tenido y tiene un régimen matrimonial más perfecto que el de otros derechos que, a partir de una concepción deficiente del ser humano, han entendido el matrimonio como una mera situación de hecho, como sucedía en el derecho romano, o como un vínculo contractual disoluble, como sucede en el derecho civil moderno.

⁵ A diferencia de lo que sucede en los contratos civiles o mercantiles, en los que la obligación de una parte tiene como causa la obligación de la otra, por lo que el incumplimiento de una parte da lugar a que la otra deshaga o resuelva el contrato.

coherencia con la palabra dada al cónyuge de amarlo y respetarlo todos los días de su vida. Teniendo esto en mente, Chesterton decía que el matrimonio es una de las pocas oportunidades que tiene el hombre común y corriente de demostrar que es hombre de palabra.

La palabra que se dan los esposos es de darse y recibirse, amarse y respetarse, uno a otro, por todos los días de su vida. El significado general de esta palabra es que los esposos han de procurar el bien del otro como si fuera el bien de sí mismos. En este sentido, se puede decir que ambos han de ser obedientes a la verdad del otro: es decir, que cada uno ha de procurar que el otro se desarrolle tal como es, que cumpla su destino en la vida, y no querer conformarlo según los proyectos o designios que uno haga. Así como la persona, según se vio arriba,⁶ ha de ser obediente o fiel a la verdad sobre sí misma, y en esto consiste el recto amor propio; igualmente el esposo ha de ser obediente o fiel a la verdad acerca del otro, y en esto consiste el amor conyugal.

La fidelidad en concreto comporta, no sólo la abstención del adulterio, sino una multitud de conductas positivas, como el cuidado del cónyuge enfermo, el esfuerzo por conseguir los bienes necesarios, el cuidado de la casa, el sufrimiento en común, el cuidado de las relaciones con la familia del otro cónyuge, el cultivo de amistades comunes, el cambio de residencia e incluso el salir de la patria; el cuidado y ternura en la relación conyugal, así como la abstención sexual cuando el otro está indispuesto; el manejo prudente y generoso de los ingresos económicos; el cuidado y buena administración de los bienes, y tantas otras conductas que implica el amor y respeto por toda la vida.

La vivencia de la fidelidad recíproca hace que la relación entre marido y mujer se convierta en parte integrante de la personalidad de cada uno, de modo que ninguno puede identificarse a sí mismo sin pronunciar el nombre del otro y viene a ser un sostén y seguro de los cónyuges en los momentos de dificultad o incertidumbre. Cuando alguno de ellos dude o se desvíe de su camino, la fidelidad del otro le impone animarlo y recordarle cuál es su destino y su misión en la vida.

El adulterio es un atentado grave contra la fidelidad conyugal. Es un acto que va en contra de la palabra pronunciada, y en este sentido, en contra del otro cónyuge, pero también un acto que va en contra del bien del mismo cónyuge adúltero. El derecho penal ha castigado el adulterio, pero más severamente el cometido por la esposa, no porque desde el punto de vista de la moral personal sea más grave el de ella que el del esposo, sino porque el de ella repercute más en la integridad de la familia. El derecho penal castiga el adulterio precisamente en cuanto considera que la familia y el matrimonio constituyen un bien público, es decir, un bien de la sociedad y no solamente un bien de los esposos. La tendencia actual a despenalizar el adulterio,⁷ por considerarlo solamente un problema de conciencia personal, sólo

⁶ Véase capítulo IV "La integración de la vida sensitiva y emotiva".

⁷ Sin embargo, aun donde se ha despenalizado el adulterio, éste sigue teniendo consecuencias jurídicas, por ejemplo, hacer al adúltero incapaz para heredar del cónyuge ofendido, o hacerlo responsable de pagar alimentos al cónyuge ofendido en caso de separación.

se explica cuando no se entiende el valor del matrimonio como fundamento de la familia y prototipo del amor humano.

La indisolubilidad

Por su propia naturaleza, el matrimonio es vitalicio. No puede haber entrega plena, si no es por toda la vida.

Para entender correctamente lo que significa la indisolubilidad debe distinguirse el matrimonio, como relación o vínculo, de la convivencia matrimonial que es una situación de hecho. Como relación o vínculo, el matrimonio se constituye por las voluntades concurrentes de los dos esposos manifestadas en el momento en que se contrajo el matrimonio; esa relación no se extingue mientras no muera uno de ellos, porque esa fue la voluntad que los cónyuges manifestaron, eso fue lo que ellos quisieron. La convivencia matrimonial es un hecho que simplemente se da o no se da. Por eso, aunque lo normal es que matrimonio y convivencia coexistan, bien puede suceder que exista el matrimonio aunque falte la convivencia. Puede suceder que la convivencia entre varón y mujer se suspenda, incluso por periodos largos, como sucede en caso de guerra o de viajes. Puede ser que incluso se suspenda por tiempo indeterminado, como en el caso de que uno de los cónyuges pierda sus facultades mentales y tenga que ser internado en un lugar donde reciba un tratamiento apropiado, o en el caso de que la convivencia entre ellos se haya vuelto realmente perniciosa, de modo que para su propio bien y el de sus hijos es mejor que vivan separados. Pero en todos estos casos, el vínculo matrimonial, la responsabilidad que cada uno asumió libremente de procurar el bien del otro todos los días de su vida, subsiste, mientras viva el cónyuge.

La perspectiva del matrimonio vitalicio incluye, dada la condición humana, la disposición del perdón recíproco indefinido. No puede haber convivencia humana, desgraciadamente, sin que existan ofensas e injurias, por lo que la convivencia no puede durar si no se perdonan y remedian esas faltas. Los esposos han de estar dispuestos siempre a perdonar y a pedir perdón, a ayudar al otro a superar sus defectos y a corregir los propios. Esta disposición es parte integrante de la entrega plena y tan importante como la fidelidad. Con ella es posible que el matrimonio dure toda la vida, aunque quizá la convivencia no, puesto que pase lo que pase, los esposos pueden perdonarse e intentar de nuevo no ofenderse más y seguirse ayudando y sirviendo.

La indisolubilidad como bien propio del matrimonio hace que el matrimonio sea realmente verdadero cuando al momento de dar su consentimiento el varón y la mujer tienen en mente que se casan para toda la vida. Por eso es claro que quienes quisieran casarse por tiempo determinado, digamos por diez años, no manifiestan una verdadera voluntad matrimonial, y lo más probable es que su voluntad ni siquiera sea tomada en cuenta por las legislaciones matrimoniales actuales que, hasta ahora, no han llegado a aceptar este tipo de uniones. La voluntad que manifiestan es más bien la de celebrar un contrato de asistencia recíproca por tiempo determinado.

Tampoco tiene voluntad matrimonial quien piensa que en algún momento, aunque no pueda definir cuándo, puede revocar esa entrega, como sucede si alguien se casa con la idea de probar si la convivencia funciona. El matrimonio, a diferencia de los contratos, no puede celebrarse ni por tiempo determinado, ni por tiempo indefinido. La diferencia radica en el objeto de la voluntad. En el matrimonio, los contrayentes tienen como objeto de su propia voluntad a la otra persona, que es un bien que merece ser amado por sí mismo; en los contratos, en cambio, las partes tienen como objeto de su voluntad un bien económico,⁸ una cosa, que es siempre un bien útil. Quien se casa “a prueba”, en realidad no se casa, sino que tiene sólo la intención de casarse en el futuro si llegan a despejar sus dudas.

Quien se casa con la intención de que sea por toda la vida manifiesta una voluntad matrimonial que da lugar a un matrimonio, si existe el consentimiento libre. Si posteriormente la convivencia entre los esposos se hiciera difícil o insostenible, ¿puede cualquiera de los esposos revocar la voluntad que dio y “recuperar su libertad” para luego volver a casarse manifestando su voluntad de amar “por toda la vida” a otra persona? El mismo planteamiento de la pregunta es evidentemente absurdo, es como si se dijera ¿puede lo que es para toda la vida no ser para toda la vida? Si alguien da su voluntad de amar a otra persona vitaliciamente, ha dado su voluntad irrevocablemente y no puede volver a darla de la misma manera mientras viva la persona a quien se la dio por primera vez. Aceptar lo contrario es aceptar la mentira, es aceptar que cuando alguien dice “prometo amarte todos los días de mi vida” está diciendo una mentira, porque en realidad dice “prometo amarte mientras no deje de amarte”. Esto me parece que es algo fácil de entender.

Lo que suele discutirse, por quienes aceptan la posibilidad de matrimonios sucesivos, que es lo mismo que una poligamia o poliandria sucesiva, es que realmente exista y sea real y vinculante esa voluntad de amarse por toda la vida, suceda lo que suceda. Hay quienes piensan que esta voluntad es sólo un ideal, un anhelo o una meta por alcanzar, más que una voluntad efectiva. Otros, piensan que no es más que una ilusión, una especie de autoengaño fruto del enamoramiento que se desvanece al llegar la madurez. La cuestión es entonces si la persona es capaz, por su propia naturaleza, de dar su voluntad, en una entrega y aceptación plena y recíproca, por toda la vida.

Se puede argumentar trayendo a consideración lo que se ha dicho acerca de la naturaleza espiritual de la persona humana. La persona, como espíritu encarnado, está abierta al infinito, por lo que es plenamente capaz, en un momento dado, de tomar y cumplir una decisión que abarque todo el conjunto de su vida, sin necesidad de tener a la vista todas las consecuencias concretas que puede acarrear esa decisión. También se puede considerar que así como cualquier persona es capaz de amarse a sí misma por toda la vida, y eso no hay quien lo discuta, asimismo es capaz de

⁸ Lo mismo sucede en el contrato de sociedad: los socios se unen, ciertamente porque confían unos en otros, y bajo este aspecto se dice que el contrato es *intuitu personae*, en atención a la persona, pero el objeto del contrato es la ganancia económica que se obtiene con el trabajo y recursos compartidos, es decir, el reparto de utilidades.

amar a otra persona por toda la vida. Pero más que los argumentos, sirven aquí los testimonios de matrimonios que han perdurado no obstante las dificultades naturales y circunstancias imprevistas. ¿Acaso constituyen un tipo diferente de personas con una capacidad de amar superior a la del común de los mortales? ¿Que no son más bien personas comunes y corrientes que han sido fieles a la verdad del amor perdonándose y corrigiéndose cuantas veces haya sido necesario?

Un testimonio especialmente valioso de fidelidad es el de aquellos esposos que mantienen su fidelidad no obstante la infidelidad del otro, como la mujer o el varón que aunque no vivan con su cónyuge que ha entrado en una nueva unión, siguen guardando fidelidad a la palabra que dieron de amarlo y respetarlo toda la vida. Ellos muestran así que su amor no depende de la correspondencia del otro, ni es mera gratitud por algún servicio recibido, sino amor por la persona misma, por ser quien es.

La fecundidad

El amor conyugal como entrega plena y recíproca se consuma, es decir, se lleva a término, con la unión corporal de marido y mujer. Esta unión es resultado o fruto de tal entrega voluntaria y a la vez signo de esa entrega, en tanto que al unirse así el varón y la mujer demuestran que son esposos. La sexualidad es así vehículo por el que se expresan y profundizan la unidad de su matrimonio.

Pero la sexualidad, como se decía anteriormente, aparte de ese significado subjetivo, al que se llama también unitivo porque perfecciona la unidad de los cónyuges, tiene también un significado objetivo o procreador, que es la generación de la vida humana.

Estos dos significados no son contradictorios ni excluyentes entre sí, sino complementarios. El cuerpo del varón y de la mujer, en su diferente configuración, da testimonio de ello. El cuerpo del varón está hecho para la mujer y viceversa, pero igualmente el cuerpo del varón y la mujer están capacitados para procrear juntos, especialmente el de la mujer en cuyo cuerpo se engendra y desarrolla la nueva vida. El cuerpo mismo, entonces, sirve a la unidad del matrimonio y a la generación de la nueva vida. No deja de ser sorprendente y hermoso que la unidad matrimonial y la procreación se den por medio del cuerpo y en el mismo cuerpo humano.

Al procrear, la recíproca entrega de los esposos se enriquece haciéndose entrega conjunta hacia el hijo que engendran. Los esposos se convierten en padre y madre respecto del recién nacido, actualizando así una capacidad inscrita en su propia masculinidad o feminidad. Los esposos que por su entrega se habían convertido en un don el uno para el otro, ahora se vuelven ambos un nuevo don para el hijo.

Los esposos tienen así un nuevo servicio que dar. Ya no basta que uno sirva al otro, sino que han de servir ambos al hijo nacido de ellos. Ya no son sólo responsables el uno del otro, sino además del hijo. Éste viene a significar así un ensanchamiento del amor conyugal. A partir de la comunión (o relación personal) de los esposos, se crea una nueva comunión entre la madre y el hijo, y entre el padre

y el hijo. De este modo, el matrimonio viene a establecer una comunión entre las generaciones.

El hijo, en cuanto enriquece la vida matrimonial es él mismo un don para sus padres. Esto lo experimenta primero la madre, quien por su propia feminidad tiene la experiencia de llevar y recibir al hijo en su seno. Al saber que ha concebido, la madre sabe que puede y debe acoger y proteger esa nueva vida que no le pertenece, aunque puede rechazar el don recibido y ver en el hijo a un extraño o intruso que no tiene derecho a vivir, al menos a expensas del cuerpo de la madre. La madre que acoge al hijo en su seno y lo nutre es un testimonio viviente o signo de lo que significa el amor en su aspecto de acogida o recibimiento de otro: lo ha acogido de tal modo que el amado vive dentro de quien lo ama.

Cuando se considera a los hijos simplemente como una “carga”, es porque no se entiende que la persona de los esposos se perfecciona dándose a los hijos. Si la perfección personal de los esposos se encuentra en el desarrollo profesional, en la acumulación de riqueza o en el poder político, el hijo, si no sirve a esos fines, es ciertamente una “carga” o, en el mejor de los casos, un entretenimiento. En cambio, si los padres han entendido su matrimonio como un servicio o entrega plena y recíproca, no tendrán dificultad para entender que el servicio al hijo es perfeccionamiento y cumplimiento de su amor conyugal.

En la voluntad matrimonial está implícita la apertura a la fecundidad, a la maternidad y la paternidad. No puede haber entrega plena si se rechaza la fecundidad y se frustra esa perfección del amor que es la paternidad y la maternidad. Por eso, aun las legislaciones civiles del matrimonio suelen establecer que si al momento de celebrarse éste, los consortes pactan que no tendrán hijos, pacto indica que en realidad no quieren casarse y es causa de nulidad del matrimonio, o bien que si posteriormente hicieran un pacto de no tener hijos, pacto es nulo.

El hecho de que ahora, como en los tiempos del Bajo Imperio romano, se den uniones con pacto de no tener hijos, o incluso que se fomenten con el atractivo de que así podrán varón y mujer disponer de más tiempo y dinero para disfrutar la vida, sólo demuestra la dificultad que existe hoy para entender la totalidad del amor conyugal. Parece que la mentalidad moderna no acepta más que el amor fragmentado o parcial: así como no admite que el matrimonio sea de por sí para toda la vida, también rechaza que el matrimonio esté de por sí abierto a la fecundidad. La causa de esta perspectiva es el concepto individualista del ser humano, que impide reconocer que la persona se perfecciona dándose o sirviendo a otras.

La procreación o generación de la vida humana, en cuanto es resultado de la unión conyugal, es naturalmente responsabilidad de los esposos. Ellos mismos son los autores de su matrimonio, que se genera por su recíproca voluntad y no por efecto de las leyes o las convenciones sociales. A ellos consecuentemente corresponde la responsabilidad de los efectos de esa unión, uno de los cuales es la generación de los hijos. Sólo los padres pueden alegar el derecho a decidir acerca de su propia fecundidad. Cualquier otra instancia pública, como el Estado, o privada, como una organización no gubernamental, que pretenda decidir en lugar de los esposos o coaccionarlos directa o indirectamente hacia una determinada decisión, constituye un abuso y una intromisión intolerable en la intimidad conyu-

gal y personal. Es el caso de las leyes que castigan a los matrimonios que tienen más de un cierto número de hijos, como el caso de campañas en los medios de comunicación para promover como “mejor” la decisión de tener sólo un determinado número de hijos.

Las decisiones que toman los esposos respecto de la procreación deben hacerse, como todas las decisiones éticas —es decir, las decisiones que comprometen el perfeccionamiento de las personas—, en relación al bien de la persona y considerando las circunstancias del momento. En este caso, deben considerar el bien objetivo de las personas de ambos cónyuges y de los hijos y atender a las circunstancias relevantes del momento, como puede ser la situación económica, el estado de salud de los padres, su edad, etc. Por eso, no pueden tomarse decisiones anticipadas, como la de sólo dos hijos o la de cuando menos cuatro. Ir al matrimonio con una idea preconcebida respecto al número de hijos es ir con un prejuicio que estorba el desarrollo pleno del matrimonio y de la personalidad de los cónyuges. Quienes, por ejemplo, de antemano acuerdan procrear dos hijos, cuando por sus capacidades y circunstancias podrían procrear y educar a cuatro o cinco, terminan frustrando su desarrollo, frustrando la vida de los hijos que pudieron haber venido y quitándoles el gozo y la ayuda de otros hermanos. Igualmente, quienes van con el prejuicio de tener cuatro hijos y no están en condiciones de educar bien a dos, terminan frustrando su propia maternidad y paternidad y complicando innecesariamente la vida de sus hijos.

Los esposos que asumen la responsabilidad por su fecundidad han de vivir el matrimonio abiertos a procrear todos los hijos que puedan mantener y educar bien, sabiendo que los hijos son el mayor bien que ellos pueden dar, y el mayor bien, salvo Dios, que ellos⁹ pueden tener. Por eso, se puede afirmar que los esposos tienen el deber de poner los medios¹⁰ necesarios, ordinarios y lícitos para procrear, ya que en ello está el bien y la felicidad de su matrimonio. Con esta perspectiva podrán ir tomando, en cada circunstancia concreta, las decisiones sobre su propia fecundidad. Cuando llegan a decidir, por razón de circunstancias graves, que es mejor no procrear de momento, se plantea la cuestión de cuál es el medio adecuado para llevar a cabo esta decisión.

La procreación depende de la unión sexual, por lo que evidentemente los esposos pueden dejar de procrear absteniéndose de común acuerdo de la unión sexual. Pero esto, aunque es posible, no es fácil, pues requiere un elevado sentido del amor conyugal y un alto grado de autodominio efectivo, ni es siempre recomendable, pues puede generar frustraciones entre los esposos. A veces, puede suceder

⁹ En lo personal cada cónyuge puede decir que el mayor bien que tiene es el otro, pero los dos, como matrimonio, el mayor bien que tienen son los hijos y Dios.

¹⁰ Nótese que se trata de un deber de poner medios y no de obtener resultados: los esposos no tienen el deber de tener un hijo a cualquier precio o por cualquier medio, sino sólo de proporcionar los medios ordinarios, como serían, aparte del indispensable, el cuidado de su salud, la consulta con el médico, seguir un tratamiento, etc., pero no tienen el deber de poner medios extraordinarios como podría ser un tratamiento excesivamente costoso para sus posibilidades.

que las circunstancias impongan esa abstención, como en caso de enfermedad o durante el embarazo.

Un aspecto interesante de la sexualidad humana es que si bien está dirigida naturalmente a la procreación no se encuentra condicionada necesariamente por ella. A diferencia de lo que ocurre en muchas especies animales, la unión sexual entre varón y mujer puede darse aun cuando la mujer no esté en periodo de fecundidad. Esta libertad de la sexualidad humana es otra muestra del doble valor o significado que tiene el amor conyugal: sirve a la unidad de los esposos y a la procreación. Por eso, cuando se unen sin que haya concepción o sin tener ya la capacidad de procrear, su unión sigue siendo valiosa y verdadera en cuanto perfecciona y significa su entrega matrimonial plena.

Si los esposos siendo capaces de procrear deciden no hacerlo de momento porque existe una causa grave, como podría ser la enfermedad o incapacidad de uno de ellos, o la enfermedad grave de uno de los hijos que requiere atención y tratamientos especiales u otra causa de este tipo, pero quieren seguir realizando la unión conyugal, pueden hacerlo sin alterar la plenitud de su entrega, durante los periodos en que la mujer no es fértil. Uniéndose entonces, marido y mujer se dan y se reciben plenamente, tal como son naturalmente en ese momento. Y absteniéndose de común acuerdo en los periodos fértiles, también manifiestan su amor, en la forma de respeto a sus cuerpos. Esta decisión implica el diálogo continuo entre los esposos, el respeto a su integridad corporal y el ejercicio del dominio de cada uno sobre sus apetitos naturales, el cual es condición indispensable del amor y de la unión sexual que no sea una mera satisfacción egoísta del deseo.

En la elección de métodos anticonceptivos, entendiendo por éstos cualquier método que de forma artificial pretende impedir la concepción o frustrar la natural fecundidad, el contenido de la voluntad de los esposos es completamente diferente. En ella hay una restricción de la entrega personal a la vez que un rechazo del otro cónyuge que contradicen el amor conyugal que ambos han prometido vivir: se niega la entrega de la propia fecundidad y se rechaza la fecundidad del otro, como si el cuerpo mismo en condición de procrear fuera algo malo. En el ámbito de lo que es originalmente una entrega gozosa y confiada entra el temor ante la posible procreación que se experimenta como un mal. En vez del diálogo entre los cónyuges y el respeto por sus propios cuerpos, se opta por lesionar la integridad corporal de alguno de los cónyuges, a veces momentáneamente (si bien con efectos secundarios de los cuales muchas veces ellos no son conscientes) y a veces irreversiblemente. En lugar del autodominio personal, del ejercicio de la libertad que supone asumir las consecuencias de los propios actos (la procreación es naturalmente consecuencia de la unión conyugal), se opta por la libertad de obrar irresponsablemente pretendiendo suprimir esas consecuencias.

La decisión en cuanto al modo de evitar la procreación cuando no sea conveniente por causas importantes, no es sólo una decisión que tiene que ver con el resultado negativo de no procrear, de modo que baste con mirar qué medio es el más efectivo para ese fin. No es una decisión técnica que se refiera a las cosas, sino una decisión ética que afecta a las personas. El planteamiento adecuado es encuadrarla en la perspectiva del bien personal de los esposos y el bien común de su

familia, de modo que sea una decisión adecuada para evitar temporalmente la procreación y que simultáneamente haga crecer en amor a los esposos y a la familia que tengan en ese momento.

Cuando los esposos son por sí mismos incapaces de procrear, su amor no es menos pleno, pues se entregan y aceptan como son, y el bien que les derivaría del servicio a los hijos, pueden obtenerlo, quizá con más abundancia, sirviendo a los hijos de otros que, como personas, valen lo mismo que los hijos propios, o sirviendo a otras personas de la propia familia o extrañas.

LA FAMILIA

Con el nacimiento de los hijos se enriquece notablemente la vida conyugal. A la comunión (relación de amor interpersonal) de los esposos, se añade la comunión del padre o la madre con cada uno de sus hijos, y posteriormente las diversas comuniones entre los hermanos. También pueden agregarse otras personas, como los abuelos, sobrinos o tíos que por determinadas circunstancias son acogidos en el seno de la familia, así como los empleados domésticos que deciden hacerla suya. De la comunión conyugal nace la comunidad familiar.

El entramado de relaciones familiares constituye una comunidad, en la que todos sus miembros se ayudan recíprocamente a vivir, a crecer y a morir, amándose en cuanto personas. Desde un punto de vista meramente sociológico, podría describirse a la familia como la comunidad donde se satisfacen las necesidades cotidianas del ser humano. Pero viéndola desde la perspectiva de la persona, se descubre que es más que eso, es esencialmente una comunidad de personas ligadas por un recíproco amor, por el que las personas son amadas precisamente por ser quienes son, como un bien en sí mismo, y no por ser un instrumento o medio para conseguir otros fines, y sin ninguna condición. Este amor lo viven primero los cónyuges entre sí y luego lo transmiten a sus hijos, por lo cual se hace ver nuevamente que la esencia del matrimonio exige la plenitud del amor para que así redunde en beneficio de todos los hijos.

Por lo anterior, bien puede decirse brevemente que la familia es una comunidad de personas, derivada del matrimonio, unidas por un amor personal e incondicionado.

En adelante se analizará a la familia considerando estos cuatro aspectos, que deben ser tomados en cuenta en el análisis de cualquier sociedad o comunidad humana:¹¹ origen, composición, bien común y unidad u orden. Se concluye explicando la función social de la familia.

¹¹ Estos cuatro aspectos corresponden a las cuatro causas del ser social: causa eficiente u origen, causa material o integración, causa final o bien común, y causa formal u orden. Véase I. Guzmán Valdivia, *El conocimiento de lo social*, Jus, México, 1962.

Origen de la familia

Aquí se pregunta no por el origen temporal de la familia, ni por el origen histórico de alguna forma de familia en particular sino, desde un punto de vista filosófico, sobre la causa eficiente de la familia.

La familia es una comunidad natural que proviene, no de la voluntad humana, sino del hecho de la generación o procreación de los hijos en el matrimonio.

Ciertamente que la procreación es un fin del matrimonio y éste se constituye por voluntad de los esposos. Pero el matrimonio no constituye a la familia, sino que la posibilita, y por eso puede haber matrimonio que, por no tener descendencia, no constituye una nueva familia.

La generación de hijos fuera del matrimonio no constituye una familia, pues falta el vínculo o relación interpersonal entre los padres. La generación de hijos en uniones no matrimoniales, es decir, en uniones que no impliquen la entrega plena de los dos cónyuges entre sí, constituye una comunidad familiar, aunque irregular o limitada, como la misma unión de los padres.

Composición de la familia

La familia se compone de personas. Originariamente de los padres y los hijos; a esta comunidad de padres e hijos se le denomina ahora “familia nuclear”, pero no agota este grupo reducido toda la realidad de la vida familiar. Con el matrimonio de los hijos y la procreación de los nietos, se conforma la familia ampliada o gran familia, que comprende a todos los descendientes de padres comunes, incluidos hijos, nietos, así como a las personas que han contraído matrimonio con alguno de ellos. A todas las personas de esta gran familia se les designa con el nombre de “parientes”.¹²

La familia ampliada es una realidad natural que se constituye por efecto de la generación derivada de un antecesor común, y que el derecho toma en cuenta para diversos efectos, como la determinación de derechos o expectativas a la herencia paterna, la titularidad de la patria potestad en defecto de los padres, o la atribución de responsabilidad de dar alimentos a los hijos que quedan huérfanos.

El bien común de la familia

Antes de tratar específicamente del bien común de la familia, conviene dar un concepto general del bien común.

¹² El término “parientes” indica que el punto de partida de la relación entre los miembros de la gran familia es el acto de la madre que ‘pare’ a los hijos.

Concepto general del bien común

La expresión “bien común” puede entenderse en el sentido de un bien que es común a varias personas, como lo es el territorio para la comunidad de familias que viven en él. Un bien puede ser común a varias personas, en la medida en que ellas tengan algo en común que les permita apeteer o perfeccionarse con un mismo bien. Todas las personas tienen en común su naturaleza humana, por lo que tendrán como bien común todo aquello que perfeccione su naturaleza, desde los bienes necesarios para la subsistencia, como los alimentos y las habitaciones, hasta los bienes más específicamente humanos como las ciencias y las artes, así como todas las acciones que perfeccionan a las personas.

La expresión “bien común” también puede entenderse en el sentido del bien de la comunidad en su conjunto, es decir, como aquello que apetece o perfecciona la misma comunidad.

En realidad no hay oposición entre estas dos acepciones de la expresión “bien común”, puesto que lo que es un bien para todos los miembros de una comunidad, lo es por ser miembros de esa comunidad y, por consiguiente, es también un bien para la misma comunidad. Por ejemplo, para cada una de las personas de un pueblo determinado su idioma es un bien común, y lo es porque cada una es parte de ese pueblo que se comunica por ese idioma, y el idioma es también un bien para la comunidad en su conjunto.

Podría entonces darse una noción rudimentaria del bien común como aquel bien que es bien de todos los miembros de una comunidad y bien de la comunidad misma, o, en otras palabras, como aquel bien que es el bien de todos y el bien del todo. Ésta es una noción preliminar que es necesario profundizar, considerando específicamente, en sus respectivos capítulos, el bien común de la familia, de la nación y de la comunidad internacional.

El bien común de la familia

Para entender la noción del bien común conviene partir de la vida familiar que, como toda sociedad humana, se orienta por el bien común. Mediante el matrimonio, los esposos prometen ayudarse reciprocamente, de por vida, y recibir y educar a los hijos. ¿Cuál es su bien común?

Para hacer vida matrimonial, los esposos necesitan cosas que han de usar conjuntamente, como la casa, el mobiliario, los enseres domésticos, etc.; necesitan dinero para afrontar gastos comunes, como los servicios de electricidad, teléfono o del médico. Además, requieren del afecto de sus familiares, de sus amigos, de una determinada posición social y un puesto de trabajo. Al llegar los hijos, habrá necesidad de otros bienes. Todos estos bienes corpóreos o intangibles son bienes comunes del matrimonio y de la familia, necesarios, con mayor o menor necesidad, pero no agotan todo el bien común del matrimonio.

Al darse en matrimonio, resulta que cada esposo viene a ser un bien para el otro. La persona de cada uno de los esposos no es sólo un bien en sí mismo, sino que es un bien para el otro; igualmente la vida de cada uno no es sólo un bien para

sí mismo sino además un bien para el otro. De este modo, cada esposo se ha vuelto un bien común, un bien para sí y para el otro. La persona del esposo es un bien para la esposa, incluso su bien mayor, y la persona de la esposa es el bien mayor del esposo. Lo mismo sucede con los hijos, la persona de cada uno de ellos es un bien para los padres y las personas de los padres son un bien para los hijos; los hijos son así bien común de los padres, y los padres bien común de los hijos.

Si cada esposo es un bien para el otro, ambos se perfeccionan sirviendo al otro. El bien personal de la esposa es igualmente el bien del esposo y viceversa. Por esto, cualquier conducta de alguno de ellos que tienda al bien del esposo o de la esposa es un bien común. Así, en el caso del marido joven que además de cumplir con un trabajo estudia para conseguir una mejor posición, su conducta es un bien para los dos esposos, e igualmente la conducta de la esposa que apoya esto, no obstante los inconvenientes que para ella pueda tener: los dos obran en pro del bien común del matrimonio y los dos se perfeccionan con sus respectivas obras. Cuando llegan los hijos, el bien de los esposos ya no es sólo su recíproco bien, sino además el bien de los hijos, de donde resulta que todo acto de los padres en beneficio de sus hijos, o todo acto de los hijos en beneficio de sí mismos, como el mero cumplir sus tareas escolares, es un bien común. Asimismo, el bien de los padres es el bien de los hijos, y por consiguiente lo que hagan los padres en beneficio, por ejemplo, de su matrimonio, resulta en bien para los hijos, y es un bien común, y lo que hagan los hijos en beneficio de sus padres redunda en provecho de los mismos hijos y es también un bien común.

De lo anterior se desprende que el bien común de la familia comprende tres tipos de bienes: *i)* los bienes externos, *ii)* las personas mismas de los miembros de la familia, y *iii)* las conductas o acciones realizadas por ellas ordenadas al bien de alguna de ellas.

Como los bienes externos y el crecimiento personal de cada uno de los miembros de la familia son resultado de las acciones que ellos realizan, resulta que lo que es decisivo para el bien común es la realización de las conductas ordenadas al bien de los miembros de la familia. Una familia, por ejemplo, puede comenzar su vida con una buena cantidad de bienes materiales recibidos por herencia, y perderlos por una mala administración, o lo contrario, empezar con escasos recursos y al cabo de un tiempo tener más que suficientes gracias al trabajo y la buena administración; igualmente, puede iniciar con dos esposos sanos, y al cabo del tiempo uno o los dos volverse adictos a alguna droga. La evolución de los bienes comunes, en todos estos casos, depende de las acciones de las personas.¹³

Los bienes externos, económicos o sociales, son medios útiles, necesarios, y hasta indispensables, para la realización de la vida en común, pero no son propiamente la vida de la familia. Bien puede haber abundancia de estos bienes e insuficiencia o pobreza de la vida familiar. Las personas mismas tampoco son la vida de la familia, sino los sujetos de ella, por lo que aun habiendo muchas personas

¹³ Téngase en cuenta la distinción hecha arriba en el capítulo IV “La autorrealización”, sobre las acciones que hace la persona y los eventos que le suceden u ocurren.

en la familia puede haber poca vida familiar si no actúan entre ellas, con ellas y para ellas. Lo que hace propiamente la vida de familia es la conducta o acciones de las personas, por lo que el bien de la familia radica sobre todo en las acciones de sus miembros.

No todas las acciones de cada persona promueven el bien común familiar, como tampoco todas las acciones de la persona promueven su bien personal. Existe siempre el riesgo del error (defecto de la inteligencia) y del amor desordenado (defecto de la voluntad). La madre, por ejemplo, que por error en sus métodos educativos cría un hijo excesivamente dependiente de ella, no promueve el bien de la familia, aun cuando nunca haya tenido la intención de hacerle daño; igualmente, el esposo que por un desmedido amor de su prestigio profesional, reduce el tiempo de convivencia familiar, no promueve el bien común de la familia, aunque diga que trabaja para ella, como tampoco lo hace el que por desmedido amor de la convivencia familiar reduce excesivamente el tiempo de trabajo, aunque piense que lo hace por la familia.

El bien común de la familia, por consiguiente, depende principalmente de las acciones de sus miembros, pero especialmente de aquellas que sirven objetivamente al bien de ellos. Para que se dé este servicio de las conductas al bien es necesario que ellas estén ordenadas, es decir, dispuestas de modo que sin contraponerse, complementándose unas a otras, todas contribuyan al bien de todos y cada uno de los miembros y al bien de la familia. Lo que hace posible el bien común es, finalmente, el orden de las conductas.

En conclusión, puede afirmarse que el bien común de la familia consiste precisamente en la ordenación de las conductas hacia el bien de los otros miembros de ella. El orden de las conductas es un bien común en los dos sentidos que tiene originalmente esta expresión, en el de ser un bien para todos, puesto que la conducta ordenada al bien del prójimo perfecciona a quien la da y a quien la recibe, y en el de ser el bien del conjunto, en este caso de la familia, ya que gracias al orden, la familia constituye una unidad en la que todos sus miembros participan, en los dos sentidos que tiene la palabra participar, en el sentido de aportar una contribución específica (principalmente una conducta) para la conservación y desarrollo del grupo, y en el sentido de recibir de la familia los beneficios de la vida en común.

Pero el puro orden de las conductas no es el último fin de la familia, sino que es un orden que está condicionado por un fin al que sirve, y que es el bien o perfección de las personas de la familia. Como este bien en plenitud consiste en el conocimiento y goce, en la medida humana, de la verdad y el amor plenos, o sea de Dios, se concluye que finalmente el bien común de la familia es Dios mismo. Por eso cabe distinguir el bien común temporal, que consiste en el orden y el bien común trascendental, o último bien común, que es Dios.

El orden de la familia

Como toda comunidad humana, la familia constituye una unidad de orden, es decir, una unidad que deriva de la coordinación de las diversas conductas de los miembros

de la familia hacia su bien común. El orden de la familia puede verse desde un punto de vista sociológico como el conjunto de conductas realmente practicadas por los miembros de la familia,¹⁴ o puede verse, desde el punto de vista de las ciencias prudenciales, como el orden definido por las reglas que prescriben la conducta que los miembros deben practicar para alcanzar su bien común; aquí se tratará del orden bajo este último punto de vista.

El orden es la disposición de las cosas hacia un fin. La vida familiar tiene como fin el facilitar o procurar el bien personal de todos y cada uno de sus miembros. Los esposos para eso se casan, para ayudarse a vivir y desarrollarse cada uno como persona, y también para eso están dispuestos naturalmente los padres, para promover el bien de los hijos, y éstos, en su caso, para procurar el bien de los padres. El orden de las conductas en la familia es la disposición de ellas al bien del prójimo, según el lugar que tenga cada quien dentro de la familia. Es un orden que indica las conductas que deben realizar los miembros de la familia entre sí, tomando en cuenta su posición en ella, incluidas las conductas relativas a la conservación, adquisición y aprovechamiento de los bienes económicos comunes. Es un orden ético, porque es un orden de conductas personales, que puede cumplirse o violarse con las consiguientes consecuencias positivas o negativas, y cuya verdad depende, como ya se explicó arriba, no de su efectivo cumplimiento, sino de su conformidad con la condición natural de la persona humana.

El orden de la vida familiar es fundamentalmente un orden ético. La vida familiar, como comunidad de personas vinculadas por el amor, genera ciertos deberes entre sus miembros, todos derivados del precepto de amor al prójimo. Estos deberes son, en general, los siguientes: entre los cónyuges, el deber de fidelidad y el deber de ayuda mutua; de los padres respecto de los hijos, el deber de alimentarlos y educarlos; de los hijos respecto de los padres, el deber de respetarlos, obedecerlos y cuidarlos en la enfermedad o la vejez, y entre hermanos, el deber de colaboración y ayuda recíproca.

El orden familiar se conserva y promueve por la potestad paterna o patria potestad. Ésta consiste en la dirección y gobierno de la conducta de los miembros de la familia hacia el bien común familiar, es decir, en el servicio a todos y cada uno de los miembros de la familia. La patria potestad no es un poder de disposición o dominio, para beneficio del que lo ejerce, como el dominio que tiene el dueño sobre sus cosas, sino un poder de servicio en beneficio de los hijos.

El conjunto de deberes familiares, así como la patria potestad forman lo que podrían llamarse, empleando una figura jurídica, la "constitución" de la familia. Ésta no existe por efecto de la promulgación de una ley o por el otorgamiento de acciones judiciales para reclamar los deberes o castigar la desobediencia de los hijos, sino que es un orden natural, consecuencia del matrimonio y la procreación, y actualización del deber de amar al prójimo como a uno mismo. Son, por eso,

¹⁴ Las llamadas tradiciones familiares son tanto las nociones acerca de los deberes y prohibiciones (a veces llamadas valores familiares) como las costumbres que se transmiten de generación en generación y que comprende una gama muy amplia de conductas referidas a los diversos sectores de la vida, como la alimentación, el vestido, la salud, la división del trabajo, etcétera.

deberes indicados en la ley natural. Cada pueblo define mediante sus costumbres las formas concretas de vivir estos deberes de la vida familiar, que se transmiten de generación en generación como tradiciones familiares.

¿Qué papel tienen la legislación y el derecho ante la realidad de la vida familiar constituida naturalmente y por obra de las tradiciones y costumbres populares?

Puede decirse que, en general, corresponde al derecho y la legislación, la reglamentación de las conductas con el fin de asegurar, en la medida de lo posible, el cumplimiento de los deberes éticos propios de la comunidad familiar, dado que de ello depende el bien común de la nación. Se extralimitan estos ordenamientos cuando definen conductas que van en contra de la constitución natural de la familia.

En primer lugar, les corresponde la reglamentación del matrimonio como fundamento de la familia. Son principios naturales, como ya se explicó anteriormente, la libertad para contraer matrimonio y la indisolubilidad del mismo. Las leyes pueden precisar las condiciones en que debe expresarse el consentimiento matrimonial, a fin de asegurar la libertad, y los modos de preservar la indisolubilidad, reglamentando, por ejemplo, los casos en que puede suspenderse la convivencia por el bien de los cónyuges o de los hijos. Son deberes naturales entre los cónyuges la ayuda mutua y la fidelidad, que pueden venir sancionados por leyes y acciones judiciales que reglamenten y hagan efectivo el deber de darse alimentos, y castiguen el adulterio y la bigamia.

Respecto de las relaciones de filiación, corresponde al derecho y la legislación la reglamentación del ejercicio de la patria potestad, la definición de su titularidad en caso de ausencia de los padres, así como el aseguramiento del deber de los padres de alimentar y educar a los hijos. También pueden reglamentar el deber de los hijos de asistir a los padres enfermos o ancianos.

Las leyes que son conformes con la constitución natural de la familia son leyes conformes con la ley natural, y por eso pueden llamarse "legítimas"; las leyes contrarias a la constitución natural de la familia, como son las leyes del divorcio, o las que desconocen la patria potestad, son, en cambio "ilegítimas".¹⁵

Cuando se habla de un orden o constitución natural de la familia, no se quiere decir que no existan otras formas irregulares de vida familiar, que incluso pueden ser las formas sociológicamente predominantes en una sociedad. Debe recordarse que lo natural en el ser humano no es lo espontáneo o lo más común, sino lo que está conforme con la naturaleza racional y la dignidad de la persona. La constitución natural de la familia es el orden de conductas adecuado a esa comunidad de amor incondicionado en que las personas descubren y viven su vocación al amor. Dicha vida familiar no es un producto espontáneo, sino que se forma a través del tiempo, de las generaciones, de varias de ellas, y requiere por tanto ser cuidado como el bien más importante, junto con las personas mismas de la sociedad.

La preservación y desarrollo de la familia requiere de la sociedad la implementación de políticas y medidas concretas tendientes a facilitar que cada familia tenga

¹⁵ Sobre la distinción entre legalidad y legitimidad, véase capítulo VI "La organización política o gobierno de la sociedad".

en propiedad su casa habitación, y que los salarios se estructuren sobre la idea de un salario suficiente para satisfacer las necesidades de la familia.

FUNCIÓN SOCIAL DE LA FAMILIA

Si se tiene en cuenta que la vocación natural de la persona humana es el amor, se advierte que la familia no es una mera institución social que pueda ser modificada o suprimida por las conveniencias sociales, económicas o políticas, sino que es el ámbito natural para la realización de la persona, sin el cual su vocación queda frustrada. Las personas podrán satisfacer sus necesidades cotidianas fuera de la familia: comer, dormir, asearse, incluso procrear fuera del ámbito familiar y matrimonial; podrán también ser atendidas de sus enfermedades en hospitales y sanatorios públicos y privados, pasar su vejez en asilos o casas de ancianos y morir con gastos y funeral pagados por la seguridad social; pero no tendrán amor si no hay una familia que las acoja.

Queda así claro que la función primordial de la familia, en lo que ésta es insustituible, es custodiar, revelar y comunicar el amor personal. Custodiarlo, en el sentido de ser el espacio social específico en donde las personas se aman desinteresadamente, a diferencia de lo que ocurre en los otros ámbitos sociales en que las personas se valoran bajo un aspecto determinado. Revelarlo, en cuanto que la familia es el lugar donde los niños al ser acogidos y recibidos por sus padres aprenden vivencialmente lo que es el amor interpersonal, gracias a lo cual podrán posteriormente vivirlo en su matrimonio y revelárselo a sus propios hijos. Y comunicarlo, es decir, transmitir hacia fuera de la familia el amor que se vive dentro de ella.

Por eso puede decirse que la función que presta la familia a la sociedad no es simplemente reproductiva, sino sobre todo formativa. Desde el punto de vista de su aportación al bien común, la familia es la primera escuela de humanidad y sociabilidad. Gracias a ella, la sociedad puede desarrollarse hacia formas de vida inspiradas en los valores de la persona y la solidaridad. Por eso, el papel de la familia es insustituible para superar la deshumanización de la actual sociedad de masas.

La labor formativa de la familia tiene además un impacto notable en la unidad nacional. En la familia se aprende el lenguaje, la religión, las costumbres y valoraciones propias de cada sociedad nacional, de modo que los rasgos comunes de las personas de una nación son esencialmente rasgos adquiridos en la vida familiar. Por eso, la solidez de la identidad nacional depende principalmente, aunque intervienen muchos otros factores, de la riqueza de la vida familiar.

Esta función general de la familia comprende dos tareas específicas: formación de una comunidad de personas y el servicio a la vida.

Formación de una comunidad de personas

Las personas que viven en la familia quedan ligadas entre sí por cuatro tipos de relaciones: la relación conyugal o matrimonial, las relaciones de los padres con sus hijos (paternidad o maternidad), las relaciones de los hijos con sus padres (filiación) y las relaciones entre los hermanos (fraternidad). Estas relaciones son decisivas para el desarrollo de cada persona, de modo que cualquiera de los miembros de la familia podrá definirse como el resultado de sus relaciones familiares, sin olvidar que cada quien tiene un propio sustrato ontológico independiente. Lo que hace que estas relaciones tengan tal influjo en la constitución de la personalidad de cada uno, no es tanto la cotidianidad del trato, como la intensidad del amor que haya en ellas.

La difusión del amor en la familia parte de los padres. Primero, de su recíproco amor conyugal que servirá siempre de ejemplo y medida para los hijos. Luego, al recibir y acoger a éstos, en un acto de amor, los padres se dan gratuitamente, y en cierto sentido, el hijo se da también gratuitamente a sus padres, de modo que los padres son para el hijo un regalo o don, y al mismo tiempo, el hijo es para los padres un regalo o don que reciben de Dios. Del amor que recibe de sus padres (de la paternidad y maternidad), el hijo aprenderá la gratitud, el agradecimiento por el amor recibido, que habrá de manifestarse en una respuesta amorosa (la filiación). Amor con amor se paga. Los padres, por su parte, habrán de agradecer a Dios el don recibido (lo cual también es una relación de filiación hacia Dios concebido como Padre común). El amor entre los hermanos, lo aprenden los hijos también de los padres, al percatarse de que ellos aman a cada uno y a todos los hijos, de modo que los hermanos aprenden a amarse por ser quienes son, es decir, como los aman sus padres, y por ser todos hijos de los mismos padres a quienes todos aman; la fraternidad es por eso también consecuencia de la paternidad, y no hay verdadera fraternidad sin padres comunes.

En el entramado de relaciones familiares, cada una de las personas tiene su propio ser y su propia vocación en la vida, que la familia, como comunidad de personas, deben respetar y promover. Ninguna de ellas debe ser “sacrificada” en función de las otras, aunque puede ser que unas tengan más responsabilidad respecto de las otras, como la tienen los padres respecto de los hijos; pero al cumplir esta responsabilidad los padres, aunque empleen tiempo o recursos que podían emplear en otras cosas, se autodesarrollan y cumplen su vocación, de modo que no cabe decir que se “sacrifican” o frustran por causa de sus hijos. A veces, podrá ocurrir que un hijo renuncie a una vida familiar propia por atender a sus padres enfermos, lo cual tampoco es frustración, sino desarrollo de su propia persona.

En la familia cada persona tiene su propia responsabilidad. A los padres les compete dirigir y encauzarla. Tradicionalmente, se ha considerado que al padre le corresponde primordialmente el patrimonio (palabra que deriva de *pater*), mientras que a la mujer le corresponde principalmente el cuidado de los bienes y la educación de los hijos, es decir, el matrimonio (palabra que deriva de *mater*). Esta dualidad de funciones no es una separación rígida ni excluyente de trabajos complementarios, sino que sirve para distinguir un responsable principal de cada ámbito, pero

no pretende negar la realidad que la responsabilidad por el desarrollo de la familia, en todos sus aspectos, es común.

A la madre, dentro de la familia, le corresponde igual dignidad que al varón. Su papel no tiene por qué constreñirse exclusivamente al ámbito familiar, ya que la mujer puede y debe aportar su contribución también al desarrollo de la sociedad, en cualquiera de sus ámbitos. Sin embargo, debe reconocerse el valor primordial que tiene la contribución de la mujer, como esposa y madre, en la administración de la familia y la educación de los hijos. Éste es un trabajo que tiene de hecho más relevancia para el desarrollo de la sociedad, y que requiere mayor preparación, inteligencia y dedicación que muchos otros trabajos que pudiera la mujer hacer fuera de casa. Por eso, la misma sociedad debe procurar que la mujer no se vea forzada a trabajar fuera de casa, pagando salarios adecuados de modo que la familia pueda sostenerse con el ingreso del varón; así la mujer no se ve forzada por necesidad económica a trabajar fuera de casa, sino que queda en libertad para elegir un trabajo que no afecte sus responsabilidades domésticas y obtener un ingreso con el que contribuya al mantenimiento de la familia.

Por su parte, el esposo debe contribuir no sólo al mantenimiento económico de la familia, sino participar directamente como compañero de la mujer en la administración de la casa y en la educación de los hijos. Esta responsabilidad doméstica del varón, lo debe mover a evitar trabajos que pudieran ser causa de disgregación de la familia, como aquellos que impliquen viajes excesivos o estancias largas fuera del hogar.

Los hijos comienzan siendo simplemente receptores de los cuidados y bienes que les otorgan los padres. Los padres tienen el deber de acogerlos y cuidarlos, y quizá no haya amor humano más desinteresado que el de los padres por sus hijos pequeños a quienes dan todo lo que pueden a cambio de nada. Pero, a medida que los hijos crecen, van teniendo un papel más activo en la familia, como colaboradores de sus padres en la administración de la familia y en la educación de sus hermanos menores. Al amor de los padres hacia los hijos, corresponde el amor de gratitud de éstos hacia ellos, que se manifiestan principalmente en el respeto y la honra de los padres y, eventualmente, en el cuidado y manutención de los padres enfermos o ancianos.

Los abuelos tienen un papel específico en la vida familiar. Ellos son testigos del pasado e inspiradores del futuro, especialmente para los jóvenes que pueden ver en ellos el resultado de una vida cumplida. La presencia de los abuelos sirve también para demostrar el vínculo que existe entre las generaciones, y muchas veces contribuyen a la superación de las incomprensiones que pueden suscitarse entre los padres y los hijos.

Todos los miembros de la familia tienen la responsabilidad de construir día a día esa comunidad de personas, mediante el servicio recíproco, el uso compartido de los bienes, la comunicación de alegrías y sufrimientos. Su construcción y mantenimiento exige de todos la disposición a la comprensión, la tolerancia, el respeto, el perdón y la reconciliación.

El servicio a la vida

Por su propia naturaleza, como se explicó anteriormente, el amor conyugal está abierto a la procreación. Los hijos son frutos naturales del amor conyugal. Al procrear, los esposos sirven a su familia, a su patria y a la humanidad en general, dando vida a una persona, que es un bien en sí mismo y que podrá hacer bien a muchas otras. Así, los hijos constituyen el principal bien común de la familia, la nación y la humanidad; la riqueza principal de todas ellas son las personas con que cuentan. Aun los hijos que nacen con malformaciones o deficiencias constituyen un bien, y quizá mayor que los que no tienen impedimentos, en tanto que vigorizan sensiblemente los lazos de solidaridad en la familia y en la sociedad. La vida humana, en tanto que es siempre vida personal, es un bien mejor que cualquier cosa, sea riqueza, sistema económico o poder político.

La mentalidad que teme la procreación, o incluso la considera un mal, por considerar que actualmente existe una cantidad de personas que le parece “excesiva”, es mentalidad que tiende a ver los hijos bajo el solo aspecto de ser sujetos que demandan bienes y servicios que la sociedad o la familia no les puede dar. El problema no es que haya más hijos, puesto que en todas las sociedades naturalmente se da la tendencia a que crezcan en número, sino que la sociedad o la familia no pueden alimentarlos. La cuestión se plantea mejor así: ¿por qué la sociedad actual, o en concreto una familia, no es capaz de recibir más hijos? Esta incapacidad es signo de sistemas económicos deficientes, que han explotado abusivamente los recursos naturales, que han concentrado la riqueza en pocas manos, que fomentan el consumo suntuario, y que hacen de la producción de bienes, y no la atención de las necesidades de las personas, el fin último de la economía. Quienes promueven *a priori* la reducción de la natalidad como política poblacional que han de llevar a cabo principalmente las naciones con menor desarrollo económico, actúan simplemente como conservadores del orden económico establecido que concentra la mayor parte de la riqueza económica de la humanidad en unas cuantas personas de unos cuantos países.

El servicio a la vida no se cumple sólo con la procreación. Los padres deben también “engendrar”, en cierto sentido, la personalidad y el carácter del hijo por medio de la educación. El deber de educar es consecuencia natural de la procreación: los padres son naturalmente responsables del desarrollo de la vida que han engendrado. No es un deber que les imponga la comunidad política o las convenciones sociales, sino que es consecuencia natural del ejercicio, por los padres, de su capacidad procreadora.¹⁶

¹⁶ Con la práctica de por sí abusiva de la procreación artificial, puede quedar en duda quién tiene el deber de alimentar y educar al hijo: el donador de semen, la mujer que lo lleva en su vientre, o la mujer o la pareja que paga por tener un hijo que creció en vientre ajeno. Siguiendo la lógica de que la responsabilidad de una acción corresponde a quien la ejecutó, está claro que la procreación artificial es obra del médico que procura la unión de los gametos, ya que sin ella no puede haber procreación: el médico es la causa eficiente del nuevo hijo, y los donadores del material genético (los “padres

La acción educativa de los padres tiene como causa y fin el amor a los hijos: los padres educan a sus hijos porque los aman y para que cada uno de ellos se realice plenamente como la persona. El amor paterno y materno es la fuente y la norma de la acción educativa. Por eso, la educación de los padres a sus hijos no puede ser plenamente sustituida por la acción de cualquier otra instancia educativa, como la escuela, el Estado o la Iglesia. También por ello, es un abuso que los padres pretendan imponer un destino determinado a sus hijos, como si éstos fueran instrumentos al servicio de los fines de los padres y no personas que han de ser amadas por sí mismas.

Los padres han de educar a sus hijos para que libremente asuman su destino y responsabilidad como personas, es decir, para que libremente se den a otras personas. Para ello, deben enseñarles, principalmente por medio del amor que se tienen los esposos y del amor que tienen por los hijos, el significado del amor interpersonal, como amor honesto (por la persona misma) e incondicionado, suscitando en ellos, como respuesta adecuada, el amor de gratitud. Así, los hijos aprenden lo que puede llamarse la ley de la gratitud. Pero también han de enseñarles que el amor consiste en obras, bienes y servicios que los padres dan a los hijos, por medio de su trabajo, y que los hijos deben retribuir, aunque nunca podrán retribuirles completamente por el don de la vida, con bienes y servicios rendidos por su propio trabajo. Así, aprenden lo que puede llamarse la ley del trabajo o del servicio. La educación para el amor comprende la integración equilibrada de estas dos leyes o actitudes fundamentales: la ley de la gratitud y la ley del servicio. La gratitud sin servicio es sentimentalismo; el servicio sin gratitud es rigidez.

Dentro de la educación para el amor se encuadra la educación de la sexualidad, que ha de ser presentada por los padres a sus hijos como un medio para cumplir la vocación personal de darse uno mismo a otro de por vida.

Otro contenido fundamental de la educación es el reconocimiento, y consiguiente respeto, por la dignidad de cualquier otra persona. En la familia los hijos aprenden a ser personas, reconociendo que todos los demás son personas con la misma dignidad fundamental que ellos. Éste es el cimiento indispensable para que puedan cumplir el deber de amor al prójimo, que no se limita a los miembros de la familia, sino que incluye a todos los hombres. Si falta esta actitud abierta hacia toda persona, se desarrolla en los hijos un sentido de constituir una minoría privilegiada (o bien marginada) con derechos (o reclamaciones) superiores a los demás hombres. A partir del reconocimiento de la igual dignidad de todos, se despliegan las actitudes derivadas de la justicia, comenzando con el respeto por la persona y derechos del prójimo.

biológicos”) y la mujer en cuyo vientre se desarrolló (la “madre alquilada”) no son más que causas secundarias, causa material, los primeros, y causa circunstancial la segunda; por tanto, los médicos son los principales responsables de la manutención y educación de los hijos que procrean uniendo los gametos de otros, y los padres biológicos y la madre alquilada tienen sólo una responsabilidad secundaria. Por supuesto que esta conclusión no la va aceptar ningún médico que cobre por hacer fecundaciones *in vitro*, quien seguramente alegrará que él actúa por indicaciones de otros, como si no tuviera la oportunidad de aceptar o rechazar el trabajo que le encomiendan.

La educación incluye la capacitación para proveer la propia subsistencia o, como se dice comúnmente, el dar a los hijos un medio honesto de vivir. Esto incluye no sólo el aprendizaje de una profesión u oficio, sino además la adquisición de ciertos comportamientos en relación con las cosas. Los padres enseñan a los hijos a usar y administrar adecuadamente las cosas con que cuenta la familia, haciendo que las cosas comunes sean usadas y cuidadas por todos, y que las cosas propias sean respetadas y libremente compartidas. Y les enseñan a valorarlas adecuadamente, presentándolas como medios para la realización de la vocación personal, de modo que sepan que la persona vale no por lo que tiene, sino por lo que es.

Otro punto fundamental de la educación es la obediencia. Los padres, como personas adultas, han de enseñar a obedecer a sus hijos obedeciendo ellos mismos a la verdad de su propio ser y persona. La autorrealización de la persona supone la obediencia a esa verdad. Cuando los padres exigen obediencia a sus hijos lo hacen en nombre de esa verdad a la que los mismos padres obedecen. A los hijos pequeños es necesario que los padres les vayan ayudando a descubrir la verdad sobre sí mismos, de modo que cuando sean jóvenes la asuman personalmente, ya no como la verdad o el deber exigido por los padres, sino como la verdad y deber que personalmente descubren y asumen.

VII. LA SOCIEDAD NACIONAL, COMUNIDAD DE FAMILIAS	157
Origen	157
Composición	160
El fin de la sociedad: el bien común	161
El bien común de los grupos intermedios	162
El bien común de la sociedad	162
Diversos aspectos del bien común	165
El orden social	167
Noción general del orden	168
Concepto de orden social	168
Naturaleza de los preceptos del orden social	170
Fundamento común del orden social	174
La organización política o gobierno de la sociedad	177
La <i>auctoritas</i> en el gobierno de la sociedad	178
La <i>potestas</i> en el gobierno de la sociedad	179
Equilibrio entre autoridad y potestad	180
El fundamento de la potestad	181
La unidad social subjetiva	184
Concepto de sociedad nacional	186

VII. La sociedad nacional, comunidad de familias

La familia es la comunidad natural en donde nacen, viven, se desarrollan y mueren las personas. Pero la capacidad natural que éstas tienen, por su naturaleza racional de desarrollarse viviendo con otros y para otros, no se agota en la vida familiar, sino que se proyecta a ámbitos externos a la familia. La expansión comienza con la salida de los hijos del hogar paterno para fundar una nueva familia, con lo que se va produciendo una comunidad de familias que tienen un origen común, unos antepasados comunes, y que habitan un territorio común. A partir de esta comunidad de familias se constituye una organización política para la defensa y promoción del territorio común y una multitud de asociaciones que sirven para fines de todo tipo, educativos, profesionales, económicos, recreativos, deportivos, etc. La pluralidad de familias y grupos asentados en un territorio, sujetas a un mismo orden y un mismo gobierno es lo que aquí se denomina sociedad, nación o pueblo. Este grupo no es la última agrupación social, pues hay comunidades más amplias, que agrupan a varias naciones o pueblos y, finalmente la sociedad internacional o comunidad de naciones, que es precisamente la comunidad que constituyen todos los seres humanos agrupados en los diferentes pueblos.¹

En el presente capítulo se trata de explicar la naturaleza de esa amplia agrupación denominada sociedad nacional,² considerando fundamentalmente los cuatro aspectos que deben analizarse en toda agrupación, que son: su origen, su composición, finalidad y unidad u orden; se añade un apartado sobre la unidad subjetiva, otro sobre la organización política o gobierno como elemento necesario para la existencia del orden social y de la misma sociedad y se concluye, a manera de recapitulación, proponiendo un concepto de sociedad nacional.

ORIGEN

La sociedad o pueblo es una comunidad natural, en tanto que se forma espontáneamente por efecto del crecimiento de la familia. Con el matrimonio de los hijos y la

¹ Sobre estas comunidades supranacionales se tratará en el capítulo noveno.

² Prefiero la expresión "sociedad nacional" a la expresión "sociedad civil", porque considero que la organización política es una parte o aspecto de la sociedad nacional. La expresión "sociedad civil" se usa para distinguir la sociedad no organizada políticamente o sociedad civil, de la sociedad políticamente organizada o Estado, como si fueran dos grupos diferentes y a veces con intereses contrapuestos.

procreación de los nietos, se conforma la familia ampliada o gran familia, que comprende a todos los descendientes de padres comunes, incluidos hijos, nietos, así como a las personas que han contraído matrimonio con alguno de ellos.

Como cada familia requiere un espacio donde vivir, su casa u hogar, se forma una comunidad entre las familias que habitan en un mismo territorio. Cada familia tiene sobre su casa una propiedad privada y exclusiva, que preserva la intimidad familiar. Pero la convivencia de varias familias en un territorio común, o dicho gráficamente, la existencia de varias casas en un mismo suelo, hace que se genere entre ellas una comunidad, que tiene como primer interés la distribución, uso y protección del suelo común. A esta comunidad de familias que se genera por la ocupación de un territorio común puede denominársele con el término genérico de “pueblo”.

La dualidad familia-pueblo es el punto de partida de la distinción entre lo público y lo privado. La propiedad que tiene la familia sobre su casa es una propiedad privada, que excluye, en principio, la injerencia no aceptada de cualquier extraño en la vida familiar. En cambio, el pueblo tiene sobre el suelo común un dominio público, en el que caben las coexistencias de diversas competencias de poder, así como la posibilidad del uso compartido y solidario de bienes comunes. Resultan así dos ámbitos claramente diferenciados: lo que corresponde a la familia es lo privado y lo que corresponde al pueblo es lo público.

Las comunidades de familias asentadas en un territorio común pueden distinguirse principalmente por la amplitud de su territorio y, con ello, la amplitud de intereses que protegen. El pueblo, en sentido estricto, es la comunidad más pequeña de familias asentadas en un territorio común. La reunión de varios pueblos asentados en un mismo territorio es la comarca; la reunión de varias comarcas constituye la región, y la reunión de varias regiones constituye una nación o pueblo en sentido amplio. Son comunidades que se sobreponen, de modo que las menores quedan incluidas en el ámbito de las mayores, por lo que la familia de un pueblo, también es parte de la comarca, la región y la nación respectiva. El límite de extensión de estas comunidades es, por una parte el territorio, de modo que la comunidad o pueblo no puede extenderse más allá de lo que la dimensión del territorio y el avance de la técnica permite, pero lo es principalmente la conciencia de las familias de constituir una comunidad con un destino común.

El fundamento de estas comunidades es doble: el origen familiar y el territorio común. En cada comunidad se podrá dar mayor preferencia a uno de estos aspectos, de modo que se consideran miembros de ella a quienes tienen el mismo origen familiar, aunque no habiten en el territorio, o se considere como tales a quienes habiten en el territorio independientemente del origen familiar. Éstos son los criterios fundamentales que toman en cuenta el derecho constitucional para la atribución de la ciudadanía, el llamado *ius soli*, según el cual son ciudadanos los nacidos en el territorio, y el *ius sanguini*, que considera ciudadanos a los hijos de ciudadanos. En todo caso, la inclusión de una persona en estas comunidades es algo independiente de su voluntad: la persona nace dentro de ellas, al menos dentro de una de ellas.

Estas comunidades o pueblos se organizan políticamente estableciendo un poder, reconocido por todos, que defienda y promueva el bien público, comenzando con la defensa y cuidado del territorio común. A lo largo del tiempo ha habido muchas formas de organización política: las tribus y clanes, las ciudades, los imperios, los reinos y ahora el Estado. La forma de organización política que cada pueblo tiene es algo circunstancial e histórico, producto de las peculiaridades de cada pueblo y de cada momento, por tanto algo variable. En cambio, la necesidad de que cada pueblo tenga una organización política es algo permanente.

Para expresar esta necesidad de contar con alguna organización política, puede decirse que cada pueblo constituye una *res publica* o república, en la forma que mejor se adapte a sus circunstancias, que puede ser ciudad, reino, imperio, estado o cualquier forma que en el futuro se defina. Una circunstancia que siempre pesa en la adopción de una forma política es la diferente valoración que tenga el grupo del territorio y del origen familiar como elementos de integración social. Hay formas políticas que son territorialistas, como la *polis* griega o el estado moderno, que se organizan fundamentalmente como un poder que se ejerce en un territorio acotado o definido por fronteras, y otras formas de tipo personalista, como la *civitas* o el *imperium* romanos, que se organizan principalmente como un poder ejercido sobre determinadas personas.³

El pueblo y la república son dos realidades diferentes aunque coexistentes. El pueblo, como se dijo, es la comunidad de familias asentadas en un territorio común. La república es la organización política de esa comunidad. Todo pueblo requiere de una república, pero no toda la vida del pueblo se integra en la república, como lo demuestra el hecho de que en la vida popular se constituyen muchas otras comunidades y asociaciones para servir a fines no políticos, sino culturales, profesionales, deportivos, religiosos, etcétera.

La sociedad o pueblo es por tanto una comunidad natural, que tiene la exigencia natural de organizarse políticamente o de constituir una república. Ni la sociedad ni la necesidad de organización política son producto de la voluntad humana, sino exigencias de la naturaleza comunitaria de las personas. La elección de la forma específica de organización política es un resultado de la voluntad popular, que da lugar a la constitución política propia de cada pueblo. La teoría del "contrato social" puede servir para explicar el origen del Estado moderno, lo mismo que el origen de la monarquía, pero no para explicar el origen del pueblo o de la sociedad.

El régimen de la república es también en parte natural, como el deber de los gobernantes de promover el bien común o el de los ciudadanos de contribuir a éste, y en parte voluntario, definido por las leyes y costumbres públicas. La disolución de la república, o mejor dicho, su revolución o transformación en otra forma política es algo que no está previsto en la constitución de la república pero que puede darse,

³ Al respecto véase Álvaro d'Ors, "Sobre el no estatismo de Roma", en *Ensayos de teoría política*, Pamplona, 1979, pp. 57 y ss.

invocando el derecho natural del pueblo, previo a la constitución política actual, y fundamento de la misma, para organizarse políticamente.

COMPOSICIÓN

La sociedad se compone de las familias y además de todos los otros grupos de conformación natural (por ejemplo, comarcas, regiones) o voluntaria⁴ (como las asociaciones civiles, empresas, universidades o partidos políticos), a los que puede llamarse genéricamente grupos intermedios. El punto de partida para la formación de la sociedad es la pluralidad de familias, por lo que cabe decir que la sociedad se compone primordialmente de éstas.

Las personas son también miembros de la sociedad, pero se integran en ella no de modo directo, sino a través de las familias y de los grupos intermedios. La sociedad es entonces un conjunto de grupos, principalmente de familias, y no un conjunto de individuos, de modo que la fortaleza de la sociedad está en la fortaleza de sus familias y no en la de sus individuos.

Un asunto aparte es el lugar que corresponde a la Iglesia católica en la sociedad. Ella se entiende como una institución que no fue creada por la sola naturaleza, o voluntad humanas, sino que es una institución divina y de ámbito universal. La Iglesia vive en las familias, en las asociaciones, en la república, en los pueblos y en la comunidad de pueblos, pero no se confunde ni se identifica con ninguna de estas formas comunitarias.⁵ El estudio de esta constitución divina de la Iglesia lo hace el derecho canónico constitucional. No obstante su constitución divina, la Iglesia católica tiene una forma comunitaria humana visible, y bajo ese aspecto parcial puede considerarse como una asociación (si se privilegia el punto de vista de que la incorporación de los fieles a la Iglesia es voluntaria)⁶ o institución (si se pone énfasis en que su finalidad y régimen no es totalmente creado por la voluntad de sus miembros) que es parte del pueblo o sociedad en que vive y, como tal, colabora en la consecución del bien común, tiene personalidad jurídica y está sujeta al régimen jurídico y político vigente. El derecho eclesiástico es la rama del derecho público que regula las relaciones entre la Iglesia y el poder político nacional.⁷

⁴ Sobre la diferencia entre grupos naturales o comunidades y grupos voluntarios o asociaciones, véase capítulo IV "La naturaleza social de la persona". En relación con la distinción entre comunidades naturales y asociaciones se ha desarrollado el concepto de "institución". Aunque las discusiones en torno al concepto de institución son muy complejas, cabe decir que se consideran instituciones las comunidades de conformación natural, como la familia o el matrimonio, así como algunas comunidades de conformación voluntaria que sirven a fines esenciales para la convivencia, como el gobierno o las asociaciones profesionales.

⁵ El estudio de la constitución de la Iglesia corresponde al derecho canónico constitucional.

⁶ Como lo hace el artículo 130 de la Constitución mexicana que habla de las "asociaciones religiosas".

⁷ Como la Iglesia católica no vive en una sola nación, sino que tiene una vocación universal, tiene una presencia específica en la comunidad internacional, que se regula por medio de tratados o concordatos y el derecho público internacional. Véase sobre esto el capítulo IX.

EL FIN DE LA SOCIEDAD: EL BIEN COMÚN

La vida de la sociedad que resulta del hecho de la coexistencia de personas y familias en un mismo territorio, no es una coexistencia pasiva, como la que podría darse entre seres inanimados, como un montón de piedras, ni tampoco una convivencia predeterminada por leyes biológicas, como la que se da entre las plantas y los animales y aun entre aquellas especies gregarias más evolucionadas, como podría ser la vida de una colmena. La vida social es vida de relación entre personas, y por eso, es vida en libertad, de naturaleza esencialmente diferente a la convivencia de los animales.

La vida social consiste básicamente de las conductas que tienen las personas entre sí, unas respecto de otras, conductas que por estar referidas a otras personas se denominan relaciones. Por esto, la vida social no se agota en el mero coexistir o convivir, sino que es primordialmente un actuar estando juntos.⁸ Este actuar es, por una parte, un actuar conjunto, es decir, un actuar de unas personas con otras, como sucede en un equipo deportivo o en una empresa; pero es además un actuar en servicio de otras personas, o actuar de unas personas para otras, como lo muestra la vida en la familia y también la vida de una misma empresa, que se organiza para rendir a la sociedad un producto o un servicio útil, o la vida del equipo deportivo que sirve de entretenimiento o de ejemplo a otras personas. La vida social es entonces acción de personas, con otras y para otras.

La vida social es básicamente un actuar personal, es decir, una forma de acción inteligente y voluntaria, con todas las limitaciones y características de la acción humana. Ciertamente que la vida social puede verse, como lo hacen las ciencias sociales, como comportamiento colectivo, haciendo abstracción de las personas sujetos de cada conducta y atribuyendo el comportamiento a un grupo, como cuando se dice que 70 por ciento de los ciudadanos de un país que viven en los sectores urbanos votan en las elecciones por candidatos que tienen ciertas características. Pero ese "comportamiento colectivo" no es más que la suma de un número determinado de conductas personales que coinciden en el mismo actuar.

Siendo la vida social en el fondo conducta personal, participa necesariamente de las características de la acción personal. La acción de las personas está siempre encaminada a la consecución de un fin o bien conocido y querido. Igualmente la acción social está siempre encaminada a la libre consecución de un bien, pero de un bien que es común a todas las personas de una comunidad. Así, las personas de una comunidad de varias familias asentadas en un territorio actúan conjuntamente para la defensa y aprovechamiento común de ese territorio, que es un bien para todas ellas, es decir, es un bien común. Este bien es el que causa y orienta la vida social. Por eso puede afirmarse que el fin (o causa final) de la sociedad o de la vida social es el bien común.

⁸ Véase la diferencia entre coexistencia, convivencia y sociedad que explica I. Guzmán Valdivia, *El conocimiento de lo social*, Jus, México, 1962, pp. 112 y ss.

En el capítulo anterior se dio una noción general del bien común, como el bien de todos y el bien del todo y, al analizar el bien común de la familia, se destacó que comprende tres elementos: *i)* los bienes materiales comunes, *ii)* las personas mismas miembros de la familia, y *iii)* el orden de conductas, que es en lo que consiste principalmente el bien común. Teniendo esto en cuenta, ahora se analizará el bien común de los grupos intermedios y el bien común de la sociedad.

El bien común de los grupos intermedios

Los grupos intermedios, es decir, aquellos grupos naturales o voluntarios que se ubican entre las familias y la sociedad o pueblo, y que junto con las familias integran la sociedad, tienen también su propio bien común. Se compone, lo mismo que el bien común familiar, de los bienes comunitarios, de sus miembros y, sobre todo, de las conductas de éstos.

Su bien común lo constituye principalmente el orden de las conductas de sus miembros. Pero este orden tiende, no como el orden familiar al bien integral de las personas, sino a un bien específico y limitado, que es precisamente el fin de cada grupo. Así, una asociación profesional, como un sindicato, tiene como finalidad la defensa de los intereses profesionales de sus agremiados, de modo que su bien común es el orden de las conductas que hace posible la consecución de éste fin; una universidad tiene como fin la investigación, enseñanza y difusión de las ciencias, por lo que su bien común es el orden de conductas que hace posible cumplir dicho fin, etcétera.

El bien común de estos grupos ha de traducirse, si no dejaría de ser bien común, en beneficio personal de cada uno de sus miembros, de modo que el bien común del sindicato significará mejores condiciones de trabajo y desarrollo profesional para sus miembros, o el bien común de la universidad vendrá a ser mejores profesores, estudiantes y profesionistas. La mera acumulación de bienes comunitarios que no sea en beneficio de todos los miembros del grupo, como un sindicato que tiene oficinas espléndidas y una tesorería bien dotada, pero que no promueve efectivamente el mejoramiento profesional de sus agremiados, no es realmente un bien común, sino un desorden, del que se aprovechan unos pocos en detrimento de muchos.

Se puede concluir afirmando que el bien común de los grupos intermedios es el orden de las conductas de sus miembros, dirigido al fin específico de cada grupo, y en beneficio, finalmente, de cada uno de sus miembros. Éste es un bien que puede llamarse común, porque lo es para todos sus miembros, pero que desde el punto de vista de la sociedad en general puede decirse que es un bien particular, porque es el bien de un solo grupo y no del conjunto social.

El bien común de la sociedad

Al igual que la familia, el pueblo o conjunto de familias requiere de una multitud de bienes externos para subsistir: bienes económicos, empezando por su territorio,

sus recursos naturales, sus instrumentos de trabajo y de guerra, sus casas, edificios, graneros, vías de comunicación, etc.; requiere igualmente de bienes culturales como el idioma, las costumbres, la ciencia o la religión, y de bienes sociales como sus relaciones con otros pueblos, sus formas de organización y administración, etc. El bien común de la sociedad comprende todo este conjunto de bienes comunitarios,⁹ pero no se identifica plenamente con ellos. El bien común social es más que la suma de bienes económicos, culturales y sociales.

El bien común de la sociedad se compone también de las familias y grupos que la integran y, finalmente, de las personas mismas que son parte de esos grupos y familias. Cada familia constituye una unidad de producción y recepción de bienes, y sobre todo, el lugar donde nacen y se forman las personas que fundarán nuevas familias. Cada grupo social aporta al conjunto un bien específico, que es su propia finalidad y razón de ser, y requiere del conjunto de una serie de bienes para su existencia y desarrollo, como una empresa productora de alimentos que aporta sus productos al conjunto, pero requiere de trabajadores, medios de comunicación, materias primas, papel, servicios de electricidad, telefonía, etc. De modo que el bien común de la sociedad es también, en parte, el conjunto de familias y grupos, es decir, el pueblo mismo.

Además, el bien común de la sociedad consta de la actividad que realizan las familias y los grupos, tanto dentro de sí, que beneficia directamente a las personas que los componen, como hacia afuera, relacionándose con otras familias y grupos, y que beneficia a la sociedad en su conjunto. Estas actividades en el fondo son conductas de las personas que integran las familias y los grupos.

El bien común de la sociedad se compone entonces de los bienes comunitarios, de las familias y demás grupos, es decir, del pueblo, y de las acciones o actividades de las familias y grupos. Al igual que en la familia, el bien común viene a radicar principalmente en la conducta de las personas¹⁰ que se traduce en la actividad de los grupos y familias. De esta conducta depende la existencia, desarrollo y administración de los bienes comunitarios, así como la existencia, conservación y desarrollo de las familias y grupos sociales y, finalmente, el desarrollo y perfeccionamiento de las personas.

El bien común de la sociedad consiste principalmente en el orden de las actividades de las familias y los grupos sociales. Este orden tiene como fin el bien de los miembros de la sociedad, es decir, primero el bien de las familias y grupos, y finalmente, el bien de las personas. Así como en la familia, el bien de cada uno de sus miembros es un bien para el conjunto, también en la sociedad el bien de cada

⁹ Les llamo bienes "comunitarios" para no llamarlos "bienes comunes" y evitar la confusión de que ellos son lo principal del bien común.

¹⁰ La actividad social es, en el fondo, conductas personales. Ciertamente, que la vida social puede y debe analizarse, como lo hacen las ciencias sociales, desde la perspectiva de ver el comportamiento colectivo de los grupos, como algo predeterminado por las condiciones y circunstancias del medio ambiente, pero eso no niega que el comportamiento sea finalmente conducta personal libre; el hecho, por ejemplo, de que en una determinada sociedad y momento 80 por ciento de los matrimonios se produzca entre jóvenes mayores de 25 años, no niega el hecho personal de que cada joven de esa edad se case libremente, porque quiere, y no por ser miembro de un grupo que tiene tal tendencia estadística.

familia y de cada grupo es un bien para la sociedad entera. Por esto, cabe afirmar que el bien común de la sociedad consiste, por una parte, en el orden de conductas adecuado de cada familia y grupo para conseguir sus propios fines.

Pero no basta con que cada grupo y familia procure su propio fin, puesto que es necesario coordinar las diferentes actividades de los grupos y familias para que se complementen unas con otras, y no se obstaculicen, y pueda lograrse no sólo el bien de algunos grupos y familias sino el bien de todos ellos. Puede ser, por ejemplo, que una asociación de productores agrícolas logra conseguir condiciones de financiamiento muy favorables que van a beneficiar a los productores asociados a ella, pero esto puede resultar perjudicial para la industria, porque concentrará excesivamente recursos financieros en un solo sector; la actividad de esta asociación ha resultado benéfica, al menos a corto plazo, para ella misma, pero perjudicial para otros grupos y familias; ha sido una conducta desordenada, que terminará perjudicando a los mismos productores que tendrán que afrontar las consecuencias de una disminución del mercado para sus productos. Por eso, el bien común de la sociedad radica principalmente en el orden de las actividades que permita que todos los grupos y familias alcancen su propio bien. Es un orden, entonces, que permite el desarrollo equilibrado de todas y cada una de las piezas del conjunto.

A diferencia del bien común de grupos intermedios, que tiende a un fin específico, el bien común de la sociedad tiende finalmente, como el de la familia, al perfeccionamiento integral o bien de la persona humana, por lo que no hay nada que pueda perfeccionarla que sea ajeno al bien común de la sociedad. En éste se comprenden, por consiguiente, todos los bienes comunitarios y actividades que sirvan al desarrollo de la persona, como los de carácter económico, sanitario o deportivo y también los de índole cultural, científica y religiosa. Por eso se dice que el bien común de la sociedad es universal, mientras que el de los grupos intermedios es particular.

Puede entonces definirse el bien común social como el orden de los bienes, familias, grupos y acciones sociales dirigido al bien de todas las familias y los grupos y, finalmente, al bien integral de las personas que componen esas familias y grupos.

Esta noción del bien común no contradice la conocida definición de Delos,¹¹ que dice que el bien común es un conjunto organizado de "condiciones sociales" que permite el desarrollo pleno de la persona humana, pero aclara: i) que el bien común no son sólo las "condiciones sociales", que podrían equivaler a lo que aquí se ha llamado "bienes comunitarios", sino además las mismas familias, los grupos y, sobre todo, el orden de sus actividades, y ii) que redundo primero en beneficio de esos grupos y familias, y luego en favor de las personas, lo cual es congruente con la noción de la sociedad como un conjunto de familias y grupos, no de individuos.

El bien común, se ha dicho, radica principalmente en el orden de las conductas o actividades de los grupos. El orden comprende, por una parte, el conjunto de

¹¹ J.T. Delos, "El bien común", en *Los fines del derecho*, UNAM, México, p. 73.

prohibiciones, deberes, directrices o reglas que norman la vida social, pero por la otra, y principalmente, el conjunto de conductas conformes con esas prescripciones. Por eso es que Santo Tomás dice que el bien común es, finalmente, la vida virtuosa de la multitud¹² o, como dice Maritain, “rectitud de vida, buena y recta vida humana de la multitud”.¹³

Tomando en cuenta que la persona tiene un destino trascendente, que es su unión con Dios se distingue entre el bien común temporal y el bien común trascendental. El bien común temporal de la sociedad es precisamente ese orden social que consiste en la vida virtuosa de la multitud. El bien común trascendente es el mismo Dios, quien es el sumo bien de cada sociedad o pueblo, de la humanidad en general, y de todas y cada una de las personas.

Diversos aspectos del bien común

Para completar la noción dada del bien común de la sociedad, se analiza ahora desde diferentes puntos de vista, bajo los cuales se perciben sus diversos aspectos.¹⁴

El bien común como subsidio o ayuda

Desde el punto de vista particular de los miembros de la sociedad, el bien común se presenta como el auxilio o subsidio que la sociedad presta a las familias y grupos y, finalmente a las personas, como consecuencia de su cooperación en la vida social. Es un auxilio necesario, sin el cual no sería posible el pleno desenvolvimiento de las capacidades de la persona, y es un auxilio que sólo es posible gracias a la cooperación de todos.

Este aspecto del bien común se puede ilustrar tomando como ejemplo ciertos bienes, que son resultado de la cooperación de todos y a la vez necesarios para el desarrollo de todos como, por ejemplo, la moneda, que no se da si no hay una producción y comercio de bienes, es decir, si no se da la cooperación social requerida, y que una vez que existe facilita el mismo comercio y producción de bienes; o el sistema judicial, que no se da sino a partir de que las personas renuncian a proteger sus derechos por sí mismos y aceptan someterse a un juez que decida finalmente los conflictos, y que una vez establecido facilita el respeto de los derechos de todos y la paz social.

El auxilio que reciben los miembros de la sociedad no es la mera suma de sus aportaciones, sino que reciben más de lo que dan. Esto es porque la organización y coordinación (el orden) de las aportaciones de cada miembro hace que todas constituyan una unidad de valor superior a la suma de éstas. Esto es notorio, por

¹² *Videtur autem finis esse multitudinis congregatae vivere secundum virtutem en De Regim Prin.* I, c. 15 n. 187.

¹³ J. Maritain, *Los derechos del hombre*, p. 24.

¹⁴ Sigo en este punto a J. Messner, *La cuestión social (Die Social Frage*, Innsbruck, 1956), 2a. ed., Rialp, Madrid, 1976, trad. de Manuel Heredero Higuera, pp. 354 ss.

ejemplo, en una empresa, que es una entidad que vive gracias al orden de las diferentes aportaciones de cada uno de sus integrantes o, como dicen los economistas, gracias a la organización del trabajo, el capital y los recursos naturales, y que representa, incluso desde el punto de vista económico, un bien superior a la mera suma de las aportaciones; gracias al orden, la empresa puede retribuir a sus trabajadores en concepto de sueldos, utilidades y prestaciones algo más que la suma del valor de sus aportaciones.

El bien común aparece así como un auxilio o subsidio que da la sociedad a sus miembros, que es mayor que la suma de las aportaciones, y que es necesario para la subsistencia y desarrollo de los mismos.

El bien común como institución

Desde el punto de vista de los medios con los que se procura, el bien común se muestra como un conjunto de instituciones sociales que hacen posible que los miembros de la sociedad realicen sus propios fines. Entre estas instituciones se cuentan aquellas que son imprescindibles para la realización del bien común, por lo que son parte de su esencia, como el ordenamiento jurídico, el gobierno y todas las instituciones de la comunidad que redundan en beneficio de todos, como las instituciones de enseñanza, de salud, de asistencia social, y aquellas que garantizan la existencia misma de la sociedad como la policía o el ejército. Es éste un aspecto del bien común que podría llamarse "estático", porque lo presenta como un conjunto ordenado de instituciones existentes.

Bajo este aspecto se destaca que el bien común, sólo ha de comprender aquellas instituciones sociales necesarias para que las personas y los grupos puedan realizar su propio bien particular de manera libre y responsable. El excesivo ordenamiento o institucionalización de las relaciones sociales, que sofoca la responsabilidad y la iniciativa particular, no es un orden adecuado del bien común.

Asimismo, deja ver que el bien común se realiza por medio de la actividad de los grupos y personas, apoyada y facilitada por las instituciones, y tendiente a la consecución de su propio bien particular, el cual constituye su aportación al bien común.

El bien común como participación

Desde el punto de vista de su realización, aparece como la participación ordenada de todos los miembros de la sociedad en la construcción y en el aprovechamiento del bien común, es decir, como un orden que coordina las aportaciones de todos y redistribuye el producto de la organización de esas aportaciones entre todos. Es un orden que permite que todos los miembros participen aportando y recibiendo y que todos se beneficien del resultado.

Desde este punto de vista, el bien común se ve como un orden dinámico, ya que el valor de las participaciones (en los dos sentidos, de lo dado y lo recibido) de cada grupo va cambiando a medida que cambian las condiciones sociales, económicas y políticas, y aun la misma voluntad de participación de los grupos sociales.

Puede ser, por ejemplo, que por una innovación tecnológica la producción de algodón y otras fibras textiles resulte de menor valor que la producción de fibras sintéticas; o que por una determinada situación social, la capacitación para el trabajo técnico sea un servicio de mayor valor que la capacitación para el trabajo profesional, o al revés.

En cada momento de la evolución de una sociedad cabe preguntar si los distintos grupos reciben la parte del producto nacional que le corresponde a la aportación que hacen. La medición de esto, que se concreta principalmente en precios, salarios e impuestos, es algo complejo, pero hay dos criterios fundamentales para hacerla: el principio de necesidad, conforme al cual se ha de dar un mínimo vital a cada grupo, mínimo que es también algo relativo a las condiciones y desarrollo de cada sociedad en particular; y el principio de la prestación, según el cual ha de retribuirse a cada uno en proporción al valor de la prestación aportada.

El bien común como bien de todos

Bajo el punto de vista de su extensión, el bien común es el bien de la sociedad en todos y cada uno de sus miembros. No hay realmente un orden del bien común, cuando el resultado de ese orden favorece excesivamente a unos grupos, a los gobernantes o a los económicamente más fuertes, a los extranjeros o a quienes sea, y muy poco o nada a otros. El bien común ha de ser realmente de todos los miembros, y no sólo el bien del Estado, puesto que la organización o sociedad política es una parte de la sociedad, pero no toda la sociedad, o sólo el bien del partido, o el bien del “pueblo” entendido éste como una clase social o una raza determinada.

Para que el bien común sea realmente de todos, hace falta que el gobierno encargado de promover el bien común tenga la capacidad de limitar las aspiraciones excesivas de los diferentes grupos, especialmente de los más poderosos.

EL ORDEN SOCIAL

La sociedad, a diferencia de la persona, no es una realidad sustancial, no es algo que exista por sí mismo, sino una realidad accidental que depende de las personas que la componen. No es más que el conjunto de relaciones que se dan entre las personas y los grupos que la componen. No obstante, tiene una unidad, que no es una unidad sustancial como la de las personas, sino una unidad de orden, por la que se constituye como un ser diferente de las personas y grupos que la componen.

Lo que hace que la sociedad sea algo distinto de todas las personas y grupos que la componen, que sea un todo compuesto pero diferente de sus partes, es precisamente el orden social. El orden hace que la sociedad sea algo más que la suma de sus partes, y algo distinto de cada una de ellas. Por eso se dice que la causa o principio formal de la sociedad es el orden.

Noción general del orden

En general, el orden es la adecuación de las cosas a un fin. Todo orden presupone tres elementos:¹⁵ i) una multitud o pluralidad de partes, que han de ser distintas entre sí, y a la vez tener algo en común que les permita estar unidas; ii) las relaciones de cooperación entre esas partes: cada parte es una sustancia que tiene su propia naturaleza y sus propias operaciones, y entre todas constituyen una unidad en la medida que cooperen, es decir, en cuanto las operaciones de cada una sean complementarias de las otras; para que se dé la cooperación se requieren tres condiciones: que las partes inferiores se eleven a las superiores y se sometan a ellas; que las superiores ayuden a las inferiores, y que cada parte guarde y desarrolle su propia capacidad de operación; por eso, todo orden supone jerarquía y distinción entre lo superior y lo inferior; y el tercer elemento del orden es iii) el fin común que es lo que causa y a lo que tiende la cooperación entre las partes.

En el mundo de la naturaleza se perciben claramente diversos órdenes. Hay un orden que rige los movimientos o comportamiento de los planetas y los astros, que es el objeto de estudio de la astronomía. Hay también un orden que rige el comportamiento de la materia y cuyo estudio compete a la física. Hay además, otro orden que rige el comportamiento de los seres vivos y que es estudiado por las ciencias biológicas. Estos órdenes tienen esos tres elementos: las diversas partes, las relaciones de cooperación entre ellas, y el fin al que sirven, que es la conservación del universo.

El orden social es el que rige el comportamiento de las personas en la vida comunitaria. Sus partes son las familias y grupos y, finalmente, las personas que componen la sociedad; sus relaciones son la actividad y comportamiento de los grupos y personas, y el fin al que tiende es el bien común.

Concepto de orden social

El orden social, a diferencia de los órdenes astronómico, físico y biológico no es un orden que se impone a sus partes como algo preexistente y que se cumple necesariamente por la eficacia de las causas. Es un orden de conductas personales, es decir, un orden moral u orden de libertad, que en parte es preexistente y en parte es elaborado, pero que se cumple o se deja de cumplir por la libre voluntad de las personas sujetas a él.

El orden social es un orden de conductas personales que puede ser contemplado desde dos puntos de vista diferentes, uno preceptivo y otro fáctico. Desde el punto de vista preceptivo o normativo, el orden social es el conjunto de reglas o directrices que disponen la conducta que las personas deben realizar con miras al bien común. Éste es el punto de vista propio de las ciencias prudenciales, de la ética, la política

¹⁵ Santo Tomás, *In librum beati Dionysii de divinis nominibus expositio*, cap. IV, lect. 1, n. 283; citado por C. Cardona, *La metafísica del bien común*, Madrid, 1966, p. 55.

y el derecho, y el que se adopta aquí. Desde el punto de vista fáctico, el orden social es el conjunto de conductas efectivamente realizadas por un grupo humano, en cumplimiento, ignorancia o desobediencia de los preceptos o normas sociales; éste es el punto de vista que corresponde a las ciencias sociales como, entre otras, la sociología jurídica que averigua el grado de vivencia colectiva efectiva de las reglas jurídicas adoptadas por una sociedad.

El orden social perfecto sería el conjunto de disposiciones que guiaran objetivamente la conducta de las personas al bien común, y además el cumplimiento efectivo de esas disposiciones, es decir, la realización de todas las conductas prescritas y la abstención de todas las conductas contrarias al bien común. En la experiencia humana el orden perfecto no es posible, tanto por la deficiencia de la inteligencia que es incapaz de reconocer y elaborar todas las disposiciones efectivas para lograr cabalmente el bien común de una sociedad determinada, como por la deficiencia de la voluntad para cumplir con lo prescrito.

Por eso, cualquier orden social vigente en un momento determinado es imperfecto o perfectible, una mezcla de aciertos y errores en el aspecto dispositivo, y una mezcla de actos sociales y antisociales en el aspecto positivo o fáctico. El orden social no es algo acabado, o totalmente preexistente, como el orden de la naturaleza, sino que es algo que las personas o, mejor dicho los pueblos, van elaborando y cumpliendo a través del tiempo con mayor o menor éxito. La perfección, fortaleza o desarrollo de un pueblo, como quiera llamársele, depende fundamentalmente del grado de madurez de su orden social, tanto en el sentido prescriptivo como en el sentido positivo.

Como el orden hace que la sociedad sea lo que es, la mayor o menor perfección de ésta depende fundamentalmente de la mayor o menor perfección del orden social. Por eso también se puede afirmar, como se hizo anteriormente, que el bien de la sociedad, el bien común, es fundamentalmente el orden social.

La función unificadora del orden social es doble. Por una parte, unifica las diversas comunidades y familias para constituir la sociedad. Por otra, integra a la sociedad unificada dentro de una comunidad mayor que es la comunidad de pueblos. En otras palabras, el orden unifica a las partes en un todo, e integra al todo como parte de una comunidad mayor.

Por eso, el orden social no es independiente del orden de la comunidad de pueblos, sino que ha de estar en sintonía con éste. Un orden social que, aunque unificara una sociedad, constituyera una amenaza para la comunidad de pueblos, en realidad sería un desorden que provocaría la reacción violenta de la comunidad mayor.

Finalmente, el orden de la comunidad de pueblos, el orden mundial, y todos los órdenes sociales no son independientes del orden de la naturaleza, sino que son también una parte del orden universal que comprende a todos los seres creados y que los constituye en una unidad, en un universo. Las partes del orden universal son todos los seres, distintos entre sí, pero que tienen a la vez en común el ser, y que cooperan necesariamente (los seres irracionales) o voluntariamente (los seres racionales) al bien común universal, fin de la historia humana y de la vida de cada persona, que es Dios. El orden de la comunidad de pueblos (orden mundial) y el

orden de cada pueblo (orden social) son partes del orden universal, pero son su parte principal por ser órdenes de conductas personales, y de cuyo cabal cumplimiento depende en buena medida el bien de todo el universo; los actuales desastres ecológicos son manifestaciones de un desorden mundial y social que afecta, por consecuencia, los demás seres vivos y aun la misma materia inerte. El recto orden mundial y social implica el mejoramiento del mundo y del universo.

Naturaleza de los preceptos del orden social

Viendo el orden social desde el punto de vista preceptivo, como el conjunto de preceptos o normas que orientan la conducta humana, se advierte que estos preceptos pueden ser de distinta naturaleza.

Al analizar la autorrealización o perfeccionamiento de la persona, se hizo ver que la conducta debida era aquella que la razón juzgaba adecuada o conveniente para perfeccionar la persona, mientras que la conducta prohibida era aquella que la misma razón juzgaba como inconveniente a ese fin. El fundamento del deber, se dijo, es por una parte esa relación objetiva entre la conducta y el perfeccionamiento de la persona, la cual es independiente de la voluntad y se impone a la persona como algo objetivo, como una ley natural; pero, por otra parte la noción de deber, para ser experimentada personalmente, requiere de la aprobación de la conciencia personal.

La vida social va generando reglas que prescriben conductas que sus miembros tienen como debidas o prohibidas. Todas las reglas de conducta son la formulación de un juicio que afirma que una conducta es buena, que perfecciona a la persona y a la sociedad, o que es mala, que las degrada. Cuando uno de estos juicios es compartido por una comunidad y se refuerza de alguna manera, se dice que constituye una regla social. Las reglas sociales, aunque todas tienen en común el ser juicios preceptivos reforzados con una sanción social, pueden catalogarse, en razón de la conducta que prescriben y de la sanción que tienen, en tres grandes categorías: los preceptos éticos, las leyes y las reglas jurídicas.¹⁶

Los preceptos éticos

Son todos los que formulan los deberes y prohibiciones que la persona ha de observar en orden a su perfeccionamiento. En general, y sin entrar en detalles, se aceptan comúnmente, como ya se mencionó en el capítulo quinto, tres deberes y cuatro prohibiciones fundamentales. Los deberes fundamentales son: el deber de la persona de amarse a sí misma, el de amar al prójimo y el de amar a Dios como

¹⁶ A primera vista, se advertirá que separo la legislación del derecho, ya que considero, siguiendo en esto a Álvaro d'Ors, que las leyes, como mandatos del poder público, son órdenes, actos y obra de la voluntad, mientras que el derecho, que en parte está recogido en las leyes, lo constituyen básicamente criterios racionales o reglas para juzgar la conducta humana desde el punto de vista de lo justo, por lo que es principalmente obra de la razón.

el Creador y dador del ser y la vida. Las prohibiciones son el homicidio, el robo, el adulterio y la mentira.

Los deberes éticos (incluyendo en ellos las prohibiciones como deberes negativos o de no hacer) si bien obligan “en conciencia”, es decir, que la persona los experimenta como urgencia íntima de hacer o no hacer algo, pueden sin embargo, ser exigidos por las personas o por la comunidad a quienes afecta su incumplimiento. Los deberes éticos pueden distinguirse de otros deberes por el modo como se exige su cumplimiento: por vía de reproche o amonestación, lo que incluye desde la amonestación paterna hasta el rechazo social, así como diversas formas de advertencia como la que se hace entre amigos, la que se hace entre cónyuges o la que pueden hacer los policías o los gobernantes. Siendo socialmente exigibles, los deberes éticos se integran en la vida social como parte, en mi opinión la parte fundamental, del orden social. Se definen y propagan principalmente por medio de las tradiciones familiares.¹⁷

De los deberes éticos, cabe distinguir aquellos cuyo cumplimiento importa principalmente a la persona individual, aun cuando tienen también repercusión social, de aquellos cuyo cumplimiento interesa directamente a la comunidad. Con base en esta distinción, se habla de una ética personal y ética social.

Los deberes ético-sociales son básicamente los comprendidos en el deber general de amor al prójimo; los principales son el deber de colaboración en la consecución del bien comunitario o deber de solidaridad y el deber de dar a cada quien lo suyo o deber de justicia.

Los preceptos políticos o leyes

Los diferentes grupos humanos tienden a asegurar el cumplimiento de los deberes ético-sociales por medio de leyes. Hablo aquí de leyes en sentido lato, de modo que se incluyen los reglamentos, decretos y demás disposiciones administrativas e incluso las leyes particulares o estatutos de grupos intermedios.

Estos deberes definidos en las leyes pueden denominarse en general deberes comunitarios, puesto que todos se refieren a conductas necesarias o muy convenientes para el bien de la comunidad. Son una multitud de deberes de contenido diverso que comprenden, por ejemplo, el deber de pagar una cuota de mantenimiento de un club deportivo, el de respetar los estatutos de una asociación civil o el reglamento de higiene de una empresa, así como el de votar en las elecciones de gobernantes, pagar los impuestos o desempeñar los cargos públicos de conformidad con las leyes, y también todos los deberes prescritos en los reglamentos de policía, las leyes mercantiles y demás ordenamientos.

De entre estos deberes comunitarios pueden distinguirse los deberes políticos, como aquellos que se refieren específicamente al bien común de la sociedad y que

¹⁷ No debe pasarse por alto el papel de la Iglesia y las demás asociaciones religiosas en la difusión de una ética ligada al credo religioso, pero esa labor llega finalmente a las familias y en ellas produce frutos.

son los que están definidos en las leyes (de cualquier tipo) promulgadas y sancionadas por el poder público. Se distinguen del resto de los deberes comunitarios por dos causas, por razón del fin, que es el bien común, y por razón del instrumento que los sanciona, que es un ordenamiento promulgado y sancionado por el poder público.

El cumplimiento de estos deberes políticos está asegurado mediante una sanción pública. Debe notarse que se trata en su origen de deberes éticos, de modo que la razón de que sean debidos es la misma de todos los deberes: el que sean conductas adecuadas al bien de la persona y de la comunidad. El ordenamiento legislativo que los recoge y promulga lo único que hace es aprobarlos como deberes, sustituyendo en esto de algún modo la aprobación de la conciencia personal con el consenso comunitario,¹⁸ y añadir una sanción para asegurar su cumplimiento. Podría pensarse que puede haber deberes definidos en las leyes que no puedan ser formulados como conclusiones derivadas de los principios éticos fundamentales, como los que establecen los reglamentos de tránsito de que los automovilistas conduzcan por el lado derecho de las calles, pero el fundamento de este deber, como el de cualquier otro sancionado legalmente, es el deber ético (derivado del deber de solidaridad) de obedecer las leyes promulgadas por la potestad pública legítimamente constituida.

En la mayoría de las leyes se prevén castigos para el caso de que sean incumplidas, que en el lenguaje legal se denominan sanciones administrativas, es decir, sanciones que imponen los órganos gubernamentales correspondientes y que son de muy variados tipos: multas, negativas o revocaciones de permisos o concesiones, cobro de gastos administrativos, impuestos compensatorios, clausuras, decomisos, arrestos, etc. Para la imposición de las sanciones de este tipo, el órgano gubernamental debe cumplir un determinado procedimiento, y el afectado puede ordinariamente pedir una revisión de la decisión ante una instancia superior del órgano administrativo que la tomó.

El conjunto de leyes se integra también en el orden social configurando un orden legislativo u orden de leyes. Este orden constituye y regula la cosa pública o república. Pero no es todo el orden social, sino parte de él, de la misma manera que la república no se identifica con la sociedad (o nación), sino que es un aspecto, ciertamente determinante pero no más que un aspecto, de la sociedad.

Los preceptos jurídicos

De los deberes de justicia y solidaridad reconocidos por las leyes, hay algunos cuyo cumplimiento resulta, por así decirlo, más necesario para la subsistencia del orden social, por lo que los grupos sociales buscan asegurar su cumplimiento no sólo

¹⁸ No se quiere decir que la aprobación comunitaria o promulgación sustituya completamente la conciencia personal, puesto que a ésta siempre le corresponde el último juicio sobre si la conducta definida en la ley es finalmente debida o no; pero ciertamente la promulgación de una ley es un hecho que ha de mover a la conciencia personal a tener como debidas las conductas prescritas en ellas, en tanto que los gobernantes las han juzgado como convenientes al bien común.

mediante las leyes, sino además estableciendo la posibilidad de que las personas afectadas, no necesariamente los órganos gubernamentales, puedan exigir su cumplimiento ante órganos jurisdiccionales independientes del gobierno, es decir, ante los jueces. Estos deberes cuyo cumplimiento puede ser judicialmente exigible son los que pueden denominarse deberes jurídicos.

Se trata, como los deberes comunitarios, de deberes que son originalmente deberes éticos de justicia y solidaridad, pero que se sancionan socialmente a través de órganos jurisdiccionales o jueces independientes (más o menos según el lugar y el tiempo) del poder gubernamental, quienes pueden imponer al transgresor una pena y forzarlo al cumplimiento del deber o a una reparación del daño causado con el incumplimiento.

La necesidad de una sanción diferente, de la coacción judicial en vez de la pena administrativa, deriva de la mayor importancia que tiene para la sociedad el cumplimiento de estos deberes. Originariamente la coacción judicial, y con ella el derecho, aparece para la represión de conductas que violan las prohibiciones fundamentales, es decir, para el castigo y reparación del robo, el homicidio, el adulterio y la mentira. Por eso, puede afirmarse que el derecho se fundamenta en esas prohibiciones o preceptos negativos: el derecho penal castiga precisamente la violación de estas prohibiciones; el derecho familiar se estructura sobre la base de la fidelidad conyugal y el castigo del adulterio; el derecho privado se estructura a partir del castigo del robo y del respeto a la propiedad, y a partir del castigo de la mentira y de la consecuente fidelidad a la palabra o *fides* que es el punto de partida de los contratos.

La definición de lo jurídico en cada momento y sociedad depende de lo que cada comunidad juzgue como de mayor importancia. Hay conductas que ordinariamente tienen una coacción judicial, más o menos diferenciada, en todos los pueblos y en diferentes épocas, como son las que constituyen violaciones directas de las prohibiciones fundamentales. Pero hay muchos deberes que se sancionan jurídicamente en ciertas épocas y pueblos y en otros no. Las conductas relacionadas con la protección ambiental pueden servir de ejemplo: el cuidado del medio ambiente y de los bienes en general es un deber ético, que ahora se ha sancionado mediante leyes de protección ambiental, convirtiéndolo así en un deber político cuyo incumplimiento sanciona el gobierno, y que además, en algunos aspectos y lugares, se ha transformado en un deber jurídicamente exigible mediante el otorgamiento a los ciudadanos de acciones populares ejercitables ante órganos jurisdiccionales.

Como lo decisivo para considerar un deber como jurídico es la posibilidad de reclamación judicial, la ciencia del derecho se organiza no tanto como estudio sistemático de los deberes, sino más bien como orden sistemático de las acciones o derechos a exigir judicialmente el cumplimiento de deberes. Por eso me parece que no es conveniente hablar de “deberes jurídicos”, sino que es más preciso hablar de deberes jurídicamente (o judicialmente) exigibles.

Los derechos pueden estar definidos en las leyes o en otros instrumentos como las sentencias de los jueces, costumbres u opiniones de autores reconocidos por los jueces como autoridades en el discernimiento de lo justo en el caso concreto.

El conjunto de derechos se integra también en el orden social como orden jurídico. Pero hay una diferencia importante respecto del orden legislativo. El orden legislativo tiene fundamentalmente una función integradora: la de definir y sancionar conductas necesarias y convenientes para el bien común. En cambio, el orden jurídico tiene más bien una función reparadora: la de restablecer el orden social violado, y por eso se presenta como orden de derechos, de exigencias, y no como orden de deberes.

Un punto interesante de conexión entre el orden de leyes y el orden jurídico se da en aquellas leyes que establecen el control judicial de los actos de gobierno, como por ejemplo, las leyes fiscales. El deber de los ciudadanos de pagar impuestos es un deber político, cuyo incumplimiento es sancionado directamente por la administración fiscal; pero la sanción impuesta puede ser revisada por un órgano judicial independiente, por lo que el deber de la instancia fiscal de respetar las leyes es un deber jurídico cuyo incumplimiento pueden reclamar judicialmente los causantes. Resulta así que las leyes fiscales definen tanto el deber de los ciudadanos de pagar impuestos, como el derecho de los mismos de exigir que las instancias fiscales respeten la legalidad establecida. Cuando se habla ahora de “estado de derecho”, en mi opinión eso debe entenderse en el sentido de gobierno sujeto a control judicial, y no en el sentido de gobierno o Estado organizado por medio de leyes, lo cual debiera denotarse mejor con la expresión “Estado de legalidad”.

De lo anterior, puede concluirse que el orden social es fundamentalmente un orden ético, un orden de deberes, reforzado, en cierto sector, como orden de leyes y en otro como orden de juicios. Para una vida social sana es necesario un orden con estos tres sectores debidamente integrados y equilibrados. No es un progreso convertir todos los deberes en deberes jurídicamente exigibles, o legalmente sancionados. En este sentido la aspiración de ser, como se dice ahora, “un país de leyes” es una aspiración incompleta y errónea, ya que sería inhumano, además de prácticamente imposible, sancionar todos los deberes personales y comunitarios con el apoyo del poder público. El ideal completo sería ser un país de tradiciones éticas, de leyes (o tradiciones políticas) y de jueces (o tradiciones jurídicas).

Fundamento común del orden social

Si bien se puede y se debe distinguir los tres aspectos del orden social, en cuanto que por sí mismos constituyen manifestaciones diferenciadas de deberes, por razón de su contenido y de su modo de exigencia, no son tres diferentes órdenes independientes entre sí, sino un mismo y único orden de deberes relacionados entre sí.

Una de las características de la cultura jurídica moderna ha sido la de pretender la separación total del orden jurídico (entendido como orden de leyes) respecto del orden ético, como si fueran dos órdenes independientes y sin relación alguna entre sí. Se dice que el orden ético es de carácter subjetivo, en tanto que cada persona juzga y decide lo que es su bien personal, mientras que el orden legislativo o el orden jurídico son órdenes objetivos definidos, no por la persona obligada, sino por

una instancia superior, el Estado, que tiene el poder suficiente para hacer respetar sus decisiones.

Esto ha dado lugar a que se consideren como conductas autorizadas o protegidas por el orden político y jurídico, o “derechos”, conductas que son en realidad contrarias al bien de la persona y de la comunidad, como el “derecho” a “interrumpir el embarazo”, el “derecho” a tener hijos por medio de fecundación artificial, el “derecho” de difundir pornografía o el “derecho” de huelga de servicios médicos, entre otros.

También ha dado lugar, lo que implica una confusión mayor, a que se consideren como deberes políticos o deberes jurídicos conductas de ese tipo, como el deber que se impone a los médicos de practicar abortos o hacer esterilizaciones, o el que se impone a los empleados públicos de perseguir, denunciar o castigar a los individuos de razas supuestamente inferiores, o el de pagar impuestos para sostener gobiernos que violentan abiertamente el bien común, empeñándose, por ejemplo, en la provisión de equipo militar con detrimento de la educación de la población.

En consecuencia, se ha vuelto a plantear la amplia cuestión de las relaciones entre la ética, las leyes y el derecho, que es hoy, en mi opinión, un problema central para el desarrollo del derecho y de la sociedad mexicana. Comprende preguntas tan acuciantes como éstas: ¿deben las leyes y sentencias judiciales respetar las tradiciones éticas de la sociedad, o pueden contradecirlas? ¿deben las tradiciones éticas convertirse en leyes para ser respetadas, o pueden y deben sobrevivir sin ser normas legisladas y ser, sin embargo, tomadas en cuenta por los jueces para juzgar? ¿tienen los ciudadanos el deber de obedecer leyes que violentan sus convicciones éticas o, por el contrario, tienen el deber de desobedecer dichas leyes?¹⁹

El tema es muy complejo, por lo que pretender abordarlo en su totalidad en este trabajo de síntesis sería totalmente inadecuado. Aquí, sólo se pretende examinarlo parcialmente, señalando la existencia del *i*) fundamento común de todos los deberes que conforman el orden social, y el papel que corresponde a *ii*) la sanción social.

El fundamento del deber

Como se anotó en el capítulo cuarto, la noción de deber está ligada con la persona. Ésta tiene deberes porque es capaz de autorrealizarse mediante sus acciones libremente elegidas y ejecutadas. Ni las plantas ni los animales tienen el deber de nutrirse o de reproducirse, sino que simplemente se nutren o se reproducen. La persona, en cambio, sí tiene el deber de nutrirse y de reproducirse porque depende de su libre elección el hacerlo o no. Tener deberes es una manifestación evidente de la superioridad de la persona humana respecto de las cosas, plantas y animales.

¹⁹ Este problema se presenta hoy de manera más compleja dado el actual pluralismo ético y religioso de muchas de las sociedades occidentales. En México, se tiende hacia un pluralismo así, aunque aún sigue habiendo una considerable mayoría de la población que sigue las tradiciones éticas y la fe cristiana.

La sociedad como tal tampoco tiene deberes, ya que no es una persona con voluntad y decisión propia, sino una unidad de orden constituida por las relaciones que se dan entre las personas. Las personas son quienes tienen deberes sociales por razón del papel que desempeñan en la sociedad. Cuando se dice, por ejemplo, que el gobierno o el Estado tiene el deber de ayudar a los necesitados, en realidad se dice que las personas que desempeñan los puestos públicos tienen el deber de hacerlo, o que los ciudadanos con recursos tienen el deber de hacerlo. Los deberes son siempre personales.

Como se mencionó anteriormente,²⁰ el fundamento del deber es doble, uno objetivo y otro subjetivo. El fundamento objetivo es que la conducta sea adecuada para perfeccionar la persona o la comunidad, o dicho en otras palabras, el fundamento objetivo del deber es el bien, personal y común.²¹ Lo que hace que una conducta se tenga como debida es que objetivamente sea buena, es decir, que realmente sirva al perfeccionamiento objetivo de la persona y de la comunidad. Puede decirse, en otras palabras, que el fundamento del deber es el amor, la preferencia por el bien verdadero u objetivo. Esto es algo de sentido común, que sin embargo frecuentemente se ignora o se pretende ignorar.

El fundamento subjetivo, sin el cual la persona no experimenta la conducta debida, como algo que ella debe en concreto, es el juicio de su conciencia, por el que aprueba que una conducta determinada no es sólo objetivamente buena, sino que para ella es debida aquí y ahora. Este juicio se realiza finalmente siempre en forma personal, por cada quien y, como todo juicio humano, puede ser acertado o errado. Como la persona experimentará que son debidas únicamente las conductas que su conciencia aprueba, es de vital importancia la formación de la capacidad de juicio práctico o, en otras palabras, la formación de la conciencia o prudencia, a fin de que la persona experimente como debidas las conductas que son objetivamente buenas.

Los deberes sociales tienen este mismo fundamento doble: postulan conductas que son debidas porque son buenas y aprobadas como tales por la conciencia personal. Pero tienen un elemento adicional que es la sanción social.

La sanción social

La sociedad, mediante diversos mecanismos, refuerza o sanciona el cumplimiento de deberes que considera importantes para la vida en común. Las costumbres o convencionalismos sociales los refuerza, con la sanción del reproche y rechazo social; las leyes, con diverso tipo de penas, y las sentencias con la coacción judicial.

La sanción social, de cualquier tipo que sea, no es el fundamento del deber, sino sólo el medio que establece la sociedad para asegurarse del cumplimiento de determinados deberes cuya observancia considera necesaria o muy conveniente

²⁰ Véase capítulo IV "La trascendencia de las acciones de la persona".

²¹ No son dos fundamentos, el bien personal o el bien común, puesto que bien común y bien personal se identifican: lo que perfecciona a la persona, perfecciona a la comunidad y viceversa.

para la vida social. El deber, por ejemplo, de pagar impuestos tiene como fundamento el bien común, no la sanción que el gobierno puede imponer por no pagarlos, ni la facultad que tiene de apropiarse de los bienes de los causantes incumplidos; las multas y el procedimiento económico coactivo para cobrar los impuestos son el medio que tiene la sociedad para asegurarse del cumplimiento del deber de pagar impuestos. El poner la sanción como último fundamento del deber es el reflejo de una mentalidad servil, que considera que la obediencia sólo resulta del temor al castigo. Es, en cierto modo, lo que buscaba Maquiavelo cuando aconsejaba que el príncipe debía procurar ser temido más que ser amado.

La sanción social, además de asegurar el cumplimiento del deber, tiene el efecto de provocar la aceptación subjetiva del deber socialmente sancionado. Las personas tienden a considerar como bueno y debido lo que la sociedad, mediante sus órganos correspondientes, ha juzgado como tal. No es que la sanción social sustituya la aprobación en conciencia del deber, que es algo siempre personal, sino que mueve a que las personas lo aprueben. Así, una sociedad que practica la poligamia o el aborto inducirá a las personas que viven en ella a que tengan esas prácticas como buenas y debidas. Incluso podrán experimentar esos actos como algo debido en concreto para ellas. Por eso, la sanción social de los deberes juega un papel tan importante en la conformación, no sólo de los modos de vida del pueblo, sino también de los modos de juicio moral. La dificultad que hoy experimentan las sociedades modernas para comprender intelectualmente la indisolubilidad del matrimonio —no se diga para vivir esa indisolubilidad— se deben a la sanción del divorcio como algo bueno e incluso debido bajo ciertas circunstancias.

La influencia que tiene la sanción social de los deberes en la formación de los modos de ser y de pensar de la comunidad no es definitiva. Finalmente, cada persona ha de aprobar o rechazar en conciencia lo que se le propone como un deber. La confrontación del juicio personal con el juicio social da lugar a situaciones dramáticas, que no han faltado a lo largo de la historia de cualquier pueblo. Quien juzga que lo que se le propone como socialmente debido es objetivamente malo, experimenta el deber íntimo de rechazarlo, con el riesgo de sufrir los castigos correspondientes, incluso, como ha sucedido tantas veces, con el riesgo de perder la vida.

Esta confrontación de juicios, el de la sociedad por una parte, y el de una persona por la otra, sólo es posible porque existe un fundamento objetivo del deber, al cual apelan ambos juicios. Constituye una estafa intelectual el afirmar que la única objetividad posible es el consenso o reconocimiento social, ya que de ser así no habría progreso ético, jurídico ni político; viviríamos siempre en el mejor de los mundos posibles.

LA ORGANIZACIÓN POLÍTICA O GOBIERNO DE LA SOCIEDAD

El orden supone la cooperación de las conductas hacia el bien común. Sin esta cooperación no hay orden ni hay sociedad. Para que se dé esta cooperación se

requiere de una organización política o gobierno²² de la sociedad, encargado de dos tareas fundamentales: a) la orientación y coordinación de las actividades sociales para que se dirijan efectivamente hacia el bien común, y de modo que se complementen unas con otras y no se estorben, y b) el aseguramiento de que efectivamente se realizarán esas actividades y que no se realizarán las actividades contrarias al bien común o, que en caso de realizarse, se procurará una reparación. Estas tareas del gobierno de la sociedad tienen semejanza con las tareas que cumplen la inteligencia (orientación o decisión de la conducta a seguir mediante el juicio) y la voluntad (determinación y cumplimiento de la conducta elegida) en el autogobierno de la persona.

Si no existe sociedad sin orden, ni orden sin gobierno, cabe decir que no hay sociedad sin gobierno, o que el gobierno es un elemento necesario para la existencia de la sociedad. El tipo de gobierno que cada sociedad tiene depende de la forma de organización política que elija.

El cumplimiento de estas funciones requiere, lo mismo que en la persona humana, de la existencia de dos instancias diferentes. Una que haga el papel que tiene la inteligencia en la acción humana, es decir, la deliberación, análisis y elección de las actividades sociales, y otra que haga el papel correspondiente a la voluntad, es decir, el imperio y ejecución de las actividades seleccionadas. En el gobierno de la sociedad, el papel deliberativo corresponde a las instancias sociales a las que se les reconoce una cierta sabiduría, como son los colegios o asociaciones profesionales, las universidades, los grupos intelectuales, y el papel de la voluntad lo desempeñan las instancias políticas a las que se reconoce titulares del poder público.

El gobierno de la sociedad requiere de un justo equilibrio entre estas dos instancias, entre la *auctoritas* o saber socialmente reconocido y la *potestas* o poder socialmente reconocido.²³

La *auctoritas* en el gobierno de la sociedad

A las instancias a las que se les reconoce un saber —entre las que cabe mencionar además las tradiciones familiares y éticas, que son concreciones de la sabiduría de los mayores—, les corresponde la definición de las actividades y conductas que promueven el bien común. Para hacer esta discriminación, se parte, igual que en el gobierno de la conducta humana, de una distinción fundamental entre las actividades que favorecen el bien común y las actividades que lo contradicen, entre acciones sociales y antisociales. Luego, se clasifican las actividades que contribuyen al bien común, según su mayor o menor incidencia, en actividades prioritarias, urgentes,

²² Entendida esta palabra en sentido amplio de dirección, promoción, vigilancia y castigo de las actividades sociales, y no en el sentido restringido del ejercicio del Poder Ejecutivo, como se entiende en la teoría constitucional actual.

²³ Sigo aquí la distinción recogida por Álvaro d'Ors en "Autoridad y potestad" en *Escritos varios sobre el derecho en crisis*, Roma-Madrid, 1973, pp. 93 y ss.

importantes, necesarias o convenientes, y las que lo contradicen, según el eventual daño que causen, en actividades toleradas, castigadas o prohibidas.

La discriminación fundamental entre conductas favorables y contrarias al bien común es algo que se encuentra en los orígenes del grupo social, relacionado con su percepción de la ley natural,²⁴ y que suele contener las opciones generales por la justicia (dar a cada uno lo suyo) y la ayuda recíproca o solidaridad, así como el rechazo del robo, la mentira, el homicidio, el incesto y el adulterio (al menos en su forma de posesión de una mujer ajena). Es una elección estable, de larga duración, que tiende a perpetuarse en la forma de costumbres y tradiciones nacionales, si bien no exenta de revisiones, precisiones, regresiones, correcciones y desarrollos ulteriores. El debate actual acerca del aborto es como una revisión de esa opción fundamental de rechazo al homicidio, que puede llevar a la regresión de considerarlo como un acto favorable al bien común.

La elección de las conductas concretas que promueven el bien común es algo más dinámico y muy relacionado con las circunstancias específicas de cada pueblo. Esto es lo que actualmente se hace cuando se formulan políticas, líneas de acción o planes de desarrollo, que no son más que la definición de actividades que se consideran los medios más adecuados o mejores para procurar el bien común en un momento determinado.

En la elección de estas actividades se debe procurar la mayor objetividad posible, de modo que el juicio corresponda efectivamente a la realidad de la conveniencia o inconveniencia de las actividades respecto del bien común. Para ello, conviene que en la deliberación se involucren las instancias sociales afectadas, pero con mayor responsabilidad las que se consideran detentadoras de un saber especializado. Por ejemplo, en un análisis sobre la forma de regular las sociedades mercantiles, deben participar los empresarios, los trabajadores, los consumidores, pero especialmente los juristas especializados en el régimen de las sociedades mercantiles y los profesionales de la administración de empresas.

Las instancias de autoridad que hacen la deliberación y análisis de las actividades sociales concluyen su misión proponiendo o aconsejando a las instancias de potestad la realización o no de determinadas actividades sociales, de modo semejante a lo que hace la inteligencia respecto de la voluntad personal al concluir el análisis de las conductas alternativas.

La potestas en el gobierno de la sociedad

Al poder socialmente reconocido, es decir, a las instancias políticas establecidas y tenidas como legítimas, les corresponde fundamentalmente la función de asegurar la cooperación necesaria para el bien común, en congruencia con las elecciones de conductas hechas por la sociedad por medio de sus instancias de autoridad.

²⁴ Véase en el capítulo V “Los deberes negativos o prohibiciones”.

Sus decisiones no son, como las de las instancias de autoridad, consejos, proposiciones o recomendaciones, sino órdenes o prohibiciones cuyo cumplimiento puede exigirse con el apoyo de la fuerza pública. Sin pretender hacer una clasificación de los distintos actos de la potestad, puede decirse que sus principales actos son las leyes (órdenes generales), los decretos (órdenes a personas determinadas) y las sentencias judiciales (en cuanto son decisiones imperativas para terminar un conflicto). Por estos actos la potestad ordena, promueve, autoriza, tolera, prohíbe o castiga determinadas actividades sociales. El conjunto de ellos constituye el sector del orden social cuyo cumplimiento viene garantizado por la potestad.

Equilibrio entre autoridad y potestad

Para que el gobierno de la sociedad se dirija al bien común, y no a bienes parciales de grupos o sectores privilegiados, es necesario que exista una separación entre las instancias con autoridad y las instancias con potestad.

Las instancias con autoridad aconsejan, pero no ordenan. Las instancias con potestad ordenan, pero sus órdenes, aunque vinculantes en principio, no son por sí mismas sabias. Esta separación del saber respecto del poder, permite, por una parte, que se mantenga, en lo humanamente posible, la independencia necesaria para que las instancias con autoridad opinen objetivamente, evitando en lo posible los prejuicios o intereses relacionados con la voluntad de poder. Por otra parte, deja en libertad a las instancias con potestad para ordenar lo que resulte más conveniente aquí y ahora, aunque no sea necesariamente el bien teóricamente mejor y más bien sea, en muchos casos, simplemente el mal menor.

Cuando se confunden estas dos instancias, se da una forma de gobierno despótico, la tecnocracia, forma moderna del gobierno de los sabios, en el que la potestad, por tenerse ella misma como sabia, no tiene la necesidad de pedir consejo, ni de responder a la crítica; siendo titular del saber y del poder, el tecnócrata piensa que sus órdenes son siempre convenientes al bien común y que quien no las cumple es simplemente un perturbador o sedicioso que debe ser castigado.

En el Estado moderno se da una confusión semejante, al considerarse que las órdenes emanadas de la voluntad popular son por eso mismo justas y convenientes al bien común. Como el Estado se entiende como representante de la voluntad popular, se concluye que sus leyes y decretos, si tienen apoyo mayoritario (si son efectivamente aprobados por la voluntad popular) son siempre convenientes al bien común. Al no distinguir el régimen constitucional moderno entre instancias de autoridad e instancias de potestad, procura el encauzamiento del poder hacia el bien común mediante el recurso de la división de poderes. Pero es un recurso insuficiente, porque la potestad tiene que actuar unida, de modo que lo que sucede es que se dan procesos de negociación entre los diferentes titulares de la potestad para actuar al unísono, como sucede en las negociaciones entre el poder legislativo y el poder ejecutivo para implementar una política que requiere la aprobación o reforma de leyes; esto da lugar a que se imponga como mejor la alternativa que cuenta con

mayor poder de negociación que es, casi siempre, la que cuenta con mayor poder económico; resulta así que el sistema de división de poderes produce, en lugar de la dirección del poder por el saber, el predominio de la voluntad más fuerte.

Actualmente, para que se de efectivamente un diálogo y equilibrio entre las instancias de potestad y las de autoridad, se requiere de los medios de comunicación masiva. Estos medios, de por sí, no son instancias de autoridad, sino ordinariamente empresas públicas o privadas con grandes intereses económicos y políticos, pero a través de ellos han de difundirse las opiniones de las instancias de autoridad, colegiadas (como un colegio profesional) o individuales (un intelectual o profesional prestigiado), pero que son siempre opiniones personales en el sentido de que hay alguien que responde por ellas.

La llamada opinión pública no es una instancia de autoridad, porque no es una opinión de la que responda alguna persona o entidad prestigiada, sino simplemente una opinión generalizada en un pueblo, que pudo haberse originado de una opinión autorizada, pero que es ahora un fenómeno o hecho colectivo. Las instancias de potestad deben tener muy en cuenta la opinión pública, en cuanto les permite prever la reacción de la población ante la futura promulgación de una ley, pero las instancias de autoridad suelen, con razón, prescindir de ella.

El fundamento de la potestad

En relación con los actos de la potestad, en cuanto suponen una coacción sobre la voluntad personal, se cuestiona su justificación, es decir, el porqué la decisión de una instancia potestativa puede imponerse como deber a la voluntad personal, dado que todas las personas tienen esencialmente la misma dignidad y rango. Al analizar el actuar de la persona se reconoció que la noción del deber la construye la conciencia personal en relación con el juicio de la conformidad de la conducta con la verdad moral o ley natural; la conducta debida es aquella que constituye un bien objetivo para la persona, de modo que es debida en cuanto que objetivamente perfecciona a la persona. Algo semejante ocurre con las órdenes emitidas por la potestad, son debidas las conductas que ella prescribe en cuanto constituyen un bien objetivo para la comunidad, en cuanto perfeccionan a la comunidad. Así como el bien personal es el fundamento del deber personal, el bien común es el fundamento del deber de obediencia a los decretos de la potestad. En consecuencia, la persona puede considerar las órdenes de la potestad como debidas en conciencia, en cuanto prescriben conductas conformes con el bien común. La coacción de la potestad no es el fundamento del deber, sino la garantía de su cumplimiento.

En la actualidad se suele responder esta cuestión bajo la perspectiva de la legalidad y la legitimidad del poder constituido.

Se dice que los mandatos de la potestad deben ser cumplidos en cuanto sean legales, es decir, en cuanto hayan sido expedidos conforme a las prescripciones que rigen la expedición de leyes. Éste es ciertamente un criterio necesario que todo jurista debe conocer y respetar y es, finalmente, el criterio que sustenta las decisiones de los tribunales constitucionales cuando deciden si una determinada ley es

conforme o no con la constitución y, por consiguiente si debe mantenerse o suspenderse. Pero no es suficiente para quien indaga sobre la causa del deber de obediencia, pues no responde el fondo de la pregunta, ya que cabría cuestionarse por qué deben obedecerse las leyes que señalan los requisitos para la expedición de nuevas leyes, y así hacer nuevas preguntas hasta llegar a preguntar por qué debe obedecerse la primera ley que una potestad haya expedido. Suponiendo que la primera ley fuera, como ahora se estila, la Constitución, la pregunta sería por qué debe obedecerse la Constitución. Como esta primera ley no depende de ninguna otra, la cuestión no puede resolverse acudiendo al criterio de legalidad, sino que hay que buscar la respuesta en otra instancia.²⁵

Se ha querido encontrarla en el criterio de legitimidad como algo distinto de la mera legalidad. Se dice que una potestad legalmente establecida y que ejerce legalmente sus funciones puede ser, sin embargo, ilegítima. La legitimidad aparece así como un criterio superior a la legalidad, como por ejemplo, cuando un movimiento popular contradice la aplicación de una ley, que cumple todos los requisitos formales y constitucionales, pero que contradice las "legítimas aspiraciones" del pueblo. Es claro que la legalidad consiste en la conformidad con la ley, y puede predicarse de un acto, como cuando se dice que hacer un contrato con determinado contenido es legal o ilegal, o puede predicarse de una instancia de poder, como cuando se afirma que un gobierno es legal o ilegal. La legitimidad tiene que ser, por tanto, algo distinto de la mera conformidad con la ley.

Por influjo del jurista alemán Carl Schmitt²⁶ se vino a identificar la legitimidad con el apoyo popular, de modo que el gobierno, legal o ilegalmente constituido o ejercido, es legítimo si tiene un efectivo apoyo popular, e ilegítimo si no lo tiene. Éste es el sentido que suele tener la palabra en el debate político actual cuando se dice que un gobierno, un proyecto, una ley o un gobernante tienen o carecen de legitimidad. Pero esta legitimidad plebiscitaria no es un criterio objetivo de juicio y da lugar a graves confusiones, como sucedió en Alemania cuando triunfó el Partido Nacional Socialista, con un apoyo popular mayoritario, e impuso, basado en la legitimación popular, un régimen totalitario.

Ciertamente que el reconocimiento popular de la potestad es una condición necesaria para su constitución y ejercicio, y no hay verdadera potestad si carece de un mínimo de reconocimiento social que le permita gobernar efectivamente. Pero limitar la legitimidad a ese mero reconocimiento, que es algo siempre mutable y fluctuante, equivale a renunciar a cualquier juicio valorativo del gobierno que no sea el de su eficacia (legitimidad) o su legalidad. En realidad, estos dos criterios de eficacia y legalidad vienen a ser, en el fondo, uno solo, el de la eficacia, toda vez que corresponde a la potestad promulgar las leyes, por lo que cualquier discusión respecto de la legalidad de sus actos puede quedar resuelta mediante una reforma a las leyes, si cuenta con el apoyo popular necesario para hacerla.

²⁵ La posición de Kelsen de que la Constitución debe cumplirse porque debe cumplirse no es una respuesta, sino la renuncia a una respuesta que él considera imposible de obtener.

²⁶ C. Schmitt, *Legalität und Legitimität*, 1939, del cual hay traducción española por J. Díaz García, 1971.

En ese supuesto, la cuestión que se había planteado arriba acerca del fundamento o justificación del ejercicio del poder coactivo sólo podría responderse diciendo que la potestad coacciona porque puede hacerlo, y que las leyes deben cumplirse porque están sancionadas por la potestad. Esto no es una respuesta al problema planteado, sino simplemente la afirmación de que no se tiene una respuesta suficiente o, incluso que no hace falta la respuesta.

Si se quiere profundizar en la cuestión, hace falta relacionar el concepto de legitimidad con un criterio objetivo, superior al reconocimiento popular subjetivo. Al analizar el fundamento del deber se reconoció que la noción del deber la construye la conciencia personal en relación con el juicio de la conformidad de la conducta con la verdad moral o ley natural; la conducta debida es aquella que constituye un bien objetivo para la persona y la comunidad, de modo que es debida en cuanto que objetivamente perfecciona a la persona. El mismo fundamento tiene el deber de obediencia a los mandatos de la potestad: se justifica en cuanto las conductas que prescribe contribuyen al bien común del grupo, perfeccionan a la comunidad. La legitimidad de la potestad se relaciona, entonces, no sólo con el reconocimiento popular de la potestad (lo cual equivale a su aceptación en conciencia como poder legítimo o potestad), sino principalmente con la conformidad objetiva de sus actos con la ley natural, especialmente con el principio de que el poder se ejerce para el bien común.

Legitimidad es entonces la conformidad con la ley natural, a diferencia de la legalidad que es la conformidad con la ley promulgada por la potestad. Potestad legítima es la que tiene un reconocimiento social efectivo y que actúa objetivamente en favor del bien común. El fundamento objetivo de la potestad, o su legitimidad como ahora prefiere decirse, es la conformidad de su actuar con la ley natural.

La potestad está al servicio del bien común, no porque así lo declaren los gobernantes o lo exijan los ciudadanos, sino porque su razón de ser es precisamente el servicio del bien común. Así como la voluntad humana no puede querer más que el bien, aunque pueda equivocarse en la elección, y de hecho muchas veces se equivoca y prefiere un bien menor, la potestad no puede más que procurar el bien común, aunque de hecho, muchas veces se equivoque y se ejerza en beneficio particular.

Los miembros de la sociedad tienen el deber ético de obedecer los dictados de la potestad, porque indican las conductas concretas que se les pide para cooperar al bien común. Así como los miembros del cuerpo obedecen a la voluntad que ordena lo conveniente al bien de la persona, los miembros de la sociedad tienen el deber de obedecer a la potestad que ordena lo conveniente al bien común. El deber de obediencia a la potestad deriva igualmente del deber general de procurar el bien común.

Tanto la potestad como las personas de una sociedad, están sometidas al principio del bien común. La potestad, por razón de servicio al bien común, puede dar órdenes y castigar la desobediencia, pero sólo en tanto sirva al bien común. Las personas tienen el deber de obedecer y respetar la potestad constituida porque sirve al bien común, y sólo en tanto sirva a éste.

Se habrá advertido que tanto la facultad de castigar la desobediencia como el deber de obedecer los mandatos de la potestad están fundados y, por lo mismo, condicionados por el bien común. No se puede castigar legítimamente, es decir, conforme a la ley natural de servicio al bien común, la desobediencia de un mandato que le es contrario, ni se tiene tampoco el deber de obedecerlo, sino más bien el de rechazarlo.

LA UNIDAD SOCIAL SUBJETIVA

La unidad social la constituye objetivamente el orden, pero la experimentan subjetivamente las personas de cada sociedad. Por eso, puede hablarse también de una unidad subjetiva de la sociedad, que es la experiencia que tienen las personas de saberse parte de una sociedad con la cual se comparte el propio destino personal. Esta identificación subjetiva y personal con la comunidad es uno de los principales factores que hacen posible el desarrollo y cumplimiento del orden social. Quien se sabe parte de una comunidad entiende el bien del todo como un bien propio, por lo que tenderá a cumplir y perfeccionar el orden social. Un pueblo que experimenta esta unidad subjetiva puede, como lo demuestra la historia, mantenerse y subsistir a pesar de estar temporalmente dominado o subyugado por otros pueblos.

Esta unidad subjetiva se apoya objetivamente en los elementos comunes que hay en el pueblo. De la comunidad familiar originaria deriva la dotación genética común que conforma la raza. El territorio que habitan las familias identifica la vida de la comunidad en cuanto permite o exige la realización de ciertas actividades y excluye o impide la realización de otras. La vida de las familias en el territorio se va estratificando o cristalizando en los productos u obras culturales, como son el lenguaje, las herramientas de trabajo, el vestido, la casa habitación, y los productos más desarrollados como la ciencia, el arte, el derecho o la organización política, los cuales dan coherencia y variedad a la vida comunitaria.

De estos tres factores unificadores, la raza, el territorio y la cultura, el que tiene más influencia es la cultura. El factor étnico, en la actualidad, tiende a desdibujarse por los grandes movimientos de población que hoy se dan y que permiten, no sólo el entrecruzamiento de muchas razas, sino la cohabitación en un mismo territorio de grupos étnicamente diferenciados. El territorio pierde mucho de su influjo determinante por obra de la técnica. La cultura en cambio, no obstante que los medios de comunicación masiva tienden a la formación de una cultura de masas común a todos los pueblos, mantiene su fuerza unificadora en cuanto esté arraigada en la población en hábitos de pensamiento, de los que el más importante para la vida social es el lenguaje, y en hábitos de comportamiento que se conservan y transmiten en la vida familiar.

Ninguno de estos elementos, por sí solo, es absolutamente necesario para formar la conciencia de grupo, puesto que hay pueblos compuestos de diferentes etnias, que tienen diferentes lenguas y también diferentes religiones. Lo que es indispensable es que el pueblo tenga: *i*) una ética común, que sea la base del orden social y la vida comunitaria y *ii*) una historia común o experiencia de haber vivido como pueblo, que permita pensar en un destino común.

La unidad subjetiva del pueblo supone la decisión de la comunidad de seguir siendo lo que es, de perpetuarse, junto con la creencia compartida de tener un destino común, de lo cual deriva una solidaridad, amistad o simpatía natural entre todos sus miembros. Esta unión de afecto o amistad, el tener un mismo querer, es imprescindible para que se dé la cooperación hacia el bien común y constituye un bien político fundamental.

La conciencia de unidad se forma también en relación con la comunidad internacional o comunidad de pueblos: en ella, cada pueblo tiene algo específico que aportar. La formación de esta conciencia de unidad depende de muchos factores, desde la ubicación geográfica, pasando por su tradición, hasta el grado actual de desarrollo. Un primer paso en la formación de la conciencia social es la constitución de una organización política propia que garantice la subsistencia y desarrollo de la comunidad, y le permita tener un lugar y reconocimiento en la comunidad de pueblos. A partir de ello, se podrá luego ir perfilando un destino común que constituya una aportación específica a la comunidad de pueblos. El caso de Estados Unidos de Norteamérica, por ser un pueblo joven, resulta ilustrativo: se constituyen primero como un pueblo unido por un gobierno común, independiente de la monarquía inglesa, adquiere el reconocimiento de los otros pueblos independientes, para luego proponerse como defensores de los valores de libertad y democracia y desarrollar una política interna y externa que tiende aparentemente hacia esos fines.

El sentimiento patrio está ligado a esta conciencia subjetiva de unidad. El sentimiento nace como una extensión del afecto familiar, que se amplía primero a la gran familia y luego a las otras familias con las que se convive, a las tradiciones y a la historia común. La promoción y desarrollo de este sentimiento es una de las principales tareas del gobierno, de la que depende, en buena medida, la conservación del grupo como tal.

Los actuales movimientos migratorios masivos, provocados por la búsqueda de mejores condiciones de vida, afectan de varias maneras la conciencia de unidad nacional. El grupo emigrante, por una parte, pierde paulatinamente su identidad con el grupo de origen, pero a la vez afecta la identidad del grupo donde se aloja introduciendo nuevos modos de vida, lenguaje, religión y costumbres. Es una reacción natural del grupo que recibe la inmigración al tratar de preservar su identidad frente a la presión que provoca el grupo inmigrante, aunque no puede cerrarse absolutamente a la inmigración, porque sería negar el derecho natural de toda persona de vivir en el territorio que quiera.

La conciencia de unidad nacional no tiene que estar reñida con las diversas conciencias de unidades locales dentro de la misma sociedad. Junto al sentimiento de una patria grande coexisten los diversos sentimientos de las "patrias chicas", es decir, la conciencia de pertenencia a las diversas comunidades naturales de base territorial, como son los pueblos, comarcas o regiones que existen dentro de la sociedad. Por eso es posible hacer junto a la historia patria, como lo ha hecho ejemplarmente el historiador mexicano Luis González y González, lo que ha denominado la "historia matria", la historia de cada comunidad como una histo-

ria con un sentido propio y, en cierto modo, independiente del sentido de la historia nacional.²⁷

Pueden presentarse problemas de disgregación o separatismo cuando en una sociedad alguna de las partes pierden la conciencia de integrar una comunidad superior o patria común y pretende separarse, para vivir independiente o integrada a otra comunidad mayor. Esto plantea un conflicto jurídico muy difícil de resolver por medios pacíficos, pues la parte que pretende separarse afecta el dominio directo que tiene la sociedad sobre todo el territorio, de modo que la comunidad mayor no puede aceptar el despojo del territorio común, y recurre al uso de la fuerza para defenderse de la agresión que implica la amenaza de separación; éste fue el caso de la guerra por la que Texas se separó de México.

La conciencia de unidad nacional subsiste mientras permanezca la decisión de la comunidad de perpetuarse, de seguir siendo lo que ha sido y es, y de aportar una contribución específica a la comunidad internacional.

CONCEPTO DE SOCIEDAD NACIONAL

A partir de lo analizado anteriormente puede proponerse, a manera de síntesis de este capítulo, el siguiente concepto de sociedad nacional:

Es una comunidad natural, compuesta de familias y de grupos intermedios, ordenada al bien común integral, que constituye una unidad estable, y con un gobierno propio.

Es comunidad natural, puesto que se crea, no por la voluntad humana, sino por la expansión natural de la vida familiar y tiene, por consecuencia, un régimen de derechos y deberes propio y anterior a la constitución de una forma de gobierno político o república.

Está compuesta de las familias, original y primordialmente, y por los grupos intermedios; las personas individuales se vinculan con la sociedad no directamente, sino por medio de las familias y grupos intermedios.

Ordenada para la consecución del bien común integral, es decir, de modo que todas las actividades y bienes de todas las personas y todos los grupos sociales cooperen para hacer factible el desarrollo personal pleno de todas las familias y grupos sociales y, consecuentemente, de todas las personas.

Que constituye una unidad, tanto desde el punto de vista objetivo por estar dotada de un orden efectivo que armoniza las conciencias y las conductas, como desde el punto de vista subjetivo, en tanto que las personas que la componen tienen la conciencia de tener un destino común, o de que su desarrollo personal depende del desarrollo de la propia sociedad.

Y que tiene un gobierno propio o república, compuesto de instancias de autoridad y potestad, para asegurar la efectiva cooperación de las actividades hacia el bien común.

²⁷ Véase la historia de San José de Gracia, Michoacán, Luis González y González *Pueblo en Vilo*, 2a. ed., México, 1972.

VIII. LA LEY FUNDAMENTAL DE LA SOCIEDAD 187

La ley natural y el orden social	187
La ley natural como límite del orden social	188
La ley natural como orientación general del orden social	189
Los principios del orden social	189
Algunos principios ya examinados	191
El principio de ley natural	191
El principio de primacía de la persona	191
Principio de la constitución natural de la familia	192
Principio de sujeción de la potestad al bien común	192
Principio de obediencia a la potestad	192
Principio de distinción entre sociedad y organización política	192
Otros principios del orden social	192
Principio del bien común	193
Principio de libertad	195
Principio de subsidiariedad	197
Principio de solidaridad	200
Principio de justicia	202
Principio de prioridad del trabajo	208
Principio del destino común de los bienes	213

VIII. La ley fundamental de la sociedad

El orden social, como se vio en el capítulo anterior, es fundamentalmente un orden ético, es decir, un orden de deberes que han de cumplirse voluntariamente y que rigen la conducta humana en orden al bien común. Los deberes éticos fundamentales (los tres deberes positivos y las cuatro prohibiciones) están definidos en la ley natural.

La ley natural, se decía en el capítulo quinto, es la ley fundamental de la persona, porque es la ley que rige su desarrollo en orden a su bien o perfeccionamiento integral y porque es, en consecuencia, la ley que define sus deberes y derechos primordiales. La misma ley natural es también la ley fundamental de la sociedad, porque es la que rige la vida social en orden a su perfeccionamiento o bien común y, en consecuencia, define, como actualizaciones del deber de amor al prójimo, los principales deberes y derechos de las personas respecto de la sociedad y viceversa.

No es de extrañar que la misma ley que rige el desarrollo o perfeccionamiento personal sea la que rija el desarrollo o perfeccionamiento social, ya que la persona, como se vio en el capítulo cuarto, se perfecciona mediante el servicio a otras personas. Por eso, lo que perfecciona a la persona o lo que la degrada también perfecciona o degrada a la sociedad que se compone, en última instancia, de las mismas personas; por ejemplo, si en una sociedad se generaliza el hábito de mentir, esto degrada tanto a las personas como a la misma sociedad. De la misma manera, lo que perfecciona o degrada a la sociedad resulta en provecho o deterioro de las mismas personas como, por ejemplo, un adecuado sistema judicial, que actúa con imparcialidad, es benéfico para la sociedad y para las mismas personas que aprenden a respetar los derechos ajenos.

En este capítulo, después de una breve explicación de las relaciones entre la ley natural y el ordenamiento social, se propondrán diversos principios del orden social contenido en la ley natural. Primero se hará mención, a manera de recapitulación de algunos principios ya tratados, y luego se tratarán con más detalle algunos otros principios del orden social particularmente importantes.

LA LEY NATURAL Y EL ORDEN SOCIAL

En el capítulo anterior se vio que el orden social está compuesto de preceptos éticos, políticos y jurídicos. Los primeros son, además de las costumbres y tradiciones

familiares, los preceptos de la ley natural, que la persona conoce por su propia razón, pero que no elabora; los preceptos políticos y jurídicos, en cambio, son elaborados y promulgados por las personas e instancias sociales correspondientes. ¿Cómo se relaciona la ley natural con los preceptos legales y jurídicos?

La relación entre la ley natural y los preceptos políticos y jurídicos no es simple. No es que la ley natural contenga en sí todos los preceptos legales o jurídicos posibles, de modo que a partir de los principios de la ley natural se pudiera deducir directamente cualquier contenido legislativo o judicial, como lo pretendió la escuela racionalista. Esta pretensión no toma en cuenta todas las particularidades diferentes que puede haber en cada sociedad, de cada momento, que exigirían contenidos adecuados de la legislación y las sentencias a esas circunstancias. Tampoco es que la ley natural constituya un ordenamiento completamente distinto del ordenamiento social, como si fuera simplemente un orden ideal, cuyos contenidos no se incorporan en el ordenamiento positivo.

La relación entre la ley natural y el orden social es doble. Ella es, por una parte, el límite que el ordenamiento social no puede traspasar y, por la otra, la orientación general del mismo ordenamiento.

La ley natural como límite del orden social

La ley natural es el límite que no pueden traspasar los preceptos políticos y jurídicos sin dejar de ser obligatorios en conciencia para la persona. No se puede, por ejemplo, ordenar en una ley que todas las personas deban casarse (en contra del principio natural de libertad para contraer matrimonio), que deban tener un cierto número de hijos (en contra de la natural libertad y responsabilidad propia de los esposos) o que deban asumir determinada creencia religiosa (en contra del derecho natural de libertad de conciencia); tampoco puede una sentencia judicial condenar a una persona sin haberle seguido un proceso con oportunidad de defenderse (en contra del principio natural de ser oído en juicio), ni ordenar que se castigue a quien ha realizado una acción que no está tipificada como delito (en contra del principio de que no hay pena sin delito). Leyes y sentencias semejantes podrán ser sancionadas y ejecutadas por la potestad pública, podrán incluso ser obedecidas por temor al castigo o por adulación al poder constituido, pero su contenido, al no estar conforme con la ley natural, no puede ser tomado como algo debido por la conciencia de la persona.

En esta función, la ley natural viene a constituir un criterio objetivo, independiente de la potestad constituida, para juzgar las leyes promulgadas por la potestad o las sentencias emitidas por los jueces. Las leyes y sentencias contrarias a la ley natural son ilegítimas, por más que cumplan todas las formalidades que se quiera.¹

¹ Respecto de la legitimidad de la potestad, véase capítulo VII “La organización política o gobierno de la sociedad”.

La ley natural viene a ser así una garantía contra los abusos de la potestad constituida, al conformar un criterio de apelación superior a la legalidad formal. No sería posible explicar el progreso político y jurídico sin la conciencia en la humanidad de ese criterio superior que permite juzgar el orden establecido.

Bajo este aspecto, la ley natural es algo que el orden social no debe violar, como son las prohibiciones fundamentales respecto de la conducta personal.

La ley natural como orientación general del orden social

Por otra parte, la ley natural, partiendo del deber natural de amor al prójimo, propone algunos fines o bienes, así como orientaciones generales que podrán ser concretados, desarrollados y actualizados del mil maneras diferentes por la legislación y las decisiones judiciales. Bajo este aspecto, la ley natural es una fuente de inspiración de los contenidos legales y judiciales, que pueden ser muy diversos y estar igualmente conformes con la ley natural. Por ejemplo, el principio natural de distribución equitativa del bien común, se puede hacer efectivo mediante políticas fiscales que graven con mayores impuestos al que gana con especulaciones financieras que al que gana un salario, o con impuestos que debe pagar quien consume artículos de lujo, o con una tasa flexible del impuesto sobre la renta que aumente el impuesto en proporción al ingreso; o también mediante políticas que subsidien la educación o el transporte de las personas con pocos recursos, o mediante políticas financieras que destinen parte de los recursos monetarios a la inversión en proyectos de asistencia a los más necesitados, etcétera.

La ley natural no determina los contenidos específicos, sino que da orientaciones generales y fines a los que debe tender el orden social positivo. Bajo este aspecto, la ley natural es algo que se incorpora, de diferente manera, a las leyes y reglas jurídicas y que se cumple por medio de la obediencia de los ciudadanos a dichos preceptos.

Los principios del orden social

La ley natural, como ley fundamental de la sociedad, contiene, además de los deberes fundamentales positivos y negativos examinados en el capítulo quinto, una serie de afirmaciones respecto del contenido del orden social, que se denominan principios (o primeras verdades) sociales de la ley natural, o simplemente principios del orden social. Estos principios son el fundamento de todo el orden social, tanto en su aspecto meramente ético, como en su aspecto político-legislativo y jurídico-judicial. A reserva de explicar en otros apartados el contenido concreto de algunos

de ellos, en adelante se explica qué son en general esos principios y cuál es su validez.

Son principios que se conocen por la sola observación de la naturaleza humana. Algunos son evidentes y no necesitan ser probados ni demostrados, como el que dice que el obrar social debe ordenarse al bien común. Otros, son derivados inmediatos de los principios evidentes, es decir, que requieren demostración, como el principio de propiedad privada de los bienes de capital.

Son principios o verdades éticas válidas respecto de cualquier comunidad humana, independientemente de su tipo (familia, comunidad vecinal, sociedad o pueblo o comunidad internacional), de la época histórica, de la cultura o del grado de desarrollo. Su universalidad es consecuencia de la universalidad de la naturaleza humana. El principio, por ejemplo, de amor al prójimo, vale respecto de cualquier grupo humano, de cualquier tiempo, cultura o desarrollo.

Ciertamente son verdades generales, o muy generales, que no agotan ni pretenden agotar toda la realidad social. Contienen orientaciones generales que muestran caminos anchos, aunque definidos, por donde ha de andar la vida social a fin de que sea lo que es: el medio indispensable y necesario para que las personas, juntas, alcancen su plenitud. En cada comunidad, de cada tiempo, cultura y grado de desarrollo, se concretan las formas específicas de caminar por esos senderos. El principio, por ejemplo, de que los padres tienen el deber de educar y alimentar a sus hijos, se vive de muy diversa manera en cada pueblo y en cada tiempo; a veces, se sanciona como deber judicialmente exigible, a veces como deber cuyo incumplimiento da lugar a una multa, otras, como sólo un deber ético; puede cumplirse alimentando y educando personalmente a los hijos, o hacerlo por medio de una institución, o de un pariente, etcétera.

También es cierto que estos principios no son siempre reconocidos por todos los pueblos, que a veces se reconocen unos y se ignoran otros, o que incluso, aun reconociéndolos y sancionándolos, se violan frecuentemente. Pero es precisamente la labor de quienes se dedican al estudio y profesión de las ciencias prudenciales, como el derecho o la política, el mantener viva en la sociedad la conciencia y aplicación de todos estos principios, que siempre tienden a ser vulnerados, dada la debilidad de la naturaleza humana, principalmente por quienes detentan el poder político o el poder derivado de la acumulación de la riqueza. La transgresión de estos principios, con el consiguiente deterioro social, lejos de ser prueba en contra de su veracidad, es una demostración de la necesidad de su reconocimiento, difusión y observancia. ¿Acaso puede decirse que la actual concentración de la riqueza mundial en manos de una cuarta parte de la población es prueba de que no es verdad el principio que propone la justicia en la distribución de la riqueza? ¿Qué no es más bien ese hecho desastroso una prueba de la veracidad (ética, no fáctica) de este principio y de la necesidad de su aplicación?

No es fácil hacer una lista completa de estos principios, ni siquiera es conveniente, pues siempre existe el riesgo de no incluir uno o de incluir otro que no tiene ese rango de primer principio o verdad fundamental. En adelante, se enunciarán primero algunos principios de los que ya se ha tratado en otras páginas con más detalle, y luego se explicarán otros que merecen una consideración especial.

ALGUNOS PRINCIPIOS YA EXAMINADOS

A lo largo de este trabajo se han ido mencionando y explicando diversos principios del orden social. Aquí, con fines de recapitulación y sistematización, se vuelven a mencionar.

El principio de ley natural

Se trató en el capítulo quinto. Postula que la conducta de la persona está regida originariamente por la ley natural. Como la vida social es finalmente conducta personal, la misma ley natural rige originariamente la vida social. La afirmación de que el orden social es fundamentalmente un orden ético implica que los primeros deberes se rigen no por disposición de la potestad, sino por una ley previa, que rige la conducta humana en orden a su perfeccionamiento y que es la ley natural. Los primeros principios del orden social son expresiones de la misma ley natural.²

El principio de primacía de la persona

Se trató en el capítulo quinto. Afirma que la sociedad, todos los grupos sociales, las instituciones políticas, la organización económica, la cultura, etc., están al servicio de la persona. Este principio no es individualista, como si partiera de que el individuo y la sociedad son dos seres contrapuestos y que uno debe prevalecer respecto del otro. La persona, ya se ha explicado, es un ser de naturaleza social, es un alguien siempre referido a otro, de modo que vida personal y vida comunitaria no son dos sectores separados, sino la misma vida de la persona considerada bajo dos puntos de vista diferentes, uno relaciona la vida de la persona con su propio perfeccionamiento, y el otro con el de la comunidad. La vida social es medio para el perfeccionamiento de la persona, pero a la vez la persona es un bien común para la sociedad. De este principio de primacía de la persona derivan el principio de primacía del trabajo y el de propiedad privada.

La definición de derechos fundamentales de la persona humana, o derechos “humanos” como se dice ahora, parte de este principio de primacía de la persona.³

Este mismo principio también puede expresarse diciendo que el primer deber social es el amor al prójimo. De esta manera, se dice también que toda actividad social ha de estar dirigida al servicio de las personas. Cuando se habla de la primacía de la persona, se atiende al objeto o fin de la acción: el bien de la persona. Cuando se habla del deber de amor al prójimo, se hace énfasis en la causa o motivo de la acción: el amor al prójimo.

² Véase capítulo V.

³ En el capítulo V se hace una enumeración y explicación de estos derechos fundamentales.

Principio de la constitución natural de la familia

Se trató en el capítulo sexto. Afirmar que la comunidad familiar es una comunidad natural que tiene un régimen originario fundado en la misma ley natural, que debe ser respetado, reconocido y promovido por la legislación y el derecho.

Principio de sujeción de la potestad al bien común

Indica, como ya se explicó en el capítulo séptimo, que la potestad está fundada y limitada por el bien común, de modo que sólo puede ordenar legítimamente (esto es, conforme a la ley natural) aquello que promueve el bien común.

Principio de obediencia a la potestad

Afirmar que el deber que tienen todas las personas de obediencia a la potestad constituida está fundado y limitado por el mismo bien común. De ello también se trató en el capítulo séptimo.

Principio de distinción entre sociedad y organización política

Mencionado en el capítulo sexto. Afirmar que la sociedad y la organización política o república (hoy Estado) son dos realidades diferentes, de modo que la sociedad o pueblo no puede quedar absorbida por el Estado o la organización política. Este principio es de importancia para limitar la competencia de la potestad a su propio campo de acción y dejar a salvo de interferencias indebidas las competencias propias de la familia y las demás comunidades y asociaciones intermedias.

OTROS PRINCIPIOS DEL ORDEN SOCIAL

Se tratarán aquí estos otros siete principios: bien común, libertad, subsidiariedad, solidaridad, justicia, primacía del trabajo, y destino común de los bienes. En el capítulo noveno se tratarán brevemente los principios del orden mundial, es decir, del orden de la humanidad entendida como un conjunto de pueblos, y que son: principio de igualdad jurídica de los pueblos en la comunidad mundial, principio de autodeterminación de los pueblos, principio de ausencia de una potestad mundial absoluta, principio del bien común universal y principio de la competencia universal de la Iglesia en el orden espiritual.

Principio del bien común

En el capítulo séptimo se procuró dar una noción de lo que es el bien común. Se hizo ver que consiste no sólo de las cosas o bienes comunes, sino también de las personas que son, cada una, un bien común, pero sobre todo el orden de las conductas de los miembros de la sociedad que es lo que hace que la sociedad sea una entidad diferente de las personas que lo constituyen. El bien común, se dijo, es el bien del grupo social o el bien del todo, pero ha de ser también el bien de cada uno de los miembros de la sociedad, o sea el bien de todos.

Ahora se analiza el bien común con otro punto de vista. Se trata de considerarlo como un principio ético o normativo del orden social. Desde esta perspectiva se va a considerar: el bien común como principio de ley natural, la primacía del bien común, deberes de justicia que genera y relación del bien común y el interés individual.

El bien común como principio de ley natural

El principio del bien común afirma que debe obrarse lo que perfecciona la comunidad y evitarse lo que la perjudica. Éste es el primer principio o primera norma de la vida social, y su verdad es evidente. Todo el actuar social de las personas, las comunidades y los dirigentes está sometido a ese principio.

El deber de procurar el bien común se encuadra en el deber natural de amor al prójimo, es un deber establecido en la ley natural, y no depende de la aprobación colectiva de la comunidad o de su sanción en alguna ley o Constitución.

Siendo el deber de procurar el bien común un deber contenido en la ley natural, no es posible realizarlo mediante actos que son contrarios a la misma ley natural. No puede, por ejemplo, conseguirse el bien común dando muerte a un inocente, o exigiendo impuestos desproporcionados, o mediante el trabajo de esclavos o en condiciones inhumanas. Cuando se pretende justificar una conducta así con el pretexto del bien común, lo que en realidad se hace es favorecer una política que beneficia a unos cuantos que detentan el poder político o la riqueza económica.

Primacía del bien común

Puede afirmarse que el bien común, generalmente considerado, es mejor que el bien personal, de la misma manera que es mejor el todo que la parte. Ya se explicó que el bien común, gracias al orden, constituye algo más que la suma de las aportaciones o de los bienes particulares que lo constituyen. El bien común incluye todos los bienes particulares y además, mediante el orden, los supera. Las partes de una maquinaria, por ejemplo, son buenas cada una en sí misma, pero la maquinaria es mejor que cualquiera de las partes. De modo semejante, el bien común de la sociedad, que incluye el bien de todas las personas, es mejor que el bien personal de cada una de ellas. Esto no propone una supeditación de la persona a la comunidad

o colectivismo, ya que el bien común es el bien de la persona, de todas las personas, o no es bien común.

La primacía o superioridad del bien común hace ver, no sólo que todos los actos de los gobernantes o de quienes dirigen las comunidades intermedias han de estar ordenados al bien común, sino además que las personas en lo particular no actúan con una voluntad recta, es decir, ordenada al bien mejor, si sólo procuran su bien particular sin referirlo al bien común. Ésa es la voluntad, por ejemplo, de quien pretende enriquecerse sin contribuir a la riqueza de la comunidad. Para un joven que se cuestiona qué hacer en su vida de adulto, la cuestión rectamente planteada no es cómo va a ganarse la vida o cómo va a ganar dinero, sino qué servicio hará para ganarse la vida.

Esta primacía formal del bien común respecto del bien particular se da cuando se comparan bienes de la misma jerarquía. Así, entre los conocimientos de una persona, o la ciencia acumulada en una comunidad, es mejor ésta que los primeros, o entre la riqueza de unas personas o la riqueza de una comunidad es mejor esta última, etc. Pero no opera tal primacía cuando se comparan bienes de diferente categoría, pues entonces prevalece el que por sí sea mejor; así, entre la riqueza económica de una comunidad y la integridad moral de una persona, es mejor ésta que la riqueza común, entre la casa común de una familia y la vida de uno de sus miembros, es mejor la vida particular que la casa común, etcétera.

Deberes de justicia que genera

El principio del bien común genera deberes de justicia, es decir, deberes cuyo cumplimiento es algo que otra persona o la comunidad tiene como algo “suyo” y que, por tanto, suelen ser exigibles con apoyo del poder público.

En primer lugar, son de justicia natural, el deber que tiene la potestad de procurar el bien común y el deber de los miembros de la comunidad de obedecer los mandatos de la potestad. Estos deberes no derivan de alguna ley ni de la Constitución política, sino que son deberes derivados de la misma naturaleza social de la persona.

Asimismo son deberes de justicia natural, el deber de todos los miembros de la comunidad de cooperar al bien común, así como el deber de la comunidad de redistribuir los beneficios del bien común entre todos los miembros. La medida de la cooperación y de la participación en los beneficios del bien común es también una medida de justicia: la distribución de las cargas y beneficios debe hacerse conforme a los principios de igualdad y proporcionalidad, de modo que todos cooperen y se beneficien en una medida común mínima (principio de igualdad) e igualmente cooperen y se beneficien en proporción a sus capacidades y aportaciones, de modo que cooperen más los que más tienen y se beneficien más los que más aporten.

Gran parte de los deberes de justicia que genera el principio del bien común están concretados en conductas específicas, sancionadas legal o jurídicamente, como la obligación de pagar impuestos, de cumplir las leyes, de obedecer las sentencias, etc., y constituyen así deberes políticos o jurídicos.

El bien común y el interés individual

Los actos realizados en favor del bien común no tienen que ser actos contrarios al interés individual de las personas o de los grupos. Por el contrario, los actos por los que se busca el interés individual suelen ser actos que contribuyen al bien común. Por ejemplo, una empresa que vende automóviles tiene como objetivo incrementar sus utilidades, objetivo que puede conseguir mejorando sus precios, aumentando la calidad de sus productos o de los servicios que proporciona a sus clientes; el lucro que pretende lo obtiene haciendo una mejor contribución al bien común. Ésta es una consecuencia muy práctica y visible de lo que significa que la persona es un ser por naturaleza sociable, que se desarrolla sirviendo a otros. Sin embargo, también sucede que se pretende promover el interés individual mediante actos que son contrarios al bien común, por ejemplo, la industria que recurre a prácticas monopólicas para imponer precios a los consumidores. La contradicción se da no entre la promoción del interés individual y la promoción del bien común, sino en cuanto a los modos de promocionar el interés individual que pueden ser éstos sí contrarios al bien común.

En consecuencia, la política de promoción del bien común no debe tender a restringir o sofocar el interés individual, sino a orientar la promoción del interés individual por medios que también promueven el bien común. Esta política no trata, en otras palabras, de anular las fuerzas sociales sino de encauzarlas, de manera semejante a como la voluntad personal no aniquila las pasiones, sino que las encauza hacia el bien objetivo de la persona.

El orden legislativo y jurídico deben definir primordialmente las conductas de la actividad económica que son contrarias al bien común, de modo que cualquiera que actúe en pro de su interés individual dentro de los marcos legales y jurídicos lo haga también en beneficio común. Constituyen una deficiencia del orden social tanto la no represión legal o jurídica de conductas antisociales, como la represión de conductas benéficas para el interés individual que no son antisociales. Pero no hace falta, ni siquiera es posible, definir todas las actividades que son favorables al bien común, sino tan sólo aquellas cuya realización conviene estimular en un momento dado, por las circunstancias económicas o políticas, como pueden ser, por ejemplo, las que promueven la creación de puestos de trabajo.

Principio de libertad

La libertad, como se dijo en el capítulo tercero, es una propiedad que tiene la persona derivada de su naturaleza racional. La persona es libre porque entiende y quiere. La libertad es algo inherente a la persona, que se manifiesta en su actuar, y no algo que le otorga el orden social o la comunidad. La libertad no es sólo ausencia de coacción o libertad negativa, sino la posibilidad de elegir entre diversos bienes o alternativas (libertad de elección) y de autodeterminarse hacia ellos (libertad de opción). Como esta última es la expresión más completa de la libertad, pues es la que conforma a la persona hacia el bien elegido, se decía que la libertad consiste

primordialmente en la autodeterminación de la persona. La autodeterminación no significa, también se explicó, que resulta indiferente la opción que haga cada persona, como si cualquier opción, siendo libremente tomada, fuera benéfica para la persona; la libertad va guiada por la verdad acerca del hombre o verdad moral, de modo que el ejercicio responsable de la libertad, el ejercicio humano de la libertad, es aquel que conduce a la persona a su perfeccionamiento objetivo, que la hace ser mejor persona.

La vida social es el ámbito donde las personas ejercen su libertad. El orden social, concebido como orden de deberes, no puede cumplirse verdaderamente si no es en libertad. Sin libertad no hay deber. El principio de libertad postula que el orden social ha de ser un medio que permita a todos los miembros de la sociedad (personas y comunidades) el ejercicio responsable de la libertad, es decir, que les permita el cumplimiento de los deberes que les corresponden por razón de sus propios fines. Visto desde esta perspectiva, el orden social no puede ser simplemente un orden represivo, un orden que restrinja la libertad personal, sino que es un orden que, por diferentes medios, facilita el ejercicio de la libertad plena, de la libertad orientada hacia el cumplimiento de los deberes. El orden social es, desde este punto de vista, un orden de libertad.

El aseguramiento de la libertad de todos los miembros de la sociedad comprende dos funciones que debe realizar la potestad pública: la función preventiva y la función de promoción.

Función preventiva

Consiste en la definición y tutela de ámbitos específicos de libertad personal frente a las posibles interferencias de otros miembros de la comunidad o de la misma potestad pública. Esto es lo que actualmente hacen las constituciones políticas al definir los llamados derechos o libertades individuales o derechos humanos, que entre otros comprenden libertades como la de asociación, de trabajo, de expresión de las ideas, de reunión o de conciencia.

Además de la definición de los ámbitos de libertad, se requiere el establecimiento de mecanismos que permitan evitar y superar los obstáculos que pudieran estorbar o impedir el ejercicio de las libertades tuteladas. Esto es lo que se consigue mediante la protección judicial de las libertades; por medio de ella, quien haya experimentado una coacción indebida en el ejercicio de sus libertades, tiene el derecho de acudir a los tribunales para conseguir que cese la coacción, que se le restablezca en la situación que tenía y que se le indemnice, si fuera el caso, de los daños que se le ha causado con ella. En México, esta protección judicial o garantía de la libertad personal se otorga mediante el juicio de amparo, que es uno de los medios más adecuados, reconocido internacionalmente para ese fin.

Función de promoción

La promoción de la libertad consiste en la organización de las condiciones sociales necesarias para que todos los miembros de la sociedad, además de tener la libertad

jurídicamente protegida, tengan alternativas reales para su ejercicio, por ejemplo, que las personas que tienen reconocida la facultad de escoger el tipo de educación para sus hijos tengan a su alcance escuelas suficientes para poder elegir; o que quienes tienen reconocida la libertad de asociación, cuenten con mecanismos jurídicos que permitan la organización estable de asociaciones con fines lícitos, etcétera.

Esta función de promoción de la libertad se identifica con la consecución del bien común. Éste, en cuanto conjunto de medios, es un instrumento que tiene la persona para lograr su desenvolvimiento pleno, para realizarse en libertad.

Un aspecto importante de la promoción de la libertad, que a largo plazo importa más que la disponibilidad de alternativas reales, es el fomento y promoción del ejercicio responsable de la libertad y el cumplimiento espontáneo de los deberes de cada persona o comunidad. Ésta es una tarea principalmente cultural y educativa, que si bien debe ser apoyada por la potestad pública, es responsabilidad primaria de las familias, las instituciones educativas, las asociaciones religiosas y demás instancias con autoridad moral.

El cumplimiento de las tareas de tutela y promoción de la libertad requiere, lo que puede parecer paradójico aunque no lo sea, de la definición en las leyes y tradiciones judiciales de un conjunto de deberes cuyo cumplimiento ha de estar sancionado por la potestad pública. La sanción de estos deberes sociales no es en sí misma contraria al principio de libertad, sino más bien consecuencia del mismo y garantía de la libertad de todos. Que, por ejemplo, se coaccione al comprador para que pague el precio debido y los daños y perjuicios causados por su incumplimiento, no es algo que vaya en contra de la libertad de contratación, sino que la garantiza; que se coaccione a los trabajadores que han declarado ilegalmente una huelga para que vuelvan al trabajo, no es represión de su libertad de trabajo, sino consecuencia y garantía de la misma, o que se confisquen y se quiten del mercado mercancías que no cumplen los requisitos sanitarios no es algo contrario a la libertad de comerciar, sino un medio para protegerla y encauzarla. Igualmente el castigo a quien propala dolosamente información falsa, no es represión de la libertad de expresión de las ideas ni de la libertad de prensa; tampoco lo es el castigo de la calumnia o la difamación.

Así, el principio de libertad postula la exigencia de un orden legislativo y judicial coactivo. Éste, por sí mismo, no es contrario a la libertad, sino su garantía. Pero ciertamente que ocurre, ha ocurrido y seguirá ocurriendo, que los contenidos de los preceptos coactivos, o su aplicación por las instancias encargadas de hacerlo, sean realmente adversos a la libertad. Corresponde a los políticos y juristas el cuidar que los contenidos y aplicación del sistema coactivo sean realmente lo que en esencia son, medios al servicio de la libertad y no medios represivos.

Principio de subsidiariedad

El bien común constituye, como ya se anotó, un conjunto de medios o condiciones sociales que permiten a las personas y comunidades su pleno desarrollo. Bajo este

punto de vista, es un subsidio o ayuda para que los miembros de la sociedad realicen sus propios fines y cooperen así al bien común. Pero esos fines o bienes no se consiguen sino con la actividad y bajo la responsabilidad propia de las comunidades y personas. El principio de subsidiariedad afirma esta doble relación entre la sociedad y los miembros, pero poniendo el acento en la responsabilidad primaria de éstas en la consecución de sus propios fines. Ello puede formularse de la siguiente manera: no debe quitarse a las personas o a las comunidades la responsabilidad de cumplir las tareas que pueden realizar con su propia iniciativa y medios para dársela a una comunidad mayor, ni tampoco darse a una comunidad mayor las tareas que pueden realizar las comunidades inferiores o las personas.

Explicación

Lo que este principio afirma es que corresponde a las personas y comunidades la responsabilidad de cumplir, por sí mismas, sus propios fines, por lo que constituye un desorden el encomendar esta tarea a grupos mayores. Es, en consecuencia, un principio que exige el orden de libertad al que arriba se hizo referencia, un orden que permite que cada miembro cumpla libremente sus propias responsabilidades.

El principio de subsidiariedad es ante todo un principio de prelación o jerarquía de responsabilidades: corresponde a las personas y comunidades la responsabilidad primaria, y a la sociedad sólo una responsabilidad subsidiaria. Cuando ocurra que alguno de los miembros (persona o grupo) no pueda cumplir sus responsabilidades, como esto implica un deterioro del bien común, el grupo mayor debe intervenir ayudando o subsidiando al miembro para que pueda cumplir sus responsabilidades. La intervención del grupo mayor sólo se justifica en la medida de la incapacidad de la persona o grupo directamente responsable y sólo el tiempo necesario para remediar la incapacidad y para que la entidad responsable asuma de nuevo sus funciones. Bajo este punto de vista, el principio de subsidiariedad postula un orden solidario en el que las comunidades mayores auxilian a las inferiores, y del que se tratará más adelante.

Como el aspecto principal es la responsabilidad primaria de los miembros, la ayuda o subsidio extraordinario que reciben ha de ser necesariamente temporal y limitada al tiempo y monto que sean necesarios para que cada uno de ellos pueda reasumir el cumplimiento de sus responsabilidades. Si se rebasan estos límites, el subsidio, en vez de favorecer el bien común, lo perjudica. Por ejemplo, cuando la incipiente industria automotriz de un país recibe un subsidio en forma de rebaja al costo de la energía eléctrica que consume, tal medida puede justificarse el tiempo necesario para que la industria se consolide y pueda operar normalmente sin esa ayuda; si ésta se prolongara más de lo debido, se perjudicaría el bien común, porque se estarían destinando recursos sociales a una industria que puede y debe ser autosuficiente, en detrimento de la ayuda que pudiera darse a otros grupos que sí la requirieran.

Otro ejemplo claro y actual de la temporalidad de los subsidios lo constituye la política de comercio exterior. En determinadas condiciones, puede justificarse que los derechos de importación de mercancías o aranceles sean altos para estimular

la producción nacional, pero si los aranceles se sostienen indefinidamente, pueden causar la incompetencia de la industria nacional y la expropiación parcial del poder de compra de los consumidores que tienen que pagar precios altos.

El subsidio debe ser otorgado en forma de estímulo y no de regalo. Como la responsabilidad primaria, según el principio de subsidiariedad, corresponde a las personas y comunidades menores, el subsidio ha de ser un medio para ayudarles a cumplir sus responsabilidades sociales y no para liberarlos de ellas. Bajo esta óptica puede plantearse, por ejemplo, la cuestión del subsidio por desempleo: ha de ser un estímulo para que las personas consigan un nuevo trabajo y no un medio para poder vivir sin trabajar; o la cuestión de una restricción a las importaciones de determinados bienes, ha de ser una restricción necesaria para estimular a la industria nacional a que produzca esos bienes con calidad internacional, y no un premio a su incompetencia.

El otorgamiento de los subsidios es, junto con la distribución de las cargas y beneficios del bien común, uno de los principales problemas de la justicia distributiva.

Diversas aplicaciones

La aplicación del principio de subsidiariedad en el orden social tiene consecuencias de gran importancia. En adelante se mencionan algunas de ellas.⁴

- a) Conduce al reconocimiento de la autonomía legítima que corresponde a las personas, familias y demás comunidades y asociaciones que integran la sociedad: la posibilidad que tienen todas ellas de autodeterminarse es lo que hace que tengan la responsabilidad primaria de cumplir sus propios fines y, por consecuencia, la facultad de solicitar y recibir el subsidio social cuando sus fuerzas no sean suficientes, y sólo en la medida en que recuperan su capacidad para cumplirlos. El reconocimiento de esta autonomía implica la definición de ámbitos de libertad, jurídicamente protegidos, en que las personas y comunidades pueden moverse, bajo sus propias reglas o estatutos, sin interferencia del poder público.
- b) Implica la descentralización de recursos económicos, puesto que cada comunidad ha de tener los recursos necesarios para cumplir con sus objetivos. Bajo esta perspectiva es un desorden concentrar los recursos en asociaciones mayores despojando a otras comunidades menores que pudieran hacer sus propias aportaciones al bien común. La tecnificación de la administración, que permite más eficacia en el manejo de los recursos, tiende a concentrarlos, por lo que la política social inspirada en el principio de subsidiariedad, ha de procurar encauzar la tecnificación de modo que concentre recursos sólo donde es necesario hacerlo, es decir, sólo donde lo requiere la satisfacción de necesidades sociales que no pueden ser solventadas de otra manera.

⁴ Ver Johannes Messner, *La cuestión social (Die Social Frage)*, Madrid, 1976, trad. Manuel Heredero, pp. 364 y ss.

- c) La descentralización del poder político es otra consecuencia de la aplicación de este principio. Esto supone el reconocimiento de unidades locales dotadas de un poder político en cierto modo autónomo e independiente del poder político central o nacional. Es lo que postula, por ejemplo, el sistema de República federal, que reconoce una soberanía originaria a los estados locales, junto con la soberanía federal del gobierno central y, dentro de cada estado, reconoce la autonomía de los municipios, como un poder político distinto e independiente del poder político de cada estado local.
- d) El principio de subsidiariedad también postula la libertad de iniciativa económica de los particulares o libertad de los intereses individuales. Si cada persona o comunidad tiene la responsabilidad de conseguir los servicios y recursos que requiere para su desenvolvimiento, ha de tener por consecuencia la libertad para conseguirlos con su propia actividad dentro de los cauces legales.
- e) La acentuación de la responsabilidad primaria de las personas y las comunidades da lugar a la autoayuda, es decir, a la formación de instituciones sociales por las que las personas y grupos se organizan para alcanzar colectivamente los recursos que necesitan. Es el principio que inspira a las sociedades cooperativas, en que los socios colaboran para adquirir bienes en mejores condiciones que las que podría conseguir cada uno obrando aisladamente (cooperativas de consumo), para producir bienes y servicios que requieran (cooperativas de producción) o para fomentar el ahorro y la inversión productiva (cooperativas de crédito, comúnmente llamadas “cajas de ahorro”). Siendo la responsabilidad primaria de las personas y comunidades menores, la autoayuda no es sólo una posibilidad, sino además un deber, ya que éstas han de evitar gravar los recursos públicos cuando pueden resolver sus necesidades por sí mismas. En vez de que el grupo mayor procure por sí mismo el abastecimiento de bienes de consumo necesario a precios bajos, es mejor que los consumidores, junto con los productores y comerciantes, organicen formas de adquisición de esos bienes, y que el grupo mayor las favorezca y estimule. Es lo que ha sucedido, por ejemplo, con los sistemas de autofinanciamiento para las compras de autos y casas, que son formas organizadas entre productores y consumidores con apoyo gubernamental.
- f) El principio de subsidiariedad, como atribuye la responsabilidad primaria a las personas y comunidades, exige el reconocimiento del deber y de la facultad de las personas y las comunidades de participar en la configuración del orden legislativo de la sociedad, sea mediante formas de participación directa, sea por medio de representantes.

Principio de solidaridad

Es una expresión de la naturaleza a la vez individual y social de la persona humana. Así como la persona se perfecciona sirviendo a otras, haciendo el bien común, la sociedad se perfecciona, realiza el bien común, en la medida que sirve al perfeccionamiento de las personas que viven en ella. Esto último es lo que destaca el

principio de solidaridad: el auxilio de la sociedad mayor a las comunidades menores.

La ayuda o subsidio que da la sociedad a los miembros es de dos tipos: la ayuda ordinaria que consiste en aquellos bienes y servicios que el miembro requiere y que no puede conseguir por sí, como serían, para una ciudad, la energía eléctrica o el servicio postal; y la ayuda extraordinaria que proporciona en casos de emergencia. El primer tipo de ayuda es simplemente la distribución del bien común entre los miembros de la sociedad, que se rige, como se ha dicho, conforme a criterios de justicia. La ayuda extraordinaria es la que postula el principio de solidaridad.

El principio de solidaridad señala, por una parte, el deber de todos los miembros de aportar su propia contribución a la sociedad. Postula así, el deber de justicia de cada miembro de darle a la sociedad lo que le corresponde. Pero, por otra parte, también postula el deber de la sociedad de contribuir al desarrollo de sus miembros, y especialmente de los más débiles. Esta doble relación solidaria se expresa en la frase “uno para todos y todos para uno”.

El principio de solidaridad puede analizarse desde diversos puntos de vista.

Desde el punto de vista ontológico, de lo que es en esencia la sociedad, la solidaridad es un constituyente esencial y necesario de la misma, ya que está en la esencia de la sociedad que el bien de los miembros se consiga por medio del bien del grupo y viceversa. Por eso no puede haber sociedad si no hay un mínimo de solidaridad: en el momento en que el bien del grupo no redundara en el bien de los miembros, dejaría de tener sentido la unión social. E igualmente, en el momento en que los miembros dejaran de contribuir al bien de la sociedad, ésta se desintegraría. Ciertamente puede haber diversos sistemas y grados de participación en las cargas y beneficios del bien común, y mayor o menor justicia en su distribución, pero siempre es necesario un mínimo de participación, de solidaridad, en las cargas y en los beneficios.

Desde el punto de vista ético-jurídico, la solidaridad es un deber de justicia. Deber de los miembros de rendir su aportación específica a la sociedad y deber del grupo de auxiliar a los miembros, comenzando con los más débiles, con los más requeridos de auxilio. Por eso se puede hablar también de una virtud de solidaridad, que consiste en la constante preocupación por el bien común. La solidaridad es un deber que incumbe a todos los miembros, y que puede exigir renunciaciones de todos ellos por razón del bien común. La solidaridad, en un momento dado, puede requerir, por ejemplo, el pago de impuestos más gravosos para superar una crisis económica o la suspensión del régimen de libertades individuales para superar una crisis política, o renuncia a las utilidades de una empresa con el fin de mantener el empleo, o renuncia a aumentos de salarios para mantener la vida de la empresa, etc. Pero más que cualquier otro, debe subrayarse el deber del grupo, de los gobernantes y de las personas o entidades con mayores recursos de auxiliar a los más necesitados. Esta solidaridad de los gobernantes y ricos con el pueblo pobre es algo tan necesario y de justicia tan evidente que no hay gobernante o potentado que no intente cumplirlo o aparentar que lo cumple.

La solidaridad también puede contemplarse desde el punto de vista sociológico como la cohesión que de hecho existe en un pueblo. Esta cohesión se manifiesta,

en buena parte y en tiempos normales, en las relaciones del pueblo con sus gobernantes. Hay cohesión en la medida en que el pueblo espontáneamente obedece las directrices de los gobernantes. A mayor cohesión, menor uso de la fuerza pública. Las sociedades que se militarizan, en las que el ejército o la policía llegan a tener un papel protagónico, son sociedades en que falta solidaridad popular, de modo que el mínimo de cohesión necesario para su existencia se consigue forzosamente. La cohesión se manifiesta también de forma por demás palmaria en los casos de emergencia extrema por el ataque de un ejército enemigo, el desarrollo de una epidemia o la ocurrencia de un fenómeno natural como un terremoto, inundación o tornado. En esas situaciones, las sociedades pueden reaccionar cohesionándose con más fuerza ante la amenaza exterior o bien desintegrándose por ser incapaces de una reacción común.

Los principios de solidaridad y subsidiariedad son como dos concreciones del principio del bien común que postula la participación de todos los miembros en la construcción y en el disfrute de éste. El principio de subsidiariedad enfatiza que cada miembro tiene la responsabilidad, y la consiguiente libertad, de procurar su propio desarrollo y contribuir así al bien común. El principio de solidaridad, en cambio, subraya el deber de cada miembro de cuidar el bien común de la sociedad mientras que procura su propio desarrollo, así como el deber de la sociedad y de los grupos más fuertes por ayudar al desarrollo de los menos favorecidos.

Principio de justicia

El orden social es un orden de libertad que se cumple voluntariamente; es un orden del bien común, que procura el bien de cada uno de los miembros (subsidiariedad) y el bien de todos (solidaridad), y es también un orden de justicia, un orden de conductas exigibles con apoyo del poder público.

El principio de justicia, como se reconoce comúnmente, exige dar a cada quien lo suyo. Esto supone que hay bienes (cosas o acciones) que son propias de cada persona o comunidad, bienes que ella tiene como “suyos”, y que espera que los demás respeten. Sin la existencia de estas cosas que son “suyas” de las personas o comunidades, no se puede entender que exista un deber de dar a cada quien lo “suyo”. Por eso, para explicar brevemente este principio de justicia, primero se analizará en qué consiste “lo suyo” de cada quien, luego qué es lo debido y cómo se concreta el deber de dar lo suyo, en las diferentes relaciones o clases de justicia. Finalmente, se reflexiona acerca de la relación de este principio con los principios de libertad y bien común.

¿Qué es lo suyo?

El que alguien pueda tener cosas como suyas, es algo derivado de su condición personal. Por ser persona, el ser humano tiene un dominio de sí o autodeterminación. Esto no es algo que dependa de la organización o del reconocimiento social, sino que está en la naturaleza racional. Gracias a la autodeterminación, como se vio

en el capítulo cuarto, la persona se va haciendo a sí misma, ejerciendo sus facultades y determinándose según sus propias decisiones. Por eso, se dice que la persona es *sui iuris* o dueña de sí. En virtud de este autodominio se afirma que la vida, el cuerpo, las facultades racionales, la libertad y en general el ser de la persona son bienes suyos.

Además, la persona, por su misma naturaleza racional, puede ejercer un dominio sobre las “cosas”, que cabe englobar bajo el concepto de “propiedad”, que le permite usarlas como medio para sus propios fines, y un dominio sobre otras personas, o “potestad”, que es esencialmente diferente del dominio sobre las cosas, pues se orienta al bien de la persona sujeta a potestad y no, como la propiedad, al provecho de quien lo ejerce. Este dominio de la persona sobre las cosas u otras personas no es un mero poder físico como el que pueden ejercer los animales, por ejemplo, respecto de su madriguera, sino que es un poder justificado, que hace que las otras personas experimenten el deber de respetarlo, aun cuanto tuvieran la fuerza física suficiente para sobrepasarlo.

Para adquirir concretamente el dominio sobre cosas o personas se requiere una causa que lo justifique. Las causas que justifican la adquisición del dominio sobre cosas o personas se denominan “títulos” en la ciencia jurídica. Hay “títulos” para obtener la propiedad, como la compra, la herencia o la usucapción; y títulos para adquirir la calidad de acreedor que supone un poder para exigir una cosa de un deudor, como son el contrato, los préstamos o las promesas. Hay también títulos para adquirir la potestad sobre las personas, como son el matrimonio (del que deriva la potestad marital), la procreación (de la que deriva la patria potestad) o la ciudadanía (de la que deriva la potestad pública).

Los títulos para adquirir el dominio sobre cosas o personas tienen que estar reconocidos en una ordenación externa a la voluntad de quien ejerce el dominio, ya que no puede alguien alegar como título su propia voluntad respecto de un bien o persona ajena. El título requiere entonces de una ordenación objetiva o ley que lo reconozca. Hay títulos reconocidos por la ley natural (la ordenación objetiva de la conducta personal hacia el bien personal y común) y otros reconocidos por la ley civil. Es de ley natural, por ejemplo, que la procreación es título de la patria potestad, pero es de la ley civil, que la adopción es título de la patria potestad. Es de ley natural que el consentimiento de obligarse recíprocamente, o contrato, obliga a las personas a lo que han convenido, pero es de la ley civil determinar la forma y requisitos que deben llenar los contratos en particular. Es de ley natural la adquisición de la propiedad por ocupación de cosas que no tienen dueño, y de ley civil su adquisición por un legado. En principio, no tiene por qué haber contradicción entre los títulos reconocidos en la ley natural y los reconocidos en la ley civil, sino que ésta debiera ser complementaria de la ley natural; de hecho, se presentan contradicciones cuando el sistema social y político no reconoce los títulos naturales y excluye a las personas del dominio que pudieran reclamar sobre cosas o personas, por ejemplo, negándoles la propiedad de bienes de producción, o limitando o suprimiendo la patria potestad.

Hay, entonces, una ordenación o atribución natural que hace que las personas tengan como “suyas” ciertas cosas, que son, en primer lugar, el ser, las operaciones

y la vida de la misma persona, pero, además, las cosas sobre las que adquiere una propiedad (en sentido amplio) o las personas sobre las que se ejerce una potestad.

Por su parte, también las comunidades tienen como suyas ciertas cosas. Su propio ser, es decir, sus fines, orden interno y gobierno son de ellas, de la misma manera que el propio ser, los fines y la libertad o autodeterminación son cosas de la persona; por el mero hecho de ser, la persona es dueña de sí, y lo mismo la comunidad natural, por el mero hecho de ser, tiene unos fines, orden y autonomía propios. Además, tienen como suyas personas o cosas sobre las que ejercen un dominio justificado. Son suyas, de cierta manera, las personas que son miembros de la comunidad por razón de algún título natural, como el nacimiento que hace que la persona sea miembro de una familia, de un pueblo, de la humanidad en general, o de un título voluntario como la afiliación a una sociedad civil o la naturalización para adoptar una nacionalidad. Son también suyos los bienes patrimoniales que adquieren conforme a los títulos reconocidos.

En sus relaciones con las comunidades a las que pertenecen, las personas también suelen afirmar que las comunidades son suyas, como cuando alguien dice que una familia, patria o empresa es suya. En estas relaciones lo que las personas tienen como propio no es la comunidad misma, ya que ella a su vez tiene como propias las personas de sus miembros, sino la pertenencia a la comunidad, así como los beneficios que se derivan de esa pertenencia.

En síntesis, puede afirmarse que lo suyo es básicamente: *a)* la libertad, o dominio que ejerce la persona o comunidad sobre sí misma; *b)* la potestad que pueden ejercer sobre otras personas, y *c)* la propiedad que pueden tener respecto de las cosas.

Dar lo suyo

El principio de justicia, además de afirmar la existencia de un orden objetivo que atribuye bienes a las personas y las comunidades, de un orden que, en otras palabras, hace que cada persona y comunidad tenga ciertas cosas como suyas, señala el deber de dar a cada quien lo que es suyo.

En apariencia, puede parecer una tautología o afirmación inútil el deber de dar a otro lo que es suyo pues, podría pensarse, que si ya lo tiene es inútil pedir que se le dé, o que si no lo tiene es porque no es suyo. Pero debe tenerse en cuenta que lo suyo, como ya se mencionó arriba, no es únicamente las cosas corporales que se poseen, sino principalmente el dominio que la persona o comunidad ejerce sobre sí misma, el que ejerce sobre otras personas y el que ejerce sobre las cosas. Este triple dominio, así como los objetos sobre los que se ejerce, puede resultar lesionado, estorbado o anulado por la actividad de otras personas. El deber de dar a cada quien lo suyo expresa entonces el deber de respetar, reparar o restituir lo que otras personas tienen como suyo.

Resulta así que el principio de justicia no sólo postula la existencia de algo “suyo” objetivo de las personas y las comunidades, sino además la existencia de algo “debido” por las otras personas respecto de lo que cada una tiene como suyo. ¿En qué consiste eso debido por justicia?

El principio expresa que lo debido es “dar”. Esta palabra de significado general comprende muchas acciones concretas posibles, que pueden ser respetar (la libertad o la propiedad), reparar (un daño causado), distribuir (los beneficios de una sociedad), restituir (una cosa prestada), entregar (una mercancía), pagar (una deuda), indemnizar (los daños y perjuicios derivados del incumplimiento de una obligación), castigar (a un delincuente), sufrir (una pena), tolerar (el uso ajeno de una cosa propia), etcétera.

Pero además expresa que el objeto de ese dar es “lo suyo”. Al referir el dar a lo suyo el principio establece una correlación entre lo suyo y lo debido (el acto de dar). Lo que uno debe dar ha de ser igual lo que el otro tiene como suyo o, dicho en otras palabras, lo debido ha de ser igual a lo suyo. Esta igualdad entre lo suyo y lo debido se ha tenido tradicionalmente como una de las notas características de la justicia.

La igualdad entre lo suyo y lo debido no es siempre del mismo tipo. Hay relaciones en las que se da una igualdad de objeto, cuando el objeto debido es exactamente lo mismo que lo suyo; esto sucede, por ejemplo, en las relaciones en que lo debido es una cosa específica que previamente se ha recibido, por ejemplo, quien ha recibido una cosa en prenda debe devolver la misma cosa al extinguirse la garantía; lo mismo sucede en las relaciones en que el dar consiste en respetar, de modo que la libertad que tiene como suya una persona es la misma libertad que la otra debe respetar, o la propiedad de alguien es la misma que los demás deben respetar.

Otras veces, la igualdad que se da no es en el objeto mismo, sino en su valor monetario por lo que se puede llamarla equivalencia. Así sucede en las relaciones de préstamos de cosas fungibles, en que lo debido no es exactamente el mismo objeto, por ejemplo, los diez billetes recibidos, sino su valor, los mil pesos que representan. También ocurre esto en las relaciones en las que lo debido es reparar un daño, en las que el deudor debe una cantidad de dinero equivalente al daño causado, o en las que lo debido es la indemnización por el incumplimiento de un contrato, en que el deudor debe una cantidad equivalente al valor que tendría el cumplimiento del contrato y, por ejemplo, paga una cantidad de dinero equivalente al valor de la casa que debía construir.

En otros casos se da una igualdad proporcional. Esto sucede en los casos en que se hace un reparto de cargas y beneficios respecto de una cosa común, por ejemplo, cuando se reparten las utilidades de una empresa. Cada uno de los socios tiene como suya una parte de las utilidades, pero no todas las partes son iguales, sino que a cada socio le corresponde una parte de ellas en proporción a su aportación y a otras circunstancias. La igualdad de la justicia consiste aquí en no dar a todos lo mismo sino en dar proporcionalmente a cada quien según le corresponda.

El arte del jurista consiste en discernir qué es lo suyo de cada quien, examinando los títulos que se tengan, y qué es lo debido a cada quien según esta relación de igualdad de objeto, de valor o de proporción.

Lo debido en las distintas relaciones o clases de justicia

En el orden social se pueden dar básicamente tres tipos de relaciones. Relaciones entre personas (o entre comunidades del mismo rango, por ejemplo, dos empresas), relaciones por lo que la comunidad mayor debe a las personas y comunidades menores, y relaciones por lo que las personas o comunidades menores deben a la comunidad mayor. La aplicación del principio de justicia, el discernimiento de qué es lo suyo y qué lo debido en relaciones concretas, es diferente en cada uno de estos tipos de relaciones, por lo que tradicionalmente se han distinguido tres tipos correlativos de justicia: la justicia conmutativa, la justicia distributiva y la justicia legal.

La justicia conmutativa consiste en la igualdad, de objeto o de valor, entre lo suyo y lo debido en las relaciones en que las personas intercambian cosas y servicios. Es la justicia de la que se ocupa principalmente el derecho privado. Se refiere a relaciones que las partes crean voluntariamente y que pueden modificar o extinguir voluntariamente.

La justicia distributiva se da en la relación entre las personas y comunidades menores y la sociedad. Es una relación no entre sujetos iguales, sino de las partes (personas y comunidades) con el todo (la sociedad). Lo que las personas y comunidades tienen como suyo no es un bien o bienes específicos, sino la parte que les corresponde del producto y de las cargas comunes; lo debido por la sociedad es la distribución adecuada de los beneficios y de las cargas. La justicia en esta relación consiste en dar a cada miembro, no una parte igual a todos, sino la parte proporcional que le corresponde.

El reparto justo de los bienes y cargas comunes es un problema práctico muy importante, del que depende en buena medida la estabilidad social y política de la sociedad. No hay fórmulas precisas para hacer este reparto, pero se han dado ciertos criterios para hacerlo. La distribución debe hacerse conforme a dos medidas o reglas; la primera es definir un mínimo de beneficios y cargas que es igual para todos y que todos deben recibir (el mínimo necesario) y la segunda, es distribuir el resto en forma proporcional. La proporción que corresponde a cada miembro se define considerando varios factores: *i*) su condición, es decir, el lugar que ocupa en el orden social, de modo que, por ejemplo, se da más a quien tiene más responsabilidades; *ii*) sus capacidades, por lo que, por ejemplo, deben pagar más impuestos quienes tienen mayor capacidad económica; *iii*) su aportación, pues quien da más puede recibir más, y *iv*) su necesidad, de modo que recibe más quien necesita más, por ejemplo un minusválido debe recibir una educación especial aunque sea más costosa.

En la vida económica, la distribución de bienes y cargas se efectúa principalmente por medio de los precios, salarios, subsidios e impuestos. De modo que el reparto justo se logra mediante un orden social y económico que permita una adecuada determinación de precios, salarios, subsidios e impuestos. Así, las leyes que toman medidas para evitar la concentración de la riqueza, definiendo límites máximos a la propiedad agraria o prohibiendo los monopolios, son instrumentos de la justicia distributiva. Lo mismo las leyes fiscales, las de protección del

consumidor o las que prevén los mecanismos para la determinación de los salarios o la entrega de subsidios.

La justicia distributiva es materia principalmente del derecho público (en particular del derecho constitucional, del derecho administrativo, especialmente el que regula la actividad económica y del derecho fiscal) y se refiere no a relaciones constituidas libremente por los particulares, sino a situaciones establecidas por el ordenamiento social, por ejemplo, el que las personas que perciben ingresos deben pagar un impuesto sobre ellos, no es una relación que libremente establecieron con la sociedad, sino una situación creada por la ley. Sin embargo, hay en el derecho privado ciertas relaciones en que se aplica la justicia distributiva, como es la copropiedad, en la que se reparten los beneficios y cargas entre los copropietarios, el contrato de sociedad, en el que se hace el reparto entre los socios, o la herencia que se reparte entre los herederos.

La justicia legal se refiere a las relaciones que se establecen respecto de lo debido por las personas y comunidades menores a la sociedad y que es, básicamente, su contribución al bien común. La contribución que la sociedad puede exigir a los miembros es aquella que viene definida en las leyes, por lo que la contribución de los miembros al bien común se concreta en el cumplimiento de las leyes y, en general, de todos los mandatos legítimos emanados de la potestad. Por eso, esta justicia se llama legal. La igualdad que postula esta justicia se da entre lo preceptuado por las leyes y lo efectivamente cumplido.

De esta justicia se ocupan todas las ramas del derecho, en cuanto tienen que interpretar los preceptos legales, con el objeto de definir su validez y explicar su alcance y contenido.

La aplicación de esta justicia plantea básicamente dos cuestiones, i) la de determinar si la ley es válida, es decir, si obliga por cumplir sus requisitos formales y materiales, y ii) la de definir su alcance y contenido a las diversas situaciones que contempla. La cuestión de la validez de las leyes es asunto del derecho público, especialmente del derecho constitucional y de los tribunales constitucionales, quienes, en última instancia, deciden acerca de la validez de las leyes; la cuestión de la validez de otros mandatos de la potestad, como decretos y reglamentos, es asunto del derecho administrativo, y la de la validez de las sentencias, del derecho procesal. La cuestión de interpretación del contenido y alcance de las leyes es algo que atañe a todas las ramas del derecho, en cuanto tienen que interpretar los contenidos legales referidos a sus respectivos campos.

Principio de justicia, libertad y bien común

Las conductas que el principio de justicia postula como debidas son de cumplimiento importante o necesario para la sociedad, ya que no puede haber orden social sin un mínimo de justicia efectiva. Por eso, los deberes de justicia suelen ser exigibles, aunque no todos, con apoyo del poder público.

La definición de los deberes de justicia, y su consiguiente aseguramiento, están directamente relacionados con la formación de un orden de libertad y de bien común.

El principio de libertad postula el reconocimiento de ámbitos de libertad específicos y exclusivos de las personas y las comunidades, para que puedan cumplir por sí mismas sus propias responsabilidades particulares y comunitarias. El principio de justicia define los deberes de respeto a la libertad personal y a las autonomías de las comunidades, así como los mecanismos para evitar que se produzcan interferencias indebidas, o para que cesen cuando se hayan producido y que se dé, además, una adecuada reparación.

El principio de justicia, por otra parte, hace exigibles los deberes derivados del principio del bien común respecto de la distribución de sus beneficios y cargas, estableciendo procedimientos y criterios que deben cumplirse para hacer el reparto; por ejemplo, exige que el impuesto sea aprobado por los representantes populares y que sea conforme con el criterio de proporcionalidad, de modo que pague más quien tiene más. Asimismo, señala las sanciones que corresponden al incumplimiento de las leyes, con lo que fomenta el adecuado cumplimiento de las prestaciones debidas.

Principio de prioridad del trabajo

El bien común se realiza mediante la participación de todos los miembros, y se distribuye entre todos ellos. El medio ordinario por el que los miembros cooperan en la realización del bien común es su trabajo; y el medio ordinario por el que adquieren los beneficios del bien común es la remuneración que obtienen por su trabajo. De aquí que la organización social del trabajo sea uno de los contenidos más importantes del orden social del que depende, en buena parte, la justicia en la distribución de las cargas y bienes derivados del bien común.

De acuerdo con la concepción de la persona humana expuesta en el capítulo cuarto, el trabajo ha de considerarse como una actividad o acción de la persona, que tiene dos resultados o efectos. Un efecto objetivo o transitivo que es la producción de un bien o servicio; el valor económico del trabajo suele medirse en relación con el valor del bien o servicio producido. El otro efecto, subjetivo o intransitivo, es el perfeccionamiento o realización de la persona del trabajador, y bajo este aspecto no pueden valorarse de diferente manera los trabajos, como si el trabajo intelectual perfeccionara más a la persona que el trabajo manual, porque el perfeccionamiento de cada quien depende no sólo de la actividad misma, sino además de las disposiciones internas de quien lo realiza.

Para la persona del trabajador, el trabajo cumple varios objetivos de carácter ético. Es un medio necesario (de ahí que nadie esté excusado de trabajar) para perfeccionarse como persona, o sea un medio de cumplir su deber de amor a sí mismo. Es también el medio para cumplir su deber de proveer las necesidades de su familia y su deber de cooperar al bien común de su patria y de la humanidad, es decir, un medio de cumplir su deber de amor al prójimo. Además puede ser, cuando existe la intención, un medio de dar culto a Dios, lo que significa que puede ser un medio para cumplir el deber de amor a Dios.

La consideración del trabajo humano como un mero elemento de la producción es unilateral, pues no contempla su aspecto subjetivo, y lleva a subordinar el trabajo, y el trabajador, a la producción económica, como si ésta fuera en sí más importante que el desarrollo personal de los trabajadores, como si fueran de más valor las cosas que las personas.

Una adecuada organización del trabajo requiere de la consideración del trabajo como una actividad de la persona y, por consiguiente, como una actividad ética, que redunde en su provecho o perjuicio personal, y que tiene además un provecho económico.

Bajo esta perspectiva, se analizarán a continuación las relaciones entre el trabajo y el capital, el trabajo y la propiedad, y el trabajo y la familia. Se concluye señalando, algunos lineamientos generales que debe contener la política laboral.

Prioridad del trabajo sobre el capital

El capital, entendido como el conjunto de los medios de producción no es más que un conjunto de cosas que comprende los recursos naturales, el dinero, las herramientas, maquinarias, conocimientos y técnicas. El capital por sí mismo no produce nada. Lo que hace que el capital produzca bienes y servicios es el trabajo, la actividad de las personas. Esta observación de sentido común, que también puede formularse diciendo que el trabajo es causa eficiente de la producción, mientras que el capital es sólo causa instrumental, es la que justifica la afirmación de la primacía del trabajo sobre el capital. Esta primacía se reconoce aun desde el punto de vista de la mera eficiencia productiva cuando se dice que los trabajadores o el equipo humano de las empresas son sus “activos” más valiosos.

La técnica, que es parte del capital —y hoy la parte más importante, más que el dinero o que la tierra— es resultado del trabajo acumulado por generaciones; cada adelanto tecnológico se apoya en una multitud de conocimientos previamente adquiridos, conservados y transmitidos, en el trabajo y experiencia de muchas generaciones precedentes. La técnica es producto del trabajo y está destinada a servir de instrumento de éste. Por eso, se afirma también la primacía del trabajo respecto de la técnica.

La primacía del trabajo respecto del capital y de la técnica es un principio rector de la organización social del trabajo, que debe llevar a preferir formas de organización laboral que promueven la conservación y fomento de puestos de trabajo antes que la acumulación de capital o el progreso tecnológico. Esto no quiere decir que se rechace ni la acumulación de capital ni el progreso tecnológico, sino simplemente que se valoran como instrumentos para la promoción y al servicio del trabajo. Si, por ejemplo, un adelanto tecnológico puede significar pérdida de puestos de trabajo, el principio de primacía del trabajo aconseja que se utilice de modo que no cause desempleo, sea mediante su instalación paulatina, la apertura de otros puestos de trabajo necesarios para producir o administrar la nueva tecnología, o de cualquier otra forma que no perjudique de manera irreparable a corto plazo la capacidad de empleo.

El principio de primacía del trabajo sobre el capital supera la antinomia que se ha querido ver entre el capital y el trabajo, como si fueran dos elementos necesariamente contradictorios entre sí. El principio de primacía del trabajo simplemente afirma que el capital es un medio, incluso un medio necesario para el trabajo, y al mismo tiempo un producto de éste. No hay una contradicción de base entre trabajo y capital en la estructura del proceso productivo, ni tiene porqué haberla en la organización social del trabajo. De hecho, pueden darse conflictos entre ambos elementos, como pueden darse conflictos entre las partes de una comunidad, por ejemplo, los que pueden darse entre gobernantes y gobernados, entre padres e hijos, o entre los socios de una empresa o los afiliados a un partido político, pero el principio señala la dirección conforme a la que debe procurarse su solución.

El principio no afirma la primacía de la clase trabajadora respecto de la clase capitalista, pues no parte de la idea de que la sociedad está dividida en clases contrapuestas, sino que se compone de comunidades naturales (familia, pueblo, región, república) y asociaciones voluntarias, en todas las cuales, pero especialmente en las comunidades naturales, cabe la coexistencia armónica de personas de cualquier condición social.

El trabajo y la propiedad de los medios de producción

La supuesta antinomia entre capital y trabajo se hacía radicar en la propiedad de los medios de producción. Los capitalistas como los dueños de los medios de producción pueden servirse del poder económico que les confieren para imponer a los trabajadores salarios bajos y condiciones de trabajo precarias. La solución que se pretendía era traspasar la propiedad de manos privadas a manos del Estado, y en particular, de la burocracia encargada de su administración. Pero esta misma colectivización de los medios de producción venía a dar el mismo resultado: la imposición de condiciones de trabajo inadecuadas por parte de la burocracia estatal que, además, tenía la ventaja de no tener que sufrir la competencia de otros empleadores.

El principio de primacía del trabajo afirma que la propiedad de los medios de producción sólo se justifica en tanto sirva al trabajo. La aplicación de este principio debe llevar a buscar nuevas formas de propiedad de los medios de producción, que promuevan y garanticen el cumplimiento de esta finalidad. Y, en particular, formas que permitan el acceso de los trabajadores a la propiedad de los medios de producción, como puede ser la adquisición de acciones de las empresas, la copropiedad, las empresas cooperativas, o cualquier otra que resulte adecuada y viable.

Trabajo y familia

El trabajo y la familia están íntimamente relacionados. Por una parte, el trabajo es el medio ordinario por el que el padre de familia obtiene los recursos necesarios para mantenerla. En este sentido, se puede afirmar que el trabajo es un medio para la vida familiar, como ciertamente lo es en el ánimo de muchos trabajadores. Esta relación hace ver que el trabajo debe estar organizado de modo que sirva a la vida

familiar y no constituya un obstáculo para ella. En concreto, esto significa que no debe estar organizado de modo que impida o deteriore la vida familiar, por ejemplo, a causa de los horarios, la duración de la jornada, las condiciones de seguridad o higiene. Pero además, y principalmente, el trabajo sirve a la familia si su remuneración es suficiente para solventar las necesidades de la familia. Constituye un desorden o una inadecuada organización del trabajo el que los salarios pagados sean insuficientes para que con el trabajo de uno solo de los padres, ordinariamente el padre de familia, se provea a las necesidades de los hijos; en esta situación se fuerza a la madre a trabajar fuera de casa por un salario y a destinar así a la economía del país el tiempo y energías que podría destinar al mejor cuidado y educación de los hijos.

Por otra parte, la familia es el lugar donde se forman las personas con los hábitos y capacidades necesarias para hacer un trabajo productivo. Casi todas las actitudes positivas que se requieren de un trabajador, como respeto y cuidado de los bienes ajenos, espíritu de colaboración, solidaridad con los compañeros, respeto y cortesía con todas las personas, etc., son hábitos que se adquieren en la vida familiar. También, muchas veces se aprenden en la familia técnicas y modos de organización del trabajo que pueden ser aprovechadas en el trabajo profesional. La familia es, en este sentido, la primera escuela del trabajo. La existencia de buenos trabajadores está directamente relacionada con la existencia de buenas familias.

El trabajo tiene, además, otra relación de complementariedad con la familia. La formación de la persona que se inicia y se desarrolla en sus rasgos principales en la familia, se continúa posteriormente en el trabajo. En la vida profesional se concluye el proceso formativo que se inicia en la familia.

Lineamientos para la política laboral

Considerado el valor del trabajo para el desarrollo de la persona y de la sociedad, y no sólo para la producción económica, se hace evidente que la política laboral que apliquen los gobiernos ha de tender principalmente a: *i)* pleno empleo, *ii)* capacitación para el trabajo, y *iii)* adecuada remuneración.

La política de pleno empleo consiste en facilitar la creación de las condiciones necesarias para que todas las personas con capacidad para trabajar puedan hacerlo. Con esta perspectiva debe elaborarse el presupuesto del gasto público, no en el sentido de que se destinen cantidades al pago de sueldos y salarios o que se subsidien indefinidamente burocracias innecesarias o ineficientes, sino que el dinero se gaste en aquello que genere empleos y fomente la creación de nuevos empleos. Esta finalidad es más importante que el solo aumento de la producción, que muchas veces se consigue a costa del aumento en el desempleo. Es más importante que el pago de la deuda pública, aunque ésta no deba descuidarse, pues no es justo sacrificar el futuro de los jóvenes ni la estabilidad de las familias en favor de los intereses de los acreedores. Es más importante que la recaudación fiscal en sí misma, por lo que bien se haría en renunciar al cobro de un impuesto, si con esto se crearan más empleos que los que derivaran del cobro del impuesto y de su consiguiente aplicación como gasto público.

La capacitación para el trabajo es una política correlativa a la de pleno empleo. Propone que el sistema educativo general, a sus diferentes niveles, esté orientado al trabajo, considerado éste no como un mero instrumento de la producción, como si se quisiera que el sistema educativo estuviera al servicio de la producción, sino considerado como un instrumento indispensable, aunque no el único, para el perfeccionamiento de la persona y de la comunidad. Propone así un sistema educativo centrado en la persona y la comunidad, como bienes fundamentales, pero dirigido u orientado a la formación de los hábitos y destrezas necesarias para prestar un servicio productivo.

La justa remuneración del trabajo es el problema principal de la justicia distributiva, e incluso puede decirse que es la piedra de toque de todo el orden social, ya que sin una justa remuneración del trabajo no se verifica el bien común, sino la explotación de un sector numeroso y débil por parte de una minoría poderosa. Es un problema difícil y no existe una fórmula precisa para determinar el monto de lo que significa una remuneración justa, entendiendo que bajo el concepto “remuneración” se incluyen sueldos, salarios, prestaciones y cualquier otra forma de participación en los beneficios comunes. Son aplicables a este problema los principios generales de la justicia distributiva anteriormente expuestos, conforme a los cuales debe hacerse la distribución considerando el criterio de necesidad y el criterio de proporcionalidad.

Debe tenerse en cuenta que la fijación de una remuneración mínima no es el resultado de la suma del valor de los satisfactores necesarios para una persona o una familia, ya que las necesidades son algo relativo a los ingresos. A mayores ingresos mayores y más variadas necesidades. De modo que el mínimo necesario debe fijarse en relación al producto de la economía nacional, por lo que el valor podrá ser mayor o menor según sea el volumen de la producción global. La fijación de un mínimo que sea suficiente para satisfacer determinadas necesidades consideradas como básicas es útil, en tanto que sirve como referencia para determinar lo que sería un salario ideal, si la economía es pobre, o lo que sería el salario mínimo pagadero si la economía es rica, pero ese salario mínimo no es necesariamente el salario conforme con la justicia distributiva.

La determinación del salario mínimo conforme con la justicia distributiva debe hacerse considerando además que se trata del salario mínimo para satisfacer las necesidades de la familia del trabajador, de modo que las familias puedan vivir con la remuneración de uno solo de los padres.

El criterio de proporcionalidad debe relacionar el salario con la aportación que hace el trabajo al producto de la unidad económica o empresa, así como a la aportación que hace el producto al bien común de la sociedad. Si se considera sólo la primera proporción se tiene como resultado, algo que existe actualmente, que actividades que contribuyen más al bien común reciben una remuneración menor que otras que lo hacen en menor medida, como sucede con un deportista que tiene remuneraciones mayores a las de un funcionario público importante, con mayores responsabilidades y mayor aportación al bien común.

Relacionado con el tema de la justa remuneración del trabajo está el de las condiciones adecuadas del trabajo. El principio de la primacía del trabajo requiere

que la política laboral promueva que el trabajo se desempeñe en condiciones seguras e higiénicas, que no pongan en peligro la vida o la salud del trabajador, que se contemple una jornada de trabajo razonable, descanso semanal, vacaciones anuales y permita el desarrollo de las capacidades del trabajador, y que se le asegure de los riesgos de incapacidad parcial o total para el trabajo y pérdida del trabajo por despido. De esto se ocupan en particular las leyes laborales y los contratos de trabajo individuales y colectivos.

Principio del destino común de los bienes

Es una verdad evidente por la sola observación que todo el mundo y el universo en su conjunto son bienes dados a la humanidad para su subsistencia, desarrollo y provecho. El fundamento de esta atribución de las cosas a la humanidad es la dignidad o superioridad de la persona humana respecto de las cosas. Las cosas, las plantas, los animales son medios o bienes para la persona y no ésta para ellos.

Hay que hacer notar que el mundo está dado o destinado a la humanidad en general y no a un pueblo o a personas particulares. Por la sola naturaleza, es evidente que las cosas están subordinadas o destinadas a las personas, pero no a una u otra persona o comunidad particular, puesto que todas las personas y todos los pueblos tienen la misma dignidad, sino a todas en su conjunto, es decir, a la humanidad o género humano. Esto es lo que afirma el principio del destino común o universal de los bienes. El mundo es de toda la humanidad y para toda la humanidad.

Origen y fundamento de la propiedad

Es también una verdad de observación evidente que la tierra por sí misma no produce los frutos y bienes que las personas y comunidades requieren para su subsistencia. Para subsistir, las personas y comunidades tienen que trabajar la tierra. El trabajo, la actividad de una persona o de una comunidad, viene a introducir un nuevo elemento en la relación de dependencia de las cosas respecto de la persona y la humanidad. Los bienes son, en principio, de todos, pero los producidos con el trabajo son de la persona o comunidad que los ha producido. Esto ya supone un primer reparto de bienes en exclusividad o en propiedad a favor de la personas o comunidad que los produce con su trabajo. Se constituye así la propiedad sobre los bienes producidos con el trabajo.

Pero el trabajo también introduce una relación de dependencia entre la tierra trabajada y la persona o comunidad que la trabaja. La tierra no es un bien consumible sino duradero, y puede proveer, mediante el trabajo, a la satisfacción de las necesidades humanas durante un tiempo indefinido. La durabilidad del bien y su productividad permiten que se establezca un vínculo o relación estable con la persona que lo trabaja y que lo hace producir para satisfacer sus necesidades, las de su familia y las de la comunidad. Se constituye así la propiedad sobre los bienes de producción.

La relación que se establece entre la persona o la comunidad y los bienes como consecuencia del trabajo es la que justifica y encauza el derecho de propiedad o de disposición exclusiva sobre los bienes. La propiedad se constituye por el trabajo y para el trabajo. Por el trabajo se adquiere la propiedad de los frutos que produce la tierra y se establece un vínculo estable entre ésta y el trabajador, que permite que sea objeto de un trabajo en común que se continúa a través de las generaciones. Al reconocerse un poder de disposición exclusiva o derecho de propiedad no sólo respecto de los frutos, sino además respecto de los bienes de producción, a quien trabaja los bienes, no se contradice el principio del destino común de éstos, ya que sólo pueden rendir el servicio al que están destinados mediante el trabajo. El derecho de propiedad simplemente estabiliza la relación entre el trabajo y los bienes, a fin de que cumplan su función en beneficio común. El derecho de propiedad no se otorga para beneficio del propietario, aunque no excluye que éste se beneficie, sino para el bien común.

Propiedad pública y privada de los medios de producción

El derecho de propiedad sobre la tierra comienza por ser, históricamente, el derecho que ejerce colectivamente un pueblo respecto del territorio que ocupa y cultiva y que los demás pueblos respetan y reconocen. Mediante la ocupación colectiva de la tierra se constituye la propiedad pública o “dominio eminente” del pueblo sobre el territorio. El titular de este derecho es el pueblo, la comunidad, aunque la administración del territorio se deja a cargo de los gobernantes. A este acto de apropiación colectiva sigue un reparto del suelo público entre las familias y demás comunidades del pueblo, mediante el cual se constituye la propiedad privada sobre parcelas del territorio común.

No hay duda que los pueblos tienen el derecho a la propiedad sobre su territorio o, dicho en otras palabras, que a cada pueblo le corresponde un suelo; no se ha discutido de la justicia de la propiedad pública del territorio. En cambio, se ha polemizado fuertemente sobre la conveniencia de la propiedad privada de los medios de producción. La teoría comunista afirmaba que la propiedad privada de la tierra y de los demás medios de producción era simplemente un medio para que una minoría de propietarios explotara a la mayoría no propietaria, y proponía que todos los bienes de producción pasaran a ser de propiedad pública.

La cuestión se planteaba, aunque no expresamente, desde la perspectiva del principio del destino común de los bienes; la cuestión era si la propiedad privada de los medios de producción impedía que esos bienes se aprovecharan en beneficio común; también podría plantearse la cuestión de si la propiedad pública sirve o no al bien común, ya que la mera titularidad pública del bien no es garantía de que se aproveche efectivamente para beneficio común.

La conveniencia de la propiedad privada de los medios de producción se ha demostrado mediante dos tipos de argumentos. Unos, de contenido filosófico, se refieren a la naturaleza de la persona y de la comunidad; otros, atienden las ventajas sociales y económicas. En relación con la naturaleza de la persona y de la comunidad, se dice: i) que la dignidad de la persona justifica que tenga un dominio sobre

las cosas para proveer a las necesidades propias y a las de su familia, no sólo las inmediatas, para lo cual bastaría la propiedad de bienes consumibles, sino además para sus necesidades futuras, para lo cual requiere la propiedad de los bienes de producción; *ii*) que la responsabilidad propia de la persona por cumplir sus deberes originarios, como los de proveer a la subsistencia y desarrollo de sí y de su familia, justifica la propiedad sobre los bienes necesarios para cumplir esos deberes. Desde el punto de vista de la organización social y económica, se argumenta que, *iii*) la propiedad privada es una condición necesaria para asegurar un orden de libertad y de distribución del poder, ya que si toda la propiedad es de dominio público es muy fácil que quienes detentan la administración de los bienes y del poder público se aprovechen de esos bienes en provecho propio y ejerzan una opresión incontrastable sobre el pueblo; que, *iv*) el reconocimiento del derecho de propiedad privada es un primer paso necesario para la construcción de un orden de justicia en que se delimitan los campos de lo “tuyo” y lo “mío”, sin lo cual se vive en un estado de perpetua discordia, y *v*) que la propiedad privada es una mejor forma de administración de los bienes de producción que la propiedad pública, ya que la experiencia enseña que se cuida mejor lo propio que lo colectivo.

Debe tenerse en cuenta que propiedad pública y propiedad privada de los medios de producción no son excluyentes entre sí, antes bien son complementarias. La cuestión no es abolir la propiedad pública o la propiedad privada, sino decidir qué forma de propiedad resulta más adecuada en situaciones concretas para el bien común. Lo que sí sería un abuso contrario a la ley natural o injusticia sería la negación total del derecho de propiedad privada sobre los medios de producción a las personas y comunidades intermedias; como también lo sería la negación del derecho de propiedad del pueblo sobre su territorio.

El orden social de la propiedad

El reconocimiento del derecho de propiedad pública y privada sobre los medios de producción no implica necesariamente que los bienes en propiedad se aprovechen realmente en beneficio común. Por eso, el principio del destino común de los bienes requiere que se regule el ejercicio del derecho de propiedad.

El contenido del ordenamiento jurídico y legislativo respecto de la propiedad es muy amplio y muy variado, de modo que no se pretende aquí examinarlo, ni sintetizarlo. Se trata sólo de dar tres orientaciones generales respecto de su contenido.

- a*) El orden jurídico y legislativo de la propiedad debe tender a garantizar que los bienes en propiedad sirvan al bien común. En el orden político nacional suele reconocerse la facultad de la potestad de regular la propiedad privada con la teoría del dominio eminente del pueblo sobre el territorio. La propiedad privada se concibe como derivada de la propiedad del pueblo, por lo que éste, por medio de los gobernantes, puede imponer las limitaciones a la propiedad privada necesarias para el bien común. Una de ellas es el pago de un impuesto por la mera tenencia de la propiedad sobre la tierra. La facultad que tiene la

potestad de declarar la expropiación por causa del bien común, indemnizando al expropiado, es la manifestación más fuerte de esta dependencia de la propiedad privada respecto del bien común, y no se debe renunciar a ella.

Pero también debe regularse la forma de administración de los bienes de propiedad pública para que realmente sirvan al pueblo y no a los administradores. Los sistemas de controles y revisiones administrativas, así como la posibilidad de destituir a los funcionarios que malversen los bienes públicos y de castigarlos con las penas correspondientes al delito de peculado, son manifestaciones de esa regulación.

Un punto importante en este campo es la adecuada distinción de los bienes que se tienen en propiedad pública de los que se tienen en propiedad privada. Esto es algo que tiene que decidirse en relación a situaciones concretas. Por ejemplo, si el petróleo o los yacimientos minerales se consideran propiedad del pueblo titular del territorio o del dueño del suelo donde se ubican. La respuesta debe darse atendiendo a lo que resulta más favorable para el bien común.

- b) El orden de la propiedad debe permitir y promover el acceso de todas las personas y comunidades a la propiedad de los bienes de producción, en particular promover que todas las familias sean propietarias de la casa que habitan, que los trabajadores sean propietarios de los medios de trabajo y de la empresa, y que las comunidades tengan los bienes necesarios para cumplir sus finalidades.

Las medidas tendientes a este objetivo son, por una parte, aquellas que promueven la adquisición en propiedad de bienes de producción, y que son de tipo y contenido muy diverso. Hay medidas fiscales, como la reducción o exención del impuesto sobre adquisición de bienes de capital, de tipo financiero, como el subsidio para préstamos de adquisición de vivienda con interés inferior, otras de tipo jurídico, como la afirmación de la inalienabilidad del patrimonio familiar, o de tipo político, como la expropiación y distribución de tierras, etcétera.

Por otra parte, hay medidas cuyo objeto es impedir la concentración de la propiedad en pocas manos, como son las que limitan la superficie de tierra que puede ser objeto de propiedad particular, las que limitan el derecho de las comunidades o asociaciones a adquirir en propiedad únicamente los bienes necesarios para cumplir sus finalidades, o las que prohíben los monopolios y las prácticas monopólicas.

- c) El orden de la propiedad ha de impedir que el poder económico que deriva del derecho de propiedad ejerza una presión excesiva sobre la potestad pública, de modo que la desvíe de su cometido originario de promover el bien común.

La propiedad de los bienes de producción, y hoy en día la propiedad de las grandes empresas, de sus tecnologías, patentes, marcas comerciales, maquinarias, sistemas administrativos, constituye un poder económico, del que dependen bienes tan importantes como la manutención de las familias de los trabajadores, la recaudación fiscal, la adquisición de divisas o la satisfacción de necesidades

colectivas. Apoyados en el poder económico que les confiere la propiedad sobre dichos bienes, los propietarios pueden presionar al poder público, y muchas veces con éxito, para que actúe en beneficio de estos grandes intereses y no en favor del bien común.

Las leyes que prohíben o limitan los monopolios son una primera medida de necesidad evidente para preservar la libertad de la potestad pública respecto de los grandes intereses económicos. Pero esas leyes no bastan. Se requiere además que el poder público implemente un conjunto de medidas destinadas a establecer y asegurar el funcionamiento de un mercado en el que la libre concurrencia limite efectivamente el poder económico. En este sentido, se dirigen las leyes destinadas a regular la competencia económica en el orden interno y las leyes que regulan el comercio exterior y ofrecen mecanismos contra las prácticas de competencia desleal o *dumping*.

Otra posibilidad en este mismo sentido es la de fomentar la participación de los trabajadores en la propiedad del capital, lo cual, además de beneficiar a los trabajadores en lo particular, sirve en favor de la independencia del poder público.

La limitación del poder económico derivado de la propiedad de los medios de producción es algo necesario, exigido por el bien común, aunque hoy es de realización más difícil que en otros tiempos por la presencia de dos factores muy importantes. Uno es el sistema democrático, que al establecer la elección periódica de los gobernantes mediante el voto popular ha venido a dejar abierta la posibilidad para que los grandes intereses económicos, especialmente los asociados a los medios de comunicación, puedan influir decisivamente en los resultados electorales, por medio de financiamientos abiertos o disimulados a las campañas electorales o mediante una cobertura adecuada en los medios de comunicación. Ésta es una realidad que debe tomarse, y que de hecho ya se considera en las leyes electorales que disponen tiempos de cobertura obligatoria en los medios de comunicación, límites máximos o "topes" a los financiamientos privados de las campañas electorales. Pero las medidas no han sido suficientes.

El otro factor es la existencia de empresas transnacionales, con un gran poder económico, que fácilmente pueden resistir o eludir el poder represivo de cualquier gobierno nacional, salvo quizá el poder militar. Se han hecho esfuerzos internacionales para regular el comportamiento de estas empresas, y en este sentido se han publicado los llamados Códigos de Conducta de las Empresas Transnacionales, pero los resultados no son todavía satisfactorios.

No obstante la dificultad de la tarea, la potestad pública no puede renunciar a su papel de promotor del bien común, por lo que deben buscarse los mecanismos que le aseguren independencia respecto del poder económico.

IX. LA SOCIEDAD INTERNACIONAL, COMUNIDAD DE NACIONES	219
La sociedad internacional	220
Comunidad de todas las naciones	220
Comunidad de todas las personas	222
El orden de la sociedad internacional	222
El orden mundial	223
Los principios fundamentales del orden mundial	224
Potestad y autoridad mundial	229
La potestad mundial	229
La autoridad mundial	230
La autoridad universal de la Iglesia católica	231

IX. La sociedad internacional, comunidad de naciones

La sociabilidad natural de la persona no se agota en su relación con la sociedad nacional, que tiene como base el territorio común, el origen familiar y la cultura, sino que se extiende a todos los seres humanos, con los que comparte la misma naturaleza racional. Todos los humanos constituyen una comunidad natural, la humanidad, que tiene como base la identidad de naturaleza y origen. Como se decía en el capítulo cuarto, esta dimensión universal de la sociabilidad humana tiene una expresión clara en la palabra “prójimo”: toda persona es, cuando menos, “prójimo” de las demás; ninguna persona es ajena por completo a las demás.

La persona no vive aislada, sino en familias, naciones y repúblicas. La sociedad internacional no es pues simplemente la multitud humana, sino la comunidad de las diferentes naciones organizadas políticamente.¹

La sociedad internacional se ha ido desarrollando históricamente de manera lenta y con muchos esfuerzos. Si bien su fundamento, la identidad de naturaleza, es claro y universal, no se reconoce expresamente sino hasta el advenimiento del cristianismo, cuando se afirma que no importa ya que una persona sea judío o gentil, libre o esclavo, puesto que todos forman una misma familia humana. Pero no bastó reconocer teóricamente la identidad de naturaleza, sino que además hubieron de desarrollarse políticas e instituciones conformes con ese principio, dismantelar las que lo contrarían como la esclavitud, y relativizar las discriminaciones que puedan hacerse entre las diferentes naciones, del tipo aliado/enemigo, fiel/infiel, civilizado/bárbaro, etc., de modo que esas discriminaciones, que bajo un punto de vista limitado son necesarias, no impidan el reconocimiento de algunas naciones como miembros de la sociedad internacional. Finalmente, dicha sociedad para ser operativa requiere de medios de comunicación que permitan la comunicación efectiva y constante de todas las naciones entre sí, cosa que apenas se ha conseguido hasta este siglo.

La dificultad de constituir la sociedad de todas las naciones, hace ver que no obstante tener un fundamento natural, la identidad de naturaleza, no es una comunidad natural de constitución espontánea, como la familia o la comunidad nacional, sino una sociedad que se constituye con el esfuerzo voluntario.

¹ La organización política, la constitución de una potestad pública que gestiona el bien común es un rasgo fundamental para ser miembro de la comunidad de naciones, ya que sin ella no es posible que entable vínculos jurídicos con las otras naciones.

En lo sucesivo, se tratará de explicar qué es la sociedad internacional, cuál es su orden y reflexionar brevemente sobre el problema de la autoridad y la potestad mundial.

LA SOCIEDAD INTERNACIONAL

Puede decirse que la sociedad internacional es la comunidad de todas las naciones y de todas las personas.

Comunidad de todas las naciones

Es comunidad que integran todas las naciones a las que se reconoce una organización política independiente y suficiente o, como se suele decir, soberana. La cuestión de cuándo tiene una nación una organización política suficiente para ser considerada miembro distinto de la sociedad de naciones es una cuestión de hecho, que depende de las circunstancias históricas y culturales de cada momento y, sobre todo, depende del reconocimiento que las demás naciones le den. Es el problema que en el derecho internacional se denomina el "reconocimiento de Estado". La mera diversidad de las naciones que hoy integran la comunidad de naciones puede dar una idea de los límites tan laxos que tiene este concepto de nación con una organización política suficiente o soberana: son miembros de la sociedad internacional países con un territorio muy pequeño, como Liechtenstein, y países de un territorio enorme como Rusia; países con apenas algunos millones de habitantes, como Suecia o Suiza, y países con cientos de millones de población como la India, Indonesia o China; países con ejércitos muy poderosos, como los Estados Unidos, y países sin ejército como Japón o Costa Rica; hay además grandes diferencias en cuanto a desarrollo económico, organización política, cultura o religión.

La cuestión de la suficiencia política quizá pueda responderse a nivel teórico diciendo que la tiene aquella nación políticamente organizada con la capacidad de realizar el bien común en un grado que permita la subsistencia y desarrollo integral de su pueblo. Pero la evaluación de la suficiencia de hecho de cada nación está condicionada por muchos elementos no sólo de carácter cuantitativo, como el número de población, el espacio territorial, o el valor de la producción nacional, sino también otros de carácter cualitativo, como el grado de madurez política del sistema, el nivel cultural o educativo, etcétera.

Ahora bien, entre la comunidad de naciones y las naciones independientes existen otra serie de agrupaciones regionales de naciones. Las naciones pueden relacionarse entre sí mediante acuerdos o tratados para alcanzar fines específicos, por ejemplo, para formar alianzas militares o económicas. Pueden también establecer vínculos más amplios para constituir confederaciones de naciones, como era el Imperio romano, constituido no sólo por pueblos conquistados, sino también por pueblos aliados, como es ahora la Unión Europea. El mundo actual parece ir en vías

de constituirse como un mundo dividido ya no en naciones sino en confederaciones o bloques de amplio espacio territorial, en los que se reparten las naciones. La sociedad internacional podría quedar compuesta por esos grandes bloques o confederaciones de naciones.

En cualquier caso, la sociedad internacional no se compone exclusivamente de las relaciones que establecen las naciones, mediante sus representantes políticos, entre sí, o de las que llegaran a entablar las confederaciones de naciones entre sí. Las comunidades políticas inferiores miembros de una nación, como podían ser las entidades federativas o estados o los municipios en un sistema federal, pueden por su parte, establecer relaciones con comunidades miembros de otras naciones, sin que esto signifique una separación de la nación en la que están integradas. Por ejemplo, los estados fronterizos de dos países vecinos pueden celebrar convenios para resolver problemas comunes, como los relativos al cruce de las fronteras o a la administración de las aduanas, sin que esto signifique que se separan de la nación en que están insertos.² Así, en el caso de que el mundo se repartiera en grandes espacios, esto no cerraría de por sí la comunicación directa entre naciones pertenecientes a diferentes espacios.

La constitución de los grandes espacios o confederaciones de naciones es algo en parte natural y en parte voluntario; depende de condicionamientos fácticos, geográficos y geopolíticos, y en ese sentido es algo ineludible, pero requiere también de la voluntad asociativa. La constitución de la sociedad internacional de todas las naciones es, en cambio, algo voluntario, por lo que en esta sociedad se prevén mecanismos para la admisión de nuevos miembros, cosa que no ocurre en las comunidades naturales, como la familia o la nación, cuyo crecimiento es espontáneo.

La sociedad internacional contiene, además de las naciones, asociaciones internacionales, constituidas voluntariamente por los gobiernos nacionales, como los organismos de la Organización de las Naciones Unidas (FAO, Unesco, etc.), o constituidas por personas o grupos no públicos, las llamadas organizaciones no gubernamentales (ONG), que tienen una finalidad específica en el ámbito mundial.

La sociedad internacional tiene su propio bien común, por el que se distingue de todas las demás, y que es el bien común universal o de la humanidad. Sobre este bien común universal, vale lo dicho respecto del bien común en general (capítulo siete): se compone de los bienes comunes que son, en principio, todos los bienes del mundo y del universo, en tanto no se hayan repartido a las naciones o a las personas, y especialmente los bienes de uso común, como los mares, el espacio, o las regiones de la tierra no sujetas a la soberanía de una nación, como los polos. Comprende también a todos los pueblos y naciones, de modo que así como cada persona es un bien común para la familia, o cada familia lo es para la nación. Así, cada nación es un bien común para la humanidad, que debe ser preservado y

² Actualmente, la Ley Mexicana sobre Tratados reconoce esta posibilidad de que los estados y municipios, y otras entidades políticas federales, celebren acuerdos administrativos internacionales con las entidades de otras naciones, que son instrumentos jurídicos distintos de los tratados que convienen los representantes del gobierno nacional.

desarrollado. Y comprende, primordialmente, el orden de las naciones entre sí, especialmente el honesto comportamiento de las naciones entre sí, en lo cual se realiza o deja de realizarse el bien común universal.

Comunidad de todas las personas

Si bien la sociedad internacional se compone de naciones, de hecho también comprende a todas las personas distribuidas entre las naciones que habitan la Tierra; por eso cabe decir que ella es también la comunidad de todas las personas o humanidad.

El reconocimiento de la naturaleza común de todas las personas hace que en los órdenes nacionales se dé un trato a los no nacionales o extranjeros, si bien diferente que el de los nacionales, respetuoso de su condición de personas. Es un trato que respeta su condición como personas humanas y promueve su reincorporación a la comunidad nacional de origen a su asimilación a una nueva comunidad. Con este sentido se definen los diferentes estatutos que se otorgan a los extranjeros como asilados, inmigrantes o refugiados, y se señala la posibilidad de adquirir voluntariamente una nacionalidad distinta de la original, o incluso ahora la posibilidad de tener dos nacionalidades a la vez.³

El reconocimiento en los órdenes nacionales de un estatuto jurídico del extranjero permite que cualquier persona o grupo de personas, que por diferentes causas no se halle a gusto en su nación de origen, tenga la libertad de irse y buscar acomodo en otra comunidad. Se puede perder el vínculo con la nación, pero en ningún caso se rompe el vínculo con la humanidad.

La sociedad internacional, en cuanto comunidad de todas las personas, es una comunidad de constitución natural, de la que forman parte todas las personas, independientemente de su voluntad, por el mero hecho de ser personas, aunque no sea una comunidad actual, sino potencial.

EL ORDEN DE LA SOCIEDAD INTERNACIONAL

El orden de la sociedad internacional está fundado, como todo orden social, en la ley natural. Ésta es la ley de la persona, de la familia, de la sociedad y de la sociedad internacional o humanidad. El orden mundial participa de los rasgos esenciales del orden social nacional, del que se trató en el capítulo precedente, aunque tiene sus características propias.

En lo sucesivo se tratará de dar una breve explicación de este orden y luego de sus principios fundamentales.

³ Ver el art. 33 de la Constitución, que establece el régimen general de los extranjeros, así como la Ley General de Población que especifica los distintos estatutos del extranjero. El estudio de los estatutos de extranjeros suele considerarse materia del derecho internacional privado.

El orden mundial

Es como cualquier orden social, básicamente un orden ético, que se funda en la ley natural, en sus cuatro preceptos negativos o prohibiciones (del homicidio, el adulterio, el robo y la mentira), en sus tres preceptos positivos (de amor propio, amor al prójimo y amor a Dios) y en los principios fundamentales del orden social (principalmente, bien común, libertad, subsidiariedad, solidaridad y justicia).

Desde un punto de vista, el orden mundial puede verse como el conjunto de los deberes y derechos primarios que tienen todas las personas y cuyo respeto pueden con justicia exigir de cualquier otra persona o de cualquier potestad pública nacional o internacional. De estos deberes y derechos fundamentales de la persona o “derechos humanos” se trató en el capítulo quinto. El orden internacional es, bajo este aspecto, el estatuto jurídico mínimo de la persona humana, fundado en la ley natural, y que debe ser reconocido y cumplido en todas las naciones.

Bajo otro punto de vista, el orden internacional es el orden de las relaciones de los pueblos entre sí. Este orden también se fundamenta en la ley natural, de modo que sus primeros preceptos son derivados de los preceptos de la ley natural. El rechazo de la agresión bélica, que es piedra fundamental del orden internacional, se fundamenta en la prohibición del homicidio; el respeto o, como suele decirse, la “santidad” de los tratados se fundamenta en la prohibición de la mentira; el respeto por el territorio de cada pueblo, en la prohibición del robo; el rechazo a la traición entre naciones aliadas, en la prohibición del adulterio. Al amor propio, corresponde el deber de cada pueblo de esforzarse por su propio bien común; al amor del prójimo, el deber de las naciones de cooperar al bien común universal, y al amor de Dios, el respeto a la autoridad de la Santa Sede.

Relacionadas con los preceptos éticos se dan las costumbres internacionales que consisten en prácticas que suelen usar las naciones en sus relaciones, en sus modos de comportarse y que se consideran vinculantes, aunque no exista una potestad que las defina o imponga.

Además de los preceptos éticos, el orden internacional contiene preceptos jurídicos definidos en los tratados que celebran las naciones entre sí y que aplican los tribunales internacionales. Son preceptos jurídicamente vinculantes, en cuanto pueden ser objeto de una sentencia emitida por un órgano jurisdiccional independiente, si bien el cumplimiento de la sentencia no puede hacerse efectivo con apoyo de la fuerza pública. Tales preceptos son jurídicos en tanto son judicialmente exigibles, aunque no sean ejecutables por una potestad pública; el defecto no es jurídico, sino político.

Por medio de los tratados se define, por una parte, el orden de las relaciones de las naciones entre sí. Este orden es el objeto del derecho internacional público. Pero también se ha venido definiendo por medio de tratados, aunque no exclusivamente por ellos, un orden de las relaciones que se establecen entre personas o comunidades sujetas a diferentes órdenes nacionales, como son las relaciones comerciales entre empresas ubicadas en dos países diferentes; este orden es el objeto del derecho internacional privado.

La coexistencia del orden jurídico internacional, público y privado, con el orden jurídico nacional plantea el problema de definir, en ciertos casos, cuál de ellos ha de regir. Me parece que la cuestión no debe plantearse desde el punto de vista de la supremacía de un orden respecto del otro, sino de la distinción de los diferentes ámbitos de competencia que corresponden a cada uno.

La falta de una potestad política mundial única hace que no exista un legislador capaz de dictar leyes que vinculen a todos los pueblos. Por eso, el orden internacional carece de preceptos legislativos, y de las sanciones que a ellos corresponden.

Ciertamente, hay tratados multilaterales en los que participan muchas naciones, como el de la Organización Mundial de Comercio, que de hecho dan directrices que deben observar todos los países partes del tratado, por lo que los tratados de este tipo vienen a tener un efecto semejante al de una ley general, pero con la diferencia de que el cumplimiento del tratado no puede imponerse coactivamente, y que las naciones partes del tratado pueden desvincularse del mismo por una decisión unilateral.

Los principios fundamentales del orden mundial

Son básicamente los primeros principios del orden social nacional que, al aplicarse a la sociedad internacional presentan un contenido propio.

El bien común universal

Toda la conducta de las naciones y de los organismos internacionales en sus relaciones entre sí debe estar orientada por el bien común universal, que es el bien de todos los pueblos y de todas las personas.

El bien común universal comprende todos los bienes de la Tierra y del universo que, de acuerdo con el principio del destino común de los bienes, son originalmente bienes en propiedad de la humanidad, sobre los que posteriormente se constituyen la propiedad pública de las naciones y la propiedad privada de comunidades intermedias y personas. Cabe pensar que así como las naciones se reservan el derecho de expropiación sobre los bienes de propiedad privada por razón del bien común nacional, igualmente debe considerarse la posibilidad de expropiación de la propiedad pública nacional por razón del bien común universal, por ejemplo, para dar asentamiento a poblaciones que carecen de un espacio territorial propio o tienen uno insuficiente.

El bien común universal comprende también a todos los pueblos, ya que cada uno de ellos constituye un bien común para la humanidad. De ahí que sea preciso procurar la subsistencia de todos los pueblos, así como de sus respectivas identidades culturales. La uniformización de los estilos de vida de acuerdo con una pauta cultural que se supone superior sería contraria al bien común universal.

Y, finalmente, el bien común comprende principalmente el orden internacional. El estado actual de relaciones entre todas las naciones ha hecho ver, especialmente después de la Primera Guerra Mundial, que el bien común de cada pueblo

está condicionado por el orden mundial, de modo que ya se puede hablar de un bien común universal, que consiste principalmente en el orden de las condiciones necesarias para que cada pueblo procure y alcance su propio bien común o, como se dice ahora, su propio desarrollo. En otras palabras, el bien común universal es el orden mundial que permite el desarrollo de todos los pueblos y no el desorden que propicia el desarrollo de unos a costa del atraso y subdesarrollo de otros.

Entre las condiciones del orden mundial que merecen mayor atención para que el bien común universal sea una realidad efectiva, deben mencionarse las siguientes:

- a) El orden de los intercambios comerciales, ya que la principal forma de cooperación al bien común universal y una de las principales palancas del desarrollo interno es el comercio internacional. Deben tomarse medidas para evitar los sistemas proteccionistas de economías nacionales o regionales, la discriminación de las mercancías de los países de reciente industrialización, el abaratamiento injustificado, logrado con base en el poder económico y el afán de ganancia desmedida, de los precios de las materias primas, la imposición de precios elevados por parte de empresas transnacionales que tienen control monopólico o cuasimonopólico de ciertos sectores del mercado mundial; la imposición de condiciones exageradamente ventajosas para una parte en los contratos comerciales internacionales, etc. Éstas son tareas urgentes en las que corresponde un papel importante a los juristas especializados en tratados comerciales internacionales o en el derecho mercantil internacional.
- b) La revisión de la operación del sistema financiero internacional que, por las fluctuaciones en cuanto a los mecanismos de contratación de los créditos y a los tipos de interés ha dado como resultado que los países más necesitados de capital, los menos desarrollados, tengan que destinar buena parte de sus recursos al pago de la deuda externa, con lo que, por las fluctuaciones y los tipos de las tasas de interés, se han convertido en países que exportan más capital del que reciben. Además de la revisión de las condiciones de contratación de los créditos internacionales, deben buscarse nuevos mecanismos para ofrecer nuevos recursos monetarios a los países que más lo requieran, en condiciones que les permitan aprovechar esos recursos para su propio desarrollo y para el pago de la deuda contraída. Ésta es otra tarea urgente en la que mucho tienen que decir los juristas especializados en negocios crediticios e instituciones financieras.
- c) Procurar medios para facilitar el acceso y la transferencia de tecnología a los países menos desarrollados. Hace falta revisar las condiciones actuales de protección de la propiedad industrial (patentes, marcas, diseños) y las condiciones de los diversos contratos de transferencia de tecnología y de licencia de uso de patentes o marcas, de modo que se aseguren los derechos del titular de la tecnología y se permita a la vez el acceso a las tecnologías más avanzadas a los países en desarrollo, y no sean simplemente los beneficiarios de las tecnologías superadas u obsoletas.

- d) Asegurar que la estructura y régimen de gobierno de los diversos organismos internacionales les permita tomar sus decisiones teniendo a la vista principalmente el bien común universal, con independencia de los diversos intereses particulares, políticos o económicos, que pretenden manipularlos para su beneficio privado.

La solidaridad internacional

La existencia del bien común universal fundamenta el deber de solidaridad internacional que hace que todos los pueblos sean, en cierta medida y de acuerdo con sus propias capacidades, responsables de cooperar al desarrollo de los demás. Para que pueda haber un verdadero desarrollo de la humanidad se requiere ahora que sea un desarrollo compartido por todos los pueblos. El sistema económico mundial que promueve el desarrollo de unos cuantos pueblos a costa del subdesarrollo o miseria de los otros no es viable a largo plazo y genera violencia que fácilmente puede desembocar en conflictos bélicos.

La solidaridad internacional se debe manifestar concretamente en ayudas efectivas de parte de los países ricos en favor de las países menos desarrollados. Ayudas en todos los campos: económico, educativo, sanitario, político y social, y que sean proporcionadas en forma no de regalo, sino de estímulo para su mejor aprovechamiento.

La solidaridad internacional también debe manifestarse en favor de grupos informales de personas que viven en condiciones de emergencia, como los refugiados, los inmigrantes o los prisioneros de guerra.

La libertad o autodeterminación

El principio de libertad en el orden internacional conduce al reconocimiento de la autodeterminación de los pueblos, es decir, de la capacidad de cada pueblo de decidir por sí mismo acerca de la realización de su propio bien común. El respeto a la libertad de cada pueblo implica necesariamente el principio de no intervención de las demás naciones en los asuntos internos de un pueblo.

La libertad de las naciones en el orden internacional, lo mismo que la libertad de las personas y comunidades en el orden nacional, está orientada y limitada por el bien común. No es en ninguno de estos ámbitos una libertad absoluta e incondicionada, sino libertad para realizar el propio bien y cooperar al bien común. Por eso, el principio de la autodeterminación de los pueblos, y el consiguiente de no intervención en los asuntos internos, tampoco son principios absolutos, sino que deben ser comprendidos y valorados desde la perspectiva del bien común universal. Por ejemplo, un pueblo que decidiera armarse en un grado tal que su fuerza militar constituyera una amenaza para los pueblos vecinos, no puede exigir que se respete su decisión alegando su derecho de autodeterminación, pues esa decisión constituye una amenaza al bien común universal.

Subsidiariedad

El principio de subsidiariedad es también un principio fundamental del orden internacional. Señala que cada nación es primariamente responsable de su propio desarrollo, por lo que debe reconocérsele y respetársele la autonomía política que le corresponde. Bajo este aspecto se identifica con los principios de autodeterminación de los pueblos y de no intervención en los asuntos internos.

Además, señala que corresponde a la sociedad internacional la función de subsidiar o ayudar a los pueblos en la medida en que éstos no puedan con sus propios medios realizar su bien común, y de acuerdo a las condiciones en que deben prestarse los subsidios.

El principio de subsidiariedad ayuda además a definir las competencias en el orden internacional. Hace ver, por una parte, que la potestad política nacional no es absoluta, sino que está condicionada por su inserción en el orden internacional, de modo que los defectos en su gestión del bien común nacional pueden hacer necesaria (éticamente debida) la intervención de la comunidad internacional, del mismo modo que en el orden nacional la deficiente gestión de una comunidad intermedia hace necesaria la intervención de una comunidad mayor.

Por otra parte, indica que a la sociedad internacional sólo le puede corresponder un papel subsidiario en el orden internacional, y nunca un deber de gestión directa en el bien común nacional de cada pueblo.

Justicia

Las relaciones de justicia conmutativa, entre partes iguales, se dan por una parte en las relaciones comerciales y contractuales que se dan entre las personas y comunidades de una nación y las personas y comunidades de otra nación. Son relaciones semejantes a las que establecen los particulares de una nación entre sí, con la sola diferencia de que se establecen entre personas que pertenecen a diferentes naciones y que, por consiguiente, están sometidas a regímenes legislativos y jurídicos diferentes. Respecto de estas relaciones privadas internacionales se hace necesaria la constitución de un cuerpo jurídico con reglas comunes que rija estas relaciones con independencia de los regímenes jurídicos y políticos de cada una de las partes. Actualmente, dicho cuerpo jurídico, al que se llama derecho mercantil internacional, está en proceso de formación.

También hay relaciones de justicia conmutativa en las que establecen las naciones por medio de los tratados que convienen, especialmente en los tratados bilaterales de cooperación, asistencia recíproca, intercambio cultural o comercial, en los que la justicia depende principalmente del equilibrio entre las obligaciones contraídas.

Las relaciones de justicia distributiva se refieren a la distribución de los beneficios y cargas del bien común universal entre cada uno de los pueblos. Estas relaciones se establecen por medio de tratados multinacionales, especialmente aquellos que se refieren al comercio internacional, pero también por medio de decisiones de los organismos internacionales para prestar subsidios o ayudas a los

pueblos necesitados, para intervenir en el mercado mundial a fin de regular los flujos comerciales o financieros, para fijar las aportaciones que corresponden a cada país para el sostenimiento de los organismos internacionales, etcétera.

La justicia legal en el orden internacional consiste principalmente, no en el respeto a la ley, pues no existe una ley internacional, sino en el respeto a los tratados. Quizá ésta es la justicia más difícil de conseguir en el orden internacional, puesto que no existe una potestad mundial capaz de imponer el cumplimiento forzoso de los tratados a quienes los violan. La dificultad de esta situación se acrecienta por el hecho de que los países de mayor poder económico y militar se pueden negar a cumplir los tratados cuando son contrarios a sus intereses inmediatos, sin sufrir ninguna consecuencia adversa, mientras que los países menos desarrollados quedan expuestos a sufrir represalias económicas cuando faltan a su palabra. Esto hace ver que la subsistencia y cumplimiento del orden internacional depende principalmente de la responsabilidad moral de los representantes de los países poderosos. Esto no es algo extraño, puesto que todo orden social es principalmente un orden ético, cuya observancia depende más de la responsabilidad moral que del ejercicio de la potestad.

Las relaciones de justicia en el orden internacional comportan la existencia de conductas exigibles ante órganos jurisdiccionales. Los mismos tratados disponen la existencia de diversos organismos jurisdiccionales, que suelen denominarse tribunales arbitrales para distinguirse de los tribunales nacionales establecidos, encargados de resolver los conflictos que se presenten por causa de la aplicación o interpretación de los tratados. Estos tribunales, en cuanto pueden decidir los conflictos con independencia, constituyen verdaderos órganos jurisdiccionales, aunque no tengan medios para imponer coactivamente el cumplimiento de la sentencia, ya que la esencia de la jurisdicción es la resolución objetiva de los conflictos. Sin embargo, su jurisdicción puede estar limitada, por no ser una jurisdicción forzosa que funciona a solicitud de una parte que puede forzar a la otra a presentarse, sino una jurisdicción voluntaria que sólo funciona cuando ambas partes se someten voluntariamente a ella.

La paz

Mientras no hubo conciencia del bien común universal, el orden internacional tenía como finalidad primaria, y casi exclusiva, la paz entre las naciones. La paz internacional es en sí un bien común, pero no es un objetivo que se consigue directamente, sino es más bien el resultado o fruto de la cooperación y justicia entre las naciones.

Si se aísla la paz del orden del bien común universal, del orden de solidaridad y justicia internacional, lo mejor que se puede conseguir es un estado de no agresión entre las naciones producto del equilibrio entre las fuerzas militares. Esta situación, más que de paz es de guerra latente o, como se calificó la situación creada después de la Segunda Guerra Mundial, de “Guerra Fría”.

POTESTAD Y AUTORIDAD MUNDIAL

En el capítulo siete, al analizar la función de la potestad en la realización del orden social, se hizo la diferencia entre dos funciones necesarias y complementarias para el bien común, la potestad o poder socialmente reconocido, y la autoridad o saber socialmente reconocido. Esta distinción se tiene en cuenta en el presente análisis del orden internacional, en el que resulta especialmente útil.

En primer lugar se analizará la conveniencia y dificultad de una potestad mundial; luego se considerará el papel que corresponde a la autoridad en el orden internacional, y finalmente, el papel que le corresponde a la Iglesia católica en cuanto Iglesia universal.

La potestad mundial

El orden internacional, como todo orden social, requiere la cooperación de sus diferentes miembros para la consecución del bien común, así como la represión de las conductas contrarias a él. Por esta razón parece necesario, en principio, que exista en la sociedad internacional una potestad mundial capaz de realizar el cometido que cumplen las potestades políticas en las sociedades nacionales. La necesidad de una potestad mundial parece más urgente en el supuesto de violación de los tratados, cuando el país que falta a su palabra no se ha sometido al órgano jurisdiccional previsto en el tratado o bien simplemente se niega a obedecer la sentencia emitida.

Sin embargo, la posibilidad de una potestad mundial suprema parece algo, no sólo difícil de realizar, sino contrario a las exigencias de los principios de libertad y subsidiariedad.

Si existiera una potestad política mundial, una especie de “superestado” con dominio sobre todo el mundo, se eliminaría la posibilidad, que parece inherente a la esencia de la libertad personal, de que cualquier persona puede salir del país en que vive por no estar de acuerdo con los mandatos de la potestad constituida, y acogerse a la protección que le puede ofrecer la existencia de otra potestad política que la primera tiene que respetar. Esto no podría ser si hubiera una sola potestad política mundial.

Este supuesto super poder mundial también sería contradictorio del principio de subsidiariedad que supone que toda potestad está de hecho limitada por una potestad superior que puede intervenir subsidiariamente ante las deficiencias de las potestades inferiores. La potestad de las comunidades políticas intermedias (pueblos, municipios, regiones) está supeditada a la potestad nacional; las diferentes potestades nacionales podrían quedar supeditadas a las potestades multinacionales constituidas por medio de tratados; las diferentes potestades multinacionales se limitarían entre sí. Pero una potestad única mundial, que requeriría tener a su disposición un ejército capaz de imponerse a cualquier otro ejército nacional o multinacional, se presentaría como un poder independiente y absoluto, al que todas

las comunidades y personas estarían subordinadas, sin posibilidad de recurrir a otra potestad superior.

Descartada la idea de una potestad mundial única, cabe pensar en la posibilidad de órganos de potestad, con competencia mundial, pero especializada por funciones, creados por medio de tratados y, por tanto, con una competencia limitada a las naciones partes del tratado, que siempre tienen la posibilidad de denunciar unilateralmente el tratado, y al mismo tiempo sujetos a la revisión y control de las mismas naciones que los crearon. Ya existen estos órganos, como la Organización Mundial de Comercio, pero no tienen todavía la posibilidad de imponer realmente sus decisiones cuando no sean obedecidas voluntariamente por los países poderosos. Para poder imponerles tendrían que contar con el respaldo de un poder militar que fuera lo suficientemente fuerte como para doblegar cualquier ejército nacional o multinacional, que constituiría entonces un poder militar único y mundial, un poder, como ya se dijo, contrario a la esencia de la libertad personal y la autonomía comunitaria.

Como no parece conveniente la constitución de una potestad mundial única, los problemas que se susciten en las relaciones entre las naciones, pueden tratar de resolverse por medio de negociación entre las naciones afectadas, con la mediación y buenos oficios de otras naciones, y si no es posible llegar a un acuerdo voluntario, por medio de la decisión de una instancia jurisdiccional. Si no es posible solucionar el conflicto por los medios pacíficos para la solución de controversias, el conflicto no puede tener otra solución posible que la guerra.

El fenómeno de la guerra es algo que no está fuera de la consideración del jurista pues, aunque es un hecho extremo, no deja de estar sujeto a una regulación ética y jurídica (mediante tratados), por la que se procura limitar la violencia y sus efectos destructivos. Existe un derecho de guerra que, por el hecho de haberse violado flagrantemente durante la primera y sobre todo la Segunda Guerra Mundial, no tiene por qué abandonarse del todo. Este derecho determina, entre otras cosas, que la guerra no puede hacerse sin previa declaración, que los enfrentamientos deben hacerse entre los ejércitos combatientes, sin atacar las poblaciones civiles, que los combatientes heridos y prisioneros enemigos merecen un trato humanitario, que el objetivo de la guerra no puede ser la destrucción total del enemigo, sino la reparación del orden violado.

La guerra, cuyo efecto destructivo se ha hecho enorme con el armamento moderno, puede evitarse acudiendo a los mecanismos de solución pacífica de los conflictos. Pero estos mecanismos nunca puedan terminar un conflicto con una decisión imperativa, como la que puede emanar de un órgano con potestad.

La autoridad mundial

La necesaria coordinación de las actividades de las naciones en favor del bien común universal, así como la solución de los conflictos que se presenten entre ellas y la interpretación de los tratados internacionales multilaterales, puede quedar a

cargo de órganos de autoridad, que tengan los suficientes conocimientos y prestigio para que sus recomendaciones sean voluntariamente cumplidas.

Estos órganos de autoridad pueden ser de carácter jurisdiccional, como los tribunales internacionales, que sirven para resolver los conflictos derivados de la aplicación e interpretación de los tratados. Sus sentencias son verdaderos actos jurisdiccionales, en tanto que son una decisión autoritativa (tomada por personas de saber reconocido) para terminar un conflicto. Pero no tienen el carácter de una orden, no son un decreto de la potestad, sino de una recomendación o consejo.

Otros pueden ser órganos consultivos que aconsejen a las naciones los tratados que conviene negociar, el contenido de esos tratados, las políticas que deben seguir los organismos internacionales de gestión creados por los tratados, así como las modificaciones que deban hacerse a esas políticas y tratados con base en la experiencia.

Estos órganos de autoridad, tanto los tribunales como los órganos consultivos, pueden especializarse por funciones y áreas específicas. El éxito de su gestión reside principalmente en que estén compuestos por personas realmente conocedoras de los temas que tratan y que tengan asegurada una independencia respecto del poder de las naciones. Sólo así, sus recomendaciones podrán ser cumplidas libremente con la confianza de que se sigue un consejo prudente y desinteresado.

La actual composición de los organismos internacionales, como el Fondo Monetario Internacional o la Unesco, por medio de representantes de los poderes nacionales acreditados, no permite que sean considerados como órganos de autoridad, pues los representantes, como la misma palabra lo dice, no deciden en nombre propio, como lo hace quien tiene autoridad, sino en nombre del poder político del que dependen. Estos organismos son más bien foros de negociación, en los que suele predominar el poder más fuerte, a menos que él mismo se autolimite por respeto al bien común universal, lo cual, a largo plazo, es conveniente para todos.

La autoridad universal de la Iglesia católica

El creyente sabe que la Iglesia católica tiene, por encargo de su fundador, la misión de enseñar y explicar el contenido de la *revelación* o depósito de la fe a todas las naciones. Desde esta perspectiva, se entiende que la Iglesia constituye una autoridad mundial que deba ser escuchada y respetada por los creyentes y por las naciones cristianas. Pero, prescindiendo del acto de fe en la *revelación* y en Jesucristo, ¿puede ser la Iglesia católica una autoridad universal?

Se ha visto que el orden internacional, lo mismo que el orden interno de las naciones y el de cualquier comunidad es básicamente un orden ético, que se funda en los preceptos de la ley natural. La Iglesia católica a lo largo de su historia ha reclamado como propia y ha ejercido públicamente durante veinte siglos la función de declarar e interpretar dicha ley natural. Ello, desde un punto de vista meramente humano, la ha constituido en una autoridad ampliamente reconocida en el terreno de la ética, de la ciencia del perfeccionamiento del ser humano. Por ello se ha dicho que la Iglesia católica es “experta en humanidad”.

Además del conocimiento y la experiencia acumulada de veinte siglos, el gobierno central de la Iglesia católica, comúnmente llamado la Santa Sede, está en una situación de objetiva independencia respecto del poder de las naciones. Siempre lo ha estado, aun cuando, viviendo entre las naciones y en cada una de las naciones cristianas, haya tenido temporalmente vínculos más estrechos con alguna de ellas. Pero su misma historia testifica que no ha dejado de declarar e interpretar la ley natural, aun cuando con ello contraviniera los intereses inmediatos de los poderes nacionales. Frente a ellos ha defendido y defiende la indisolubilidad del vínculo conyugal, la igualdad esencial de todos los hombres, la injusticia de la guerra ofensiva, la dignidad de la persona humana, el derecho de propiedad privada, la responsabilidad social del propietario, el respeto a la vida humana desde la concepción, la distribución equitativa de los bienes y demás preceptos de la ley natural.

La autoridad de la Iglesia, bajo esta perspectiva meramente humana, se restringe a la declaración e interpretación de la ley natural. Ella no tiene autoridad para recomendar soluciones técnicas a los problemas de organización social nacional o internacional, cosa que corresponde a los otros organismos de autoridad, sino sólo para juzgar de todas las realidades humanas, incluyendo las políticas, los sistemas económicos, los recursos de la ciencia y la tecnología, las leyes, los tratados, etc., desde la perspectiva de su conformidad o disconformidad con la ley natural. Haciendo esto, cumple un servicio específico al bien común universal.

El consejo de la Iglesia católica es una aportación fundamental para la construcción, funcionamiento y evaluación del orden internacional, como lo es, en los ámbitos nacionales, para los órdenes internos. Es una voz que refleja, desde el punto de vista meramente humano, una sabiduría ética y humana multiseccular y es una voz independiente. Callarla, o no prestarle la debida difusión por los medios de comunicación masiva, significa superar un escollo formidable para que pueda privar en el orden mundial la supremacía del más fuerte.

Índice analítico*

- Aborto, 107, 179
- Abstracción, 64
- Abuelos, 152
- Accidentes, 22-26
 - clasificación de los, 23
- Acciones
 - causalidad de las, 87-88
 - de la persona, 87
 - efectos de las, 88
 - moralidad de las, 93
 - trascendencia de las, 89
- Acto, 27
 - del hombre, 87
 - humano, 87
 - jurídico, 87
 - primero o, de ser, 27
 - segundo, 27
 - voluntario, 70, 91, 92
 - y potencia, 26
- Adulterio, 136
- Alma humana, 76
 - inmortalidad del, 75
 - nexo entre, y cuerpo, 73
 - origen del, 79
 - subsistencia del, 77
 - unidad del, 72
- Alma, 42-43
 - potencias o facultades del, 43-44
- Amor, 132
 - a Dios, 114
 - al prójimo, 114, 195
 - conyugal, 136
 - familiar, 151
 - personal, 150
 - propio, 113
 - vocación al, 127, 133, 150
 - y enamoramiento, 132
 - y sexualidad, 133
- Ángeles (*véase* seres espirituales)
- Aniquilación, 76
- Anticoncepción, 142
- Apetito, 55
 - concupiscible, 55
 - elícito, 55
 - irascible, 55-56
 - natural, 55
 - racional (*véase* voluntad)
- Aprehensión, 63
- Arbitraje internacional, 230
- Argumento de autoridad, 9
- Asociaciones, 103, 160
 - internacionales, 223
 - públicas y privadas, 104
- Autoayuda, 202
- Autoconocimiento, 85
- Autodeterminación, 90
 - autoposesión y autogobierno, 90
 - como obra de la voluntad, 90
 - de los pueblos, 228
 - y conciencia, 90
- Autogobierno, 90, 96
 - de los procesos vegetativos, 97
- Autonomía, 201
- Autoridad, 178
 - equilibrio de la, y la potestad, 180
 - mundial, 232 s
 - universal de la Iglesia católica, 233
- Autorrealización, 92
 - como cumplimiento de los deberes, 95
 - y verdad moral, 93
- Belleza, 38-39
- Bien, 37
 - honesto, 105
 - instrumental, 105
 - personal y, común, 101
 - práctico, 70
 - público, 159

* Una s refiere a la página siguiente; ss refieren a las páginas siguientes.

- racional, 67
- razón del (*ratio bonis*), 71
- y perfección, 37
- Bien común, 144 *s*
 - como bien de todos, 167
 - como fundamento de la potestad, 183
 - como institución, 166
 - como participación, 166
 - como subsidio, 165
 - de la familia, 145
 - de la sociedad nacional, 161, 163 *ss*
 - de los grupos intermedios, 162
 - deberes de justicia que genera el, 196
 - e interés individual, 197
 - primacía del, 195
 - principio del, 195 *ss*
 - trascendental, 165
 - universal, 226 *ss*
 - y bien personal, 101, 195
 - y propiedad, 217 *s*
- Bienes comunitarios o comunes, 163
 - n.* 9
- Bienes del matrimonio, 135
- Capacitación para el trabajo, 214
- Capital, 211
- Celibato, 127
- Ciencias sociales, 4 *ss*
 - clasificación de las, 4
 - método de las, 5
 - objeto de las, 4-5
 - y humanidades, 2, 5
 - y reforma social, 5, 6
- Ciencias naturales, 3-4
 - clasificación de las, 3
 - método de las, 3
 - objeto de las, 3
- Clasificación de las ciencias, 1 *ss*
 - es binarias, 2
 - ternaria, 2 *s*
- Cogitativa, 53
 - funciones de la, 53
- Comarca, 158
- Comercio internacional, 227
- Comportamiento colectivo, 3, 161
- Comunidad de personas, 151
- Comunidades naturales, 103, 160
- Conceptos, 63
 - distinción de los, y las imágenes, 64
 - generales y, particulares, 66
- Conciencia, 84, 86-87
 - alteración de la, 86
 - contenido de la, 85
 - de la autodeterminación, 90
 - de la autorrealización, 93
 - emocionalización de la, 99
 - funciones de la, 85
 - y sentido del deber, 93
- Conciencia nacional, 185
- Confederación de las Naciones, 223
- Conocimiento, 47-48
 - científico, 66
 - de los seres espirituales, 62
 - de los seres individuales, 62
 - objeto del, sensible, 49
 - racional y, sensible, 64
 - racional, 59
- Consentimiento conyugal, 125
 - condiciones para la validez del, 134 *s*, 149
- Constitución,
 - de la familia, 148
 - política, 159
- Contrato social, 159
- Control de la natalidad, 153 (*véase* anticoncepción)
- Corrupción, 75-76
- Cosas corpóreas e incorpóreas, 62
- Cualidades, 24-25
 - clasificación de las, 24
 - pasibles, 24
- Cuerpo humano, 74-75
 - gobierno del, 96
 - y alma, 72
- Cultura, 184
- Deber
 - amor al, 94
 - fundamento del, 174,
 - incumplimiento del, 122
 - sentido del, 93
 - social, 176
 - y libertad, 94
 - y verdad, 94
- Deberes fundamentales, 113 *ss*, 115
 - como limitaciones de los derechos, 119
- Decisión, 91
 - referencia de la, a la verdad, 91
 - sin alternativas, 91
- Derecho (como-ciencia), 8 *ss*

- administrativo, 9
- canónico, 9, 160
- civil, 9
- clasificación del, 8 s
- constitucional, 9
- eclesiástico, 160
- internacional, 8, 225 s
- laboral, 9
- mercantil, 9
- natural, 8 n. 14, 113
- objeto del, 8
- penal, 9
- procesal, 9
- y ciencias sociales, 15-17
- y ética, 175
- y familia, 149
- y filosofía, 17-19
- Derecho (como pretensión)
 - a educar, 153
 - a elegir un estado de vida, 118
 - a fundar una familia, 118
 - a la integridad moral, 116
 - a la seguridad jurídica, 119
 - a la vida e integridad corporal, 116
 - a un nivel de vida decoroso, 117
 - de asociación, 118
 - de libertad de conciencia, 117
 - de libertad de pensamiento y de opinión, 117
 - de libertad religiosa, 118
 - de participación en la vida pública, 118
 - de propiedad privada, 117
 - de reunión, 118
- Derechos humanos (*véase* derechos fundamentales)
- Derechos fundamentales, 114 ss, 225
 - enumeración de los, 116
 - limitaciones de los, 119
- Descentralización, 201 s
- Deseo sexual, 131
- Dignidad de la persona, 104
- Dios, 22, 33, 35, 37, 70, 76, 79, 110, 114, 147, 165
- Educación
 - contenido de la, 154
 - deber y derecho de dar, 153
 - el amor como fuente de la, 154
 - finés de la, 154
- Eficacia de la persona, 87
- Elección, 11-12, 71
 - referencia de la, a la verdad, 91
 - y decisión, 90 s
- Emociones, 98
 - preponderancia de las, 99 (*véase* pasiones)
 - profundas, 98
- Empleo, 213
- Enamoramiento, 130 s
- Ente, 21-22
 - trascendentales del, 36-39
- Entendimiento, 59
 - agente, 64 s
 - características del, 59
 - cómo conoce el, 63-66
 - naturaleza espiritual del, 59 s
 - objeto del, 59-61.
 - paciente, 64 s
 - papel del, en el acto voluntario, 91
 - relaciones del, con la voluntad, 68 s
- Entrega matrimonial, 128
- y procreación, 139 s
- Esclavitud, 106 s
- Esencia, 28-30
 - de los entes espirituales, 30
 - de los entes materiales, 29-30
 - diversas denominaciones (naturaleza, quiddad, universal) de la, 28
- Especies expresa e impresa
 - del conocimiento intelectual, 64-65
 - del conocimiento sensible, 49, 50
- Especies biológicas, 78
- Espíritu encarnado, 82
- Esposos 151 s
- Estado, 159, 180
- Estimativa (*véase* instinto)
- Ética, 8, 113
 - y derecho, 175
- Expropiación, 217
- Extranjeros, 224
- Facultades (*véase* potencia operativa)
- Familia, 127, 143 ss
 - ampliada, 144
 - bien común de la, 145
 - composición de la, 144
 - constitución de la, 148
 - función social de la, 150 ss
 - labor formativa de la, 150
 - nuclear, 144

orden de la, 147
 origen de la, 144
 unidad de la, 147
 y trabajo, 212 s

Fecundidad del matrimonio, 139

Felicidad, 95

y placer, 95

Fidelidad, 135

Figura, 24

Filiación, 151

Filosofía, 7

Forma, 29

y materia, 29-30

Fraternidad, 151

Gobierno (*véase* organización política)

Grandes espacios (*véase* confederación de naciones)

Gratitud, 151

ley de la, 154

Grupos intermedios, 160

Guerra, 232

Hábitos, 25

clasificación de los, 25

entitativos, 25

operativos, 25

y gobierno de sí, 98

y pasiones, 57

Hijos

deberes de los, 152

son un don para sus padres, 140

Historicismo, 73

Hominización, 79

Honestidad, 93

Humanidades, 6 ss

carácter tradicional de las, 9

clasificación de las, 7-8

método de las, 7

objeto de las, 6-7

Humanización, 79

Iglesia católica, 160, 233

Igualdad de las personas, 106

Imaginación, 51

e inteligencia, 52

Indisolubilidad del matrimonio, 137 ss

jurídica, 52

Iniciativa económica, 202

Instinto, 52

e inteligencia, 53

funciones del, 53

Integración, 95

de la vida sensitiva y emotiva, 97-98

de la vida vegetativa, 97

desintegración, 99

mediante el autogobierno, 96

mediante las virtudes, 98 s

Inteligencia (*véase* entendimiento)

Juicio, 65

jurídico, 12 s

prudencial, 11 s

Jurisprudencia, 10, 12-14

etapas o momentos de la, 13 s

judicial y cautelar, 13 s

objeto de la, 12 s

Justicia, 204 ss

conmutativa, 208

distributiva, 208 s

en el orden internacional, 229

la igualdad como nota distintiva de la, 207

libertad y bien común, 209

social, 209

Legalidad, 181 s

Legitimidad, 182

Lenguaje, 61

Ley natural, 109 ss

base de los derechos fundamentales, 115 s

como ley fundamental de la sociedad, 189 ss

como límite del orden social, 190

como orientación del orden social, 191

contenido de la, 111

fundamento de la responsabilidad, 121

interpretación de la, 233

legitimidad es conformidad con la, 183

preceptos de la 111 s

primeros principios de la, 112

principio de, 193

título de, 205

y familia, 149

y libertad, 125

y orden internacional, 224

y preceptos políticos y jurídicos, 190

Ley eterna, 110

- Leyes, 171
 - legítimas e ilegítimas, 149
- Leyes de la naturaleza, 110
- Libertad, 69, 90
 - de la voluntad, 70-71
 - económica, 202
 - en el orden internacional, 228
 - en el orden social, 197
 - inalienable, 71
 - tutela y promoción de la, 198 s
 - y coacción, 199
 - y deber, 94
 - y justicia, 209
 - y ley natural, 125 s
 - y potestad mundial, 231
 - y verdad moral, 93, 94
- Libertades individuales, 198 s
- Lo debido, 206 ss
- Lo suyo, 204 ss
 - dar, 206 ss
- Materia, 29
 - y forma, 29 s
- Maternidad, 151
- Matrimonio, 128 ss, 134
 - como medio para realizar la vocación al amor, 127
 - fecundidad del, 137
 - indisolubilidad del, 139 ss
- Memoria, 54
 - intelectual, 55
- Motivación, 91
- Muerte, 75, 77
- Nación (*véase* sociedad nacional)
- Nacionalidad, 224
 - por *ius sanguini*, 158
 - por *ius soli*, 158
- Naturaleza social, 99 ss, 104
- Naturaleza humana, 72, 82
 - como base de los derechos y deberes fundamentales, 116
 - origen de la, 77
- Obediencia
 - a la potestad, 183
 - a la verdad, 93, 155,
 - de los hijos, 155
- Opinión pública, 181
- Orden, 168
 - de la familia, 148
 - fundamento del, social, 174
 - jurídico, 174
 - legislativo, 172, 174
 - libertad y, social, 198
 - mundial, 225 ss
 - preceptos del, social, 170 ss
 - social, 168, 174
- Organismos internacionales, 223, 227
- Organización política, 177 ss
- Origen del hombre, 79, 81
- Padres, 152
- Participación, 202
- Pasiones, 56, 98
 - clasificación de las, 56
 - dominio de las, 57
 - plasticidad de las, 57, 129
 - y responsabilidad, 58
- Paternidad, 151
- Patria potestad, 148
- Patria, 185
- Paz, 230
- Percepción, 51
- Persona, 33
 - angélica, 83
 - definición de la, humana, 108,
 - devenir de la, 88
 - dignidad de la, igualdad de las, 106
 - divina, 83
 - humana, 83
 - indigencia de la, 107
 - jurídica, 124,
 - naturaleza social de la, 99 ss
 - principio de primacía de la, 193
 - sociabilidad de la, 104
 - y espíritu, 108
- Personalidad jurídica, 124
 - de las comunidades y asociaciones, 124 s
- Poder económico, 218 s
- Poder público (*véase* potestad)
- Pornografía, 131
- Potencia, 27
 - activa (u operativa), 24, 27
 - aumentativa, 46
 - generativa, 47
 - nutritiva, 46
 - pasiva, 27
- Potestad, 179 s
 - equilibrio de la, y la autoridad, 180

- fundamento de la, 181
 - mundial, 231 *s*
 - y poder económico, 218
- Preceptos, 170
 - de la ley natural, 111 *ss*
 - del orden internacional, 225
 - éticos, 170
 - jurídicos, 172
 - políticos, 171
- Principio de distinción entre sociedad y
 - organización política, 194
 - de accidentes, 31-32
 - de individuación, 30-32
 - de la constitución natural de la familia, 194
 - de la presentación, 167
 - de ley natural, 193
 - de necesidad, 167
 - de obediencia a la potestad, 194
 - de primacía de la persona, 105, 193
 - de respeto y servicio recíproco, 107
 - de sujeción de la potestad al bien común, 194
 - de sustancias corpóreas, 30-31
 - de sustancias incorpóreas, 32
 - del bien común, 195 *ss*
 - del destino común de los bienes, 215 *ss* (*véase* propiedad)
- Principios del orden social, 191
 - del orden mundial, 226 *ss*
- Procreación, 133
 - artificial, 153 *n.* 17
 - es responsabilidad de los esposos, 140 *s*
- Prohibiciones fundamentales, 114
- Promesa matrimonial, 135
- Propiedad, 215 *ss*
 - difusión de la, 218
 - orden social de la, 217
 - origen de la, 215 *s*
 - privada, 158, 216 *s*
 - pública, 158, 216
 - y potestad, 205
 - y trabajo, 212, 215
- Prudencia, 10-12
 - etapas o momentos de la, 11
 - objetividad de la, 11
- Pudor, 131
- Pueblo, 158
 - destino del, 185
 - y república, 159
- Raciocinio, 66
- Racismo, 107
- Reconocimiento de estado, 222
- Región, 158
- Relaciones, 25 *s*
 - bilaterales, 102
 - de razón, 26
 - interpersonales o comunionales, 102
 - reales, 25
 - sociales, 102
- República, 159
- Respeto, 107, 154
- Responsabilidad, 121 *ss*
 - ante uno mismo, 122
 - condiciones para exigir, 122
 - disminución de la, 99
 - jurídica, 123
 - moral, 123
- Salario, 214
- Sanción, 176
- Sensación, 49
 - del propio cuerpo, 98
- Sentido común, 51
- Sentidos, 49
 - clasificación de los, 50
 - externos, 50
 - internos, 51
- Separatismo, 186
- Ser vivo, 41
- Seres espirituales, 30
 - conocimiento de los, 62
- Servicio a la vida, 153
- Sexualidad, 128
 - aceptación de la propia, 129
 - amor y, 133
 - objeto de la, 129
 - significado objetivo de la, 133
 - significado personal de la, 130
 - y procreación, 142
- Sistema financiero internacional, 227
- Sociabilidad, 104 (*véase* naturaleza social)
- Sociedad nacional, 157 *ss*, 186 *s*
 - bien común de la, 161 *ss*
 - origen de la, 157 *ss*
 - suficiencia de la, 222
- Sociedad internacional, 221 *ss*
 - bien común de la, 223 *s*
- Solidaridad, 202 *ss*
 - como cohesión social, 203 *s*

como deber de justicia, 203
 como elemento esencial de la sociedad,
 203
 internacional, 228
 y subsidiariedad, 204
 Subsidiariedad, 199 *ss*
 como prelación de responsabilidades,
 200
 diversas aplicaciones de la,
 201 *s*
 en el orden internacional,
 228, 231
 y solidaridad, 204
 Sujeto subsistente, 32-33
 Sustancia, 22-23
 relación de la, con accidente, 23

 Técnica, 211
 Tecnocracia, 180
 Teología, 7
 moral, 113
 Teoría de la evolución, 78 *s*
 Territorio, 158
 Títulos, 205 *s*
 civiles y naturales, 205
 Trabajo, 210 *ss*
 ley del, 154
 política del, 213 *ss*
 principio de prioridad del, 210 *ss*
 y capital, 211
 y familia, 212 *s*
 y propiedad, 212
 Transferencia de tecnología, 227
 Trascendencia, 89
 objetiva, 89
 subjética, 89
 Trascendentales del ente, 33-39
 clasificación de los, 34
 Tratados, 225, 229
 santidad de los, 225, 230

Unidad, 34-35
 accidental, 35
 cuantitativa y trascendental, 34 *s*
 de la familia, 147
 de la naturaleza humana, 72
 de orden, 35
 del alma humana, 72-73
 del matrimonio, 135
 social, 184
 sustancial, 35

 Verdad, 35-36
 jurídica, 36
 lógica, 36
 moral, 93 *s*
 ontológica, 35-36
 referencia a la, en la decisión y elección,
 91
 y deber, 94
 Vida, 41-42, 44
 clases de, 44 *ss*
 intelectiva, 45, 58 *ss*
 origen de la, 78
 origen de la, intelectual, 79
 sensitiva, 44-45, 47 *ss*
 servicio a la, 153
 social, 161
 vegetativa, 44, 97
 y muerte, 75, 46 *s*
 Vínculo conyugal, 128, 135 *ss*
 Virtudes, 99
 Voluntad, 67
 distinción de la, respecto del apetito
 sensible, 68
 naturaleza espiritual de la, 68
 objeto de la, 67, 70
 relaciones de la, con el entendimiento,
 68-69
 voluntas ut natura y *voluntas ut ratio*, 70
 y autodeterminación, 90