

Claves para una posible fundamentación de los derechos humanos a partir de *Ser y Tiempo* y otras obras de Martin Heidegger.

CRISTÓBAL BALBONTÍN GALLO¹
UNIVERSIDAD DE CHILE

Resumen: “Para el Dasein absorto en la ocupación resulta cuestionable el otro en su dignidad, el cual mantiene una presencia como medio o asistente a dicho esfuerzo en un mundo donde el ser queda de manifiesto como un estremecimiento permanente; un “hay” anónimo e impersonal que, ajeno a cualquier pretendido antropocentrismo, persigue su propia azarosa destinación”.

La posición controvertida de Martin Heidegger en relación con el nazismo y su pensamiento, que emplaza al ser humano a partir de su relación privilegiada con el Ser, sirve de pie para examinar el estatuto que tiene el ser humano en relación a los otros y bosquejar, a partir de ello, las posibilidades para la fundamentación de una ética que, partiendo de las claves heideggerianas, tenga cabida para la dignidad del otro y los derechos humanos.

Palabras clave: Heidegger, Dasein, Ética y Derechos Humanos.

Prolegómeno teórico para un asunto práctico

Uno de los aspectos que más llaman la atención cuando se lee a Santo Tomás en su trabajo de comentador de Aristóteles, es su intento por hallar un marco teórico, por lo general metafísico, para los conceptos eventualmente analizados. Sin embargo, por lo menos en lo que nos ha llegado de Aristóteles, no existe ese método de abordar ciertos temas, especialmente los vinculados con la filosofía moral, la filosofía política o la filosofía del derecho, delimitando previamente un campo metafísico. No se puede negar que en buena parte de la filosofía práctica aristotélica hay un empleo circunstancial de algunos conceptos metafísicos, por ejemplo, el uso del concepto “naturaleza” en expresiones tales como “la naturaleza es fin y el fin es lo mejor” cuando Aristóteles está tratando de mostrar el carácter de punto de llegada de la comunidad política en el orden de las posibilidades asociativas humanas; o bien cuando dice que el hombre es un viviente “naturalmente” político. Obviamente, hay en estos casos el empleo de una noción de “naturaleza” y de “fin” en su sentido metafísico. Sin embargo, a pesar de estos ejemplos, no podría hablarse, creo, de una preocupación sistemática de Aristóteles por hallar el marco teórico metafísico en el ámbito de la filosofía práctica.

¹ Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad de Chile. Magíster (c) en Filosofía mención Filosofía Política, Axiología y Estética, Universidad de Chile.

En Santo Tomás, en cambio, esta preocupación es esencial, y lo que pudiera considerarse tal vez más grave desde el punto de vista según el cual entendemos hoy un Comentario, él la atribuye sin más al propio Aristóteles. Pero no me ocuparé del sentido en que debe entenderse la tarea de Santo Tomás comentador, sino del modo en que él recibe y reelabora la noción de “justicia”, ayudado en esto por Aristóteles, pero no solamente por él. Pues bien, así como cuando Santo Tomás recibe la *Política* de Aristóteles en el marco teórico del concepto de “naturaleza”, la justicia es recibida en el marco teórico de otro concepto radicalmente vinculado con el de “naturaleza”. Se trata en este caso del concepto de “orden”, el cual, digamos de paso, es el mismo que emplea en el *Prólogo* de su *Comentario a la Ética Nicomaquea*.

Todo ente natural tiene una obra propia, un movimiento hacia una plenitud que tiene carácter de fin. Ahora bien, la cosa operante no obra jamás sin co-operación. Todo lo que opera, co-opera, de modo que el movimiento hacia el fin es siempre un movimiento acompañado, y esto no es un simple lenguaje antropomórfico. Entre los entes hay una co-operación que es el sujeto de su mutua relación y de la relación de todos ellos con el fin. Escribe Santo Tomás:

“Así como cada substancia tiene una operación propia, y esa operación es causa del orden, del mismo modo debemos admitir alguna cooperación entre las cosas contenidas en un orden... (In c.IV de *Div. Nominibus*, lect. I, n.284).”

Y en el Opúsculo sobre las Substancias separadas (c.14) leemos:

“Vemos que para todas las cosas el bien consiste en cierto orden, según el cual las cosas se sirven a sí mismas y se ordenan al fin.”

Es decir que es en el orden donde vemos a la naturaleza actuar en su plenitud, y a su vez la naturaleza produce el orden, es “causa ordinationis”, en virtud de su misma tensión teleonómica. La naturaleza es el núcleo originario del cual emergen los procesos dinámicos y las relaciones consiguientes. Por eso el *desorden* es contrario a la naturaleza, pues atenta contra lo que una cosa tiene de más íntimo. Dice Santo Tomás:

“Que algo sea desordenado, no es otra cosa que ser contra natura” (In III de *caelo et mundo*, lect. VI, n.584).

Santo Tomás y el concepto de “lo justo”

Nosotros, el ente humano, poseemos también una naturaleza, Y puesto que la poseemos, obramos. Y puesto que obramos, co-operamos, obramos juntos. Ahora bien, esa co-operación humana no es por sí propia, espontáneamente “ajustada” a nuestros co-operantes. Por el contrario, si esta naturaleza humana quedara liberada de las exigencias de razonabilidad que la definen como naturaleza humana, esta co-operación sería *contra-natura*. Podría transformarse en desmesura por exceso (*lucrum*) o por defecto (*damnum*). Así pues, nuestra misma naturaleza exige una medida que funcione como parámetro de ajuste en la co-operación humana. Cuando nuestras acciones se conforman a esa medida, ellas reciben el nombre de *actos justos*. Por eso la definición de Santo Tomás respecto de lo *justo*:

“Lo justo es cierta obra adecuada o proporcionada a otro según cierto modo de igualdad” (Sum. Theol. *IIa-IIae*, q.57, a.2c.).

Eso “justo” mencionado por Santo Tomás, es también lo que hoy nosotros llamaríamos “derecho”. No estará de más recordar que ya en el siglo XIII se conocía también esta acepción de “derecho” para lo justo, como lo muestra el mismo Santo Tomás. En efecto, la definición anterior dice, en su forma completa:

“(…)el derecho (*ius*) o lo justo (*iustum*), es cierta obra(…).

Es necesario ahora efectuar algunas consideraciones respecto del derecho tal como lo entiende Santo Tomás. El análisis del derecho debe preceder al de la *justicia* porque ya hemos adelantado que el derecho es cierto modo de obrar, un obrar justo, una obra justa. Pero si la justicia será ante todo para Santo Tomás (y con esto adelanto una conclusión) una *virtud*, es necesario conocer cuál es su objeto, es decir, acerca de qué versa. Ya sabemos que su objeto es el *derecho* o lo *justo*, pero también sabemos que es un término polisémico. Escribe Santo Tomás:

“(…)el nombre de ‘derecho’ se asignó primero para significar la misma cosa justa (*ipsa res iusta*). Pero después derivó hacia el arte con el que se discierne qué es justo; y ulteriormente, a designar el lugar en el que se otorga el derecho; así por ejemplo se dice que alguien comparece ante el derecho; finalmente también se denomina derecho a la sentencia que es pronunciada por aquel a cuyo oficio pertenece hacer justicia, incluso a pesar de que lo que decida sea injusto.” (Id. anterior, a.1 ad 1^{um}).

Vemos aquí cómo Santo Tomás toma en cuenta las posibles acepciones del término “derecho”, pero en realidad ellas son subordinadas a una significación focal, central: la *ipsa res iusta*, la misma cosa justa. Algo interesante de observar es que el derecho no puede ser ante todo y primariamente el arte del jurisperito o del juez, por la sencilla razón de que para que éste pronuncie o diga lo que él entiende por lo justo y ordene su ejecución a las partes, es preciso que exista antes el *objeto* que él, como jurista, ha de conocer. Y en este caso, tal objeto es *lo justo*.

No es extraño, sin embargo, que se haya producido un corrimiento de la significación de *ius*, pues a veces los valores semánticos de las palabras experimentan modificaciones para pasar a significar otras cosas (“Es frecuente que los nombres se desvíen de su primera acepción para designar otras cosas”: IIa-IIae, q.57, a.1 ad 1^{um}). En una palabra, esta *esencia* del derecho no puede, estrictamente hablando, coincidir con la del acto mismo por el cual se la conoce, o sea con el *ars iuris*, pues el acto de conocer algo exige la preexistencia de lo que habrá de conocerse. La posición de Santo Tomás es que, aun cuando existe una muy estrecha interconexión entre el *ars iuris* y la *ipsa res iusta*, y que incluso podría pensarse en una “creación” del derecho hay sin embargo una subordinación del arte jurisprudencial a la cosa justa.

Ahora bien, traducir el término griego *dikaion* por el latín *ius*, creó algunas complicaciones. En Atenas *dikaion* significaba la “cosa justa”, mientras que en Roma *ius* aludía a la unión de la cosa justa con la norma de su justicia. Y si fuera necesario establecer un orden de precedencia entre los dos elementos, Roma habría reconocido el puesto de honor a la norma. El *ius* para los legistas romanos es un majestuoso castillo de fórmulas (“*is liber appellatur ius civile*”, leemos en el *Digesto*, 1. 2,2,2), escribe G. Graneris².

En efecto, el *dikaion* no estaba solamente asociado a una medida socialmente convenida y razonable acerca de lo justo, sino también a instancias de legitimación superiores, cuya razonabilidad era medida por criterios de otra procedencia no necesariamente humanos. La noción de que algo es justo por naturaleza es, en realidad, más griega que romana. Occidente ha heredado sin embargo la idea

² GRANERIS, G. *Contribución tomista a la filosofía del derecho*. Buenos Aires. EUDEBA, 1977, p. 63.

romana del derecho y por eso estamos habituados a hablar de un “derecho romano”, pero no de un “derecho griego”. De la expresión “derecho romano” hemos retenido una acepción de “derecho” más relacionada con un sistema de fórmulas que con la fuente misma de esas fórmulas, es decir, la *ipsa res iusta*. Volveré sobre el hecho de que Santo Tomás efectúa una vuelta al concepto griego de lo justo frente al formulismo jurídico romano.

En la lengua española, y creo que en todas las lenguas europeas, “derecho” significa por lo menos seis cosas, y ninguna de ellas designa directamente al *dikaion* griego, esto es, a lo justo en sí mismo:

1. “Derecho” puede ser la *norma jurídica* o repertorio de las mismas, o bien el ordenamiento jurídico normativo, como cuando se dice “el derecho aplicable a tal caso es tal o cual”.
2. “Derecho” es también el *poder jurídico*, como cuando se habla del “derecho de un propietario”, por ej.
3. “Derecho” alude además al conjunto de *conocimientos* propios del jurista, como cuando se habla de lo que estudia el estudiante de derecho.
4. “Derecho” puede ser también lo que se designa en la expresión “comparecer ante el derecho”, cuando un imputado es llevado ante la “justicia”.
5. “Derecho” puede ser, por otra parte, una libertad o ventaja más o menos garantizada por los poderes públicos, un interés jurídicamente protegido. Ámbito del hoy llamado “derecho subjetivo”.
6. Y por último, “derecho” es, por lo menos desde Hobbes, algo contrario a la “ley”, en el sentido de que el primero es el reino de la libertad mientras que la segunda es el reino de la obligación (*Leviathan*, cap. XIV). Ámbito del hoy llamado “derecho objetivo”, constituido por un conjunto de normas jurídicas heterónomas, pero emanadas del Estado.

En fin, podrían enumerarse tal vez más acepciones, pero vemos que estamos bastante lejos de la *ipsa res iusta* de Santo Tomás como acepción principal del derecho. Quisiera señalar que no se trata aquí de desactivar ninguna de estas acepciones. En realidad, lo que está en juego es saber si realmente existe, en medio de esa polisemia, la posibilidad de una significación central o basal del derecho, de la cual se alimenten todas las demás. Además, y es aquí donde me parece se inscribe la originalidad de Santo Tomás, esa *ipsa res iusta*, que lo es independientemente de los motivos personales que se tengan para ejecutarla³, tiene una esencial apertura hacia el orden de la moralidad, o por lo menos hacia el tipo de persona en el que alguien debe aspirar a convertirse. La *ipsa res iusta*, cuando es codificada en el lenguaje jurídico, tiene una significación teleológica en el ámbito de la antropología.

“Derecho” es para Santo Tomás, así como para los griegos, fundamentalmente la *cosa justa*. Pero esa cosa justa es el resultado de una acción, de una obra. Ahora bien, como esa obra es siempre cooperación, se sigue que para la consecución de esa cosa justa hay por lo menos *dos actores* que concurren a su realización como con-causas del derecho, de la cosa justa. En el lenguaje clásico había un término para designar a la cosa justa, y era *dikaion*, pero no había un término para nombrar a las con-causas de ella porque lo más importante en la gramática jurídica era la cosa justa y no los actores. Lo que se ha producido a partir del derecho romano y con mayor evidencia en la modernidad, es el deslizamiento semántico de lo *dikaion* hacia las personas que fungen como con-causas del derecho. Pasamos así de la *cosa justa* a enfatizar a los *derecho-habientes*, a los poseedores del derecho.

³ *Sum. Theol.* IIa-IIae, 57, 1c.: “Sic igitur iustum dicitur aliquid, quasi habens rectitudinem iustitiae, ad quod terminatur actio iustitiae, etiam non considerato qualiter ab agente fiat (...) (itálicas mías).”

Derecho subjetivo

Ahora bien, ¿conoció Santo Tomás este deslizamiento? ¿Su aparente veneración del derecho romano, al cual le atribuye sin más la significación central de *ipsa res iusta*, le habría impedido ver el sutil cambio de significación del derecho? Adhiero a una hipótesis ya planteada por Hering en 1939, en el sentido de que el Aquinate conoció este hecho⁴. Hay varios pasajes de la *Suma de Teología* donde las expresiones de Santo Tomás son bastante claras en ese sentido: “qui ius contradicendi non habet (Ia-IIae, q.58, a.2)”⁵; “quasi ut habeat ius possidendi totum thesaurum” (Ia-IIae, q.66, a.5 ad 2um); “ius accipiendi decimas spirituale est” (Ia-IIae, q.87, a.3); “Diabolus nullum ius in homine habebat” (IIa, q.46, a.3, arg.3); “unde et accipit ius accedendi ad mensam domini” (III, q.67, a.2); etc.⁵ Pero es innegable que en la *locutio formalis*, Santo Tomás es muy claro: el derecho es la cosa justa. La pérdida de este punto de referencia focal implicaría un problema grave. Si el derecho ya no es la cosa justa, es decir, el *objeto* de la *virtud de justicia* y pasa a ser una “facultad”, se desprende que en tanto facultad puede estar orientada a objetos opuestos⁶. Cargar las tintas sobre el derecho-arte, por ejemplo, implicaría retrotraerlo al ámbito de las potencias o facultades humanas que, en tanto tales, son orientables a cosas contrarias, a diferencia de las virtudes. Y en este caso resultaría indiferente que el derecho señale lo justo o lo injusto. Cuando el derecho pierde su referencia a la cosa justa, pasa a identificarse con la voluntad.

Pues bien, el sentido de la sutil corrección tomasiana a la definición de justicia del *Digesto* apunta precisamente a esa posible deriva subjetivista. En el *Digesto* la justicia es definida como “constante y perpetua voluntad de atribuir a cada uno su derecho”⁷. Santo Tomás, viendo probablemente en esa definición un larvado voluntarismo, la rectifica diciendo:

“Hay que decir: la definición de la justicia antes dicha (sc., del Digesto) es correcta si se la entiende bien (...). y si alguien quisiera reducir la definición a su debida forma, podría decir que la justicia es el hábito según el cual uno, con constante y perpetua voluntad, da a cada uno su derecho.” (IIa-IIae, q.58, a.1c.)⁸

Está claro entonces que la noción de “derecho” en Santo Tomás es más griega que romana. Por eso puede decirse que Santo Tomás, en vez de latinizar el *dikaion*, como habían hecho los juristas desde Cicerón, heleniza el *ius*. Santo Tomás hablaba en latín y pensaba en griego, afirma Graneris⁹.

⁴ HERING, H. “De iure subjective sumpto apud sanctum Thomam”, en *Angelicum* XVI (1939) 295-297.

⁵ Ver: FINNIS, J. *Aquinas. Moral, Political and Legal Theory*. New York, OUP, 1998, p. 133 n.10.

⁶ Ver ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, V, 1129a 11; *Metafísica*, IX, 1046a 36 – 1046b 7. El Estagirita ya había advertido que las potencias racionales, como por ejemplo las artes y las ciencias productivas, pueden orientarse hacia los contrarios, mientras no sucede lo mismo con los hábitos. La posesión del saber médico, por ejemplo, habilita para dañar o curar, en cambio la prudencia o la justicia no podrían, de suyo, producir actos de imprudencia o de injusticia.

⁷ Una muy atendible argumentación de M. Villey sostiene que, incluso, el “cuique” de la definición clásica (“Suum ius cuique tribuens”) no se refiere al derecho-habiente, sino al estatuto de la cosa en cuestión. El “cuique” es un neutro, afirma Villey. “Suum jus cuique tribuens”, en *Studi in onore di Pietro de Francisci*. Milano, 1956. Si esto es así, la definición clásica de la justicia sería: “Constante y perpetua voluntad de atribuir a cada cosa su derecho (i.e., su justo estatuto).”

⁸ Es éste, precisamente, el sentido de la primera argumentación de IIa-IIae, 58, 1: “(...) la rectitud de la voluntad no es la voluntad; de lo contrario, si la voluntad fuese su rectitud, se seguiría que ninguna voluntad sería perversa.” La respuesta de Santo Tomás es que la justicia, en efecto, no es la voluntad, sino “el hábito por el que uno obra y quiere rectamente (itálicas mías).”

⁹ Op.cit., p. 65. Ver, igualmente, todo el cap. V.

Lo justo general y lo justo particular: primacía del bien común

Me referiré ahora a otra noción típica de esta teoría de la justicia: la división entre justicia particular y justicia general (o legal). En la *Ética Nicomaquea* leemos que la justicia puede ser general y particular. Ciertas versiones del tomismo han querido ver en esto una ocasión para la distinción entre bien común y bien particular. Esta interpretación, sin ser errónea, deja en sombras algunas consecuencias prácticas derivadas de la relación entre justicia general (que Aristóteles llama “legal”, pero no nos confundamos con esto) y la justicia particular. En realidad, la llamada justicia particular también podría ser entendida, no tanto como una “parte” de la justicia, con un ámbito especial de aplicación, a saber, aquellas acciones mediante las cuales un hombre se ordena a otra persona singular¹⁰. La justicia particular, a pesar de tener su campo específico de operación, no deja de ser “general” en cuanto sigue siendo una virtud, aunque esta vez su radio de acción conecta de manera inmediata con las operaciones concretas mediante las cuales nos relacionamos con nuestros pares. Desde esta perspectiva, la justicia particular no lo es porque pertenezca a la *parte* de la comunidad política, como si se opusiera a la justicia general, la cual pertenecería al *todo* de dicha comunidad. La justicia particular, según la entiende Santo Tomás, lo es más bien porque su objeto prioritario son aquellas cosas que promocionan el bien común. No tendría sentido subrayar la importancia arquitectónica del bien común sin referirlo a sus niveles concretos de aplicación, pues de otro modo la justicia general sería una pura abstracción. Si la justicia es ante todo una virtud moral, esto supone la figura antropológica del hombre justo, es decir, *aquel que está dispuesto, de manera habitual, a favorecer y promover el bien común, incluso en aquellos casos en que su interés individual pueda resultar aparentemente perjudicado*. La “parcialidad” de la justicia particular no habrá de entenderse entonces según términos cuantitativos, sino de acuerdo a ámbitos concretos de realización¹¹. Así entonces, si bien es cierto que según su formalidad, la justicia particular conecta mediatamente con el bien común, ella está en directa dependencia del mismo como su instancia fundamental de convalidación.

Recordemos de paso que la justicia general, que es la justicia como virtud plena, y aquella que promueve el bien común, tampoco tiene por qué ser exclusivamente la justicia del Estado. Santo Tomás no podría haber hablado de la justicia general como algo vinculado con el bien común y del bien común como el bien del Estado por la sencilla razón de que esa figura jurídica aún no es conocida en su tiempo. Pero la justicia general tampoco es exclusivamente un asunto de la comunidad política. De ahí la importancia de una apropiada intelección del bien común para comprender mejor el estatuto de la justicia en Tomás de Aquino. El bien común se muestra así como el criterio a seguir en materia de justicia general. En este lugar sólo podría indicar que, a su vez, el bien común es no solamente un concepto de proyecciones políticas, sino también éticas. El bien común *es* un bien moral y a su vez, la moralidad del bien común no está asociada con una preceptiva ética imperativa, ni con una intuicionista, ni con una deductivista, sino, esencialmente (por lo menos según Santo Tomás), con un punto de vista teleológico. El bien común es un fin humano comunitario, pero también personal, y expresa una muy específica idea de perfección. Frente a la habitual pregunta sobre la legitimidad universal de esa idea de perfección, cabría a su vez evocar el caso de un hombre que elige drogarse, embriagarse, robar, seducir a una esposa que no es la propia, consumir y distribuir pornografía, promover la prostitución infantil, callarse cuando todo indica que debe hablar y hablar cuando todo indica que debe callarse, faltar a sus promesas sin motivos justificados y otras acciones de igual género. Frente a esto cabría preguntar si alguien, en su sano juicio, podría defender esto como ideal de perfección humana simplemente porque esas acciones son fruto de una libre elección. El ideal de perfección humana, necesariamente asociado al concepto de bien común por la misma naturaleza social del hombre, quien

¹⁰ *Summ. Theol.* IIa-IIae, 58, 7c.; 8c.

¹¹ Ver: *Summ. Theol.*, IIa-IIae, 58, 7, ad 2.

necesita de su prójimo para embarcarse en la aventura de la virtud, es un ideal que, a su vez, extrae su normatividad de lo que Santo Tomás llama “ley natural”. No es necesario plantear en este contexto ciertas estériles y habituales preguntas: ¿en nombre de qué estrategias de poder, en nombre de qué autoridad, y por último, en nombre de quién aparece el postulado de un muy específico ideal de perfección? ¿No es éste un paradigma propio de la racionalidad occidental logocéntrica? Pero precisamente, el concepto de ley natural es la respuesta supracontextual a esas preguntas. Si la ley natural no sólo escapa a tales objeciones, sino que al mismo tiempo es la respuesta “avant la lettre” de las mismas, ella no puede ser concebida en términos de pura normatividad extrínseca, sino fundamentalmente en términos de razonabilidad práctica asociada con esos aspectos teleológicos al alcance de la razón humana. Si la única posibilidad de conectar el orden jurídico con el orden de la moralidad depende de la legitimación político-estatal, entonces, de acuerdo al cuadro de la política moderna, la verdad práctica es un asunto de legitimación estadística. Es necesario que el orden jurídico se refiera a instancias de convalidación extra-jurídicas o extra-estatales para evitar una tautología cuyo punto final es el totalitarismo, el cual, en sus formas post-fascistas de izquierda o de derecha, no necesita apoyarse en la violencia física. En síntesis, una cosa justa jurídicamente formulada, no lo es primariamente porque ha recibido la legitimación política democrática, sino esencialmente porque es referible a un plano de convalidación extra-político. Aún más, es ésta la condición de posibilidad de conexión entre el orden jurídico con el sistema de la moralidad.

Santo Tomás parece hacer depender la recategorización ética de la justicia, frente al riesgo de su disolución jurídica, precisamente de la conexión entre la cosa justa y una regla o parámetro de su justicia que no puede ser una decisión soberana de la voluntad política.

La justicia jurídica y la justicia como virtud

Notemos que hoy parece haberse producido un hiato entre la justicia entendida como un orden de cosas exterior por cuyo restablecimiento o abolición se reclama cuando se “pide justicia”, y la justicia entendida como *virtud*. Esta fractura de la justicia, donde por un lado tenemos su significación como estado de cosas exterior, y por otro la justicia como concepto ético, coincide además con la moderna separación entre ética y política.

Para Santo Tomás, hemos visto, la justicia particular es una *parte* de la justicia total. Pero también vimos que ese carácter de *parte* no debe ser entendido exclusivamente como algo referido al interés personal del sujeto, como algo opuesto al interés de un todo mayor del cual él sería un fragmento y frente al cual tendría supuestos “derechos”. Los “derechos de la persona frente al Estado”, por ejemplo. El carácter de particular de la justicia, en cambio, y es el núcleo de mi hipótesis, se basa esencialmente en la desconexión entre esa justicia y la justicia entendida como virtud moral. No se requiere que esa desconexión implique ninguna inmoralidad o indefendibilidad de la cosa reclamada, la cual puede, en tanto *ipsa res iusta*, ser, efectivamente justa y razonable. Aludo solamente a la incomunicabilidad con la idea de que eso reclamado pueda tener alguna significación ética personal con la cual el supuesto derecho-habiente esté involucrado. Para ponerlo en otros términos, el acto justo total (o general), es un acto ejecutado de acuerdo a ciertos parámetros. Ese acto tiene dos vertientes: una exterior y otra interior. La cara visible del acto justo total, de acuerdo con Santo Tomás, es el fruto de una disposición voluntaria interior que desea obrar y obra lo justo. Una cosa justa que no sea fruto de ese querer interior, no es total e integralmente justa. Ahora bien, la justicia como virtud ha desaparecido de los tratados éticos contemporáneos para quedar menguada en una versión jurídica o judicial que anula casi todo el sentido de la justicia-virtud. Si soy obligado coactivamente a ejecutar un acto justo, ese acto no será integralmente justo, aunque no difiera en su concreción exterior del acto justo de

alguien que no necesita de esa coacción. Ahora bien, para los clásicos, la justicia-virtud o justicia general, es la condición *sine qua non* del advenimiento de la justicia particular genuina.¹²

Conclusión: la ley como instrumento de la virtud y el papel del Estado

En una comunidad política donde las leyes han de cumplir una función pedagógica antes que la de ponerse al servicio de la voluntad estadística, la justicia podrá llamarse “legal” y eso es lo que explica ese extraño apelativo por parte de Aristóteles para la justicia general. Las leyes han de prescribir los actos de las virtudes, si no de todas, por lo menos de aquellas cuyo ejercicio es indispensable para la buena sociedad. No podría insistir lo suficiente acerca de la importancia que Platón, Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás atribuyen a las buenas leyes, que son un instrumento pedagógico insustituible en la comunidad política. Las leyes, en esta concepción, ordenan el cumplimiento de actos justos con el fin, no solamente de salvaguardar coercitivamente la igualdad ordenada por la justicia, sino también de que una persona adquiera el hábito de querer hacer cosas justas por convencimiento propio.

La ley cumple, para Santo Tomás, una función pedagógico-moral. Esa función está estructurada en dos momentos fundamentales que abarcan a la totalidad de la persona: su voluntad y su inteligencia. Respecto de lo primero, una ley buena debiera proponerse que aquello que se nos propone hacer o no hacer, debe ser querido rectamente, es decir, por íntima convicción. Y respecto de lo segundo, es decir, lo relativo a la inteligencia, la ley nos enseña concretamente qué debemos querer hacer o no hacer, pues de otro modo no tendría sentido decirnos que hay que querer rectamente y dejarnos sin respuesta respecto de aquello que debe ser querido rectamente. Digamos de paso que ese conocimiento de lo que debemos querer hacer o no hacer, es lo que se ha llamado tradicionalmente *verdad práctica*. Así pues, esa misma tarea pedagógica de la ley, hace de ella también un instrumento para la vigencia de la verdad en la vida política, obviamente, a condición de que dicha ley merezca llamarse tal y no sea una mera expresión de la voluntad estadístico-electoralista. Si el ciudadano alcanza ese objetivo previsto por la verdadera ley, él mismo está verdaderamente participando, desde la interioridad de su convicción, en la realización ad-extra del orden de justicia. Pero está claro que ese ordenamiento exterior será tanto más sólido cuanto más convencido esté el ciudadano de la razonabilidad de la ley y más dispuesto se muestre a obedecerla. Pero podría suceder que la ley pierda de vista ese objetivo pedagógico, o que los ciudadanos no perciban la importancia del mismo. En ese caso, el ordenamiento exterior igualmente puede existir, pero su garantía ya no podría ser la virtud cívica sino el aparato represor del Estado. Estaríamos ante el predominio de la justicia *particular*, esto es, un estado público-político de cosas sustentado mayormente en el poder de coacción antes que en la conciencia de los ciudadanos. Esta situación produce además un extrañamiento respecto de la cosa pública y favorece la consolidación de la creencia de que el derecho es algo vinculado esencialmente con la voluntad privada, pero desprovista de su posible subordinación al bien común. Ahora bien, cuando el derecho pierde de vista el concepto de *ipsa res iusta*, la misma cosa justa, y ella tiende a ser completamente absorbida por una concepción jurídica para la cual lo decisivo es la voluntad del ciudadano, esta situación puede ser detonante de otra de más vastas consecuencias. En efecto, cuando el Estado representativo aparece como proveedor de uno de los empleos más codiciados de los últimos tiempos, esto es, el “job” de político profesional, para usar la feliz expresión de Max Weber, es muy probable que esa corporación política, con tal de mantenerse en sus cargos, ceda a la tentación de ungir “los deseos de la gente” como principio de legislación, antes que el servicio al bien común, que es, ante todo, un bien ético. Es

¹² Escribe Alasdair MacIntyre en *Tras la virtud* (Barcelona, 1987), pág. 313 al final de un capítulo titulado precisamente “La justicia como virtud”: “La política moderna, sea liberal, conservadora, radical o socialista, ha de ser simplemente rechazada desde el punto de vista de la auténtica fidelidad a la tradición de las virtudes; porque la política moderna expresa en sí misma y en sus formas institucionales el rechazo sistemático de dicha tradición.”

entonces cuando el problema político deja de ser la búsqueda y hallazgo de un modo geo-histórico concreto de acceso al bien común, para transformarse en la búsqueda y hallazgo del modo de armonizar las preferencias subjetivas de los ciudadanos, sin importar su razonabilidad o bondad intrínseca. En esta tarea, el Estado tiene la obligación de aparecer como neutral respecto de tales preferencias si quiere sobrevivir como árbitro supremo de un paisaje político donde, a priori, ninguna preferencia podría considerarse como superior a otra.

El punto de vista de la filosofía jurídica de Santo Tomás, en cambio, no es favorable a esta concepción del Estado éticamente neutral. Aún más, no creo que el concepto mismo de Estado sea amigable con esa filosofía jurídica. No se trata solamente de anacronismos, sino del hecho de que para Santo Tomás, gobernar significa llevar algo hacia su fin, y en el caso de la comunidad política, ese fin es el bien común. Ahora bien, el bien común es el objeto de la justicia, pero no ya de una justicia jurídica, sino esencialmente de una justicia entendida como virtud, y cuyo campo de aplicación es el ámbito de la *ipsa res iusta*. En los sistemas jurídicos donde el principio de legislación primario no es esa misma cosa justa, o bien la predisposición “a poner seguridades personales o grupales bajo la norma del bien común”,¹³ sino la voluntad de los ciudadanos, no podría decirse que el poder político, en esos casos, está “gobernando” según lo entiende Santo Tomás, sino más bien intentando coordinar las preferencias subjetivas de los ciudadanos de manera que la colisión de las mismas no acabe con el tejido social. En este último caso, resulta claro que la justicia consiste en un estado de cosas exterior que no necesariamente es el resultado de una justicia-virtud, y que no está necesariamente ligado a ella.

¹³ Paul-Ludwig Weinacht. “Virtud, constitución, progreso. La actualidad de Montesquieu”, en Paul-Ludwig Weinacht y María Elton (coordinadores). *Algunos problemas actuales en filósofos políticos ilustrados*. Santiago de Chile. LexisNexis, 2005, p. 130.