

DIOS Y EL FUNDAMENTO DEL DERECHO

Texto preparado por el profesor Julio E. Lalanne –realizado en base a su tesis doctoral titulada *Si Dios no existe ¿todo está permitido?*– para ser utilizado exclusivamente para la enseñanza y el estudio en la Cátedra de “Filosofía del Derecho”, a su cargo, 5to año, turno mañana, de la Universidad Católica Argentina, durante el año lectivo 2019.

1.- Introducción.

El tema de Dios es un tema fundamental. Dios es *la* cuestión por excelencia, que a la vez comprende y supera a todas las demás; y es el problema más importante que los humanos estamos llamados a responder, en todo tiempo y en toda época. “*El principio de los principios y el pilar de las ciencias es conocer que hay un Ser primero que es él el que imparte la existencia de todo lo que existe*” (Maimónides -1135-1204-).¹ Dios es “*el centro del que todo parte y al que todo retorna, del que todo depende y fuera del cual nada posee autonomía*” (G.W.F. Hegel -1770-1831-).² El es “*aquello que concierne absolutamente al hombre*” (Paul Tillich -1886-1965-).³ Dios es “*la palabra más cargada de todas las palabras humanas*” (Martin Buber -1878-1965-).⁴ Esa palabra designa “*todo lo que esperamos*”, decía San Agustín (354-430) en una suerte de eco de la frase que anuncia y resume sus *Confesiones*: “*Nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti*”.⁵ Podríamos ampliar indefinidamente la lista de testimonios análogos, procedentes de distintas tradiciones, que ponen de manifiesto que no puede haber asunto o tema más importante, más comprometedor para la vida del hombre, más grande, más decisivo, más lleno de verdad y de bondad, que el tema de Dios.

Ahora bien, el tema de Dios es un tema estrictamente universal. Tiene, en principio, la universalidad de la Metafísica, que es la ciencia que se ocupa de Él, pero podríamos decir que tiene una universalidad aún mayor porque excede incluso el objeto formal de la Metafísica. En efecto, Dios es fin del hombre, es el objeto más excelente al que puede aspirar el entendimiento humano, pero es también una instancia explicativa última de toda la realidad. De modo que el tema de Dios tiene la máxima universalidad para el pensamiento humano y, por otra parte, puede ser abordado desde perspectivas y formalidades muy diversas. Desde puntos de vistas distintos y en cada uno de esos órdenes diversos, Dios reviste un interés particular y bien puede ser considerado el fundamento último en ese orden.

Dentro de esa multiplicidad posible de perspectivas formales y puntos de vista a través de las cuales Dios puede ser abordado, vamos a restringir nuestra consideración al tema de *Dios como fundamento del Derecho*. Una teoría del Derecho que pretenda tocar las ultimidades, que aspire a dar cuenta del orden de las causas últimas del Derecho, no puede dejar de lado el tema de Dios porque Dios aparece en el horizonte de la fundamentación del Derecho como último fundamento de la validez y de la racionalidad de todo el orden jurídico. Empero, ello nos lleva a analizarlo necesariamente, como fundamento del ser y de la realidad de los entes. Esta es la perspectiva desde la que trataremos el tema de Dios. Dejaremos de lado, por lo tanto, los aspectos religiosos, escatológicos y existenciales en general para centrarnos en un estudio de tipo metafísico, que luego se proyectará en la realidad del derecho.

2.- El concepto de fundamento. El fundamento último del orden ético-jurídico

Una de las dificultades que conviene abordar liminarmente es el concepto de *fundamento*.

¹ MAIMONIDES, MOISES, *El libro del conocimiento*, cap. 1, pág. 29.

² HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre filosofía de la religión*, tomo I. Introducción y concepto de religión, edición y traducción de RICARDO FERRARA, Madrid, Alianza, 1984, pág. 251.

³ TILLICH, PAUL, *Teología Sistemática I*, Salamanca, Ed. Sigueme, 1984, pág. 21.

⁴ BUBER, MARTIN, *Begegnung. Autobiographische Fragmente*, Suttgart, 1961, pág. 43.

⁵ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Lib. I, Cap. I, 1, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 8va ed., 1991, pág. 73.

La palabra *fundamento* proviene del latín *fundamentum*, que significaba originariamente algo material y sólido: la base de un edificio, los cimientos sobre los que reposa una construcción cualquiera⁶ o bien, como dice el Diccionario de la Real Academia Española, el soporte físico sobre el que se apoya algo. Con el tiempo, se produjo un proceso de traslación de este sentido primario físico para pasar a significar, en la terminología filosófica, la razón de ser de algo, en cuanto que contiene su justificación o explicación racional. En efecto, como consecuencia de una típica analogía de proporcionalidad impropia o metafórica la misma palabra utilizada para designar las bases materiales que sostienen un edificio paso a designar *las bases y presupuestos filosóficos o racionales que sostienen una afirmación, una conclusión, una decisión, o una tesis*.

Santo Tomás de Aquino asigna al término tres notas connotativas:⁷

1º) ser lo primero: el fundamento es anterior a lo que se funda sobre él “*ya que el cimiento es la parte primera del edificio*”; hay, por lo tanto, una cierta precedencia del fundamento respecto de lo fundado y, en este sentido, puede afirmarse que el fundamento es principio, origen, causa o razón de ser de lo que se funda sobre él;

2º) ser lo que sustenta o confiere soporte o firmeza a algo;

3º) guardar una relación de conexión con lo que se funda sobre él pues “*para que un fundamento lo sea en verdad es necesario (...) que este unido a las restantes partes del edificio; no sería ciertamente fundamento si no tuviera conexión con ellas*”⁸. Desde esta perspectiva el fundamento se distingue de aquello de lo cual es principio, pero sin perder conexión con ello.

Así, fundamentar algo es hacer presente su fundamento: poner de manifiesto la *ratio* en que descansa, o aquello de lo que procede y le sirve de soporte o principio. Se dice, por ejemplo, que un argumento es fundamento de una tesis, o que las premisas de un razonamiento son el fundamento sobre el que se apoya la respectiva conclusión, o que una deliberación opera como fundamento de una decisión. En el ámbito forense se exige que las decisiones judiciales sean fundadas, es decir, que estén precedidas de un discurso lógico que permita apreciar que constituyen la derivación razonada del derecho vigente aplicado a las circunstancias comprobadas del litigio. En nuestro campo de estudio y en el marco de la tradición iusnaturalista, decimos que la ley natural es el fundamento de validez de las normas positivas.

La pregunta por el fundamento aparece como la pregunta por excelencia en el ámbito filosófico, quizás porque en el fundamento están de algún modo concentradas o contenidas *in nuce* las consecuencias, conclusiones y derivaciones que son susceptibles de ser extraídas o que se desprenden de él, o, dicho de otro modo, porque los efectos preexisten en sus causas. Como consecuencia de esta breve indagación semántica, vamos a asignar a la palabra fundamento el significado de *principio que sirve de explicación, de justificación racional, de fuente originaria o de causa de una cosa*.

Ahora bien, es posible clasificar los fundamentos en: (i) *próximos o inmediatos*, y (ii) *remotos o últimos*. Puede haber un fundamento próximo, que a su vez estará fundado en otro remoto, hasta llegar a un fundamento último. Es característico del fundamento último ser algo terminal, fundacional, axiomático, es decir, lo que Aristóteles denominaba un *arkhée*,⁹ en el sentido que del fundamento último procede la verdad o la validez de todas las demás proposiciones o principios sin que él, a su vez, proceda de otro conocimiento por alguna forma de mediación lógica. Un fundamento último, por lo tanto, es un verdadero *punto de partida* del razonamiento discursivo (en el orden gnoseológico), o del ser de algo (en el orden ontológico). En filosofía es habitual procurar reducir los datos de un problema a un principio básico subyacente, que lo explica y que es punto de apoyo de todo lo demás. Cuando esto se lleva al extremo y se exige que este principio sea último –porque remontándonos en el orden sucesivo de conocimientos no hay nada antes- o supremo –

⁶ MAGNAVACCA, SILVIA, *Léxico técnico de la filosofía medieval*, Buenos Aires, Miño y Dávila editores, 2005, voz *fundamentum*, pág. 305.

⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, Q. 4, a. 7.

⁸ *Ibidem*, ad. 4.

⁹ “lo primero desde lo cual algo es o se hace o se conoce” (*Metafísica*, V, 1013^a 18-19).

porque está en la cúspide de la cadena de principios-, es decir, que sea *principio* en sentido estricto y radical, estamos ante un *fundamento último*.

Si se concibe el orden moral –y más aún, el jurídico– en su aspecto normativo, es decir, como un conjunto de enunciados prácticos que contienen reglas de conducta de mayor o menor generalidad, que derivan su validez unas de otras mediante una operación intelectual de inferencia lógica, surge espontáneamente la idea de la pirámide normativa, es decir, una suerte de árbol de Porfirio compuesto por normas de mayor o menor generalidad, según que se encuentren más alejadas o más próximas a lo individual y concreto, que se enlazan entre sí y se condicionan reciprocamente. Puede decirse que, en cierto sentido, cada una de estos enunciados normativos es *fundamento* del que se desprende de él por medio de una inferencia deductiva o contracción, de manera que estas reglas de conducta no se dan meramente yuxtapuestas sino ordenadas en un orden jerárquico y en una relación de dependencia unas respecto de las otras. El *fundamento último* se encontraría en la cúspide de la pirámide normativa cumpliendo la función de fuente generadora de la validez de todas las restantes proposiciones normativas, y de sostén lógico de todos los restantes enunciados del cuerpo de normas.

Es fácil apreciar la enorme importancia del fundamento último del orden ético-jurídico, ya que según se lo conciba, así se constituirá el respectivo sistema moral y jurídico. En efecto, va de suyo que el fundamento último de algún modo predetermina o condiciona todas las conclusiones que de él se derivan en virtud de aquella regla de lógica universalmente aceptada en virtud de la cuál la conclusión de un razonamiento válido no puede ser más fuerte ni ir más allá de lo que está en las premisas. Y, en este sentido, la falta de una fundamentación adecuada es susceptible de minar y debilitar todo el edificio que se apoya en ella. La metáfora edilicia es particularmente ilustrativa para comprender la importancia de los fundamentos: así como todo edificio –en rigor toda construcción física– descansa sobre unos cimientos que constituyen su punto de apoyo y base de sustentación, del mismo modo el edificio espiritual de la moral y el derecho tienen su fundamento en ciertos presupuestos metafísicos y gnoseológicos que sirven de sostén teórico de todo el cuerpo de verdades morales y jurídicas. Durante veinticinco siglos el pensamiento antiguo, la Patrística, la Escolástica y hasta incluso los primeros pensadores modernos pusieron ese fundamento último en Dios.

2.- Los diversos modos de acceder al conocimiento de Dios. Las perspectivas formales posibles.

a.- Los tres modos principales.

Hay diversos modos de acceder al conocimiento de Dios. Entre ellos, hay tres que son los principales, a saber: (i) la experiencia social; (ii) la Revelación divina; y (iii) la demostración rigurosa o metafísica de la existencia de Dios. Estos tres caminos para conocer a Dios no están desarticulados, sino que guardan vínculos entre sí. Si tuviéramos que ordenarlos de acuerdo con su primacía, deberíamos decir que la experiencia social es el que tiene primacía existencial puesto que es el camino más inmediato por el cuál se toma noticia de Dios. La Revelación tiene primacía en otro sentido, es decir, una primacía absoluta que deriva de la seguridad y certeza que lleva implícita, puesto que es el mismo Dios quien se revela. La demostración rigurosa es el que otorga certeza apodíctica y pública verificabilidad y, a su vez, le otorga cierta verificabilidad –ya sea en forma directa o indirecta– a los restantes. En efecto, la metafísica viene en ayuda de la Revelación para reforzar la evidencia de la existencia de Dios que proviene de las Sagradas Escrituras. Vamos a considerar, seguidamente, cada uno de estos tres modos de descubrimiento de Dios.

1º) La experiencia social: el primer modo de acceso a Dios es la noticia que llega a todo hombre en el marco del medio social en el que vive. Esta noticia llega a través de distintas vías pero, sobre todo, es transmitida a todo hombre a través del lenguaje y por medio de la tradición.

El lenguaje es un modo de experiencia social que incluye la experiencia social acumulada respecto de las cosas designadas con cada una de las palabras que se utilizan en un

determinado medio social. Los hombres conocen una determinada cosa a través de la experiencia y, acto seguido, la señalan y la asocian con un nombre. No existe ninguna percepción individual de objeto alguno que no esté asociada con el lenguaje. Las palabras con las que se designan las cosas reales permiten sustituir la denotación deíctica, es decir, se reemplaza el hecho de señalar la cosa con el dedo como mecanismo tendiente a que el circunstancial interlocutor advierta a qué cosa se está haciendo referencia, por la utilización de una palabra que tiene como referencia esa misma cosa. Toda palabra es signo de una cosa real, es decir, toda palabra tiene un correlato real. Por lo tanto, conocemos la palabra y, a través de la palabra, llegamos a la cosa real designada por esa palabra.

La inmensa mayoría de los hombres llega a tener noticia de Dios a través de la palabra *Dios*, a la que acceden a través de la tradición que termina en lo que se llama *fe humana*. En todos los idiomas y en todas las culturas existe la palabra *Dios*, y no como una palabra sin sentido sino con un significado, de modo tal que quien lee, escucha o pronuncia la palabra *Dios* entiende de qué se está hablando. A partir de este hecho evidente, se deriva otro hecho, a saber: la imposibilidad de la ignorancia respecto de Dios. En efecto, nadie puede afirmar, con sinceridad, que no sabe o que lo ignora todo respecto de Dios. Esa afirmación no es posible porque todo hombre tiene cierto conocimiento de Dios que le ha sido transmitido por sus congeneres en el marco de la vida social, con abstracción de que luego diga que no cree que en verdad exista o más allá de que cuestione la verosimilitud de su realidad. La humanidad a lo largo de siglos, siempre ha tenido una noción de Dios. Aún en los contextos ateos, existen los giros lingüísticos que mencionan a Dios, como, por ejemplo: “gracias a Dios”. En resumen: Dios se hace presente a través de la cultura, la tradición y el lenguaje y esa es una experiencia social global de la que nadie puede sustraerse.

Toda experiencia social genera un modo de conocimiento que se denomina *fe humana*. La palabra *fe* proviene del latín *fides* que significa creer. La *fe* es la *aceptación o el asentimiento de un testimonio por la autoridad de quien lo da*. Consiste en aceptar como verdadero un conocimiento que me brinda otro, sobre la base de la autoridad o la credibilidad de la que goza aquél que me transmite ese conocimiento. Si el que transmite ese testimonio es un hombre y le creemos por la confianza que nos merece, tenemos la *fe humana*; si el que da ese testimonio es Dios, estamos ante la *fe divina*. Lo propio de la *fe* – en general – es que se trata de un conocimiento que no es susceptible de ser demostrado, ni tampoco verificado a través de la intuición o percepción empírica inmediata. Si fuera posible advertir la intrínseca verdad del conocimiento por medio de la razón o a través de la evidencia sensible, entonces ya no sería *fe* pues la *fe* se funda, no en la comprobación o en la visión directa, sino en el testimonio ajeno. Hay una gran cantidad de conocimientos que todos los hombres aceptan en su vida cotidiana y dan por ciertos sobre la base de *fe humana*, porque otorgan credibilidad al testimonio de otros hombres. Por ejemplo: la inmensa masa de información que se publican o se difunden a través de los diarios, revistas, programas de televisión y los demás medios masivos de comunicación; los conocimientos que transmiten los historiadores; los datos que leemos en libros científicos, técnicos o libros de texto de cualesquiera materias, etcétera. El común de la gente no tiene pruebas directas de la efectiva verdad de ese cúmulo de datos, pero les cree a quienes lo transmiten por la autoridad de la que gozan y porque están convencidos de que no los engañan, y eso, reiteramos, se llama *fe humana*.

La *fe humana* es el modo más común de conocer las cosas. Así, todos hemos oído hablar de Napoleón, de Julio César, del Monte Everest, de la nave Apolo XI que fue la primera que pisó la luna, del polo norte y de tantos otros datos. Nadie ha hecho el esfuerzo de demostrar la existencia de estas realidades y son muy pocos –en el caso de que ello sea posible– los que han tenido experiencia personal directa de su existencia. Sin embargo, todos aceptamos que estas cosas realmente existen –o, en su caso, existieron– porque le damos crédito a los documentos históricos avalados por la crítica de los especialistas, porque le otorgamos verosimilitud a lo que dicen los libros de geografía o de historia y, en definitiva, porque creemos en los innumerables testimonios que nos lo transmiten.

Pues bien, la mayor parte de los hombres acceden al conocimiento de Dios por medio de esa forma de conocimiento que se llama *fe humana* y, por más que se trata de un modo de conocimiento imperfecto, a muchos les basta para aceptar su existencia.

2º) La Revelación divina: para los cristianos hay un segundo modo de acceso a Dios que es la Revelación del Dios verdadero que se revela al hombre a través de los profetas (revelación judaica) y, sobre todo, a través de Jesucristo (revelación cristiana), revelación cuyo término es la *fe sobrenatural*. La fe sobrenatural tiene una estructura similar a la de la fe humana. En ambos casos se trata, en última instancia, de creer o aceptar lo que dicen otros sobre la base de la confianza en aquel que me lo dice. La diferencia radica en que, en el caso de la fe sobrenatural, adherimos a la veracidad de Aquel que se nos revela, que es Dios mismo.

En su sentido teológico, la fe consiste en la plena adhesión del intelecto pero también de la voluntad a la palabra de Dios. Las dos facetas de la fe son: a) confianza en la persona que se me revela, y b) adhesión del intelecto a sus signos o palabras. El principio del asentimiento del verdadero creyente no está dado principalmente por el objeto de lo que dicen las escrituras, sino que proviene de admitir que El que se revela es la fuente de la verdad.

La fe divina, teologal o sobrenatural, puede definirse, con el Concilio Vaticano I, de la siguiente manera: *una virtud sobrenatural por la que, con inspiración y ayuda de la gracia de Dios, creemos ser verdadero lo que por Él ha sido revelado, no por la intrínseca verdad de las cosas percibida por la luz natural de la razón, sino por la autoridad del mismo Dios que se revela, el cual no puede engañarse ni engañarnos.*

La fe es una virtud sobrenatural que sería imposible sin la ayuda de la gracia, es decir, el hombre no podría alcanzarla jamás abandonado a sus propias fuerzas naturales. Es, por lo tanto, un don de Dios. Empero, para que se pueda dar efectivamente Dios ha creado al hombre racional.

Este modo de acceso a Dios necesita y se apoya en el anterior (la experiencia social recibida a través del lenguaje y la tradición). Primero, porque la noticia de que hay un Dios no puede ser de fe sobrenatural, antes bien, es condición de la fe teologal en Dios. La noticia primerísima de que hay algo que se llama *Dios* proviene de los testimonios que se nos brindan en el marco de la vida social y es, por lo tanto, de fe humana. En segundo lugar, la fe sobrenatural se apoya en la experiencia social porque la Revelación necesita del lenguaje para tener un contenido.

Por otra parte, aun la fe, es decir, la presentación de la realidad de Dios a la inteligencia humana mediante la fe, requiere como de un fundamento previo de la vía racional (que veremos a continuación), es decir, de esa vía de fundamentación intelectual. Es por ello que tradicionalmente la teología católica y los documentos del Magisterio han señalado que el descubrimiento filosófico de Dios es un fundamento de la fe, no sólo un preámbulo de la fe, sino, en sentido riguroso, un *fundamento de la fe*. A punto tal que llega a decir el Magisterio, en una de sus piezas más lúcidas en esta materia que es la encíclica *Pascendi*, que no sería posible la fe sin la admisión racional cierta de la existencia de Dios.

En efecto, todo aquello que afecta al hombre debe ser susceptible de ser conocido o, cuando menos, aceptado por su razón natural, ya que el hombre no puede admitir nada que sea contra su naturaleza, nada que sea antirrational y antinatural para él. De aquí resulta que, si lo que se presenta como sobrenatural o fundado en la fe no tiene algún punto de conexión con la naturaleza y la razón del hombre, si no hay un puente que pueda tenderse entre lo natural y lo sobrenatural, entre la razón y la revelación, no es posible que lo sobrenatural tenga acceso al campo de la naturaleza humana y, por lo tanto, no puede ser razonablemente admitido por el hombre.

3º) La demostración racional, rigurosa que genera certeza apodíctica. Hay un tercer camino para llegar al descubrimiento de Dios que es la demostración racional que permite llegar a conocer la existencia de Dios con certeza, es decir, no ya como mera noticia sino de una manera indubitable o apodíctica. Se trata de la demostración por medio de la razón humana que, partiendo de las cosas creadas, puede alcanzar la existencia de Dios como principio y fin de todas las cosas. El primero que aportó una argumentación rigurosa fue Aristóteles;

posteriormente, Santo Tomás de Aquino tomó de él las herramientas conceptuales para elaborar sus famosas cinco vías.¹⁰

Este modo de acceso a Dios goza de una característica que no tienen las demás, a saber: la pública verificabilidad. En el campo de los saberes hay una regla que es la pública verificabilidad de los conocimientos sapienciales, es decir, la posibilidad que tiene cualquier hombre que partiendo de la experiencia realice el mismo procedimiento racional a fin de arribar a idénticas conclusiones, con igual grado de certeza. La fe sobrenatural o divina, como se dijo, es un don de Dios que no todo hombre posee y es, por ello mismo, algo muy personal que no es susceptible de ser compartido o verificado. En cambio la demostración científica aporta la certeza que proviene de la evidencia racional que, por su propia índole, además, puede ser verificada por otros hombres.

b.- Las pruebas dialécticas o retóricas de la existencia de Dios.

Antes de adentrarnos en la demostración racional de la existencia de Dios, conviene repasar otras pruebas de índole dialéctica que se han dado a lo largo de la historia para demostrar la existencia de Dios.

1º) La prueba de las verdades eternas y de la interioridad de San Agustín. San Agustín de Hipona (354-430) desarrolla un argumento muy personal, que es el recurso a la interioridad. Comprueba que hay en nosotros verdades necesarias, inmutables, eternas y absolutas, por ejemplo: “el todo es mayor que la parte”, “de la nada, nada sale”; las leyes eternas de las matemáticas tales como: “dos cosas iguales a una tercera, son iguales entre sí”; los primeros principios evidentes de la ley natural como: “no dañar a otro”. San Agustín piensa que a estas verdades el hombre las descubre por iluminación en su interior¹¹. En un pasaje muy famoso dice:

No quieras derramarte fuera, entra dentro de ti mismo, porque en el interior del hombre reside la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo, más no olvides que al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma, dotada de razón.¹²

¹⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, Q, 2, art. 3: ¿Existe o no existe Dios?.

¹¹ En el Seminario de Metafísica del año 2009 sobre el tema *Dios y el fundamento último de la realidad*, el Prof. Lamas sostuvo que San Agustín, en el *De Magistro*, dice que el maestro humano no es un maestro. El Maestro siempre es Cristo, es decir, es Dios. Dios ilumina la inteligencia del hombre. El maestro lo que hace es disponer, crear las condiciones, pero es Dios quien ilumina la inteligencia del hombre, es Dios el que le enseña verdaderamente al hombre; y Dios le enseña a través de ese acto de iluminación por el cual le comunica la Verdad (San Agustín usa siempre la palabra “Verdad” como término abstracto). Por tanto, todas las verdades principales -o principios- están infundidas por Dios, no en el sentido de que se pueda prescindir de la experiencia sino que están infundidas por Dios en tanto que es Dios el que nos hace ver la Verdad. Es decir, la experiencia lo que nos da son representaciones pero la Verdad nos la muestra Dios por iluminación.

Santo Tomás de Aquino identifica la *illuminatio* agustiniana con el intelecto agente aristotélico y su función de abstracción. La iluminación la hace el intelecto agente con lo cual se ve que la iluminación de la que habla San Agustín en el *De Magistro*, si bien hace referencia a Cristo, es una iluminación en el orden natural. Es importante tener esto en cuenta frente, por ejemplo, al problema del pecado y su relación con esta teoría. Si bien después del pecado original hay una ruptura, un corte, en la comunicación con Dios, esto es sólo en el orden sobrenatural, no en el orden natural. Lo que pasa es que, como consecuencia del pecado original aparecen otros elementos que tornan más dificultosa la iluminación, de tal modo que el hombre no sólo está privado de la gracia misma, sino que, al tener ciertas disposiciones contrarias, se oscurece la iluminación divina aunque la iluminación permanece.

¹² SAN AGUSTÍN, *De la verdadera religión*, 39, 72. Sobre esta cita de San Agustín –“*noli foras ire, in te ipsum reddi, in interiore homini habitat Veritas*” (no salgas fuera de ti mismo, permanece dentro de ti mismo, porque en el interior del hombre habita la Verdad)– Lamas sostuvo (en el mismo curso citado) que en ella muchos han querido encontrar la fórmula de un principio de inmanencia, u otros, del principio de conciencia. Hay que tener en cuenta dos cosas: primero, que Santo Tomás tiene una explicación o interpretación satisfactoria y aristotélica de la teoría de la iluminación, con lo cual según Santo Tomás no hay por qué entender de un modo no aristotélico a San Agustín. Por otra parte, la interpretación inmanentista de San Agustín (basada en su principio de la iluminación, la teoría de la *illuminatio*, y del *noli foras ire*) no deja de ser una interpretación rígida, porque se podrían traer a colación centenares de textos donde San Agustín habla claramente de cómo se aprende por experiencia, por el contacto con las cosas, etc. Por ejemplo, en *Las Confesiones*, se ve lo que es la búsqueda de Dios –“y yo iba buscando acá y creía que estaba ahí, y me decían, no, nosotros no somos dios, es otro”, las cosas le iban diciendo que, si bien le hablaban de Dios, ellas no eran

Para San Agustín, conocer es extraer de la propia intimidad esa verdad interior. Ahora bien, esas verdades inmutables, necesarias, eternas, incorruptibles, que el hombre conoce con certeza en su interior son anteriores a las cosas contingentes e incluso superiores al propio intelecto y al hombre mismo, pues todo hombre es, de suyo, contingente, mudable y limitado en el tiempo. Si esas verdades eternas y absolutas existen en el espíritu humano deben estar fundadas en una realidad anterior y necesaria, eterna e inmutable, que no puede ser otra que Dios mismo.

Si, pues, [la razón] sin el auxilio de ningún órgano corporal, ni del tacto ni del gusto ni del olfato ni de los oídos, ni de los ojos, ni de ningún otro sentido interior a ella, sino que por sí misma intuye algún ser inmutable, es de necesidad que confiese que ella es inferior a este y que él es su Dios.¹³

Después de encontrar que conocemos la verdad en nuestro interior, no a través de los sentidos sino por una reflexión –hoy diríamos *a priori*–, y luego de señalar que esa verdad que la razón conoce de ese modo no es creada por nuestra propia inteligencia ya que es superior a la propia razón, San Agustín concluye que esa verdad tiene que provenir de Dios y, por lo tanto, que Dios existe. De aquí que, según el Águila de Hipona, en cualquier conocimiento verdadero de nuestra inteligencia percibimos de una manera misteriosa, pero suficientemente perceptible para el que quiera atender a ello, la verdad misma, inmutable y eterna que no puede ser más que Una, es decir, a Dios mismo. He aquí cómo en toda verdad nuestra inteligencia percibe la Verdad absoluta, que es Dios. Sin la existencia de Dios no habría ninguna verdad. Es el argumento llamado “noético”, típicamente agustiniano y de resonancia milenaria en las pruebas de la existencia de Dios, que ha sido defendido por San Anselmo, San Buenaventura, Malebranche y Leibniz, entre otros.

2º) La conciencia de la propia finitud. El hecho de que el hombre advierte que hay un límite en todo lo que conoce, lleva al espíritu a postular el infinito. La conciencia de finitud, de fragilidad, la certeza innegable de la muerte tanto propia como la de todos los hombres que nos rodean, así como la percepción de la contingencia radical de todo lo existente de alguna manera remiten a Dios. En efecto, en la medida en que se fija un límite, necesariamente se postula que hay algo más allá de ese límite. La noción misma de finitud o limitación forzosamente implica admitir que hay algo que está allende el límite, ya que de lo contrario no tiene sentido el límite mismo. Es lo que G.W.F. Hegel (1770-1831) llamó *la dialéctica finito-infinito*: porque nos sabemos finitos, advertimos que hay algo infinito. Hegel afirma que cada uno de los polos del binomio finito-infinito remite al otro y viceversa. La vinculación de ambos es imprescindible para que pueda existir el otro, por lo tanto es indiferente cuál sea tomado como punto de partida.

3º) La prueba por el consentimiento universal. También denominada como *argumento histórico*, considera que la existencia de Dios es clara a partir del hecho de la admisión o consentimiento universal que los hombres de todas las épocas han tenido de Dios. En el alma de todos los hombres existiría la conciencia de la existencia de Dios. Esta prueba fue expresamente mencionada por Cicerón (aunque procede del estoicismo) al escribir: “*omnibus innatum est in animo quasi insculptum esse Deo*”.¹⁴

Estas vías constituyen argumentaciones dialécticas o retóricas que resultan suficientes para generar cierto asentimiento en el interlocutor, cierta persuasión susceptible de producir una certeza con grado de probabilidad pero no alcanzan a tener fuerza demostrativa rigurosa. En efecto, estas modos de demostración pueden tener eficacia retórica, incluso pueden resultar valiosas desde el punto de vista apologético pero no tienen fuerza demostrativa y, por lo

Dios. Es decir, en las Confesiones San Agustín muestra el camino a Dios a través de las propias cosas que hablan de Dios. De tal manera que interpretar a San Agustín un sentido imanentista pareciera abusivo. No hay que confundir todas esas corrientes que se dicen a sí mismas agustinianas. El agustinismo es fuertemente realista y está lleno de sentido común.

¹³

SAN AGUSTÍN, *Del libre albedrío*, Cap. 6, párrafo 14.

¹⁴ CICERÓN, *De natura deorum*, II, 5.

tanto, no pueden conducir a una certeza firme sino, a lo más, a un alto grado de probabilidad. Carecen de certeza porque no constituyen demostraciones apodícticas rigurosas y, por lo tanto, no constituyen modos científicos de acceder a Dios.

4.- El nombre Dios. Definición nominal.

1. *Introducción.*

Una de las tareas fundamentales del científico consiste en intentar conferirle precisión a los conceptos o categorías especulativas con las que se maneja, en orden a explicar el tema objeto de su investigación. En tal sentido, parece conveniente comenzar por establecer qué se entiende por *Dios* en el marco de este estudio. Si lo que se pretende averiguar es si existe Dios, es evidente que, antes que nada, corresponde preguntarnos: ¿qué cosa se designa con el nombre *Dios*? Es necesario contar con una noción provisoria asociada a la palabra *Dios*, suficiente para saber de qué se está hablando, para luego poder avanzar en la indagación acerca de su existencia y de su vinculación -a título de fundamento- con la realidad de las cosas y con el ámbito práctico. Y el camino para acceder a esta primera noción de Dios consiste en elaborar una definición nominal del nombre *Dios*. En la tradición aristotélica se distingue el *quid nominis* del *quid rei*¹⁵; y, por su parte, los escolásticos decían: *initium doctrinae si consideratio nominis*. El *quid nominis* o definición nominal es una explicación de la significación de una palabra, mientras que el *quid rei* o definición real pretende decir qué es una cosa. En nuestro caso, no buscamos expresar aquí cuál es la esencia metafísica de Dios o el constitutivo formal del Ente Divino, cuestión que probablemente exceda los límites del entendimiento humano¹⁶ y que, en todo caso, sería un tema eminentemente teológico-metafísico que requeriría un estudio por demás extenso e innecesario para nuestro trabajo. Aspiramos a algo mucho más modesto, pero imprescindible para nuestro cometido: definir nominalmente la cosa objeto de nuestra investigación. El nombre Dios es del dominio público, por lo tanto, corresponde individualizar con cierta exactitud la cosa de la cual se habla cuando se utiliza la palabra *Dios*, o, dicho en forma más precisa: establecer cual es el ámbito de referencia del nombre *Dios*. No puede menoscabarse la importancia que reviste, desde el punto de vista científico, la formulación correcta de esta definición nominal pues es condición de posibilidad de toda nuestra investigación posterior. En efecto, para poder considerar si Dios es fundamento último de la ética o no, es imprescindible saber, aunque más no sea de modo provisorio o aproximativo, a qué nos estamos refiriendo con la palabra *Dios* (lo que la lógica medieval denominaba *suppositio* y que modernamente se denomina *referencia*).

El método para elaborar una definición nominal comprende los siguientes momentos¹⁷:

- a) La etimología de la palabra sujeta a análisis, es decir, aquello que pensaron quienes inventaron la palabra cuando impusieron el nombre a la cosa, o, como dice Santo Tomás de Aquino, “*aquello que origina la imposición del nombre*”¹⁸, es decir, la *ratio impositionis* del nombre.
- b) La significación usual del término. Para ello es necesario comprender su función gramatical y los usos que de él se hacen.
- c) Pero como lo que se busca no es sólo la significación del vocablo en el limitado ámbito cultural impuesto por nuestro idioma, es preciso también, en la medida de lo posible, poner en contacto tal significación con otras lenguas, modernas o antiguas.
- d) En la medida de lo posible, esta búsqueda del significado no debería prescindir del fruto de la investigación que pueden brindarnos los testigos más lúcidos de la realidad: los grandes filósofos.

¹⁵ Véase PALACIOS, LEOPOLDO EULOGIO, *Filosofía del Saber*, Madrid, Ed. Gredos, 1962, Capítulo VII. “La definición”, pág. 75.

¹⁶ “...de Dios no podemos saber lo que es, sino sólo lo que no es” (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 3, Introducción).

¹⁷ Sigo en esta parte del trabajo a FÉLIX A. LAMAS, quien utiliza este método para el análisis de la palabra “derecho” en su obra *La experiencia jurídica*, citada, pág. 289.

¹⁸ “id a quo imponitur nomen ad significandum”, *Suma Teológica*, I, 13, 2, ad.2.

En lo que sigue, realizaré el análisis de la palabra Dios, de acuerdo con las etapas o momentos precedentemente indicados.

2. El término “Dios”. Su etimología.

El término “Dios” deriva de la palabra latina *deus* que significa deidad o dios por oposición al hombre. *Deus* es idéntica en pronunciación al griego Διός (*diós*), forma genitiva de *Zeus* (nombre del dios principal de los griegos). Incluso algunos filólogos consideran que la palabra latina *deus* proviene del griego *Zeus*; aunque también es posible que sea una simple variación fonética de *theós*, que significa igualmente ‘deidad, dios’¹⁹. En lenguas precolombinas, *teotl* significa dios; este término también es similar a *deus*.

La teoría más plausible es que tanto la palabra latina *deus* como la griega *theos* proceden de una raíz indoeuropea original común: *dyeus/dyu* que, como adjetivo quiere decir: “luminoso”²⁰, “brillante”, y era un epíteto que se aplicaba al fuego, al cielo, a la aurora y al sol. Sustantivado designa la luz diurna, los seres luminosos y, por derivación, hace referencia a las cosas que están en el cielo brillante y luminoso de allá arriba, por oposición a los hombres que por naturaleza son terrestres y habitan el mundo donde también es de noche. Encontramos una forma próxima a la original en el sanscrito antiguo *deiw-os*. El nombre *dyu* aparece sistemáticamente asociado en la mayoría de los casos a *p’ter* que significa padre. En el sanscrito tardío, es decir, hace unos cuatro mil años, esta forma ha evolucionado a *Dyaus-Pitar*, que podría traducirse como Padre del cielo o Padre luminoso. Entre las diversas derivaciones posteriores de esta expresión tenemos el griego *Zeus Pater* (el padre de los dioses y de los hombres) cuya forma latinizada es *Iu Piter* (Júpiter) y de la cual procede también la expresión latina tardía *Deus Pater*, de la que proviene nuestra versión española *Dios Padre* y la oración que dice: “Padre nuestro que estás en los cielos”²¹.

El latín *deus* derivó en otras lenguas romances en *deus* (gallego y portugués), *dieu* (francés), *dio* (italiano) y *déu* (catalán).

En las lenguas germánicas la palabra para designar a Dios tiene la raíz *got-*, de donde vienen *god* (inglés) o *gott* (alemán). El origen de la palabra *gott* es muy antiguo y sólo pudo haberse originado de las lenguas germanas antiguas. Las lenguas iránicas utilizan esta misma raíz indoeuropea: así en persa moderno se dice *jodā* (جدا), y en kurdo, *xhwedê*. La raíz se origina del segundo participio sustantivado del indogermánico **ghuto-m*, de la raíz verbal **ghau* (‘llamar, hacer una llamada’). De esta manera, Dios sería ‘el ser llamado’.

El nombre *Yahvé* o su derivación *Jehová* procede del hebreo *yhwh* y no guarda parentesco con ninguna de las formas indoeuropeas de designar al dios supremo. *Yahvé* es el nombre propio bíblico de Dios, mientras que para referirse a la divinidad de un modo genérico las lenguas semíticas poseen la raíz *El*, que ha dado lugar, entre otras, al árabe *Allah* o al hebreo *Elohim*.

Podemos ahora, recapitulando los resultados provisionarios de esta investigación, formular el sentido etimológico del término “Dios”: hace referencia a un ser que posee cierta superioridad, porque está más allá de la realidad terrestre —en el cielo brillante y luminoso— lo cual lo contra-distingue de los hombres, y además, en la medida en que este Ser Superior es designado con el nombre de *padre*, puede ser considerado origen y causa de los seres de este mundo. Surgen, así, dos notas que, como veremos en lo que sigue, también están presentes en la significación usual del término y en la mención más técnica que hacen los filósofos, a saber: (i) la superioridad y perfección de Dios, y (ii) la causalidad respecto del universo.

¹⁹ CHANTRAINE, PIERRE, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots.*, Paris, Ed. Klincksieck, 1968, voz: *theós*, pág. 429.

²⁰ ERNOUT y MEILLET dicen: “Ancien dérivé signifiant ‘lumineux’” (ERNOUT, A. y MEILLET, A., *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des Mots*, Paris, Quatrième Edition, Ed. Klincksieck, 1979, voz: *deus*, pág. 170).

²¹ Cfr. MÜLLER, MAX, *La ciencia de la religión. Origen y desarrollo de la religión*, versión revisada y corregida por M.H. ALBERTI, Buenos Aires, Ed. Albatros, 1945, pág. 221.

3. El significado usual del término “Dios” en castellano.

El *Diccionario de la Lengua Española*, que constituye el instrumento adecuado para verificar el uso actual del nombre *Dios* en la lengua castellana, enumera dos acepciones principales de la palabra, que copio seguidamente:

- (i) Ser supremo que en las religiones monoteístas es considerado hacedor del universo (ortografía: con mayúscula inicial)
- (ii) Deidad a que dan o han dado culto las diversas religiones.

La primera acepción hace referencia a la idea de Ser supremo, infinito, perfecto, creador del universo, que es el origen y el fin de todas las cosas según la concepción común a las grandes religiones monoteístas: judaísmo, cristianismo, islamismo. En este caso, en nuestro idioma castellano, se escribe con mayúscula como sustantivo propio en obvia señal de reverencia por su dignidad y eminencia y, además, porque se trata de una persona. La segunda acepción es más amplia, pues abarca no ya a un Dios único, sino a cualquiera de las deidades de las religiones politeístas como, por ejemplo, los antiguos dioses de la mitología griega y romana. Es claro que la acepción a la que nos referimos en esta investigación es la primera.

4. La mención de Dios y los nombres que le han dado los filósofos.

Con el propósito de avanzar en busca de una mayor precisión, un recurso metódico científicamente más apropiado que el Diccionario son las grandes fuentes filosóficas. Sin pretender anticipar lo que será objeto de tratamiento más detallado y profundo a lo largo del curso de nuestra investigación, cabe aquí repasar algunas caracterizaciones que han dado los grandes pensadores respecto de Dios.

Una idea que aparece con frecuencia en los nombres que los filósofos han utilizado para nombrar a Dios es su causalidad respecto de los seres creados. Por eso se atribuyen a Dios los nombres de Primer Motor (ARISTÓTELES²²), Causa primera e incausada de todo lo que existe, “*creador de todas las cosas*” (DESCARTES²³), Principio original y originante del Universo, Fundamento del mundo, la Razón universal (el *logos* de HERÁCLITO –c. 500 a.C. y de los estoicos), la Finalidad a que todo tiende. Estos nombres no expresan lo que Dios es en sí mismo (su esencia), sino un aspecto extrínseco del Ser divino, que es su relación con respecto al mundo, es decir, su condición de creador y de principio de todas las cosas.

Otra idea que se significa con frecuencia al nombrar a Dios es su perfección para contradistinguirlo de los seres imperfectos y limitados del mundo terrestre. Así, se dice que Dios es un Ente infinito o Ente Supremo, por oposición a los seres de este mundo limitados e imperfectos; es el Acto Puro²⁴ de ARISTÓTELES, por oposición a las cosas creadas compuestas de acto y potencia; es lo que es en sí y por sí se concibe, o, aquello cuya esencia implica la existencia, como decía la Escolástica Medieval: el *Ipsum Esse Subsistens*²⁵; es un ente incondicionado e independiente de todo, es decir, un absoluto, o el Absoluto; es lo que está más allá de todo ser; aquello mayor de lo cual nada puede pensarse (*id quod maius cogitare non potest*) como decía SAN ANSELMO (1033-1109) y que es inconmensurable respecto al hombre (“*Quien ama a Dios no puede ser tan soberbio como para pretender que Dios le ame a él*”); la *Monada Suprema* de LEBNIZ (1646-1716); el *Espíritu absoluto* de HEGEL, lo *Infinito* para F.W. SCHELLING (1775-1845) .

5. Conclusión.

²² ARISTÓTELES, *Física*, VIII, 4, 254 b.

²³ “la idea por la que entiendo un sumo Dios, eterno, infinito, omnisciente, omnipotente y creador de todas las cosas” (DESCARTES, RENÉ, *Meditaciones metafísicas*, “Tercera meditación: De Dios, que existe”, en *Meditaciones metafísicas y otros textos*, traducción y notas de E. LÓPEZ y M. GRAÑA, Madrid, Ed. Gredos, 1987, pág. 36).

²⁴ *Metafísica*, XII, 7, 1072 b – 1073 a.

²⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 13 y sigtes.

Estamos ahora en condiciones de recoger el fruto de esta indagación lingüística. Hay dos significados de la palabra “Dios” que se destacan en forma evidente tanto en la etimología del término, como en su uso común y también en la utilización que de él han hecho los más grandes pensadores a lo largo de la historia, a saber: a) Dios es el Ser supremo, absolutamente perfecto e ilimitado, trascendente al mundo; y b) Dios es el creador, autor o hacedor del universo o, en un sentido más técnico: el principio primero de la realidad de las cosas, y el fin último de todo lo existente. Éste es el significado de la palabra *Dios* que asumimos desde ahora en este estudio. Más brevemente: *un Ser infinitamente perfecto, causa suprema de todo lo que existe*. Partiremos, pues, de esta definición nominal y nos preguntaremos si es o no es el fundamento último del orden ético-jurídico.

5.- Posiciones teóricas respecto de Dios.

1º) Teísmo.

Se llama *teísmo* a la afirmación de: (i) la existencia de un Dios trascendente, personal, único y supremo; (ii) que es el creador del universo; (iv) que, además, gobierna al mundo con su providencia, y (v) que castiga a los malos y premia a los buenos. El teísmo es la doctrina que afirma no solamente la existencia de un Dios sino, sobre todo, también la cognoscibilidad y demostrabilidad de su existencia. Los más grandes sabios y pensadores de la Antigüedad ya aparecen como partidarios del teísmo y, en particular, los dos filósofos “clásicos” de la filosofía griega: Platón y Aristóteles. En la Edad Media cristiana la teoría filosófica de Dios alcanzó un punto culminante con Santo Tomás de Aquino. De acuerdo con la concepción monoteísta judeo-cristiana existe un solo Dios que es, al mismo tiempo, creador y principio de todo lo creado (causa eficiente), supremo legislador (causa ejemplar) y fin del universo (causa final). Por lo tanto, a lo largo de más de veinte siglos de historia del pensamiento (que va aproximadamente desde el Siglo IV a.C. hasta el fin del Medioevo, en el Siglo XV y aún hasta la Edad Moderna temprana, con la segunda Escolástica y la Escuela Española del Derecho Natural y de Gentes) Dios es considerado el fundamento absoluto del mundo concebido como la totalidad de los entes y, por tanto, también se lo considera fundamento del deber ser, de las normas morales, y de la ley natural. Hasta el Renacimiento, Dios fue considerado indiscutiblemente el sostén del mundo, de la vida social, de la verdad científica, de la dignidad humana, de las autoridades políticas y hasta de la respetabilidad de la lógica.

El teísmo es la concepción filosófica que admite:

(i) la existencia de un Dios personal, autoconsciente y libre.

(ii) *trascendente* al mundo y de mucha mayor excelencia que el mundo y que el hombre mismo: hay una diferencia radical entre Dios y el mundo. La superioridad excepcional de Dios abarca su perfección intelectual (inteligencia máxima), su perfección moral (veracidad perfectísima), su perfección activa (potencia suma). Sin embargo, si bien es trascendente al universo en el sentido indicado, no deja de sostener al mundo en su existencia y, a su vez, lo gobierna.

(iii) *creador* del mundo: Dios ha creado al mundo de la nada. Es por lo tanto, la causa de todo lo creado. Por ser la causa de los seres del mundo, es posible conocer a Dios partiendo de las cosas creadas, en virtud del vínculo que hay entre la causa y el efecto.

(iv) *providente y conservador* del mundo: Dios no solo ha creado al mundo sino que lo conserva en el ser y es rector del universo mediante su providencia. Dios es, por lo tanto, el gobernador del mundo y de todos los seres creados. El gobierno del mundo es lo que se llama divina providencia y la sabiduría ordenadora de Dios recibe el nombre de ley eterna. Es una distinción de razón porque, en rigor de verdad, ambas son Dios mismo, pero la ley eterna funciona como el modelo y la providencia como la ejecución de ese modelo. Incluso, Dios puede intervenir de modo extraordinario en el acontecer del mundo. Hay por lo tanto una estructura teleológica en la naturaleza, es decir, una serie de finalidades impresas en la naturaleza por Dios en cuanto ha sido creada por un Dios inteligente.

(v) que Dios puede revelarse y, de hecho, *se ha revelado* al hombre. El hombre debe a Dios la obediencia y el respeto que piden la superioridad divina sobre el hombre, y la dependencia humana del hombre respecto de Dios. Dios le ha comunicado al hombre ciertos puntos determinados sobre Sí mismo, y le ha manifestado su voluntad acerca de la forma concreta en que desea recibir el homenaje debido por parte del hombre. El hombre debe prestar ese culto, en virtud de la obediencia que lo une con Dios.

(vi) Si Dios impera y pone orden en el universo, también realiza un orden de valores o de bienes lo cual incluye esencialmente a la justicia. La justicia divina se manifiesta en la salvación de los justos y la condenación o castigo de los réprobos.

2º) Panteísmo: La palabra panteísmo viene del griego *pan*: todo, y *theos*: dios y, según su significado etimológico, quiere decir que *todo es Dios*. Se denomina panteísta a la concepción que identifica Dios con el mundo. Según esta cosmovisión, el universo, la naturaleza y Dios se confunden en una unidad indiferenciada. Las doctrinas panteístas, por lo tanto, creen que Dios y el mundo son la misma cosa o, dicho de otro modo, niegan la distinción radical entre Dios y el Universo propia del teísmo.

El panteísmo afirma que no hay ninguna realidad trascendente al universo y además tiende a sostener que el principio del mundo no es una persona, sino algo de naturaleza impersonal. En esto se opone al teísmo que concibe a Dios como un ser personal y trascendente.

Un ejemplo filosófico de panteísmo es la doctrina de Baruch Spinoza según la cual hay solamente una sustancia y esta es divina, esta sustancia es descripta por él como *Deus sive natura* (Dios o naturaleza).

Hay diversas clases de panteísmo:

a.- Panteísmo acosmista: concibe a Dios como la única realidad verdadera, a la cual se reduce el mundo, el cual es concebido entonces como una manifestación, desarrollo, emanación, proceso, etc. de Dios (como una “teofanía”).

b.- Panteísmo ateo: concibe al mundo como la única realidad verdadera, a la cual se reduce Dios, el cual suele ser concebido, entonces, como la unidad del mundo, como el principio de la Naturaleza, como el fin de la Naturaleza, como la autoconciencia del mundo.

3º) Panenteísmo: es la doctrina que afirma que Dios es a la vez inmanente y trascendente al Universo o, dicho en otros términos, que engloba al mundo pero no se limita a él.

El creador del concepto fue el filósofo alemán Karl C.F. Krause (1781-1832), quien buscaba reconciliar el teísmo tradicional con el panteísmo y la religión natural. Según Krause, aunque hay una estrecha relación entre el mundo y Dios, ninguno de estos términos absorbe al otro y ninguno se identifica con el otro. El panenteísmo de Krause se opone al panteísmo y niega que el mundo sea Dios, o que todo sea divino. Se opone asimismo al teísmo y niega que Dios sea trascendente al mundo. Sin embargo, el panenteísmo de Krause se inclina más hacia el panteísmo que hacia el teísmo, y constituye una variedad del panteísmo.

4º) Deísmo:

A partir de los siglos XIV y XV el pensamiento moderno²⁶ comienza a afirmar la autonomía del orden temporal frente a lo sagrado y espiritual. En casi todas las esferas de la vida y de la cultura se despierta el entusiasmo por los valores terrenos y una atención nueva hacia la realidad del mundo y del hombre, emancipándose la razón y el pensamiento en general de la hegemonía de la fe religiosa. En el siglo XVI aparece el *deísmo*, el cual si bien se mantiene aferrado todavía a la existencia y demostrabilidad racional de un Dios creador superior al mundo, lo despoja de toda intervención posterior sobre él y no acepta la información proveniente de la Revelación. En particular, lo que niegan los deístas es que la religión pudiera o debiera tener influjo sobre la cotidianidad de la vida económica, cultural, política y social. Si bien todavía los hombres del siglo de las luces eran en general creyentes o deístas, lo cierto es que el pensamiento racional y crítico de la Ilustración acabaría socavando los valores tradicionales, los dogmas religiosos, las costumbres ancestrales, despojándolas de su halo de santidad.

El deísmo es un movimiento que surgió en Inglaterra y uno de sus creadores es un teólogo inglés, Lord Eduard Herbert of Cherbury (1583-1648), quien en su obra *De Veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso (Sobre la verdad)* (1624) presenta por primera vez la exposición de una concepción religiosa no providencialista. El espectáculo de las luchas sectarias que él contempló, tanto en Inglaterra, como en diversos viajes que hizo al continente, condújole a proponer una religión universal, “católica”, independiente de toda tradición o autoridad y solamente exigida por la luz natural que, con la razón, Dios infunde en todos los hombres. Herbert of Cherbury defendía lo que denominaba “*nociones comunes*” acerca de la religión, que “*cualquier hombre de mente normal cree*”. Sostenía que se podría demostrar racionalmente que estas ideas comunes pertenecían a todo intelecto normal. Al ser nociones universales también son reconocidas según él por todas las religiones positivas. Las cinco *nociones comunes* son las siguientes: 1º) Existe un Ser Supremo, creador del Universo, pero no interviene en los asuntos humanos. 2º) Hay un deber de venerarlo. 3º) El mejor modo de hacerlo es llevar una vida virtuosa, esto es, el culto es concebido como la práctica de la virtud y no como rito. 4º) El hombre debe arrepentirse del mal que haya podido obrar. 5º) De la bondad y justicia de Dios deben esperarse premios y castigos en el otro mundo. Se trata, como se ve, de un sucedáneo de la actitud religiosa premoderna que tiene la finalidad de que, en el orden ético, las cosas puedan continuar aproximadamente sin cambios. Lord Herbert quiere formar con estas cinco verdades el núcleo de un credo más genuino, depurado de los contenidos cristianos y sobrenaturales de la fe. La importancia de la obra de Cherbury es que estableció los principios a los que recurrirían los deístas posteriores e hizo posible la idea de profesar la creencia en Dios, pero abjurando de las religiones reveladas y del Cristianismo.

La tesis clave del deísmo es que este mundo no necesita excesivamente de Dios. Es cierto que ha sido creado por Él; pero allí termina su intervención, ya que una vez creado, tiene suficiente plenitud para existir. Dios no hace nada, como dirá Alexander Koyré (1892-1964),²⁷ Dios reposa eternamente desde el séptimo día de la creación. Dios viene a ser el Gran Relojero que ha compuesto y puesto en marcha el mecanismo del universo, pero ya no ejerce ninguna influencia sobre su obra, que ha adquirido plena autonomía. Se trata, como se ve, de un Dios concebido casi exclusivamente como causa del mundo, al que resulta imposible vincular con la noción tradicional de Providencia. Es como si Dios le hubiera dado al mundo un empujón inicial después del cual éste ya no necesitó más de Él. Es por eso que la mente humana se puede desentender de Dios y aplicarse a este mundo en que vive. En efecto, si Dios no se preocupa ya del mundo y del hombre, ¿por qué tiene el hombre que preocuparse de Él? Dios no tiene por qué perturbar al hombre en su mundo, no tiene por qué imponer sujeciones a la libertad del hombre, no tiene por qué limitar el poder autónomo del hombre.

²⁶ Me refiero a las corrientes de la llamada, propiamente filosofía moderna, dentro de la cual hay consenso en incluir a DESCARTES y el racionalismo continental, a HUME y todos los empiristas ingleses y, a KANT y el idealismo alemán. Cabe aclarar que durante este período también existieron pensadores y corrientes culturales que mantuvieron el repertorio de ideas y categorías propias del período anterior que denominamos teísmo clásico, a saber: la Contrarreforma, la Segunda Escolástica, la Escuela Española del Derecho Natural y de Gentes y, en general, toda la cultura del Barroco. Empero, es incuestionable que en el debate, la polémica o incluso el conflicto entre estas dos vertientes, históricamente terminará por prevalecer la corriente moderna y esto es lo que pretendo estudiar.

²⁷ KOYRE, ALEXANDER, *Estudios de historia del pensamiento científico*, Madrid, Siglo XXI, 1990.

Esta concepción de Dios tiene también su origen en las leyes físicas del movimiento de acuerdo con Galileo Galilei (1564-1642), unas leyes según las cuales un movimiento no necesita –en contra de lo que pensaba Aristóteles- una causa que actúe incesantemente. Una idea similar es la sugerida por la analogía del reloj propuesta por Leibniz. El perfecto relojero ha creado una maquinaria de relojería perfecta, que funciona con exactitud sin necesidad de control ni de correcciones. Por lo tanto, el acontecer del mundo no necesita ninguna intervención de Dios.

Otra de las tesis fundamentales del deísmo es el rechazo de los datos provenientes de toda –supuesta, para estos autores- Revelación sobrenatural, como, por ejemplo: la Biblia o el Corán, por considerarla supersticiones irracionales. Los milagros, la encarnación y la redención, los santos, la acción de los sacramentos para obtener la gracia, etc. todo ello queda completamente suprimido por resultar indemostrable y, además, inútil para el hombre. Es que si bien los deístas creen en un Dios creador, que es principio y causa del universo y sus procesos, no se admite el carácter personal de este Dios ni tampoco, por ende, que se revele o que responda a las plegarias o necesidades humanas. La oración y el culto divino, y todos los actos expresamente religiosos de adoración de Dios, se condenan como superstición e indigna adulación. Dios no tiene comunicación efectiva con los hombres. La verdadera religión es la moral, es decir, el cumplimiento racional de los deberes naturales. Dos obras que contribuyeron notablemente a la difusión y fundamentación teórica del deísmo son *Reasonableness of Christianity (La razonabilidad del Cristianismo)* (1695) del ya nombrado filósofo inglés John Locke y *Christianity not Mysterious -Cristianismo sin misterios-* (1696) del irlandés John Toland (1670-1722). En esta última, su autor se propone mostrar que en el Evangelio no hay nada opuesto a la razón ni superior a ella, y que lo que se denominan misterios no son más que algo todavía no suficientemente explicado, pero que acabará también por conocerse racionalmente. La religión del Evangelio, a juicio de Toland, es superflua, pues sus verdades están al alcance de la razón y son comunes a la religión natural. Basta con la religión natural, que constituye una revelación externa y evidente a los ojos de todos de las leyes establecidas por Dios: para él, el Evangelio no es otra cosa que una prolongación de la religión de la naturaleza a la que no añade nada sustancialmente nuevo. El libro de Toland provocó airadas protestas; fue atacado por teólogos católicos y protestantes, fue condenado por el parlamento irlandés e incluso fue quemado en la plaza pública. La significación de estas obras radica en que abrían la posibilidad de permanecer de algún modo unido a la religión y al mismo tiempo no creer en todo lo que enseñaba el Cristianismo tradicional. Se podía creer en Dios y simultáneamente justificar la inutilidad de las disputas entre las diversas iglesias o confesiones positivas enfrentadas.

El deísmo cobra un auge extraordinario en la Inglaterra de fines de siglo XVII con los autores ya indicados, y después se extiende entre los filósofos franceses, los eruditos alemanes, los libertinos italianos e incluso entre los ministros reformados de Suiza y Holanda. Los ilustrados franceses, entre los que sobresale Voltarie (1694-1778), y la mayor parte de los enciclopedistas, fueron deístas radicales; para ellos, Dios era sólo el principio y causa del universo, pero no estaban dispuestos a admitir que tal Dios se ocupase de los hombres, de su historia ni de su destino; ya que de lo contrario, no podría explicarse la existencia del mal. Ellos practicarán esta “religión filosófica” mientras que el pueblo, hasta que salga de su ignorancia, seguirá apegado a las “religiones positivas” plagadas de supersticiones y de mitos. Un representante caracterizado del deísmo es D’Alembert (1717-1782). Amigo de Voltaire, forma con él la vanguardia del partido filosófico en la lucha contra el cristianismo²⁸. Una exposición clara del deísmo y de sus fundamentos puede encontrarse en la obra *Emilio*, de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), concretamente en el capítulo titulado “La confesión de fe del cura saboyano”. En los deístas franceses, bajo el rechazo de la religión revelada se ocultaba un virulento anti-clericalismo. La duda respecto de la necesidad de la Revelación llevaba implícita el rechazo de toda la estructura de la

²⁸ En una exhaustiva investigación sobre las relaciones entre la nueva ciencia natural y la religión tradicional durante la Ilustración, JUAN ARANA transcribe la correspondencia entre D’ALEMBERT y FEDERICO II de Prusia, otro deísta convencido, acerca de la mejor manera de instaurar la religión natural en reemplazo de la religión cristiana (véase ARANA, JUAN, *Las raíces ilustradas del conflicto entre fe y razón*, Madrid, Ed. Encuentro, 1999, págs 16 y ss.)

religión establecida, la necesidad de una clase profesional de clérigos y el cuestionamiento de la vinculación de la Iglesia con el Estado²⁹.

En síntesis, el Dios de la tradición judeo-cristiana –el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Dios del corazón de San Agustín- al que conocíamos por medio de la Revelación, al que se podía rendir culto únicamente a través de la Iglesia Católica, es reemplazado, en la modernidad, por un Dios impasible, no providente, desprovisto de todo lo que resultaba racionalmente indemostrable, al que podemos conocer por medio de las luces naturales de nuestra razón y al que debemos brindar por todo culto una buena conducta en la vida. El Dios de los deístas no es el de la religión católica, ni el de la protestante, sino el Dios de todas las religiones una vez que se ha desposeído a éstas de todos sus elementos históricos y positivos, sus misterios y sus dogmas. Este nuevo modo de concebir la idea de Dios y su relación con el universo, como un vago principio lejano, que pone en marcha la gran maquinaria del mundo pero que luego se desentiende de los avatares de los hombres y no interviene en el universo ni se comunica en modo alguno con los hombres, contribuye a crear un ambiente secularizador y descristianizador en el que, de hecho, ya no se cuenta con lo divino y lo religioso. El deísmo viene a concordar con el pensamiento científico-natural que surgió en esta época, pues al hacer retroceder cada vez más la influencia divina en el mundo lo dejaba liberado para que la nueva ciencia natural racionalista lo pudiera conocer en sus leyes inmanentes. Así, el mundo queda desligado de Dios y el hombre se convierte en su único dueño y señor. El deísmo puede bien ser caracterizada como la vía media entre el teísmo clásico de la tradición y el ateísmo contemporáneo, y es la tesis vigente en materia religiosa durante los siglos XVII y XVIII.

5º) Ateísmo: es la afirmación de que Dios no existe. Es la concepción que niega que haya dioses, niega que haya alguna realidad que pueda llamarse divina.

Puede distinguirse entre:

a.- *Ateísmo práctico*: es la actitud de quien, sin elaboraciones teóricas, se comporta como si Dios no existiese, es decir, “*sin preocuparse para nada de su existencia y organizando la propia vida privada y pública prescindiendo de la existencia de cualquier Principio absoluto trascendente a los valores del individuo y de la especie humana*”³⁰.

b.- *Ateísmo teórico*: es la actitud de quienes niegan la existencia de Dios como consecuencia de un proceso intelectual. El ateísmo teórico positivo niega expresa y directamente a Dios, intentando aportar pruebas de su no existencia o de su imposibilidad.

6.- El Concilio Vaticano I y el discurso ontológico³¹.

El agnosticismo modernista.

El *modernismo* es una doctrina filosófico-teológica surgida a finales del siglo XIX en Francia y que en poco tiempo adquirió considerable relevancia. Sus más importantes representantes fueron A Loisy (1857-1940), J. Tyrrell (1861-1909), A. Fogazzaro (1842-1911), A. Buonaiutti (1881-1946). El modernismo fue una corriente de pensamiento que surgió dentro del propio catolicismo, bajo la influencia del racionalismo ilustrado y la profunda revolución en el pensamiento producida a lo largo del siglo XVIII, que consideraba a la Iglesia y a sus dogmas como instituciones puramente humanas, portadoras de rasgos originados en su contexto histórico que, por lo tanto, necesitaban ser revisados. Estos pensadores católicos se proponían conciliar la fe con algunos principios de la filosofía que ha dado en llamarse a sí misma “filosofía moderna”, de allí su nombre de *modernismo*.

La Santa Sede se vio, finalmente, obligada a intervenir, condenando con el Decreto *Lamentabili sane exitu* (3 jul. 1907) los graves errores cometidos -señala en su introducción- por escritores católicos “*en gran número*”, que “*bajo pretexto de una*

²⁹ Estos temas los analizaré en el capítulo 5 de este trabajo, dedicado al estudio de la Ilustración y del pensamiento del siglo XVIII.

³⁰ FABRO, CORNELIO, *Drama del hombre y misterio de Dios*, Madrid, 1977, págs. 47-48

³¹ Texto realizado en base a la clase dictada por el prof. Félix Lamas en el Seminario de Metafísica (Instituto de Estudios Filosóficos Santo Tomás de Aquino - Doctorado en Ciencias Jurídicas, UCA) el 26 de noviembre de 2009, titulada “Dios y el discurso ontológico” (Seminario sobre la Metafísica de Aristóteles).

inteligencia más profunda y de investigación histórica, buscan un progreso de los dogmas que es, en realidad, su corrupción” (ASS 40 (1907) 470). En septiembre del mismo año (1907), el Papa San Pío X emite un documento más extenso, la encíclica *Pascendi*, en donde realiza un profundo análisis del movimiento, al que unía no sólo la condena de errores concretos sino, lo que es más importante, de toda una actitud: la actitud de la que había surgido la crisis modernista.

En lo que respecta a la filosofía, sus dos principios fundamentales son: a) el agnosticismo; y b) la inmanencia vital.

a) De una parte, el modernismo adhiere al *agnosticismo kantiano*: Dios no puede ser objeto de ciencia especulativa pura; la razón humana está recluida en el ámbito de los fenómenos y no tiene poder para traspasar los límites de la apariencia que presentan las cosas y las formas de esa apariencia.

Y no hay nada de lo que es comprobable por la experiencia que sirva de apoyo para elevarnos a la demostración de que Dios existe; al no existir ningún acto de Dios que se muestre como hecho a mi experiencia, la cuestión teórica acerca de Dios no alcanza soluciones reales. Por lo tanto, quedan anuladas todas las pretensiones de demostración racional de la existencia de Dios.

b) Los modernistas rechazan la acusación de agnosticismo, afirmando que a pesar de aceptar las conclusiones del agnosticismo kantiano, creen poder superarlo: piensan no renunciar al conocimiento de Dios, porque consideran que llegan a él por otros medios. Estos, en último término, se reducen a uno: la *inmanencia vital*; este sería el único camino que conduce al conocimiento de Dios. El origen de la idea de Dios en nosotros es explicado por la *inmanencia vital*, es decir, por un sentimiento que es producido en nosotros sin juicio intelectual previo. La inmanencia vital hace buscar todas las explicaciones de la verdad religiosa en el sujeto y en las necesidades de la vida. Sólo después el “*hombre debe pensar su fe*”, con fórmulas que se habrían ido aclarando al paso de los tiempos y que no tendrían otro valor que el de símbolos. La noción de Dios procedería de una cierta “*intuición del corazón*”, de modo que todas las religiones serían verdaderas en la medida que favorecen esa experiencia. En definitiva, la inmanencia vital, que lleva a la inmanencia religiosa, es un fideísmo.

El Concilio Vaticano I y el Magisterio de la Iglesia.

El Concilio Vaticano I fue convocado por el Papa Pío IX y tuvo lugar en la Ciudad del Vaticano entre el mes de septiembre de 1869 y el mes de octubre de 1870. Uno de los propósitos del concilio es sentar doctrina respecto de la cognoscibilidad racional de la existencia de Dios frente a la herejía modernista.

El 6 de abril de 1870 el concilio aprueba la Constitución Dogmática sobre la Fe Católica *Dei Filius*³² que textualmente dice:

La Santa Iglesia, nuestra madre, cree y enseña que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza mediante la luz natural de la razón humana a partir de las cosas creadas; las cosas invisibles, después de la creación del mundo, pueden ser conocidas por las visibles.

La afirmación según la cual las fuerzas naturales de la razón son suficientes para descubrir la existencia de Dios implica una refutación y un señalamiento del error en que incurre no tan sólo el modernismo, según lo que ya hemos visto, sino también todo agnosticismo en general –kantiano, humeano, etc.- como asimismo el ateísmo, el materialismo dialéctico marxista, y el tradicionalismo fideísta. Frente a todas estas posiciones la Iglesia define como de fe que el hombre puede alcanzar por medio de la razón natural y a través de las cosas un conocimiento cierto de la existencia de Dios.

Esta definición de la Iglesia fue corroborada, ampliada y reforzada, no sólo por la Encíclica *Pascendi* del año 1907, sino también por el *Juramento antimodernista*,

³² CONCILIO VATICANO I, Constitución Dogmática *Dei Filius*; Denzinger 1785.

promulgado por el Papa San Pío X. Se trataba de un juramento que debía prestar todo el clero, los pastores, confesores, predicadores, superiores religiosos y todos aquellos que pretendieran ejercer funciones docentes en seminarios. El juramento contra los errores del modernismo decía lo siguiente:

Yo..., abrazo y acepto firmemente todas y cada una de las cosas que han sido definidas, afirmadas y declaradas por el Magisterio inerrante de la Iglesia, principalmente aquellos puntos de doctrina que directamente se oponen a los errores de la época presente. Y en primer lugar: profeso que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser ciertamente conocido y, por tanto, también demostrado, como la causa por sus efectos, por la luz natural de la razón mediante las cosas que han sido hechas, es decir, por las obras visibles de la creación.

En 1960, el Concilio Vaticano II, en la Constitución Dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación, en el punto 6, reitera textualmente el dogma del Vaticano I sobre la posibilidad que tiene la razón humana de acceder con certeza al conocimiento de la existencia de Dios. Por último, esta verdad de fe es repetida en el Catecismo de la Iglesia Católica, promulgado por el Papa, Juan Pablo II, en el número 36.³³

La fórmula que ha venido utilizando la Iglesia en los diversos documentos citados precedentemente significa lo siguiente:

- a) el objeto que puede conocer la razón humana natural es “*Dios, principio y fin de todas las cosas*”. Esta es una certera definición nominal de Dios.
- b) este objeto puede ser conocido con certeza, es decir, no mediante una mera noticia ni de modo meramente probable, sino con certeza, esto es, de una manera absolutamente indubitable y apodíctica;
- c) la expresión “*por la luz natural de la razón humana*” significa que el hombre posee medios suficientes en el orden natural para el conocimiento de Dios, y que se trata de un conocimiento independiente de toda Revelación.
- d) es un conocimiento mediato y no inmediato, ya que se llega a Dios por medio de las cosas creadas. La existencia de Dios se puede demostrar a través de lo que, en sentido técnico, se denomina demostración *quia*, que son las demostraciones que partiendo del conocimiento del efecto llegan a demostrar la existencia de la causa. Este es el camino metafísico para demostrar a Dios: partiendo de las cosas creadas, del mundo en general y de los efectos conocidos por experiencia la razón puede remontarse a Dios como causa. Es, por lo tanto, una demostración *a posteriori*.

Y agrega el Magisterio que la fe *depende* de esta demostración racional, porque sin esta capacidad natural, el hombre no podría acoger la revelación de Dios. En sentido inverso se puede decir que, por lo tanto, hay una probabilidad importante de que la negación de la posibilidad de acceder racionalmente a Dios traiga aparejados efectos profundamente negativos para la fe. Es por ello que este asunto, pasa de ser un tema metafísico a ser un asunto *fundamental* -en el sentido de fundante- para la fe católica y para toda la teología católica. De tal manera que estamos instalados en un punto, en un lugar, de máxima importancia teórica. Y esta máxima importancia teórica no sólo la tiene este tema para la metafísica directamente, puramente, o para la teología y la fe. El tema y la cuestión de la cognoscibilidad y demostrabilidad de Dios por vías racionales tiene importancia teórica para todas las ciencias, en especial para las ciencias prácticas.

Para la filosofía del derecho iusnaturalista el tema es de una importancia fundamental porque sería vana toda la tradición de la ley natural, y toda la teoría del derecho natural que parte del conocimiento inmediato de la ley natural a través del hábito de la *sindéresis*, si en el orden de la fundamentación fracasáramos al llegar al punto en el cual debería encontrarse la fundamentación última de esa ley natural. Porque si se diera el caso de no poder nosotros fundamentar esa ley natural, ocurriría lo que ha sido señalado más arriba respecto del conocimiento de Dios, se produciría un derrumbe. Tal como veremos más adelante, una cosa es sostener la inmediatez del conocimiento de la ley natural a través de la *sindéresis* y otra cosa distinta es que la ley natural pueda autofundarse, es decir, que no necesite de fundamentación y de una fundamentación absoluta. De ahí que este tema parece el tema

³³ CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, Primera parte: la profesión de la fe, cap. 1º, punto II: El conocimiento de Dios según la Iglesia, nº 36, Madrid, Conferencia Episcopal Argentina, pág. 22.

más importante y más decisivo que debe tratar una teoría del derecho que pretenda inscribirse en la tradición del iusnaturalismo de raigambre aristotélico-tomista.

El discurso ontológico.

¿Qué entendemos por discurso ontológico en relación con el tema o el argumento de la existencia de Dios?

La palabra “*discurso*” hoy está altamente vulgarizada en todos los campos de la filosofía. Y en general la palabra “*discurso*” parece haber sido apropiada o por los sectores de las nuevas lógicas, o por los sectores de la nueva retórica, o por aquellos sectores que se vinculan con la hermenéutica y con la Escuela de Frankfurt. En definitiva, todas estas corrientes tienen en común una identificación de “*discurso*” con “*discurso lingüístico*”; es decir, la palabra “*discurso*” significa para todos ellos “*discurso lingüístico*”. Acá está implicado uno de los temas metafísicos también fundamentales –que operan como fundamento– que es el tema de los universales, el tema del nominalismo. Por eso la necesidad de revisar este concepto de discurso precisamente para evitar este tipo de equívocos.

¿Qué es un discurso, en general? Desde un punto de vista semántico, parece claro, se trata de una sucesión de cosas distintas, un curso, pero que tiene –y esto está indicado por la partícula “*dis*”– una orientación, una dirección, la partícula “*dis*” le da este matiz direccional. De tal manera que el discurso parece ser no sólo un mero ir y venir, como sería por ejemplo el correr, sino un moverse, un sucederse, un avanzar en una cierta dirección, en un cierto sentido. Esto, aplicado a los fenómenos intencionales, a lo que hace el hombre, corresponde a la actividad de la mente, es decir, a los actos de la inteligencia humana. Es el hombre el que discurre en este sentido. No son las cosas las que discurren, sino que el discurrir es algo propio del hombre, o algo de la vida humana. De tal manera que el discurso es una actividad del pensamiento humano ¿y qué clase de actividad? Es aquella actividad en la que el pensamiento humano actúa como *ratio*, como razón.

La inteligencia humana tiene dos grandes funciones. Una función que podríamos llamar inteligencia inmediata, que Platón llamaba *noesis*, Aristóteles, *nous*, y Santo Tomás, *intellectus*. Y, por otra parte, la razón discursiva, que Platón llamaba *dianoia*, Aristóteles, *logos*, y Santo Tomás, *ratio*. Toda la dialéctica se resume en definitiva en esta cierta tensión entre inteligencia inmediata y razón discursiva. La inteligencia inmediata es la intuición intelectual de los principios máximamente universales. Puede ser perfectamente definida de este modo, por su objeto. En cambio la razón es la función discursiva de la facultad racional humana, que consiste en pasar de unas verdades o conocimientos a otros, por vía de inferencia lógica, por consecuencia o desprendiendo de algún modo unas de otras y esto es lo propio de las ciencias, las artes y la metafísica.

No vamos a examinar la totalidad de la actividad del pensamiento humano. Simplemente vamos a considerar aquí el discurso. ¿Qué es el discurso? el discurso es el acto, el efecto, o el resultado, del discurrir de la razón. Este discurrir no se hace nunca sin principios. De tal manera que el discurrir de la razón siempre es un discurrir a partir de principios. En la propia intelección del discurso racional está implicada la consideración del principio, sin la cual consideración del principio la razón carecería de fundamentación intelectual, es decir, carecería de validez. Esto es lo que afirma Aristóteles en los *Segundos Analíticos*, cuando el Filósofo dice que la captación del primero de los principios –y no dice de qué primero porque está pensando en todos los primeros principios– se hace mediante inducción a partir de la experiencia, cuando el universal se hace patente en el fantasma –antes que lo abstraiga el intelecto agente–. Por lo tanto: no hay discurso sin principio. El discurso implica necesariamente el principio.

Ahora bien, hay tantas clases de discursos como clases de saberes. Cada saber tiene un modo de discurso, pero hay algo más porque hay discursos sin saberes. ¿Y qué es lo que diferencia un discurso de otro discurso? Es lo mismo que diferencia a todos los actos intencionales: el objeto. De tal manera que yo tengo que discernir los diversos discursos en función de sus diversos objetos.

1.- El Discurso real

a) El discurso empírico vivencial: El discurso es siempre una sucesión, un curso de actos del pensamiento humano. Este pensamiento humano tiene siempre un objeto. Pues bien ¿cuál es o cuáles pueden ser los objetos del pensamiento humano? El primer objeto del pensamiento humano, el objeto natural, inmediato, de la inteligencia humana es la realidad, la realidad material, sensible, en tanto se hace presente fenoménicamente en la experiencia. De hecho la experiencia es el primer modo de enfrentarse intencionalmente, en este, caso cognoscitivamente, con la realidad. Podemos hablar, entonces, de un discurso acerca de las cosas, que vamos a llamar un discurso real. Ahora bien, en este discurso real tengo que discernir también niveles o grados y, así, hay un primer y más elemental grado, o nivel, de este discurso real, que podríamos llamar el nivel empírico vivencial, el nivel de la vida cotidiana, el nivel de la vida de todos los días. El hombre va estableciendo nuevos y reiterados contactos con las cosas reales, con el mundo de lo real, y el hombre va teniendo un pensamiento sobre las cosas y hay entonces un discurso cotidiano, un discurso -todo lo banal que se quiera- que tiene valor de realidad, acerca de las cosas que rodean al hombre. Estas cosas no son solamente conductas de él o conductas del otro, no es un discurso meramente pragmático. La distinción de que sea o no sea pragmático será posterior, habrá que hacer otros análisis sobre este discurso, pero ahora no nos interesa esa distinción. El hecho es que hay un discurso acerca de las cosas que está en el plano más elemental de la vida cotidiana del hombre.

b.- El discurso científico: Pero hay otros discursos reales. ¿Cuál es el otro discurso real posible? Por encima del discurso vivencial está el discurso científico. El discurso científico es un discurso a partir de ciertos principios que se distinguen de aquellos que se utilizan para discurrir en la vida cotidiana –lo cuales si bien son verdaderos y evidentes, carecen de *akribeia*, es decir de precisión- precisamente porque son principios que tienen precisión. El discurso científico tiene como principio la definición del objeto, principalmente la definición del objeto formal. Este discurso científico está forzosamente limitado a un sector de la realidad, de modo que el discurso científico siempre será un discurso especializado acerca de un determinado sector de la realidad; un sector de la realidad que el pensamiento ha discriminado del resto mediante las categorías. Aristóteles dice que todo lo que es o existe en el mundo es o bien sustancia o, en su caso, accidente; esto significa que todo lo que existe está incluido en alguna de las diez categorías. Las categorías son una clasificación de esencias de las cosas del mundo. De tal manera que una de las características del discurso científico consiste en ser un discurso categorial. El objeto formal que opera como principio propio de cada ciencia está definido en una categoría. La otra característica del discurso científico es la de procurar un conocimiento de la esencia de las cosas mediante sus causas o, dicho en otras palabras: el discurso científico es un discurso causal. Ahora bien, es un discurso causal con el límite de lo categorial, es decir, es un discurso causal en el que se pone de manifiesto lo universal y necesario en la constitución de la esencia de algo, o de la realidad de algo, en el ámbito categorial, es decir, en el ámbito categorial que opera como delimitación material y formal del objeto. La ciencia no trasciende, no puede trascender este límite. ¿Por qué? porque el discurso científico es un discurso según principios y el principio que está en el comienzo de la ciencia, el llamado principio propio de cada ciencia es la definición de su objeto. La definición es la inserción categorial del objeto. Por lo tanto no es posible una ciencia que trascienda el ámbito categorial. Por eso, tampoco es posible que una ciencia tenga por objeto a Dios. La teología es ciencia en sentido análogo, como lo es la metafísica. La teología y la metafísica son ciencias transcategoriales, porque son ciencias universales, pero ahora nos estamos refiriendo a la ciencia en sentido estricto. La ciencia en sentido estricto es un saber universal y necesario a partir de principios propios que, en definitiva, se identifican con la definición del objeto. Y la definición a su vez se identifica como una determinación categorial. Este modo de saber que hemos caracterizado como ciencia en sentido estricto no puede tener como objeto propio a Dios.

c.- El discurso ontológico: Dentro del discurso real hay otro nivel posible, y es el discurso acerca de las cosas sin restricción categorial. Un discurso acerca de las cosas trascendiendo lo categorial. Es posible hablar de las realidades no sólo categorialmente. Hay un modo de pensar y de hablar más amplio que las categorías. Cuando se sobrepasan las categorías aparecen conceptos que no son unívocos, sino que son análogos: ente, bien, verdad, uno. Lo mismo sucede con los postpredicamentos: el binomio potencia/acto, el binomio necesario/contingente, el binomio causa/efecto. Esto significa que hay dos órdenes de pensamiento distintos, dos niveles de pensamiento: el de las categorías que es el propio de las ciencias segundas que podríamos llamar orden *categorial*, y el de los conceptos

trascendentales que es el propio de la metafísica que denominamos orden *trascendental*. La metafísica considera no sólo cada cosa posible real, sino que incluye la misma totalidad de las cosas como cosas, incluye la totalidad de lo real en su objeto material y a su vez el carácter de real o el ser en su objeto formal. Es algo parecido a una ciencia, la podemos llamar ciencia también, pero con esta diferencia: que los principios de esta ciencia, de este discurso, no son principios propios, porque no son principios de un sector especial de la realidad, son principios de la totalidad de lo real, por eso a estos principios se los llama propiamente *primeros principios*, *axiomas*. Un ejemplo podría ser el principio de no contradicción.

El discurso ontológico es un discurso acerca de las cosas, pero con un principio que excede cualquier sector de la realidad; cuyos principios son los principios comunes y primeros del pensamiento real. Una característica de este discurso y de este pensamiento es que no depende del pensamiento científico, y no podría depender del pensamiento científico porque el pensamiento científico es necesariamente pormenorizado y categorial, dijimos. De tal manera que el pensamiento científico lo más que puede aportar son datos acerca de una realidad acotada y categorialmente limitada, con las restricciones metódicas consiguientes.

El discurso ontológico se asemeja al discurso científico en tanto es un discurso universal y necesario, se asemeja en tanto es un discurso por causas; pero se diferencia del discurso científico en que las causas no son causas limitadas al orden categorial, sino que son causas propias de un orden de causalidad trascendental. Al pertenecer a un orden de causalidad trascendental son causas *equivocas* y no *unívocas*, es decir, son causas que sólo se entienden mediante la analogía.

Este discurso ontológico, que Aristóteles define como “acerca del ente en cuanto ente”, termina, conduce necesariamente, en la búsqueda del principio real, al tema de Dios. El tema de Dios no es tema directo, no es objeto inmediato del discurso ontológico, pero aparece como el tema del principio radical, del fundamento último, entendiendo por tal cosa la causa primera del resto de la realidad. En otras palabras: la realidad del ser que era la realidad material mundanal, que nosotros conocemos en nuestra experiencia, esa realidad me notifica de algo que está más allá de esa realidad y que opera como principio. De tal manera que el discurso ontológico termina en el umbral de un discurso teológico. Ahora bien, este discurso teológico es la continuación natural del discurso ontológico y, ahora sí, lo tiene a Dios como objeto principal, lo considera precisamente en tanto principio primero y fundamento último de todo lo real.

Es decir, en la ontología se llega necesariamente a aludir, a tocar, el principio y el fundamento de la realidad mundanal o de la realidad de los entes y, a partir de ahí, yo considero ese fundamento de la realidad de los entes. Es importante que recordemos que si bien a Dios yo lo tengo que concebir, le pongo un nombre, como si fuera un ente, y le tengo que dar el tratamiento intelectual de un ente; no obstante ello debemos tener presente que Dios propiamente no es un ente. Dios no es un ente, porque todos los entes son categoriales. Dios no es sustancia ni es accidente. Dios está más allá de todas las categorías, entonces, estando más allá de todas las categorías, no siendo un ente, no siendo una cosa, necesariamente el discurso acerca de Dios es un discurso distinto del discurso acerca de la generalidad de los entes.

De tal manera que nosotros nos encontramos, en la metafísica, o en el discurso metafísico, con dos discursos: el discurso ontológico por una parte y el discurso teológico por la otra. Ahora bien, esta distinción que es factible hacer de dos discursos no significa que se puedan considerar aisladamente. La ontología y la teología no pueden ser consideradas separadamente, aisladamente, sino que hay entre ambas una implicación recíproca. La ontología es teoría del ente, teoría del ente en tanto se resuelve en sus principios, por lo tanto no hay ontología que no se resuelva en los principios del ente. Y, por otra parte, la teología no es un conocimiento puro de Dios, separado del mundo, sino que la teología es un conocimiento que yo tengo de Dios a partir de la consideración de la teoría del ente, es decir, Dios aparece como objeto de la teología en tanto fundamento o principio del ente, por eso adecuadamente la metafísica se puede definir como teología natural, como ciencia de Dios, como ciencia del ente en cuanto ente.

Diversos autores neoescoláticos y neotomistas han impugnado la metafísica aristotélica alegando que es un proyecto imposible, precisamente porque tiene dos objetos distintos incompatibles: de una parte el ente en general y, de otra parte, Dios. En realidad, como dice Santo Tomás, como dice Francisco Suárez, no son dos objetos incompatibles, sino que lo cierto es que el ente en cuanto ente implica a Dios como principio, es decir, implica el principio, porque la ontología no es un discurso categorial, dijimos, sino que es un discurso trascendental. Ahora bien, si la ontología es un discurso trascendental me conduce necesariamente a Dios. Por otra parte, reiteramos que la consideración de Dios en la metafísica es una consideración de Dios como principio de la realidad entitativa, como principio de los entes. Con lo cual, concluimos en que si bien el discurso teológico se distingue del discurso ontológico, no se pueden separar ni tampoco pueden ser considerados en forma aislada uno del otro.

Dios no es conocido en su constitución formal, en su constitución íntima. Dios sólo es conocido –y eso es lo que decía la definición del Concilio Vaticano I- con certeza, fuera de la Fe, como principio o causa de las cosas.

2.- El discurso lógico. Hemos hecho un panorama del discurso real, pero al lado del discurso real está el discurso que podríamos llamar *discurso lógico*, es decir, todos los discursos secundointencionales. La razón humana puede tener por objeto las cosas reales o se puede tener por objeto a sí misma, sus actos. La razón puede discurrir acerca de sus propios actos, de sus actos racionales en cuanto que son racionales, y tenemos, así, el discurso lógico. La razón puede discurrir incluso sobre esos actos racionales en tanto tienen soporte lingüístico, y tenemos un discurso lingüístico semántico, que también es lógico. Es decir, la razón puede discurrir sobre el lenguaje y siempre discurrir sobre el lenguaje es discurrir sobre la razón que hace uso de instrumentos lingüísticos, porque no hay, no existe el lenguaje, es imposible el lenguaje sin ser considerado como signo de la razón.

Estamos hablando del discurso de la razón sobre sí misma. El discurso de la razón sobre sí misma, hablando de los actos de la razón, es un discurso secundointencional y entonces es un discurso formalmente lógico, lógico reflexivo. Lo mismo podríamos hablar de los discursos acerca de los actos psicológicos.

Ahora bien, una cosa es la lógica reflexiva, que es la lógica como ciencia, y que en la tradición se la conoce como lógica *docens*, y otra cosa es el discurso ordenado lógicamente, que es lo que sería un discurso lógico *utens*, pero ahí el pensamiento no tiene por objeto el discurso. En la lógica *utens* la razón tiene por objeto la cosa sobre la cual está discurriendo y está usando del orden de la lógica sencillamente para asegurarse la verdad, es decir, el resultado.

Esta distinción de discurso lógico reflexivo y discurso real está presuponiendo el tema o la discusión de los universales y el realismo y el nominalismo. Si decimos que las palabras son un instrumento de la razón, entonces todos los discursos y los que se llaman grados del discurso, corresponden a estos niveles del discurso reflexivo. Así yo puedo hablar de un discurso de primer grado, de segundo grado, de tercer grado, de cuarto grado...pero en todos estos casos esos grados, cada grado no es otra cosa que un acto de reflexión.

Tenemos entonces esta segunda esfera del discurso (la primera del discurso real, la segunda del lógico reflexivo). Ahora bien, este discurso lógico reflexivo es también algo real y no sólo es algo real sino que es algo que tiene que ver con la realidad, porque todo el pensamiento humano tiene que ver con la realidad. Es más, este discurso es un discurso que yo tengo que evaluar en términos de realidad, en tanto tenga que evaluarlo en términos de verdad. Estamos partiendo de la verdad –tan denostada también por los neoescolásticos- como adecuación entre la inteligencia y la realidad. Por lo tanto, hay un discurso lógico reflexivo científico, pero también hay un discurso lógico reflexivo ontológico o metafísico. Y este discurso lógico reflexivo metafísico es realmente distinto del discurso lógico reflexivo científico, realmente distinto. No es una lógica de la metafísica. Es la consideración por ejemplo de la llamada gnoseología. La lógica material es metafísica. La llamada metodología es metafísica. Es decir, siempre que nos atamos directamente al valor de verdad, es decir que el valor de verdad está incluido en el objeto, estamos en la metafísica. Entonces hay un sector de la metafísica en el que el ente es considerado como cognoscible, es el sector que algunos han llamado la gnoseología, epistemología, todos

nombres distintos, pero cada nombre toma un aspecto particular. La teoría de la ciencia por ejemplo ¿a quién le corresponde? a la metafísica.

3.- El discurso práctico: Pero hay otra clase de discurso. Cuando hablamos de principios debemos recordar que *principio es aquello de lo cual algo procede en el orden ser, del conocer o del obrar*. Entonces, hemos hablado de principios entitativos, principios de lo real; también hemos hecho referencia a los principios cognoscitivos o principios del conocer, es decir, principios lógico reflexivos, y hay también principios operativos, que son los que operan en el sector del obrar humano. Y, por lo tanto, tiene que haber también un discurso que tenga por objeto el obrar humano. Es el discurso práctico. Vamos a prescindir de la división de la praxis en moral y poiética. Pensemos solamente en la praxis moral, en el discurso práctico referido al ámbito de lo práctico moral. Este discurso es un discurso acerca de la acción, formalmente dirigido a dirigir la acción, a rectificar la acción y a conducirla hacia sus fines naturales. Este discurso puede o no ser un discurso pragmático. Será un discurso pragmático en tanto esté próximo a la acción misma. Este discurso práctico yo tengo que distinguirlo del discurso real. ¿Por qué? porque el discurso real integra el discurso práctico sólo como fundamento, como un fundamento dado, como algo previo, en la misma medida, por ejemplo, en que el discurso práctico apunta a la consecución de la entelequia humana. La consideración de la entelequia humana como tal es tema de la antropología, y de la metafísica. Con lo cual, sobre materia práctica, yo me doy cuenta de que nada impide que yo extienda el discurso ontológico hacia la materia práctica, porque la materia práctica también es algo real. Incluso puede hacerse extensivo el discurso teológico sobre la práctica humana, nada menos que en el orden de los fines de la vida humana, y entonces habrá un sector del discurso teológico y un sector del discurso ontológico sobre materia práctica. Y también puedo considerar los fenómenos morales como fenómenos de conocimiento y en ese caso habrá un sector del discurso metafísico noético sobre materia moral.

Por lo tanto, no es sólo que yo necesite de la metafísica en orden a la fundamentación última de la ética, sino que la metafísica en general y los discursos metafísicos en general, por ser trascendentales, por trascender las categorías, permiten una comprensión, o al menos una intelección de la unidad del ser, es decir, de la unidad del mundo y de la realidad y de la realidad con su fundamento. O sea que no solamente tienen en cuenta a Dios como principio, sino que la dimensión metafísica en el campo de los objetos materialmente morales es necesaria para la visión universal, porque sin una dimensión metafísica estaríamos en una ciencia ética eternamente provinciana, es decir, focalizada en los fenómenos morales y en los problemas morales sin superar el plano de la ley y el plano de las costumbres. Es que, en última instancia, la consideración moral depende de la consideración del bien, la consideración del fin. Y esos son aspectos trascendentales del ente y así como hay una parte de la metafísica que es la metafísica del conocimiento o gnoseología, centrada principalmente en un aspecto del ente que es la inteligibilidad, hay también otro sector de la metafísica que está centrado principalmente en el ente en cuanto bueno. Esto es lo que los cultores de la filosofía de los valores han pretendido llamar *axiología*, y que, prescindiendo por ahora de que este sea o no el nombre apropiado, lo que interesa destacar es que la *axiología*, considerada como el saber que tiene por objeto el bien –el valor, dirán los cultores de la *axiología* contemporánea- es una parte de la metafísica.

Lo específico del discurso práctico es la regulación de la conducta. En cambio la perspectiva metafísica nunca es la regulación concreta de la conducta. Será la consideración general de la conducta y de la regla, desde el punto de vista del bien y del ser, pero no la dirección de la conducta. La dirección de la conducta es siempre la dirección de la elección. La dirección de la conducta, en tanto se manifiesta en un acto de imperio, es siempre posterior a la elección, es decir, es la ordenación consiguiente a la elección. Y eso ya no es la consideración del ente en cuanto ente, eso es propiamente principio del obrar, en cuanto principio del obrar. Entonces ¿cuál es el objeto formal de la metafísica? El objeto formal de la metafísica es el ser. El objeto formal de la ética es el obrar. Cabe admitir que el obrar tiene su fundamento en el ser. Pero cuando yo considero el fundamento del obrar, entonces ya no estoy pensando en el obrar en cuanto obrar, sino en el obrar en cuanto ser, que no es lo mismo. Una cosa es saber cuál es la estructura metafísica de una elección y otra cosa es saber qué tengo que hacer yo hoy, cuestión en la que el hombre se juega su destino, su fin último y su salvación, aquí y ahora, en cada una de sus decisiones. Esa es la cuestión moral.

Ahora bien, la ética: ¿está construida con un discurso práctico práctico? No, la ética es un discurso real, científico, sobre materia práctica. Esto es lo que dice Santiago Ramírez. La ética es un saber práctico por el objeto material, pero teórico por el objeto formal. Habida cuenta de ello cabe preguntarse: la ética en cuanto tal ¿es una ciencia separada de la metafísica? Puede que sí, pero hay ciertos niveles de la ética que –según afirma Santo Tomás–*tocan* la metafísica. Lo mismo pasa con la antropología. La antropología es una ciencia, es decir, es física, pero hay algo de la antropología que toca, que *atingit*, dice Santo Tomás, la metafísica.

Es imprescindible el discurso ontológico para demostrar la existencia de Dios.

Tenemos entonces tres discursos: discurso real, discurso lógico reflexivo y discurso práctico. Teniendo en cuenta estos tres discursos, volvamos al tema de Dios. ¿Dónde aparece Dios, dónde encuentro a Dios? Demostrativamente, con certeza, solamente en el discurso real y, dentro del discurso real, en el discurso ontológico. Porque Dios está fuera de las categorías. Entonces todo discurso científico es impotente para llegar a demostrar la existencia de Dios. Yo sé que está toda la argumentación física de Aristóteles, muy bien, está también lo que Kant llamaba el argumento cosmológico, está la posición de Franz Brentano que sigue a Kant en esto. El hecho es que mediante el discurso científico yo sólo puedo llegar a demostrar la necesidad de un fundamento del mundo físico, la necesidad de un fundamento que sea, en el caso de Aristóteles, origen del movimiento, motor inmóvil, lo que fuere... Puedo llegar hasta a demostrar eso, la necesidad de un motor inmóvil, la necesidad de un principio del mundo físico. Ahora, llegado a este punto, yo podría llegar a demostrar eso si tuviera una ciencia perfecta, pero si mi ciencia por otra parte está a ras de tierra... porque estamos, primero, considerando una parcelación de la realidad a través de categorías, punto primero; punto segundo, estamos manejándonos con causas inmediatas, causas próximas ¿por qué? porque son las causas que yo puedo verificar en el plano categorial, porque no trascienden las categorías. Entonces, en este plano, llegar a un principio extracategorial, por estar fuera de la estructura misma del discurso científico, sólo puede tener ribetes de probabilidad, de verosimilitud, de razonabilidad. Puedo multiplicar al infinito esos discursos y la multiplicación al infinito no me mejora la calidad de la demostración, es decir, no he demostrado nada. Simplemente puedo satisfacer la curiosidad, la inquietud de alguien, o hasta mostrar dialécticamente, puedo convencer a mucha gente, pero claro, todo eso que le gustaba tanto a Kant sirve, claro, para ir destruyendo el ateísmo mientras no te vengan a deshacer el argumento, porque claro, yo demuestro con la física de mi tiempo, ahora, pasaron cien años y la física esa ya no me sirve, y aquella demostración... bueno, esa demostración quedó ahí, pero un momentito, la toma alguien y dice: si Vd. hacía de esto la verdadera demostración de la existencia de Dios, ahora que esta física cambió, no solamente es que no servía su demostración sino que ello para mí es un indicio de que todo el discurso acerca de Dios es macaneo. El que hace esfuerzos por mantener el esquema aristotélico de la prueba física de Dios ¿dónde termina? en que le niegan toda la física aristotélica, se la niegan *in totum*, y se quedó sin nada. O como Brentano que hace unos maravillosos argumentos con la física del siglo XIX, vienen Max Planck y Heisenbert y tiran toda esa física, y se acabó, todo el aparato de Brentano se hizo trizas. Porque el problema no es pragmático, el problema es teórico, o sea que el discurso científico no basta, no sirve, y el discurso moral tampoco sirve, porque el discurso moral presupone la existencia de Dios o, en el mejor de los casos puede ser congruente, razonable, “sí, es necesario que exista Dios porque si no todos estos bandidos van a quedar sin castigo...”, todo eso, no es una demostración de la existencia de Dios ¿por qué? porque está fuera de los términos mismos del discurso la posibilidad. El discurso moral está limitado por su propia posibilidad que es ordenar la conducta humana. Entonces si uno dice: no, para ordenar la conducta humana yo necesito un Dios, eso excede el orden de la conducta humana.

Y lo mismo pasa con el discurso lógico reflexivo. Yo puedo encontrar vestigios de Dios, pero presuponiendo siempre que yo he demostrado y sé que existe Dios, entonces voy a descubrir los vestigios de Dios y la verdad de Dios en mi corazón y todo lo demás. Todo eso puede ser muy verosímil, pero esas son pruebas blandas. De tal manera que el único discurso posible para una demostración con evidencia, con certeza, es el discurso ontológico, lo cual presupone las condiciones del discurso ontológico.

Las condiciones del discurso ontológico.

Para que la metafísica y el discurso ontológico que es su resultado puedan ser posibles, resultan imprescindibles ciertas condiciones, a saber:

1.- Distinción de pensamiento y lenguaje: Primero la distinción de pensamiento y lenguaje, es decir la actitud realista respecto del tema de los universales. El nominalismo consiste, en apretadísima síntesis, en la identificación de pensamiento y lenguaje, mientras que el realismo postula la distinción esencial entre ambos. El lenguaje es un orden de signos materiales que expresan el pensamiento y, al expresarlo, significan las cosas. El pensamiento humano también es un orden de signos pero de otra naturaleza, son signos formales que, por lo tanto, significan de una manera esencialmente distinta del modo en que significan los signos materiales. Aquí está la distinción esencial entre el orden de los conceptos y el orden de las palabras.

2.- La distinción clara del orden lógico y del orden ontológico: la realidad tiene un orden y el pensamiento es verdadero o es falso en tanto se adecua a esa estructura. Si la estructura del pensamiento y la estructura de lo real fueran idénticas, no habría posibilidad de error. Para poder adecuarse a lo real el pensamiento tiene que hacer un itinerario destinado a descubrir los principios de lo real. Hay un esfuerzo intelectual para que la demostración científica signifique la causalidad real. ARISTÓTELES corrige a PLATÓN, porque éste último confunde a veces el orden de lo real con el orden lógico, confunde la idea como esencia –que no es abstracta, sino que esta individualizada y es lo que ARISTÓTELES llamará forma como coprincipio real de las cosas- con la idea como concepto –que es la esencia abstracta tal como está en la mente-. El argumento ontológico utilizado por muchos autores a lo largo de la historia de la filosofía para demostrar la existencia de Dios, no es otra cosa que la confusión del orden lógico y el orden real.

3.- La distinción clara del orden categorial y el orden trascendental, es decir el orden que está más allá de todas las categorías. Este tema ya lo hemos analizado más arriba.

4.- El binomio potencia-acto: sobre todo va a hacer falta algo que nos permita suplir la falta de categorías y esto es el binomio potencia y acto, y todo aquello consiguiente a potencia y acto, como materia y forma, etc. El binomio potencia/acto es uno de los capítulos centrales de la metafísica de ARISTÓTELES y SANTO TOMÁS y es muy importante para la demostración de la existencia de Dios porque está presente en las cinco vías tomistas. En tal sentido, es menester señalar que la posibilidad de ser como potencia pasiva sólo es real por referencia al acto, es decir, en la medida en que hay una potencia activa. Lo que es potencia solo es potencia en tanto hay algo que es acto.

5.- El concepto de causalidad, no ya como causalidad homogénea o causalidad unívoca, del perro que engendra al perro o del calor que engendra calor, sino la causalidad trascendental, análoga, o equívoca. Es preciso entender que hay, en la totalidad de lo real, también procesos de causalidad heterogénea, por ejemplo que no solamente el calor engendra el calor, sino que algo que no tiene nada que ver con el calor puede engendrar el calor. La llamada causalidad equívoca, en realidad es causalidad análoga. Se llama causalidad equívoca, por ejemplo la del sol que puede engendrar vida. Se la llama causalidad equívoca para distinguirla de la causalidad unívoca, equívoca por oposición a unívoca. La palabra “*equívoca*” puede significar lo equívoco por oposición a lo análogo, pero también puede significar por oposición a lo unívoco. Para evitar esa cuestión semántica decimos “*equívoca*” o “*análoga*”, precisamente para que nadie se confunda. Es *una causa que puede producir efectos distintos de su propio género, de su propia categoría*. Ejemplo típico es: por odio yo pienso un complicado sistema para matar al otro, lo pienso y todo esto que estoy dando a luz no está originado en el orden de lo puramente material, de lo que podríamos llamar la cuestión glandular, sino que está operando el pensamiento, un pensamiento universal, abstracto. O al revés, el pensamiento dice “voy a pegarte un golpe” y acto seguido el individuo mueve la mano en función de un acto de la voluntad. Ahora bien, el acto de la voluntad ¿por qué sé que es espiritual? porque es libre. Es evidente que el acto de la voluntad no tiene fuerza física para mover la mano. La fuerza física le viene a la mano de los músculos, pero la decisión de moverla o no moverla no depende de los músculos, ni de la fuerza física. La decisión de moverla o no moverla está en mí, yo soy dueño de esa decisión, yo la pongo o no la pongo, y esa decisión, esa posibilidad, es posible precisamente por la índole espiritual de la voluntad. Por eso no es posible en un animal, en

un animal que trae predeterminación instintiva. En definitiva, la causalidad equívoca es aquella causalidad que trasciende el orden de las categorías.

7.- Dios y la Ley Natural

Distinguiendo entre la realidad objetiva y nuestro conocimiento de esa realidad; entre el fundamento remoto o último de la eticidad y de la juridicidad (Dios o la Ley Eterna considerada en sí misma, que no es cognoscible de modo directo e inmediato) y el fundamento próximo (la ley natural, cognoscible de modo inmediato); en fin, entre Dios como cosa real considerado en sí mismo y nuestra vía de acceso al Ente Divino. No puede *haber* efectos sin causa, pero podemos *conocer* el efecto sin conocer la causa. La ley natural es una participación de la Ley Eterna, que es Dios mismo en cuanto rector del universo³⁴. Dios es el Legislador universal que al crear al ser humano, imprimió en su mente la capacidad para descubrir y formular los primeros principios de esa ley natural. La capacidad humana de regular moralmente la propia conducta es, en último término, la participación propia del ser racional, creado a imagen y semejanza de Dios, en el orden y en el proyecto finalizador de la Inteligencia creadora³⁵, y la naturaleza humana es ordenada por la Sabiduría divina y, por tanto, está dotada de sentido normativo. Todo esto es lo que sintetiza SANTO TOMÁS con su célebre fórmula: *la ley moral natural es la participación en la ley eterna (razón ordenadora de Dios) propia del ser racional*³⁶. Por lo tanto, tienen razón ARANGUREN, DOSTOIEVSKI, y todos los autores que establecen una vinculación necesaria entre Dios y el orden moral³⁷, en lo que respecta a los hechos objetivos, en cuanto afirman que si Dios no existiese tampoco existiría la ley moral natural, pues Él es, como Creador, su fuente y origen, es decir, el fundamento ontológico del orden ético-jurídico, y, por eso mismo, el fundamento último de la eticidad en el orden de su legitimidad o validez.³⁸ Por lo tanto, si la pregunta hace referencia a la fuente última del orden ético-jurídico, si lo que es objeto de inquisición es la fuente radical del ser y de la validez o legitimidad de la moral y el derecho, entonces tenemos que responder que esa fuente es Dios.

Sin embargo, no es menos verdadero lo que sostienen DE FINANCE, UTZ – y, por supuesto, los mencionados GREGORIO DE RIMINI, GABRIEL VÁZQUEZ- porque *podemos conocer el efecto sin conocer la causa, podemos conocer la ley moral natural –o cuando menos, una parte importante de ella- sin consideración explícita y formal del Legislador que la creó*. La razón práctica del hombre –de todo hombre-, puede descubrir y conocer, por inducción a partir de la experiencia moral, ciertos principios normativos que imponen determinados comportamientos y prohíben otros -esto es lo que la tradición clásica denomina *ley natural*-. Empero, no todo hombre está en condiciones de conocer con la misma inmediatez, claridad o evidencia al Legislador divino. SANTO TOMÁS explica que la existencia de Dios no es evidente con respecto a nosotros.³⁹ En efecto, cuando el DOCTOR ANGÉLICO aborda la cuestión del conocimiento de la existencia de Dios distingue cuidadosamente su evidencia *quoad se*, esto es, por lo que afecta a Dios mismo, y *quoad nos*, es decir, respecto de nosotros. La limitación de la razón humana trae como consecuencia esta necesaria distinción en virtud de la cual todo conocimiento de Dios –si

³⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 91, a. 1, ad. 3.

³⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 91, a. 2.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Y, por lo tanto, también tienen razón todos los ateos modernos y contemporáneos como NIETZSCHE y SARTRE quienes sostienen que, partiendo de la premisa de la inexistencia de Dios se llega al derrocamiento de la moral, al amoralismo y al “todo está permitido”.

³⁸ Dios es, desde el punto de vista genético o en el orden de la causa eficiente, el fundamento *primero* o la causa *primera* del orden ético jurídico. Empero, desde el punto de vista de la experiencia como el primer modo de conocimiento humano y fuente de todos los demás, corresponde hablar de fundamento y causa *últimos*.

³⁹ *Suma Teológica*, I, q. 2, a.1.: “La proposición Dios existe, en sí misma es evidente, porque en ella el predicado se identifica con el sujeto, ya que como más adelante veremos, Dios es su mismo ser. Pero con respecto a nosotros, que desconocemos la naturaleza divina, no es evidente, sino que necesita ser demostrada por medio de cosas más conocidas de nosotros, aunque por su naturaleza sean menos evidentes, es decir, por sus efectos.”

nos limitamos al conocimiento natural, que es el ámbito en el que nos estamos moviendo- es sumamente limitado, confuso y forzosamente indirecto. A Dios se lo conoce en virtud del uso de la razón en su función discursiva, es decir, sólo mediatamente, mediante argumentación racional, a través de demostraciones *quia* que van del efecto a la causa, porque necesariamente debemos partir de los efectos creados, finitos y contingentes para remontarnos al Principio incausado, Infinito y Subsistente que llamamos Dios. Por tanto, la ley moral natural, en cuanto Ley eterna y tal como está en –en rigor, deberíamos decir que es- el mismo Dios, nos resulta desconocida y no puede obligarnos. La ley moral natural obliga en la medida en que resulta accesible al hombre con evidencia directa e inmediata por medio de la luz natural de la razón pero, en cambio, la fundamentación teónoma de esa misma ley moral no es susceptible de ser conocida con el mismo grado de evidencia e inmediatez, porque la experiencia moral no está necesariamente vinculada al conocimiento de Dios como cosa real. La fundamentación metafísica, si bien posible y deseable, exige y requiere una reflexión profunda y posterior que no resulta imprescindible realizar para adoptar decisiones morales prácticas. Por lo tanto, para que el hombre esté obligado por la ley moral natural no es necesario que sepa formalmente que proviene de Dios o que tiene su causa en la ley eterna, sino que le basta el conocimiento natural que le indica que tal o cual cosa es buena para él y, por lo tanto, debe hacerse y tal otra es mala, debiendo ser evitada, aunque ignore que esa bondad o maldad es efecto de la causa primera divina. Ello así, no es imprescindible el conocimiento de Dios para tener noticia de la ley natural o, cuando menos de aspectos, fragmentos o partes muy importantes de ella.

¿Qué partes de la ley natural puede conocer el hombre por medio de la *sindéresis*? Me parece que cabe responder, siguiendo los textos de la *Suma Teológica*, que SANTO TOMÁS no restringe la *sindéresis* sólo a los primeros principios morales más absolutos y más abstractos como “hay que hacer el bien y evitar el mal”, o “no debe hacerse daño a nadie”, sino que la extiende a algunas conclusiones más próximas a las que la razón natural o casi natural puede acceder fácilmente, en el sentido de que el hombre es llevado naturalmente a inferirlas, teniendo en cuenta sus inclinaciones naturales.

En su estudio del decálogo, SANTO TOMÁS distingue entre los principios primeros y más universales “que no necesitan promulgación, porque están escritos en la razón natural como de suyo evidentes: por ejemplo: que no se ha de hacer mal a ningún hombre”⁴⁰ y que, por lo tanto, no fue necesario incluir en el decálogo; y aquellos otros preceptos “que la razón natural de cualquier hombre juzga en seguida que han de hacerse o evitarse, como “honra a tu padre y madre”, “no matar”, “no robar”, que son absolutamente de ley natural”⁴¹, y estas reglas, precisamente, las que están en los diez mandamientos mosaico-cristianos. Como se ve, los preceptos del decálogo contienen normas éticas situadas en un nivel inmediatamente inferior al de los principios primeros de la *sindéresis*, pero son preceptos morales que también pueden ser atribuidos a la *sindéresis* en cuanto conclusiones naturales de la razón, aún cuando mantengan todavía una gran generalidad, que todo hombre puede conocer “con una módica consideración”.⁴²

Ahora bien, no parece necesario que esa “módica consideración” a la que hace referencia SANTO TOMÁS sea la *resolutio*⁴³ moral en el Principio Primero de todo el universo. En otros términos: el agente moral en la vida diaria, en ocasión de verse ante la necesidad de adoptar una decisión moral particular y concreta, o el operador jurídico (juez, abogado o particular) en su quehacer cotidiano, pueden omitir –y, de hecho, esto es lo que sucede en la mayor parte de los casos- la pregunta del por qué último de su actuar moral o jurídico pudiendo iluminar su decisión y realizar su razonamiento práctico prudencial a partir de los principios más evidentes de la *sindéresis* y fundamentando su conducta de este modo. No parece necesario que en toda circunstancia el agente moral se vea obligado a tematizar a Dios o a llevar su análisis o argumentación práctico-moral hasta el último fundamento metafísico. Esto no significa que Dios no esté efectivamente operando en esa situación

⁴⁰ *Suma Teológica*, I-II, q. 100, a. 3, *respondeo*.

⁴¹ *Suma Teológica*, I-II, q. 100, a. 1, *respondeo*.

⁴² Cfr. *Ibidem*.

⁴³ Entiendo por *resolutio* la operación intelectual que consiste en llevar una afirmación hasta sus principios, o reducir una conclusión o sus premisas fundantes.

concreta, en cuanto causa eficiente, ejemplar y final de todo el universo y de todo lo creado. Tampoco implica “autonomizar” la ética o la ley natural. Simplemente, lo que estoy diciendo es que para saber que no se debe mentir, matar o robar a otro, para discernir la obligatoriedad moral de cumplir un pacto o para reprender a un hijo por una falta y, consecuentemente, para justificar una conducta que se ajuste a tales preceptos, no es preciso considerar explícita y actualmente a Dios. No niego que pueda haber quien lo haga, pero no parece algo de suyo indispensable. Si esto es así, entonces aún quienes no tienen un conocimiento cierto o adecuado de Dios —e incluso, quienes suspenden el juicio respecto de su existencia, como los agnósticos o aún quienes lo niegan, como los ateos— no son necesariamente por ello amorales ni están condenados a actuar mal; antes bien, en la medida en que tienen uso de razón podrán adoptar como criterio suficiente y adecuado de su conducta los principios de la ley moral natural más comunes y evidentes, incluyendo las reglas del decálogo.

Ahora bien, existe un matiz que es menester señalar y que tiene su importancia. Si bien el hombre puede conocer la ley natural sin referencia explícita a Dios, por vía inductiva, por medio de la *sindéresis*, tal como hemos tenido oportunidad de explicar y sostener más arriba, al conocer naturalmente, valga la redundancia, la ley natural, de algún modo accede a Dios. Es que la ley natural no sólo se vincula a Dios como a su fundamento y fin último. Ella también incluye deberes respecto de Dios, que los mandamientos mosaico-cristianos agrupan en la Primera Tabla; amar a Dios sobre todas las cosas, no tomar su santo nombre en vano y santificar las fiestas. La exigencia de dirigir y orientar nuestra vida hacia Dios está dentro de la ley natural y ha sido reconocida incluso por los filósofos más grandes de todos los tiempos, que no eran cristianos ni estaban tematizando cuestiones religiosas. Así, PLATÓN advierte por las propias luces de su razón natural que Dios es la medida de todas las cosas⁴⁴ y ARISTÓTELES dice con singular claridad que el fin del hombre es la contemplación de Dios⁴⁵, es decir, que la perfección del hombre, que está inscrita en su naturaleza, no puede alcanzarse sino en el conocimiento y amor de Dios.

La pregunta obvia que podría plantearse es la siguiente: ¿cómo es posible que la *sindéresis* se refiera a Dios, si hemos dicho que Dios es conocido racionalmente y no de modo inmediato? Para responder este interrogante, resultan útiles algunas distinciones que ya han sido hechas más arriba. La *sindéresis* originaria lleva al conocimiento habitual del bien moral en términos máximamente abstractos, y no de Dios. Empero, si incluimos en la *sindéresis* las conclusiones que la razón natural puede deducir sobre la base de una breve reflexión, entonces comprende la percepción de una inclinación natural hacia el conocimiento de la verdad de Dios.⁴⁶ Esta exigencia inserta en la naturaleza humana podría manifestarse incluso de un modo confuso: como una vaga aspiración o deseo de lo Infinito sin que el hombre cobre conciencia cabal de que eso a lo que aspira es, en verdad, Dios.⁴⁷ La experiencia de la propia espiritualidad es lo que lleva al ser humano a trascender el límite de lo finito. En cualquier caso, baste lo expuesto para dejar sentado que la propia ley natural reconduce al hombre hacia Dios.

Por otra parte, para advertir, por medio de la razón natural esta exigencia, bastará un conocimiento impreciso, común o vulgar de Dios como lo es la noticia a la que todo hombre accede como un dato de la tradición más antigua, y a su vez máximamente extendida, es decir, como una forma de experiencia social. Ya en la antigüedad, PLATÓN⁴⁸ y ARISTÓTELES⁴⁹ observaron que no hay pueblos ateos, cosa que, en líneas generales y

⁴⁴ PLATÓN, *Leyes*, 716 c.

⁴⁵ ARISTÓTELES, *Ética Eudemia*, VII, 3, 1249 b.

⁴⁶ “sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo”, *Suma Teológica*, I-II, q. 94, a. 2, *respondeo, in fine*.

⁴⁷ Un pensador declaradamente ateo —o, mejor dicho anti-teo— como NIETZSCHE, probablemente esté haciendo referencia a esta aspiración cuando habla de la “voluntad de poder” (véase *Más allá del bien y del mal*, L. I, nro 9, 22; esta cita la tomé del artículo de JOSÉ LUIS WIDOW LIRA, “El primer principio de la moral”, artículo publicado en el libro homenaje a su padre: AYUSO, MIGUEL, PEZOA, ALVARO y WIDOW, JOSE LUIS (editores) *Razón y Tradición. Estudios en honor de Juan Antonio Widow*, Vol. 2, Santiago de Chile, Globo Ed., 2011).

⁴⁸ PLATÓN, *Leyes*, X, 886 a.

⁴⁹ ARISTÓTELES, *De Coelo*, I, 3, 270 b 5- 8.

aún luego del proceso de secularización que sufrió Occidente, podría afirmarse aún hoy. De ello se desprende que todo ser humano nace, vive y muere en el seno de una organización social en la que existe, cuando menos, la palabra *Dios* y la noción –todo lo vaga, imprecisa y confusa que se quiera- correlativa a éste término. Ello bastaría, me parece, para responder a la objeción planteada.

Quizás lo que suceda hoy en la sociedad occidental de principios del siglo XXI es que el impresionante proceso de secularización que se ha producido durante la Edad Moderna y que ha registrado una profunda agudización en la actualidad, opere como una influencia contraria a esta percepción, razón por la cual puede resultar mucho más fácil y accesible para un individuo de nuestro tiempo captar con evidencia y claridad que debe cumplir con un pacto, criar a sus hijos y no dañar a otro, que la obligación de amar a Dios sobre todas las cosas. Esto no es de extrañar, pues ya SANTO TOMÁS decía que es posible equivocarse acerca de los mandamientos del decálogo⁵⁰, en virtud de la influencia que una deficiente educación o un ambiente moral inadecuado tiene en el oscurecimiento de estas verdades.

Empero: ¿acaso esto no contradice todo lo que llevamos dicho? Creo que no. Mi tesis es que es posible conocer la ley natural sin referencia explícita a Dios o, dicho de otro modo: que los principios más universales de ley natural –hacer el bien y evitar el mal- y las conclusiones inmediatas subsiguientes –el decálogo- no dependen del conocimiento previo de Dios para ser conocidos. En el orden del conocimiento práctico, de acuerdo con lo que llevamos dicho, es precisamente al revés: primero se conoce la ley natural y luego, por medio de esta, en cuanto es orden racional hacia el fin último, es posible llegar a Dios. Es el conocimiento de esa misma ley natural y, sobre todo, su comprensión adecuada y profunda, lo que de algún modo conduce a Dios, que es una cosa distinta.

8.- Conclusiones

1º) La primera cuestión que nos planteamos consistía en averiguar si Dios es el fundamento del orden moral y del Derecho. Desde una perspectiva objetiva, en sede metafísica, o ubicados en el plano ontológico, respondemos que Dios es el fundamento último de todo lo que existe y, por lo tanto, también del orden ético-jurídico. Desde este punto de vista, hay que afirmar que si Dios no existe, tampoco existen las criaturas, es decir, no existiría nada. Ni la ética ni, en rigor de verdad, el universo en su conjunto.

2º) El segundo problema que nos propusimos investigar es si el conocimiento de la ley natural depende de Dios. Desde esta perspectiva subjetiva, gnoseológica o psicológica, caben dos posibilidades: si el agente moral tiene un conocimiento completo de la realidad, entonces podrá entender que el dictamen de la recta razón que le indica que una cosa es buena y otra mala, es decir, el fundamento próximo de la moralidad tiene, a su vez, un fundamento divino trascendente y último. Pero cabe también la posibilidad de que la persona, por ignorancia, porque ha nacido y ha crecido en la moderna sociedad secularizada de Occidente, por otras limitaciones culturales o, sencillamente, porque eligió detenerse en las causas más próximas y accesibles a su razón natural con evidencia e inmediatez, entienda esas obligaciones únicamente como exigencias de la sindéresis, pudiendo suspender allí su análisis y, no obstante ello, fundar adecuadamente su conducta y actuar de hecho moralmente bien. En otras palabras: la razón última por la que esa exigencia moral existe y se presenta ante el hombre como obligación absoluta es, objetiva y ontológicamente, su origen divino, aunque ello no aparezca de modo explícito y conciente al agente moral y, precisamente por ello, quien obra no pueda o no quiera dar una explicación suficiente de lo que su experiencia le muestra como evidencia moral natural. Por lo tanto, cabe concluir en que el acceso a la ley natural no depende del conocimiento previo de Dios.

Desde este punto de vista –que podríamos llamar dimensión cognoscitiva o psicológica de la ley moral natural-, podemos responder el interrogante con el que hemos titulado este estudio (*Si Dios no existe, ¿todo está permitido?*) de la siguiente manera: aun en la

⁵⁰ *Suma Teológica*, I-II, q. 94, 4 c in fine y I, q. 63, a. 9, ad. 3.

hipótesis de que el agente moral carezca de un conocimiento cierto, suficiente claro de Dios, o en el supuesto de que no lo considere explícitamente al momento de actuar o incluso en el caso de que niegue su existencia –tal sería el caso del ateo-, toda vez que aún así continuará operando esta ley natural en el hombre, en la medida en que todo ser humano comparte una estructura única y en el fondo la misma –la *natura hominis*-, y en virtud de la luz natural de la inteligencia, podrá formular juicios morales o dictámenes racionales respecto del bien que debe realizar y el mal que debe evitar en orden al perfeccionamiento de su ser. Entonces, no sería correcto afirmar que “*todo está permitido*”. Porque el hombre siempre sabrá, al menos, que no debe hacer daño a los otros, que debe hacer el bien, que debe tratar a los demás como a sí mismo, que no debe matar, dañar o mentir y otras verdades morales de esta índole.

3) También señalamos que si bien es perfectamente posible acceder a la ley natural sin conocerlo todavía a Dios, esa misma ley natural, una vez conocida, en la medida en que exige amar a Dios –primer precepto del decálogo- lleva al hombre hacia Él. La norma sinderesca enunciada en un nivel universal y abstracto manda “hacer el bien y evitar el mal” y allí ya está, implícitamente, la exigencia de buscar y conocer a Dios. Ahora bien, el agente moral debería concretar y actualizar ese mandato sumamente abstracto y, en tal sentido, debería discernir el bien finito del Bien infinito de modo de tornar explícito lo que su razón natural le indica de un modo implícito. Una comprensión adecuada del contenido genérico de la norma sinderesca lleva a considerar los fines del hombre. SANTO TOMÁS, en la *Suma Teológica*, I-II, q. 94, a.2, en la segunda parte del artículo, cuando hace referencia a las inclinaciones naturales del hombre, es decir, a los fines del hombre, coloca en el ápice de esos fines a Dios.

4º) Para terminar, corresponde formular una última distinción: la que diferencia el conocimiento precientífico asequible por el hombre común en la vida cotidiana, en virtud de la experiencia general de los hechos morales y el saber del científico, del estudiante, de los más sabios.⁵¹ En este breve estudio hemos argumentado adoptando, en general, el punto de vista del hombre común, del agente moral en la vida cotidiana, del operador jurídico en la vida diaria. Si nos colocamos en la perspectiva de la ciencia ética o de la filosofía del derecho, la respuesta merece una nueva aclaración. ¿Es necesario que quien aborda científicamente las disciplinas éticas y jurídicas considere el tema del fundamento último de la realidad? Pienso que en la medida en que se pretenda realizar un análisis filosófico riguroso y completo acerca de la ética -o del derecho, que es una parte de la ética- en ese caso sí resultará necesario tematizar la cuestión del fundamento último de todo el orden axionormativo en la medida en que se quiera explicar los fenómenos morales y jurídicos completamente, es decir, llegando hasta sus últimas causas y principios. SANTO TOMÁS afirma que “un juicio perfecto y universal no cabe sin la resolución en las primeras causas”.⁵² En efecto, si bien las ciencias prácticas no son disciplinas últimas, la cuestión de Dios no es por completo ajena a la ética. Por el contrario, la ética, como ciencia *finalizada*, es decir, plenamente desarrollada hasta sus límites, debería incluir un capítulo o un momento en el cual se aborde la cuestión del fundamento o explicación última del orden moral, recurriendo a ciertos conocimientos (existencia de Dios, creación del mundo y del hombre por parte de Dios, presencia providente por parte de Dios en el mundo) que sólo la Metafísica puede proporcionar (concretamente: la Teología Natural, que forma parte de ella). En este caso sí, el científico deberá remontarse desde las cosas más conocidas para nosotros, es decir, los efectos, hasta su causa última que es Dios.⁵³ Valga como ejemplo el

⁵¹ Para la distinción entre conocer y saber, el tránsito del conocimiento experiencial al conocimiento sapiencial y la relación entre la experiencia y ciencia, puede verse de FÉLIX A. LAMAS, el Capítulo VIII: “La experiencia y los saberes” de *La experiencia jurídica* (págs. 233/267).

⁵² *Suma Teológica*, I-II, q. 57, a. 2.

⁵³ “La raíz de las relaciones entre Ética y Metafísica está a nuestro juicio, en que el orden moral descansa, en último análisis, en el orden ontológico. (...) Por otra parte, esas relaciones se fundan en el hecho de que ciertos conocimientos (existencia de Dios, etc.), que sólo la Metafísica puede proporcionar de manera científica, son, bajo otro aspecto, internos a la Ética, en cuanto que proporcionan la explicación última de la vida moral” (RODRIGUEZ LUÑO, ÁNGEL, *Ética General*, Pamplona, EUNSA, 1991, pág. 93). “No es suficiente para un tratamiento filosófico del derecho llegar a ese fundamento mediato del derecho, que es la naturaleza humana. Es preciso llegar a la última causa y al último fundamento del derecho” (HERVADA, JAVIER, *Lecciones propedéuticas de Filosofía del Derecho*, Pamplona EUNSA, 2da edición, 1995, pág. 234).

caso de la obra que es, quizás, el libro más importante que se ha escrito sobre estas materias, la *Ética a Nicómaco* de ARISTÓTELES que alude al problema de Dios como fin último de la vida humana.⁵⁴

⁵⁴ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, Libro X, capítulo 7.