

EL DERECHO NATURAL ESTADOUNIDENSE: EL MÁXIMO DE MINIMALISMO

Michael B. Ewbank

Universidad de Nebraska

Una década después de la Segunda Guerra Mundial, Jacques Maritain, con su postulado controvertible, ingenuo y optimista de una nueva Cristiandad potencial a punto de brotar de lo que parecía ser la cultura no sagrada aunque sí religiosa de la época, conjeturó que dentro de «la institución americana del Tribunal Supremo se encuentra uno de los logros políticos más importantes de la modernidad, y uno de los tributos más significativos jamás ofrecidos a la sabiduría»¹. Maritain, por supuesto, observó la tremenda importancia de la inspiración religiosa en los Estados Unidos, mantenida en virtud de la adhesión por parte de individuos y familias a creencias religiosas particulares cuyas implicaciones son proyectadas a su vez dentro del orden temporal². Aunque se ha descrito a menudo como el primer Estado creado bajo Dios sin ningún sitio específico para el Creador en la plaza pública, el análisis de Maritain de este proyecto político parece prescindir de la intención original ambigua de su establecimiento pragmático; el cual conllevaba contribuciones de cristianos sinceros dedicados a una variedad de creencias heterodoxas adaptándose a la situación histórica, así como las transigencias mutuas entre estos grupos, en conjunción con las intenciones de individuos comprometidos a diversas fuentes post-cartesianas y del siglo de las luces.

Estas características genéticas fueron impresas directamente en la *Constitución* escrita de la recién nacida república, la cual, como símbolo básico del régimen, guarda silencio sobre toda dependencia del individuo de Dios, e incluso sobre la existencia del Creador. Los antifederalistas, sin embargo, esta-

¹ *Reflections on America* (Nueva York, 1956), 171; págs. 184-191: «The American system is in my opinion the best conceived and the most efficient (at least in the long run) among all existing democratic regimes. For all that, it is neither perfect nor (and this is a proof of its very excellence) made for perfect beings» (*Ibid.*, 170.)

² *Ibid.*, págs. 184-185.

blecieron el primer artículo de enmienda para suplementar la Constitución y moderar el humanismo secular latente ya discernible en la aspiración de sus colegas de promover un gobierno por *aristoi* naturales supuestamente exentos de la necesidad del apoyo de la religión para actuar rectamente. Sin embargo, estos anti-federalistas intentaron realizar este reconocimiento de la dimensión religiosa del hombre en términos de una confesionalidad del Estado, unida a la libertad de ejercer cualquier religión³. Esa tensión entre la *Constitución* y el artículo de enmienda mencionado para proteger la libertad de la religión pretendió garantizar la viabilidad e importancia de aquel otro símbolo retórico primario de esta simbiosis delicada, la *Declaración de Independencia*, cuyas palabras escritas por Jefferson sobre ciertas verdades evidentes con respecto al hombre en relación a Dios eran lo suficientemente equívocas para satisfacer a todas las facciones.

Contextualmente, lo que se pretendía era que estas verdades funcionaran solamente como premisas para las inferencias que se hacen dentro del documento, el cual constituye una formulación del tipo de vida política capaz de fundarse sobre sus principios. No es el caso que se afirme que estas supuestas verdades sean evidentes en sí, pero más bien que deben serlo para la ciudadanía. Para Jefferson, por supuesto, su base en el conocimiento humano sería su propia comprensión racionalista de la ciencia, mientras para un cristiano de una u otra persuasión confesional sería su propia creencia en el Creador, dependiendo de la ortodoxia de su afiliación religiosa⁴. Así la *Declaración de Independencia* puede considerarse como todas las cosas a todos los hombres, pero nada específico a ninguno.

Entre los teóricos católicos americanos influyentes de este siglo, nadie ha superado el impacto del pensamiento de John Courtney Murray, S.I., quien se hizo eco de los juicios de Maritain sobre el experimento americano. Igual que el pensador francés, Murray parece convencido de que la democracia brotó de la inspiración cristiana como expresión política del Evangelio; y su comprensión de la democracia es aquella consagrada en la república norteamericana. Esta fe natural en la cooperación libre presuntamente no necesita fundamentarse en la fe cristiana, empero, dando así sanción a una sociedad secular más bien que sacra. Siendo cuestión de un acuerdo práctico más que teórico, su fundamento secular sería el derecho natural. Convencido de la idoneidad histórica de marginar la «tesis» católica tradicional de la fe apostólica como norma

³ Véase P.-A. LAWLER, «The Limits of the "Secular Humanist" Interpretation of the Constitution», *Journal of Political Science* 16(1988), págs. 49-58.

⁴ Véase M. P. ZUCKERT, «Self-Evident Truth and the Declaration of Independence», *Review of Politics* 49 (1987), págs. 319-339.

pública dentro del cuerpo político a favor de la «hipótesis» del Estado aconfesional aunque pluralista y sustentado por la religión, Murray promovió un mito marcadamente benigno de que el Estado americano perduraría históricamente mientras pudiera ser infundido por un residuo común de doctrina iusnaturalista como su ortodoxia pública tácita, o al menos como ideario prevalente en una mayoría de los ciudadanos. Esto sería reforzado en gran parte, opinó, en un régimen que «no fuera salvaje o familiar sino forense», caracterizado por «una sana discusión entre hombres informados y responsables»⁵. Ahora bien, los generosos análisis de Murray incluían un reconocimiento de que los Estados Unidos estaban involucrados en un combate a muerte con el secularismo iluminista, un mal que podría, si no llegara a remitir, inducir su fallecimiento.

Su insistencia, no obstante, de que puede ser perpetuo el ejercido del razonamiento dialógico corporativo careció de la acuidad sobria de Donoso Cortés, quien juzgó que la absolutización de los procedimientos igualitarios casi inevitablemente dispone a los regímenes literalmente a suicidarse con la discusión incesante sobre las cuestiones últimas, aunque Murray también previó las implicaciones de lo que él llamó el «monismo democrático»⁶. Donoso, sin embargo, observó asimismo el hecho de que un rechazo del dogma cristiano a favor de una autoridad presunta de las asambleas públicas tiene que inducir el parlamentarismo o a una muerte tranquila por la ascendencia de la «mediocridad envidiosa» al poder supremo, o a una muerte violenta causada por «la mano colérica» de la anarquía y el despotismo⁷. Más inquietante es el hecho de que las reflexiones de Murray acusaban una tendencia a prescindir de toda cuestión sobre el *optimum genus reipublicae*, disponiendo a aquellos que aceptaran sin más sus doctrinas a permanecer indiferentes a la elaboración de una teoría global sobre las formas de gobierno y reacios a criticar cualquier Estado que cayera bajo la rúbrica y capa de «democracia»; aunque Murray se precavió de no insistir en que la democracia es «la» intención de la naturaleza, sino más bien solamente «una» de ellas⁸.

Si buscáramos evidencia de que dicho ideario de doctrina iusnaturalista —o mejor, una ortodoxia pública penetrante fundada en una comprensión plenaria de la doctrina iusnaturalista— se encuentra en vigor de manera latente en la república norteamericana, acabaríamos perplejos. A lo máximo, toda comprensión de la doctrina iusnaturalista en los Estados Unidos es un fenómeno recesi-

⁵ J. C. MURRAY, *We Hold These Truths* (Nueva York, 1960), pág. 8.

⁶ «On the Structure of the Church-State Problem», en *The Catholic Church in World Affairs*, ed. W. GURIAN (Notre Dame, 1954), pág. 14.

⁷ *Obras completas*, ed. J. Juretschke (Madrid, 1946), 2 vols., II, págs. 648; 703-706; 801-802.

⁸ J. C. MURRAY, «The Church and Totalitarian Democracy», *Theological Studies* 13 (1952), pág. 552.

vo, y aun cuando se admite dicha doctrina, está muchas veces arraigada en una visión truncada y torcida del hombre y de su destino. Considérense las opiniones calculadas hechas por el juez del Tribunal Supremo, William Brennan, bajo quien se realizó la determinación notoria sobre el aborto, y quien dejó una impresión permanente en la comprensión norteamericana de los «derechos». Obsérvese su cuidadosa reducción de una lista de pretensiones totalmente abiertas a tres grupos específicos:

Primero, la libertad de restricción o inspección corporal, la libertad de hacer con el cuerpo de uno lo que quiere, y la libertad de cuidar de la salud y la persona; segundo, la libertad de elección en las decisiones básicas de la vida, como el matrimonio, el divorcio, la procreación, la contracepción, y la educación y crianza de los hijos; y tercero, control autónomo sobre el desarrollo y la expresión de la mente y la personalidad⁹.

Es evidente que esta letanía de relaciones, articuladas o formuladas por el juez a modo de abstracciones que prescinden de sus referentes concretos en lo real, presupone una absolutización, una consideración reflexiva del individuo en términos de una «privacidad» sin restricciones. El juez Brennan, por supuesto, fue tanto agente como síntoma de la revolución de la comprensión del *ius* en la sociedad americana, en la cual por el *ius naturale* como *ipsam rem iustam* se sustituye un énfasis exclusivo en una lista que nunca acaba de alargarse *de iura subiectiva*. No obstante, ejemplifica bien lo que se ha designado la tercera fase de la modificación de énfasis en el discurso sobre los «derechos» humanos en la historia relativamente breve de aquella república.

Las presuposiciones del juez en cuanto al fundamento minimalista para la dignidad humana parecen apoyarse principalmente sobre dos columnas para su raciocinio. Una sería las doctrinas de Hans Kelsen, para quien toda doctrina iusnaturalista premoderna, particularmente la de un pensador como santo Tomás, tiene que ser considerada como un ejemplo clásico de la «coincidencia del absolutismo filosófico y el político», y por ello antitético a la verdadera democracia, porque ésta solamente encuentra su justificación teórica en el «relativismo filosófico»¹⁰. La segunda sería el famoso principio del daño de J. S. Mill, aunque mermando algo el horizonte de Mill sobre los supuestos «intereses permanentes del hombre como ser progresivo»¹¹.

⁹ B. SCHWARTZ, *The Ascent of Pragmatism: The Burger Court in Action* (Reading, Massachusetts, 1990), pág. 313.

¹⁰ H. KELSEN, «Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics», *American Political Science Review* 42 (1948), en particular, pág. 906.

¹¹ J. S. MILL, *On Liberty* (Indianapolis, 1978), págs. 9-10.

Dentro de la ideología liberal moderna, que el juez Brennan mantenía como propia, la acción de injertar presuposiciones lockeanas con axiomas utilitarios produce un concepto amorfo, indeterminado y siempre fluctuante de lo que son los *iura* «fundamentales». Acto seguido, este ideario de presuposiciones ideológicas se utiliza como norma para extender la autonomía humana en términos de un atomismo individual privativo, puesto en oposición dialéctica a los intereses comunitarios, éstos entendidos esencialmente como el resultante total de las aspiraciones individuales. En momentos históricos distintos, estas proclividades perennes siempre han amenazado los órdenes económicos, políticos y culturales de la república democrática de los Estados Unidos, por usar la distinción algo artificial de los órdenes sociales vigente en el vocabulario de la especulación neo-conservadora o liberal clásica contemporánea¹².

El primer siglo y medio de la jurisprudencia de los Estados Unidos se concentró en las áreas políticas y económicas de la autodeterminación, justificada por varias comprensiones eclécticas del derecho natural. Esto acaeció en conjunción con una preocupación creciente sobre el tema de la propiedad privada, inicialmente en términos del derecho inherente y después en términos del proceso jurídico sustantivo y correcto (*due process*). Esta fase llegó a incorporar los temas de la abolición de la esclavitud así como la extensión de las fronteras occidentales por las industrias poderosas y expansivas como el ferrocarril y la minería. Durante el predominio de esta fase, eran comunes los justificantes en términos de una comprensión *laissez faire* de los derechos naturales, incongruamente atemperada por el principio utilitario del daño. Por último, la época contemporánea, empezando en los años sesenta de este siglo que las palabras del juez Brennan ya citadas ilustran tan bien, ha vindicado la determinación autónoma de los individuos en cuanto a la sexualidad, el aborto, la familia, la pornografía y la religión. Los llamados «derechos de estilo de vida» han proliferado, sancionados políticamente *vía* acciones jurídicas.

En verdad, la ascendencia de un *ethos* consecuencialista y utilitario, en conjunción con presuposiciones sobre la sociedad como una unidad compuesta de individuos contractualistas, ha promovido una ideología de atomización moral en la cultura de los Estados Unidos, en la cual los «derechos» indican relaciones absolutas tomadas de forma abstracta, que prescinden de toda referencia a las especificaciones intrínsecas sustanciales de la realidad. Al menos en la ideología promovida por parte de las voces públicas más poderosas, ya no se reconoce la naturaleza de lo que implica ser una unidad intrínseca personal, engendrada, viva y social en virtud de relaciones reales arraigadas en la estructura misma de los dinamismos y propiedades de esa unidad existencial. Así se ha

¹² M. NOVAK, *The Spirit of Democratic Capitalism* (Nueva York, 1982), págs. 160-170.

ido transformando la autonomía humana legítima buscada en un principio en el dominio económico por medio de la racionalización y la abstracción, y en última instancia transformada en una «autarquía» respecto a la gama de las concupiscencias humanas, aun las más descaradamente desordenadas¹³.

Se supone muchas veces que los fundadores de la república americana en el siglo dieciocho podían elegir entre varias teorías de iusnaturalismo, todas accesibles en las instituciones universitarias de las colonias en aquel tiempo: Cicerón y la tradición romana; un híbrido de teorías escolásticas transmitidas por Hooker y Fortescue; teorías contractualistas en la tradición reciente de Hobbes y Locke; el derecho común *via* Coke y Blackstone; el derecho internacional de Pufendorf y Grocio; las reflexiones de Montesquieu sobre la naturaleza de las repúblicas modernas; y fuentes teológicas *via* Calvino y Jonathan Edwards¹⁴. De hecho, el primer teórico indígena anglo-colono fue un pastor congregacionista llamado John Wise, quien utilizó la noción de «recta razón» transmitida por el barón Pufendorf¹⁵. Thomas Jefferson, la persona más responsable de la *Declaración de Independencia*, y un secularista comprometido, abogó por algo parecido cuando afirmó que la ley es sencillamente «la razón escrita»¹⁶.

No obstante, las influencias más predominantes que han podido confirmar los historiadores componían una lista de fuentes relativamente breve. Es evidente que Jefferson, al forjar la *Declaración*, se hace eco del *Segundo Tratado* de Locke, enmendando la mención de la propiedad privada de éste por «la búsqueda de la felicidad», frase que figuraba en un pasaje del *Essay Concerning Human Understanding*, también de Locke [II, 21, 47], obra leída extensamente por colonos eruditos. Los *Commentaries on the Laws of England* por Sir William Blackstone asimismo se manejaban mucho. Su reiteración de las doctrinas del moralista suizo, Jean Jacques Burlamaqui, cuyos *Principes du droit naturel* se publicaron en 1747, manifiesta algunas influencias de Pufendorf. Por último, tendríamos que incluir al suizo Emmerich de Vattel, autor de la *Law of Nations*, traducida y publicada en inglés en 1758, y los *Institutes* de Sir Edward Coke, por medio de los cuales se podía hallar citas de Sir John Fortescue y Grocio¹⁷.

¹³ Véase, R. HITTINGER, «Liberalism and the American Natural Law Tradition», *Wake Forest Law Review* 25 (1990), págs. 429-499, en particular, 457.

¹⁴ E. CORWIN, *The «Higher Law» Background of American Constitutional Law* (Ithaca, Nueva York, 1967), *passim*.

¹⁵ *A Vindication of the Government of New England Churches* (1717), 32; y *The Churches Quarrel Expoused* (1713), págs. 44-48. Ambas obras fueron publicadas de nuevo en el año del alzamiento colonial contra la corona inglesa, 1776.

¹⁶ *The Writings*, ed. P. Leicester Ford (Nueva York, 1892-1899), vol. 9, pág. 480; 18, págs. 1.

¹⁷ Para investigación sobre estas fuentes, véase P. SIGMUND, *Natural Law in Political Thought* (Cambridge, 1971), en particular, págs. 90-118.

El acento de Coke sobre el derecho común o consuetudinario contra la equivocada teoría de derecho divino promovida por el soberano Jacobo I, el de Grocio sobre la *recta ratio* según la transmisión de Gabriel Vázquez en su comentario a la *Summa theologiae* de santo Tomás, y la síntesis ecléctica de Pufendorf, que combina procedimientos racionalistas con principios voluntaristas y positivistas con un desprecio casi patológico de las doctrinas escolásticas, sin duda alguna ofrecían opiniones contrastantes del fundamento del discurso ético-legal, pero apenas pudieran haber proveído una base coherente y profunda para una teoría plenaria del iusnaturalismo¹⁸.

Una conciencia de esta mezcla de fuentes para las variantes de las presuposiciones del «derecho natural» representa la base de una observación de Robert Bork, un candidato brillante, aunque no prosperara, al Tribunal Supremo en los años ochenta, que preocupó a muchos «conservadores» americanos. Muy al contrario de los juicios de Maritain mencionados anteriormente, Bork, juez por vocación y profesión, opinó que en el contexto del desmoronamiento cultural contemporáneo, «si un juez pretendiera... poseer un volumen anotado sobre el derecho natural, sospecharíamos, y con mucha razón, que la fuente de la revelación en realidad no era otra cosa que la visera del juez»¹⁹.

Esta cautela sobre la rama judicial siempre ha estado presente en esta nación, que fue cauterizada desde su origen, como es consabido, con una característica que se ha hecho casi indeleble, y es el sentido general de la ciudadanía de sospecha contra cualquier atribución de infalibilidad al gobierno central. Hasta la época que siguió la Segunda Guerra Mundial, como insisten ciertos investigadores de la *Constitución*, posee el pueblo en realidad dos constituciones: la formal u oficial escrita, redactada en 1787, y otra extra-oficial, en *actu exercitu*, que ha sido engendrada por la transigencia, el desarrollo orgánico y el consenso. Dicha situación existió hasta que el Tribunal Supremo usurpó el papel de reformar ese acto vivo de «constituir», transformándose así de ser «un» intérprete de la *Constitución* a ser «el» intérprete de la *Constitución* como símbolo fundamental²⁰.

¹⁸ Para detalles sobre estas tres fuentes, véanse: G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto* (Bologna, 1968), II, págs. 125-130; 93-108; 174-190; V. J. BOURKE, *A History of Ethics* (Nueva York, 1968), págs. 151-154.

¹⁹ R. BORK, «Neutral Principles and Some First Amendment Problems», *Indiana Law Journal* 47(1971), 30: «There is no objectively "correct" hierarchy to which the judge can appeal. But unless there is, unless we can rank forms of gratification, the judge must let the majority have its way». *The Tempting of America* (Nueva York, 1990), pág. 258.

²⁰ L. B. BOZZELL, *The Warren Revolution* (Nueva Rochelle, Nueva York, 1966), págs. 25-35; 54-57; 110-112.

Hagamos hincapié en lo obvio. Mientras que los códigos continentales generalmente especifican los axiomas y postulados morales que determinan las leyes escritas, la Constitución de los Estados Unidos deja mucho sin especificación, absteniéndose de definir «religión» en la primera enmienda, «privilegios e inmunidades» en la decimocuarta, y «libertad» en el texto sobre el procedimiento judicial ordenado (*due process*). En el contexto dado todo depende de la capacidad inherente de los jueces de discernir la intención moral de las leyes, aceptando la ley fundamental de la nación articulada en sus símbolos básicos como *intentiones* verdaderas, y sujeta apropiadamente *hic et nunc* a una mayor *deliberatio, iudicium electionis e imperium*, por emplear la terminología de santo Tomás. Los que se consideran «conservadores» en el espectro político de los Estados Unidos —y esto puede incluir una diversidad de posturas como los libertarios, los contractualistas liberales clásicos y los intelectuales católicos que tienen una comprensión en diversos grados de la doctrina «tomasiana»— están efectivamente muy próximos a la postura aquinatense sobre el papel restringido que debe tener la rama judicial.

Mientras que un Estado oligárquico puede ser gobernado por leyes formuladas directamente por la rama judicial, santo Tomás reconoció que normalmente un juez no tiene autoridad inmediata para establecer la justicia natural o la ley²¹. El acto de *ius dicere* por la autoridad delegada judicial difiere del *ius facere*, el acto de hacer la ley, y contrasta con él. El ejercicio judicial halla su especificación desde dentro, es decir, en los dictámenes de aquellos investidos con la autoridad propia para forjar las leyes, ya sea tratándose de las que afloran en las costumbres, las que recogen las leyes positivas o los mismos decretos divinos²². En contraste, los que establecen la ley ejecutan la obra de *architectores in artificialibus*²³. Dicha función implica un reconocimiento de la condición humana en la cual «es más fácil encontrar unos pocos sabios

²¹ Una referencia a tal régimen legítimo donde los jueces hacen la ley se categoriza bajo la especie de regla oligárquica: «Aliud regimen est oligarchia, idest principatus paucorum divitium et potentum: et secundum hoc sumitur *ius praetorium*, quod *honorarium* dicitur» (*S. t.*, I^a-II^{ae}, 95, 4).

²² «Iudicare pertinet ad iudicem secundum quod fungitur publica potestate. Et ideo informari debet in iudicando non secundum id quod ipse novit tanquam privata persona, sed secundum id quod sibi innotescit tanquam personae publicae. Hoc autem innotescit sibi et communi, et in particulari. In communi quidem, per leges publicas, vel divinas vel humanas: contra quas nullas probationes admittere debet. In particulari autem negotio aliquo, per instrumenta et testes et alia huiusmodi legitima documenta: quae debet sequi in iudicando magis quam id quod ipse novit tanquam private persona» (*S. t.*, II^a-II^{ae}, 67, 2; Cf. I^a-II^{ae}, 90).

²³ «Unde principes imponentes legem suis subditis, ita se habent in civilibus sicut architectores in artificialibus» (*In VI Ethic.*, lect. 7, no. 1197). «... sicut Philosophus dicit in *I Polit.* (2:125a 31-33): “sicut homo, si sit perfectus virtute, est optimum animalium; sic, si sit separatus a lege et iustitia, est pessimam omnium?”: quia homo habet arma rationis ad explendas concupiscentias et saevitias, quae non habent alia animalia» (*S. t.*, I^a-II^{ae}, 95, 1.)

competentes para fabricar leyes correctas que muchos necesarios para juzgar rectamente en cada caso»²⁴.

La *auctoritas* establecida por los hombres, en el sentido de poder administrativo positivo jurídico, encuentra su especificación en una mirada de instituciones mediadoras y *habitus* corporativos o costumbres. Estas son las *manifestationes* de lo que son las propiedades de la naturaleza misma del ser social, aquella fábrica enormemente compleja de relaciones reales fundadas en las naturalezas dinámicas y perdurables del hombre y de los bienes que éste busca en la realidad. Además, todo esto está condicionado siempre por acrecentamientos históricos y autóctonos. Cuando hablamos de «autoridades» públicas de esta manera, empleamos en la expresión una analogía de referencia, porque la autoridad designada humanamente tiene que ser autorizada por alguien no del mismo orden. Esto contrasta con la noción de autoridad en el sentido más propio y estricto de la palabra.

En la naturaleza divina de la Trinidad Eterna, por supuesto, el poder y la autoridad coinciden. Las *potestas* creada, ahora bien, siendo una con la creación, recibe su ser inmediatamente de Dios. Con la *creatio* hay concomitantemente su *formatio* o especificación y limitación, en lo cual consiste la creatura misma en cuanto posee cierta naturaleza. Como Federico Wilhelmsen apuntó con frecuencia, el ejercicio del poder político encuentra su límite en la autoridad y a través de ella, entendida aquí en el sentido estricto de lo que no es meramente constituido por el hombre, sino mas bien como lo que se aprehende por vía de descubrimiento al entender la verdad del ser, en la cual comprensión el conocedor es medido por lo conocido²⁵. Todas estas consideraciones parecen contrastar marcadamente con la presentación de Locke, en la que los individuos, los jueces incluidos, son prepolíticamente juez y ejecutor de la ley natural en virtud de su *status* como criaturas en el llamado estado de la naturaleza, y por ende están capacitados para transferir ciertas funciones a la comunidad polí-

²⁴ «... illa qui leges ponunt, ex multo tempore considerant quid lege ferendum sit: sed iudicia de singularibus factis fiunt ex casibus subito exortis. Facilius autem ex multis consideratis potest homo videre quid rectum sit, quam solum ex aliquo uno facto. Tertio, quia legislatores iudicant in universali, et de futuris: sed homines iudicis praesidentes iudicant de praesentibus, ad quae afficuntur amore vel odio, aut aliqua cupiditate; et sic eorum depravat iudicium. Quia ergo iustitia animata iudicis non invenitur in multis; et quia flexibilis est; ideo necessarium fuit, in quibuscumque est possibile, legem determinare quid iudicandum sit, et paucissima arbitrio hominum committere» (S. t., I^a-II^{ae}, 95, 1, ad 2). Por supuesto, el juez no está obligado mantener una ley si es injusta o si está contra del derecho natural, o si no logra equidad, cuyo fin es. Cf. S. t., II^a-II^{ae}, 60, 5, ad 1 et 2.

²⁵ F. D. WILHELMSSEN «La política de Alvaro d'Ors», *Revista de Derecho de la Universidad Católica de Valparaíso* 16 (1995), págs. 463-500, en particular, págs. 473-490.

tica²⁶. Aquí, el hombre puede ser llamado sociable, pero no es social intrínsecamente por naturaleza.

A causa de lo precedente, muchos de los que desean restaurar el discurso cívico de los Estados Unidos en su supuesta intención original depositan su esperanza en la recuperación de los *states' rights*, las prerrogativas regionales, para restablecer un rasgo de verdadera subsidiariedad al forjar leyes en las legislaturas estatales regionales. No obstante, la realización de este objetivo no es muy probable debido a dos razones. Primero, el poder federal centralizado se ha ido dilatando tanto desde la terminación de la Guerra Civil de los años 1860, y más aún desde la gran crisis económica de los 1930, que cualquier restauración del gobierno local semiautónomo sería débil en comparación con lo que existió a este respecto en tiempos anteriores, especialmente debido a la centralización fiscal. Segundo, desde el principio, los gobiernos regionales, los *states*, han ido duplicando el modelo federal de unidad. Por esto observó agudamente el eminente filósofo político de la Universidad Católica de América en Washington, Charles N. R. McCoy: «... mientras que los Estados Unidos son políticamente una unidad (el logro de la Guerra Civil), sigue tan esencialmente afectada por la filosofía contractualista que su unidad está viciada —o al menos continuamente amenazada— por la confusión de la relación correcta que debe existir entre la justicia, la ley y la administración pública»²⁷. En otras palabras, a pesar de su durabilidad en ciertas dimensiones, la república democrática de los Estados Unidos puede fácilmente aceptar que la justicia se subordine a la ley positiva y ésta a la administración gubernativa, en lugar de primar el orden contrario.

Por un lado, estamos considerando la república más poderosa materialmente en la faz de tierra, en la cual el papel de la rama judicial se ha desviado de su fin principal de *interpretar* las leyes al de *fabricarlas*, y esto ha acontecido virtualmente de la verdadera doctrina iusnaturalista. Por otro lado, hallamos esfuerzos por restablecer las finalidades limitadas de la legislatura y de los tribunales, poniendo énfasis en aquél como causa eficiente o «agencial» en la elaboración de la ley, aunque el carácter institucional de los cuerpos regionales correspondientes en los diversos Estados sufren de las mismas vulnerabilidades que la institución federal. Aquí solamente se da una imagen débil de las nociones plenarias del bien común y la subsidiariedad, porque el advenimiento de una «inculturación» homogénea ha erosionado la verdadera diversidad cultural ontológica y con ésta también las prerrogativas regionales que semejan los antiguos fueros españoles.

²⁶ *The Second Treatise of Government* (Cambridge, 1965), II: 7-8; pág. 312.

²⁷ *On the Intelligibility of Political Philosophy*, ed. Por J. Schall (Washington, 1989), págs. 215-216.

Hasta hace poco, las repúblicas secularizadas democráticas han tenido éxito en promover un ideario racionalista sobre el nacionalismo y el internacionalismo; aquél, como Federico Wilhelmsen destacó brillantemente, está lleno de implicaciones epistemológicas: «El nacionalismo no se mueve hacia *adentro* en la conciencia sino más bien hacia *afuera* de la conciencia. Se mueve hacia un internacionalismo centralizado aún más alto, el cual es solamente una abstracción decantada de las abstracciones anteriores que acompañaron el nacionalismo mismo... Aunque ha sido abstracto en referencia a la cultura local, el Estado nacional ha tenido carácter concreto en referencia al ideal internacionalista»²⁸. Esta presuposición kantiana sobre la absorción de órdenes inferiores dentro de unidades suprapolíticas necesariamente tiende a neutralizar y deshacer la distinción entre nación y Estado, conforme a la cual aquélla está arraigada profundamente en la familia, la generación, la cultura, el lenguaje, el folklore, las epopeyas y la literatura.

Como dijo bien Heinrich Rommen: «La nación es, entonces, diferente del Estado. No amo mi Estado como tal. Lo honro, le soy fiel, obedezco sus leyes. Pero yo amo la nación en la cual nací; amo el lenguaje en que mi madre primero me enseñó a rezar, a cantar las antiguas canciones, y a conocer las sagas de mi nación, pero no de mi estado como tal»²⁹. Donde dicha conciencia medra como médula de la ortodoxia pública, encontraremos un foro predispuesto a recibir la doctrina plenaria del iusnaturalismo, tanto en *actu exercito* como en *actu signato*. Pero donde este cuerpo de tradiciones está viciado, solamente habrá rasgos mínimos de aquella doctrina en el foro público y el discurso tenderá hacia la absolutización de aspectos abstractos de ella. Estas son algunas de las consideraciones históricas e institucionales necesarias para comprender el *status* el iusnaturalismo en la *respublica americana*.

En el orden especulativo, sigue habiendo esfuerzos por algunos para promover elementos de la teoría iusnaturalista clásica. En la práctica, estas formulaciones tienen poco impacto. Incluso una elaboración plenaria de una doctrina como la de santo Tomás no sería apreciada, ni se asentaría a la totalidad de sus elementos, a menos que ciertas condiciones culturales fundamentales pudieran realizarse. La experiencia confirma que «es muy difícil para hombres degradados por el Estado moderno formular las cuestiones correctas sobre la vida buena porque sus interrogaciones actuales surgen de un mundo en que el iusnaturalismo no solamente se niega en teoría sino que se ejerce en la práctica sólo en las maneras más obvias y lamentables»³⁰. Mientras tanto, el «caso final» de la

²⁸ *Telepolitics* (Montreal, 1972), págs. 72-73.

²⁹ *The State in Catholic Thought* (San Luis/Londres, 1945), pág. 695.

³⁰ F. D. WILHELMSSEN, «The Limits of Natural Law», en *Christianity and Political Philosophy* (Athens, Georgia, 1978), págs. 60-110, en particular, 62.

teoría de los derechos subjetivos, el del *status* de la vida humana inocente, sigue sometiéndose a las implicaciones del relativismo y el utilitarismo promovidos por presuposiciones positivistas y secularistas. Esto sin duda asegurará una continuación del millón y medio aproximado de abortos legales cada año, junto con otros ocho millones que se calcula son efectuados por quienes abortan asimismo sancionados dentro de las fronteras de los Estados Unidos³¹. Esto no es mencionar el número de abortos promovidos y llevados a cabo por diversas medidas gubernativas en varias tierras extranjeras sobre todo en América del sur, Asia y África. Ni tampoco podemos hacer más que una mención pasajera de la sanción de otros actos desordenados contra la naturaleza y contra Dios. Es evidente que lo que John T. Noonan llamó «la libertad de abortar» es en el fondo el aborto de la libertad y del futuro corporativo del Estado moderno democrático, así como un renacimiento de la irrelevancia precristiana hacia la vida³².

Virtualmente todo el debate ético-legal contemporáneo pone el acento sobre los derechos subjetivos, aun entre defensores de la doctrina iusnaturalista de santo Tomás. Un síntoma de este nuevo enfoque es el esfuerzo de algunos por criticar las investigaciones del ilustre Michel Villey, quien destacó que las primeras definiciones claras del derecho subjetivo las ocasionaron las discusiones entre franciscanos sobre el *ius utendi*, la *potestas*, y la *res temporale vindicandi et pertractandi*³³. Esto ha sido puesto en tela de juicio por Brian Tierney, el cual insiste que una identificación del *ius* con la *potestas* vino a la luz de forma particular en las obras de los juristas y canonistas del siglo doce, aunque concede a Villey que la corriente recibió máxima atención en la tradición franciscana. No obstante, Tierney parece prescindir del formalismo abstracto inherente a esta corriente³⁴.

³¹ U. S. Department of Commerce, *Statistical Abstract* (1989), 70-71; *The Chicago Tribune*, July, 4, 1989, § 1, p. 5, col. 1.

³² J. T. NOONAN, *The Morality of Abortion: Legal and Historical Perspectives* (Cambridge, Massachusetts, 1972), págs. 3-7: «Reverence for human life, at least, requires great sacrifices. The law as it has stood on abortion has asked the sacrifices and proclaimed reverence for each life». *Ibid.*, 259). IDEM, *A Private Choice* (Nueva York, 1979), págs. 188-192.

³³ M. VILLEY, *Leçons d'histoire de la philosophie de droit* (París, 1962), págs. 240-244. Para otras fuentes, véase S. GOYARD-FABRE, «Michel Villey: Critique de l'individualisme», *Droit, nature, histoire*, ed. M. Garcin (Marsella, 1985), págs. 73-92.

³⁴ B. TIERNEY, «Villey, Ockham and the Origin of Individual Rights», *The Weightier Matters of the Law*, ed. por J. Witte y F. Alexander (Nueva York, 1988), págs. 1-31; IDEM, «Natural Law and Canon Law in Ockham's Dialogus», *Aspects of Late Medieval Government and Society* (Toronto, 1986), págs. 3-24; J. DABIN, «Droit sujetif et subjectivisme juridique», *Archives de philosophie du droit* 9 (1964), págs. 17-35.

Son pocos los seguidores de santo Tomás en los Estados Unidos quienes recomiendan cautela en la cuestión de modificar la terminología de forma que el énfasis esté en los «derechos», porque exige fortaleza confirmar el hecho de que una dificultad fundamental que confrontan ambas tradiciones del iusnaturalismo y los derechos naturales es la accesibilidad de la naturaleza humana como base de las pretensiones tanto de la obligación como del derecho. Como Ralph McNerny ha apuntado: «En la medida en que el concepto de derechos humanos pueda ser acomodado a la tradición iusnaturalista en que santo Tomás se mueve, la frase “derechos humanos” será equívoca entre los tomistas y la mayoría de sus contemporáneos»³⁵. Aunque ha sido demostrado que se puede basar la noción general de los derechos subjetivos en los principios de santo Tomás, es inevitable la arena movediza del equívoco que reconoce McNerny sin un desarrollo completo de la doctrina iusnaturalista, como lo es también sin establecer un subsuelo cultural dentro del cual los hombres puedan ejercer juicios connaturales en conformidad con lo que la doctrina elucidada³⁶. Sin ese subsuelo, las formulaciones que alcancen un asentimiento máximo en el foro público sólo tendrán la capacidad de presentar una elaboración refractaria y truncada del espectro global y polivalente que una doctrina iusnaturalista plenaria necesariamente conlleva.

Dos de los desarrollos más influyentes en años recientes que ilustran bien esta tendencia utilizan el pensamiento de Aristóteles y santo Tomás en una manera u otra. El primero es el proyecto de Alasdair MacIntyre y el segundo el de John Finnis. Sin embargo, ninguno ha ganado mucha aceptación en esa sociedad donde la mayoría de los teóricos y académicos permanece siempre sospechosa de las doctrinas iusnaturalistas, concluyendo que son o inútiles y vagas, o inflexibles y peligrosas, dependiendo de cuál versión aberrante del iusnaturalismo estén juzgando.

Para neutralizar estos prejuicios MacIntyre subraya en su acercamiento la virtud y el carácter, poniendo en primer plano unos aspectos intrínsecos y formales del agente. Intentando fundamentar su proyecto en Aristóteles sin depender de la comprensión de la naturaleza de éste, la cual denomina una «biología metafísica», MacIntyre fundamenta la teleología y la unidad del agente en su «identidad narrativa», la cual es sostenida dentro de los contextos sociales. La narrativa, por ejemplo, de un cristiano intentando vivir las virtudes sobrenaturales según se entienden a la luz de la revelación y el dogma, otorga inteligibilidad (*ordo, ordinatio*) a las virtudes y explica también por qué diferentes cultu-

³⁵ «Natural Law and Human Rights», *American Journal of Jurisprudence* 36 (1991), págs. 1-14, en particular, 14.

³⁶ P. H. HERING, «De jure subjective sumptu apud s. Thomas», *Angelicum* 16 (1939), págs. 295-297.

ras ordenan las virtudes de diversos modos³⁷. Esto implica, ahora bien, que la referencia teórica de uno en el fondo es convencional, porque sin criterios tras-culturales ¿cómo se pueden juzgar las narrativas diferentes en términos de verdad y falsedad?³⁸.

Las virtudes son ininteligibles, ahora bien, a menos que se pueda explicar la naturaleza de las potencias humanas como perfectibles, y esto implica la elucidación del *telos* de cada potencia específica. Esto exige, además, la habilidad de establecer teóricamente un fin inclusivo de todos los fines, pues de lo contrario uno se sumerge en un perspectivismo calidoscópico sobre cualquier bien que pueda dominar los demás. Por último, aunque es evidente que los juicios prácticos están condicionados por el carácter del agente, no se podrá explicar tampoco la naturaleza de ellos sin algunas nociones muy precisas sobre el conocer humano y la capacidad del hombre de aprehender intelectualmente las esencias y de juzgar el ser. Esto no es decir en absoluto que para razonar éticamente o de acuerdo con el derecho natural sea indispensable establecer previamente la ética *via* las ciencias teóricas como la metafísica y la teoría del conocimiento. No obstante, estas disciplinas son las que formulan el *propter quid* de muchos temas presupuestos en el razonamiento moral³⁹.

En contraste con el enfoque de la ética de la virtud de MacIntyre, el inglés John Finnis y su colega norteamericano, Germain Grisez, cambian la prioridad hacia los bienes como causas finales. El discurso aquí tiende hacia lo prescriptivo, mientras que el de MacIntyre se inclina hacia la descripción narrativa. Ambos se oponen a las teorías morales contemporáneas que presentan los bienes como valores extrínsecos e instrumentales para resolver las decisiones exclusivamente en términos de consecuencias o consideraciones proporcionalistas. Para neutralizar la primera tendencia, elaboran una lista de bienes preelegidos que presuntamente son intrínsecos, debido al hecho de que cada uno es inteligible y deseable en sí sin considerarlo como productivo de otros bienes. Estos bienes *per se nota*, aprehendidos de manera inmediata, son entes como la autenticidad, la justicia y la amistad, la religión, la vida, el conocimiento, la unificación del ser personal y el recreo. Con anterioridad a la elección, estos bienes condicionan la razonabilidad práctica, considerándose cada uno como inconmensurable con los otros y a cada uno como una modalización del primer principio ejercido de la *sindéresis*. La *eudaimonia*, de hecho, tiene que dar ca-

³⁷ A. MACINTYRE, *After Virtue* (Notre Dame, 1984), págs. 205-225.

³⁸ Véase, R. HITTINGER, «After McIntyre: Natural Law Theory, Virtue Ethics, and Eudaimonia», *International Philosophical Quarterly* 29 (1989), págs. 449-461; IDEM, «Varieties of Minimalist Natural Law Theory», *American Journal of Jurisprudence* 34 (1989), págs. 133-170.

³⁹ Cf. J. OWENS, *Cognitions: An Epistemological Inquiry* (Houston, 1992), págs. 298-300.

bida a estos bienes en alguna forma, pero el tipo de inclusividad que se da en esta teoría no conlleva una finalidad específica determinada para la elección humana como tal. Así, no es posible ninguna jerarquización teórica de dichos bienes⁴⁰.

Ahora bien, aunque esto parezca correcto en relación al ejercicio del razonamiento moral y conveniente en un cierto modo de discurso, tiende a escindir el tratamiento cognitivo de los principios éticos de los análisis sobre la naturaleza y el hombre, así como de la metafísica. Lo máximo que queda es una justificación intuitivista y convencionalista, supuestamente efectiva, de los bienes. Además, la insistencia sobre la inconmensurabilidad ha sido tan enfática que el discurso analógico sobre la naturaleza misma de bienes como bienes es puesto en peligro. ¿Se puede defender, al fin y al cabo, la acción moral sin hacer referencia a algunas consideraciones especulativas sobre la naturaleza y el hombre, así como a la naturaleza metafísica del bien? Los acercamientos fundamentados sobre la virtud y los bienes intrínsecos pueden sólo moderar las propensitudes utilitarias y consecuencialistas de aquellos que asienten a esas «nuevas» teorías del iusnaturalismo. Les es imposible, no obstante, ganar el campo de contención especulativo.

Quizás ello sea así porque carecen de explicaciones específicas en cuanto a la fundación ontológico-metafísica de sus presupuestos. La mayoría de las discusiones contemporáneas sobre el *ius* como medida de la ley positiva en los Estados Unidos parece aceptar de forma implícita la tarea intelectual tal como la propone H. L. A. Hart, la de una búsqueda de un «contenido mínimo de la ley natural», uno que exprese «topicismos» («truismos»), sobre los límites humanos en términos de vulnerabilidad, equidad, altruismo, recursos, entendimiento y voluntad⁴¹. Estas entidades son consideradas en su aspecto formal como condiciones, más bien que entendidas como fines teleológicos que manifiesten la naturaleza del hombre como ser intelectual encarnado. Constituyen, en efecto, las llamadas «condiciones débiles pero extensivamente compartidas» de John Rawls⁴². El acento aquí está en establecer normas en referencia a lo que puede ser un referente muy etéreo, el *standard* kantiano de la naturaleza racional.

⁴⁰ G. GRISEZ, *Beyond the New Morality* (Notre Dame, 1980). La ordenación de bienes «...reflects the cultural conditions ... of that individual or group ... [and is a] matter of subjective choice and temperament» (*Ibid.*, págs. 73-74); véase también, J. FINNIS, *Fundamentals of Ethics* (Washington, 1983), 51.

⁴¹ *The Concept of Law* (Oxford, 1961), 187-190.

⁴² *A theory of Justice* (Cambridge, Massachusetts, 1971), 129.

Se supone que esto permite destacar sistemáticamente algunos bienes como «derechos y libertades, oportunidades y poderes, ingresos y riqueza ... (y) amor propio»⁴³. Este procedimiento precluye la justificación en términos de cualquier «valor inherente de una teoría sobre lo que es bueno en la vida»⁴⁴. El denominador común de cada una de estas variedades truncadas del iusnaturalismo es su preocupación por poner restricciones sobre el consecuencialismo utilitario al determinar los valores, aquellas esencias que Etienne Gilson tan perceptivamente anotó parecen separarse flotando de lo real y servir de sustitutos para el ser⁴⁵. En vez de ofrecer los medios para resolver las cuestiones ético-legales más fundamentales, una doctrina viciada del iusnaturalismo se encuentra como una voz neutralizada entre muchas a la deriva en un mar de discurso que afirma que el referente primario del bien es una definición modificada interminantemente del agente como «yo», reflejando la «infinita calidad de la personalidad» en términos del «derecho abstracto como cosa independiente de la utilidad»⁴⁶.

En realidad, el laberinto de la discusión iusnaturalista contemporánea en los Estados Unidos está afectado por todas las características mencionadas. Sería muy incorrecto afirmar que el razonar iusnaturalista está completamente ausente de la discusión ético-legal, por el mero hecho de que cualquier ley verdadera y justa, aunque haya sido establecida por un procedimiento basado en un precedente, puede admitirse como determinación del derecho natural. Al fin y al cabo, como afirma santo Tomás «ea quae sunt iuris humani non possunt derogare iuri naturali vel iuri divino...»⁴⁷. No obstante, esto es en último término insuficiente para garantizar el bien del hombre. Las declaraciones y determinaciones del derecho natural por leyes humanas malas tarde o temprano llegan a ser costumbres arraigadas que llevan consigo la implicación de que lo falso es más verdadero que lo verdadero contradicho⁴⁸. Tal es la grandeza y la miseria

⁴³ *Ibid.*, pág. 433.

⁴⁴ R. DWORKIN, *A Matter of Principle* (Cambridge, Massachusetts, 1985), pág. 355.

⁴⁵ «... les valeurs ne sont rien d'autre que des transcendentaux qui se sont séparés de l'être et tentent de s'y substituer» de *Le réalisme méthodique* (Paris, 1936), pág. 98.

⁴⁶ R. UNGER, *The Critical Legal Studies Movement* (Cambridge, Massachusetts, 1986), pág. 26; J. S. MILL, *On Liberty* (Indianapolis, 1978), 12.

⁴⁷ *S.t.*, II^a-II^{ae}, 66 7; «... ita etiam ex parte rationis practicae naturaliter homo participat legem aeternam secundum quaedam communia principia, non autem secundum particulares directiones singulorum, quae tamen in aeterna lege continentur. Et ideo necesse est ulterius quod ratio humana procedat ad particulares quasdam legum sanctiones». *Ibid.*, I^a-II^{ae}, 91, 3, ad. 1.

⁴⁸ «... in gentibus quantum ad multa lex naturae obfusata erat; unde accedere ad concubinam malum non reputabant; sed passim fornicatione quasi re licite utebantur», *In IV Sent.*, 33, 1, 1, ad. 1; «... quia consuetudo causat habitum con similiem naturae, contingit quod ea quae sunt consueta sin notiora». *In II Meta.*, 5 # 332.

de la doctrina iusnaturalista. Su eficacia no exige necesariamente el razonamiento discursivo o la revelación divina, pero sin ambos de éstos no puede ser formulada teóricamente en sentido pleno.

Aunque fuera posible, como algunos desean, que se elaboraran en el foro público de los Estados Unidos todos los aspectos ordenados de la doctrina iusnaturalista que componen su integridad (lo cual presupondría una teoría realista del conocimiento, una comprensión de la naturaleza en términos de la teleología, y del hombre en su naturaleza paradójica de ente intelectual animado capaz de aprehender y demostrar verdades del ser, el bien, e *Ipsum Esse Subsistens*), seguiría siendo cierto que «el conocimiento natural» del derecho natural en una cultura como la actual sería «deficiente» y «dudosa»⁴⁹. La situación corporativa de nuestra era posmoderna y poscristiana nos ha devuelto al estado de la ley natural de la sociedad premosaica cuando, como destacó santo Tomás, se encontraba a «aquellos quienes, como dice el filósofo, creían que nada es justo por naturaleza o, en consecuencia injusto, sino solamente en virtud de la ley humana positiva. Consecuentemente, no reconocían algunas cosas como pecado —como contra Dios—; es decir, el pecado no era conocido como tal»⁵⁰. Esto es aplicable ya se examinen las infracciones como contra la razón, como hicieron los filósofos, o como pecados contra la ley eterna, como los teólogos⁵¹.

Estas reflexiones traen a la mente dos observaciones profundas de Federico Wilhelmsen. En las *Primeras Jornadas Hispánicas de Derecho Natural* observó que en los Estados Unidos la democracia ha sido tomada más y más «no como método de proceder en el quehacer de gobernar sino como un absoluto político y filosófico incontestable, (que) es incompatible en última instancia con las pretensiones de la tradición iusnaturalista». Incluso los defensores de esta doctrina dan a entender que podrían establecer una base moral en la sociedad si pudieran elevarse retóricamente suficientes manos. Esto, no obstante, es improbable en extremo, dado que no existe ninguna institución dotada *ex officio* de suficiente autoridad

⁴⁹ «Et inde est quod frequenter lex concupiscentiae legem naturae, et ordinem rationis corrumpit... Quia ergo lex natura per legem concupiscentiae destructa erat, oportet quod homo reduceretur ad opera virtutis, et retraheretur a vitiis, ad quae necessaria erat lex Scripturae». *De duobus praeceptis caritatis et in decem legis praeceptis*, I, nos. 1130-1131. Por esto es muy inadecuado decir que: «The existence of God is, in a structural sense, neither a relevant concept nor a necessary condition for Aquinas's account of natural law... a consistent account of Aquinas's theory of natural law is independent conceptually of the proposition that God exists». A. J. LISSKA, *Aquinas's Theory of Natural Law* (Oxford, 1996), págs. 120-121.

⁵⁰ *In epistolam S. Pauli ad Romanos*, 5, 4, n. 428.

⁵¹ «... a theologis consideratur peccatum praecipue secundum quod est offensa contra Deum; a philosopho autem morali, secundum contrariatur rationi». *S. t. I-II^o*, 71, 6, ad. 5.

para resolver asuntos morales claves. «La violación de una ley escrita mueve a los americanos a la indignación pero la violación de una ley no escrita y más alta no puede mover a los americanos institucionalmente»⁵².

Segundo, «un orden político dedicado al derecho natural en aislamiento de la Fe nunca ha tenido éxito históricamente», aunque se puede considerar en abstracto la posibilidad de que pudiera ocurrir⁵³. Ha sido en el contexto de este tipo de proyección como el derecho natural se ha planteado y fomentado en los Estados Unidos; y en ello es discernible un rasgo latente de un puntilloso prejuicio racionalista, en que se da cierto desdén por los papeles de la sabiduría tradicional, las certidumbres poseídas por los que no pueden formularlas verbalmente, y por los mitos densos de la nación y la familia, para exaltar en cambio la educación formal, una racionalidad con aire de superioridad, y lo cívico, cuando de hecho, son las últimas entidades las que encuentran sus fundaciones en las anteriores y por medio de ellas.

Don Federico, no obstante, era único en su habilidad de elaborar los principios de santo Tomás en términos de sus implicaciones prácticas y especulativas. Reconocía bien que las palabras mismas de santo Tomás sobre el iusnaturalismo tratan la noción como el nexo íntimo entre la razón, la revelación divina, y las leyes positivas naturales y divinas, el cual solamente se realiza en acto vivo y pleno y, simultáneamente, dentro de la esfera de la reflexión, por la razón cristiana, que es la razón natural en el sentido plenario del término. Como Etienne Gilson observó agudamente, tenemos que exorcizar aquellos fantasmas de las esencias puras de nuestra comprensión de lo concreto⁵⁴. Dentro del hombre que asiente a la revelación divina hay que hacer una distinción relacional conceptual, pero real, entre la razón alta y baja, y en cada caso considerar los aspectos apetitivos y cognoscitivos. Hablando en sentido estricto, esta distinción pertenece al poder cognoscitivo tanto en su función especulativa como en la práctica⁵⁵.

⁵² «Natural Law and the American Experience», en *Christianity and Political Philosophy*, págs. 174-192, en particular, 188 y 190.

⁵³ IDEM, «Sign, Faith and Society», *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada 2* (1996), págs. 31-42, en particular, 39.

⁵⁴ *Le Thomisme* (París, 1972), pág. 419.

⁵⁵ *De veritate*, 15, 3: «... aliquis actus attribuitur rationi dupliciter. Uno modo quia est immediate ejus, utpote ab ipsa ratione elicited, sicut conferre de agendis vel scilibus. Alio modo quod ejus est mediante voluntate, quae per ejus judicium movetur». «Sicut autem motus appetitus qui sequitur judicium rationis, rationi attribuitur; ita motus appetitus consequentis deliberationem superioris rationis, attribuitur superior rationi». (*Ibid.*)

De hecho, solamente si la acción a considerarse se pone en referencia a nuestro verdadero fin, al menos de forma implícita por parte del agente moral, el fin último no será confundido con los intermedios⁵⁶. No se insinúa aquí ningún dualismo dentro de la razón humana, sino más bien un reconocimiento de la inestabilidad y falta de carácter completo de lo que se puede alcanzar si se afirma algo menos que una comprensión plenaria y polivalente de la naturaleza y del hombre. Puede ser algo paradójico, pero es históricamente acertado que los hombres inmersos en una cultura saturada de símbolos de la realidad de la fe cristiana, han sido por la mayor parte los más conscientes de intentar vivir y elucidar el iusnaturalismo. Sin ese subsuelo en el mejor de los casos nace la doctrina mutilada sin ningún poder institucional que dé el *imperium* al *usus* de sus implicaciones; o en el peor es abortado de la conciencia corporativa dejando sólo la voluntad fluctuante del legislador, quien oscila entre los precedentes en la ley sobre lo que ya ha sido establecido como recto, y lo que él percibe como recto y bueno de acuerdo con sus disposiciones interiores junto con las de la mayoría de los ciudadanos.

Esta es la situación actual en los Estados Unidos hoy, y no hemos de ver modificación hasta que el poder esté propiamente dispuesto a reconocer la autoridad plenaria del derecho natural como participación íntima de la ley eterna, tal como explica santo Tomás. Menos que esto y no se obtendrá otra cosa que diferentes grados de minimalismo moral como lo máximo asequible. No estamos ya en posición de atribuir a los Estados Unidos la profunda analogía hecha por el famoso obispo Fulton Sheen durante los años de la Segunda Guerra Mundial cuando los Estados Unidos realizaron increíbles sacrificios personales por una causa justa, de ser un Simón el Cireneo, ignorante de las implicaciones de su papel y forzado por las circunstancias históricas a llevar la cruz del Salvador. Ya es una república anciana, aunque algo como un adolescente en el conocimiento histórico de sus presuposiciones propias. No obstante, su minimalismo moral no es más que moneda adulterada comparada a la doctrina plena del iusnaturalismo, y aceptar aquélla como lo real es intolerable por un tiempo indefinido para los católicos que comprenden las implicaciones metafísicas y morales plenas de su Fe encarnada.

⁵⁶ Al argumento que dice «sed ratio inferior non advertire rationem praecepti divini; hoc enim est officium rationis superior, quae consultit rationes aeternas», santo Tomás responde «... vis praecepti Dei pervenit usque ad rationem inferiorem, in quantum ipsa participat regimen superioris». (*Ibid.*, 15, 4, ad. 11). «... sapientia secundum nos non solum consideratur ut est cognoscitiva Dei, sicut apud philosophos; sed etiam ut est directiva humanae vitae, quae non solum dirigur secundum rationes humanas, sed etiam secundum rationes divinas...», (*S. t.*, II^a-II^{ae}, 19, 7).