

ARISTÓTELES, SANTO TOMÁS Y LOS ABSOLUTOS MORALES

I

En la mitad exacta de su *Natural Right and History*, entre las páginas 160 y 162 de las 323 que tiene el libro en las ediciones originales inglesa y norteamericana, y en el núcleo de su discusión sobre el tipo central (el aristotélico) de los “tres tipos de doctrinas clásicas de derecho natural”,¹ Leo Strauss ha propuesto una enseñanza centrada en su propio pensamiento e influencia.

Su desarrollo comienza como si estuviera explicando a Aristóteles, pero, manifiestamente, va más allá de ese pensamiento hacia el suyo propio:

Toda acción está relacionada con situaciones particulares. En consecuencia, la justicia y el derecho natural residen, por decirlo así, más en las decisiones concretas que en las reglas generales... En cada conflicto humano existe la posibilidad de una decisión justa basada en la completa consideración de todas las circunstancias, decisión requerida por la situación. El derecho natural, así comprendido, es obviamente mutable. Más aún, difícilmente se puede negar que en todas las decisiones concretas, los principios generales están implícitos y presupuestos. Aristóteles reconoce la

* Traducción de Carlos I. Massini-Correas, Universidad de Mendoza, Argentina. Publicado originalmente en *Persona y Derecho*, Pamplona, núm. 28, 1993.

¹ Strauss, Leo, *Natural Rights and History* (una extensa versión de las conferencias Charles R. Walgreen, dadas en octubre de 1949), University of Chicago Press, 1953, p. 146. Ésta y las páginas que serán citadas pertenecen al capítulo central del libro, cuando consideramos la introducción y las dos mitades de los capítulos V y VI, respectivamente.

existencia de tales principios, por ejemplo: de justicia “conmutativa” y “distributiva”... El bien común consiste normalmente en lo que es requerido por la justicia conmutativa y distributiva o por otros principios morales de esta especie o en lo que es compatible con estos requerimientos. Porque, por supuesto, el bien común abarca la mera existencia, la mera supervivencia, la mera independencia de la comunidad política en cuestión. Llamemos “situación extrema” a una situación en que está comprometida la verdadera existencia o la independencia de una sociedad. En situaciones extremas puede haber conflictos entre lo que requiere la propia preservación de la sociedad y los requerimientos de la justicia conmutativa y distributiva. En tales situaciones, y solamente en tales situaciones, se puede decir justamente que la seguridad pública es la ley suprema. Una sociedad decente no irá a la guerra excepto por una causa justa. Pero lo que haga durante la guerra dependerá, hasta cierto punto, de lo que el enemigo —probablemente un enemigo absolutamente inescrupuloso y salvaje— lo fuerce a hacer. No hay límites asignables a lo que pudieran llegar a ser represalias justas. Pero la guerra arroja su sombra sobre la paz... Las sociedades están amenazadas no solamente desde afuera. Las consideraciones que se aplican a los enemigos extranjeros pueden ser muy bien aplicadas a los elementos subversivos dentro de la sociedad. Dejemos estas tristes exigencias cubiertas con el velo con que justamente están cubiertas. Es suficiente repetir que, en situaciones extremas, las reglas normalmente válidas del derecho natural quedan justamente cambiadas en concordancia con el derecho natural; las excepciones son tan justas como las reglas.²

La conclusión es que Platón y Aristóteles lograron evitar tanto la *scylla* del “absolutismo” como el *Carybdis* del “relativismo”,³ pero no así Santo Tomás.

Strauss anticipa así notablemente los principales temas de la crítica que, en los cuarenta años siguientes, iba a ser dirigida por ciertos católicos contra las enseñanzas de la moral cristiana que el Aquinate ayudó a transmitir. Estos son los temas: el juicio

² *Ibidem*, pp. 159 y 160.

³ *Idem*.

moral tiene su verdad solamente en y para “situaciones particulares”; en situaciones de “conflicto” se podría hablar de un “bien común” particular que relativiza los principios de justicia y suspende ciertas “reglas de derecho natural”; no hay una sola regla (moral)... que no esté sujeta a excepción;⁴ lo que importa últimamente no es lo que se hace, sino que se haga con una cierta “actitud”, por ejemplo: de “renuncia”. Cualquiera que sea el éxito de Strauss en articular el espíritu de “los clásicos”, ciertamente transmite algunos elementos del espíritu de la mitad y fin del siglo veinte.

Además, este pasaje de Strauss debe ser tomado como una estudiada defensa de la “guerra total”, política practicada por los aliados en la guerra que terminó solamente cuatro años antes de las conferencias de Strauss y que fue extendida a la seguridad política de posguerra en Occidente. La disuasión nuclear trata a la “situación extrema”, en un aspecto decisivo, como lo simplemente “normal”.⁵ En realidad, lo que Strauss está enseñando es que una sociedad cuya “mera independencia” está amenazada por un enemigo injusto está justificada si ejecuta represalias ilimitadas y otros actos admitidamente contrarios a la justicia conmutativa. Para el Aquinate (que inventó el uso de “conmutativo”), la justicia conmutativa es aquella justicia cuyo verdadero primer componente es la absoluta exclusión de matar intencionadamente inocentes.⁶ Pero Strauss es en rigor un representante de los

⁴ *Ibidem*, p. 161.

⁵ Crosey, Joseph y Strauss (eds.), *The History of Political Philosophy*, y discípulo relacionado con la edición de los *Festschrift* para el 65 cumpleaños de Strauss, publicó en 1961, “The moral Basis of International Action” (en su *Political Philosophy and the Issues of Politics*, University of Chicago Press, 1977, pp. 172-188, esp. 184-5), una justificación de la disuasión nuclear sobre una base que, en la literatura académica, parece estar más cerca de apoyarse simplemente en el eslogan “antes muerto que rojo”, sin olvidar la esencia de la política que él defiende: “Si tenemos que morir en manos de los rojos, no será sin una represalia ilimitada y sin trabas”.

⁶ *Summa Theologiae*, II-II, q. 64, a. 2, ad 3; a 6. La q. 64 es la primera de las quince cuestiones y sesenta y cinco artículos dedicados a la justicia conmutativa.

modernos, que dan por sentado que el principio de Caifás es el correcto: es mejor que un hombre —o unos pocos hombres— mueran injustamente a que perezca todo el pueblo. Frente a esta cuestión moral decisiva, las diferencias entre Strauss y Voegelin, o Arendt, o Rawls, o Nagel, o Dworkin u otros incontables, simplemente desaparecen. Todos rechazan los absolutos morales a los que nuestra civilización rendía hasta ayer acatamiento, por lo menos de labios para afuera.

II

Strauss proclama que esta enseñanza, representativa de la modernidad, es también el punto de vista de Aristóteles y un camino medio seguro entre los extremos del convencionalismo de Averroes y el absolutismo tomista.⁷ Pero, ¿qué es lo que de hecho pensaba Aristóteles? Strauss se apoya en un solo texto, en una o dos líneas, más bien coyunturales, de la *Ética a Nicómaco*, V, 7: “aunque lo justo sea, por naturaleza, aquello que en cualquier parte tiene la misma fuerza” es “completamente mudable”.

Ahora bien, se encuentran en el Aquinate afirmaciones parecidas, aparentemente universales u omniabarcantes. Me referiré a dos ejemplos importantes. El primero es que los principios morales comunes primarios son verdaderos para todos en cualquier parte, pero las “conclusiones particulares” son verdaderas sólo para la “mayor parte” de los casos (*ut in pluribus*), con excepciones (*ut in paucioribus*), porque cuanto más se acerca uno a lo particular,

⁷ Los lectores cuidadosos no tomarán este discurso de *vía media* demasiado seriamente porque el propio punto de vista de Strauss coincide exactamente con lo que atribuye a los averroístas (incluyendo a los aristotélicos islámicos y judíos): las reglas morales presentadas por la sociedad como universalmente válidas son, en verdad, sólo generalmente válidas, de modo que presentadas sin cualificaciones ni excepciones son falsas, y por ello no naturales sino convencionales.

con lo que toda acción está relacionada, tanto más los principios generales se vuelven inadecuados.⁸

Pero esta afirmación es en sí misma sólo una generalización. Se aplica a la mayoría de los principios morales y normas, ya que la mayoría son indicaciones afirmativas que especifican la responsabilidad “de hacer algo”, tal como devolver lo que se ha pedido prestado. Pero no se aplica a las pocas pero vitales normas morales negativas, de las que en cada situación se requiere una, por ejemplo “no elegir matar al inocente”, “no mentir o cometer adulterio o sodomía”. Estos preceptos obligan siempre y en cada situación (*semper et ad semper*). Nunca es posible cometer un robo o un adulterio. Pero los preceptos afirmativos, aunque siempre obligan, no lo hacen en cada situación, sino que sólo en relación al tiempo y lugar (*semper sed non ad semper, sed pro loco et tempore*);⁹ así, no se debería devolver lo que uno ha pedido prestado si se tratara de un arma mortal y quien la prestó se hubiera vuelto loco o traidor.¹⁰ Para repetirlo una vez más, la afirmación “las reglas morales son una generalización, no universalmente verdadera” es sólo una generalización, no universalmente verdadera.

Hay un segundo conjunto de afirmaciones en las que el Aquinate parece tratar a todas las normas morales específicas como sujetas a excepciones. Efectivamente, lo encontramos diciendo que los mandamientos de la segunda tabla del Decálogo (por ejemplo: no matar, no cometer adulterio, no robar) están sujetos a la dispensa divina, en aquellos casos excepcionales en que Dios milagrosamente comunica su voluntad para permitir matar, adulterar, y así sucesivamente.¹¹

⁸ *S. Th.*, I-II, q. 94 a. 4c; en el ad. 2, el Aquinate agrega que lo afirmado en *Et. Nic.*, V, 7, sobre que el derecho natural es “mudable” significa justamente eso.

⁹ Aquino, Tomás de, *Ad Rom.*, a. 13, lect. 2; también *III Sent.*, d. 25, a. 1 b ad.3; *IV Sent.*, d. 17, q. 3, a. 1 d, ad. 3; *Q. D. de Virt. III*, a. 1 c y ad. 4; *De Malo*, q. 7, a. 1 ad. 8; *S. Th.*, II-II, q. 33, a. 2c.

¹⁰ *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 4c. Ese es el ejemplo dado para ilustrar el *ut in pluribus*, carácter de (la mayoría de) las normas morales.

¹¹ *I Sent.*, d. 47, q. 1, a. 4; *II Sent.*, d. 33, q. 1, a. 2; *De Malo*, q. 3, a. 1, ad. 17.

Algunos teólogos quieren hacer de estos pasajes el fundamento para tomar el “camino medio” de Strauss. Pero la enseñanza del Aquinate es diferente. Siempre que él considera, directa y formalmente, si Dios puede dispensar del Decálogo, la respuesta del Aquinate es clara: no puede haber dispensa para ninguno de los últimos siete mandamientos.¹²

Esto no supone una contradicción. En el conjunto de pasajes mencionados primero, donde incidentalmente cita la dispensa divina, el Aquinate está considerando el “comportamiento físico” involucrado en los actos humanos de matar, tener relaciones sexuales o tomar la propiedad ajena; si los mandamientos son considerados como simplemente recayendo sobre comportamientos de ese tipo o sobre alguna descripción “convencional” de ellos, entonces el comportamiento que normalmente (o bajo una descripción convencional) está prohibido puede ser y excepcionalmente ha sido divinamente permitido. Pero la moralidad, hablando estrictamente, no tiene nada que ver con el comportamiento físico como tal (ni con sus descripciones, meramente convencionales), sino con el comportamiento físico en cuanto “humanamente elegido e intentado”, es decir, con “actos humanos”.¹³ Considerados en tanto pesan sobre los actos humanos, los mandamientos no tienen excepciones y no pueden ser dispensados ni aun por Dios (porque la bondad de Dios y su santidad son incompatibles con que pueda querer ningún mal). Aquellas ocasiones en que —en la exégesis aceptada por Santo Tomás— Dios parece hacer una excepción a los mandamientos son en realidad situaciones en las que Dios cambia de tal modo las condiciones o las circunstancias del comportamiento, que lo que es humanamente deseado, elegido o intentado, no es una *acción de matar* al inocente, sino de efectuar la justicia divina sobre los culpables; no una acción de tener relaciones sexuales con

¹² *III Sent.*, d. 37, q. un. a. 4c y ad. 1; *S. Th.*, I-II, q. 100, a. 8.

¹³ *I Sent.*, d. 36, q. un, a. 5, ad. 5; d. 40, q. un, a. 1, ad. 4; a. 2c y ad. 3; *IV Sent.*, d. 16, q. 3, a. 1b, ad. 2; *De Malo*, q. 2, a. 4c y ad. 9; *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 3, ad. 3; q. 20, a. 2c.

una mujer que no es su esposa, sino relaciones con una mujer hecha esposa divinamente por Dios, y no un acto de robo, sino de tomar posesión de lo que Dios había hecho ya su propiedad personal.¹⁴

De esta manera, las afirmaciones “puede haber dispensas al Decálogo”, así como “las normas específicas pueden tener excepciones”, son sostenidas por el Aquinate sólo con una cualificación tácita. Así, “el Derecho Natural es totalmente mudable” de Aristóteles tal vez esté pensado para ser tomado igualmente con una inexpressada cualificación.

En la *Ética a Nicómaco*, II, 6, al definir las acciones, las pasiones y las disposiciones correctas como intermedias entre los excesos, Aristóteles añade:

Pero no cada acción ni cada pasión admite un medio, porque algunas tienen nombres que ya implican maldad, por ej.: rencor, desvergüenza, envidia y, en el caso de las acciones, adulterio, robo, asesinato ...No es posible, entonces, estar nunca en lo correcto con respecto a ellas; se está siempre en el mal.

La bondad o la maldad, con respecto a tales cosas, no dependen de cometer adulterio con la mujer correcta, en el tiempo correcto y en la forma correcta, sino que simplemente hacer cualquiera de estas cosas es hacer el mal [*Et. Nic.*, II, 6; 1107 a 9-17].

La interpretación académica realizada por W. F. R. Hardie sobre este pasaje, característica de la mitad del siglo veinte, asegura que Aristóteles está realizando

una precisión puramente lógica, que surge del hecho que ciertas palabras son usadas... como implicando, como parte del significado de la palabra, que son excesivas o defectivas y por lo tanto erróneas...; no tiene sentido preguntar cuándo un asesinato es bueno, porque llamar “asesinato” a matar es decir que está mal... Esto y no otra cosa es lo que Aristóteles quiere decir.¹⁵

¹⁴ Cfr. P. Lee, “Permanence of the Ten Commandments: St. Thomas and his modern commentators”, *Theological Studies*, 42, 1981, 422-43.

¹⁵ W. F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford, 1968, 137.

Esto es como si Aristóteles se anticipara a los teólogos que dicen que el Decálogo meramente nos exhorta a través de formulaciones formales y tautológicas a abstenernos de cualquier cosa que sabemos que, de cualquier manera, está mal: no matar malignamente, no tener relaciones con la persona que no corresponde o en la ocasión no indicada. Para estos teólogos, la protesta de San Pablo en contra de hacer el mal en favor del bien (Rom. 3, 8) significa meramente “no hagas el mal moral en favor del bien no moral”; o, en su lenguaje moral, “¡no elijas, en consideración a un bien globalmente mayor, un bien globalmente menor!”.

Hardie no ofrece ningún argumento y permanece en silencio sobre las palabras “la bondad o la maldad, con relación a tales cosas, no dependen de cometer adulterio con la mujer correcta, en el tiempo correcto y en la forma correcta”. Nos permite suponer que Aristóteles estaría de acuerdo con que uno puede, por supuesto, en las circunstancias correctas (tal vez excepcionales), tener relaciones con alguien que no sea su esposa. Si ello es así, Aristóteles eligió ciertamente un camino equivocado para expresarse. El pasaje paralelo de la *Ética a Eudemo*, no mencionado por Hardie, parece aún menos “puramente lógico”; “un hombre no es un adúltero por tener relaciones con mujeres casadas más de lo que debiera (no hay tal cosa); eso es siempre un vicio”.¹⁶ Y en el mismo texto, Aristóteles anota que la gente acusada de adulterio admitirá haber tenido relaciones sexuales con una mujer casada, pero negará que haya sido adulterio, alegando que fueron forzados por razones de necesidad.

La compulsión o la necesidad (Aristóteles los trata como sinónimos) es el tema de otro pasaje que aparentemente se refiere a los absolutos morales (*Et. Nic.*, III, 1). Está discutiendo “involuntariamente” las pasiones y las acciones y se pregunta si hay involuntariedad cuando se hace “algo ruin” (*aischron*, en latín, *turpe*), por temor a males mayores o por un noble fin; por ejemplo, “si un tirano le ordena a alguien hacer algo ruin, teniendo a sus

¹⁶ *Ética a Eudemo*, II, 3, 1221b, 20-22.

padres o hijos en su poder, bajo la amenaza de que si él hiciera la acción, éstos serían salvados, pero de otra manera se les daría muerte ... “ (1110 a 4-7).

¿Cuáles son los actos ruines que Aristóteles acepta que se pueden elegir laudablemente por un objeto noble y grande? Aspaso, uno de los primeros comentaristas de Aristóteles (c. 200 a. C.), abre la línea de interpretación adoptada, independientemente, por el Aquinate. Lo que Aristóteles tenía en mente en esta ocasión, dicen ellos, no eran actos moralmente malos, sino meramente “ignominiosos”.¹⁷ Así, dice Aspaso, sería recomendable obedecer a un tirano que amenazara con destruir la propia ciudad y familia a menos que el mandato fuese de llevar públicamente ropas del otro sexo.¹⁸

Pero el anónimo Viejo Escoliasta (¿200 a. C.?) ofrecía una interpretación que, todavía más que el texto de Aristóteles, forzaba a los cristianos del medioevo a aclarar su propia enseñanza moral, ya clara a pesar de la incapacidad de comprensión de los revisionistas del siglo veinte. El Viejo Escoliasta ofrece un ejemplo de “actos ruines” dignos de alabanza: tener relaciones sexuales con la esposa de otro con el fin de derribar a un tirano. El mal moral, añade, reside no en los actos, sino en sus “intenciones”. Así, podríamos establecer su punto de vista en que el fin justifica los medios.¹⁹

Roberto Grosseteste, arzobispo de Lincoln, introdujo al Viejo Escoliasta en la cristiandad latina. En este punto del comentario, intercaló una de sus infrecuentes notas personales:

La religión cristiana declara y sostiene que el pecado no debe ser cometido ni por perseguir algún bien (*utilitas*) ni para evitar la ignominia. De esta manera, ya que es pecado mentir y pecado tener relaciones sexuales con la esposa de otro (*alienae uxori misceri*),

¹⁷ Aquino, Tomás de, *In Ethicorum*, N. 393 y 394.

¹⁸ Aspasius, en Heylbut (ed.), *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Berlín, 1889, vol. 20, 61.

¹⁹ Heylbut (ed.), *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Berlín, vol. 20, 1892, 142.

esto no debe hacerse por ningún motivo. De esta manera, la enseñanza dada más arriba no es una doctrina sino un error por los ejemplos que propone. Porque (y aquí se hace eco de la Vulgata de San Pablo en Romanos 3, 8) los males del pecado no deben ser hechos para alcanzar otros bienes. Por otra parte, los males del sufrimiento o del castigo (*poena*) aunque sean verdaderamente vergonzosos (*turpia*), teniendo en cuenta que no son pecaminosos, se pueden hacer y tolerar por causa de otros bienes.²⁰

Tomás de Aquino, escribiendo casi treinta años después, fue terminante y bien conciso; él expone el siguiente argumento, destinado a demostrar que el sexo, fuera del matrimonio, no puede ser sino intrínsecamente malo (*peccata ex genere, o secundum se*): “lo que es pecaminoso no debe hacerse por ningún motivo, aunque sea bueno, como Pablo dice en *Romanos* 3, 8... Pero dice el Comentarador en la *Ética*: un hombre recto comete adulterio con la esposa de un tirano para que el tirano pueda ser muerto y el país liberado. Por lo tanto, el adulterio no es intrínsecamente malo; mucho menos cualquier otro acto de fornicación” (De Malo, q. 15, a. 1, arg. 4).

¿La respuesta del Aquinate?

“El Comentarador *no debe* ser apoyado en este punto: porque no se puede cometer adulterio por causa de ningún bien (*pro nulla enim utilitate debet aliquis adulterium committere*), lo mismo que no se puede decir una mentira para obtener alguna ventaja (*propter utilitatem aliquam*), como dice Agustín en su *Contra Mendacium*”.²¹

²⁰ Mercken, H. Paul F. (ed.), *Corpus Latinum Commentarium in Aristotelem Graecorum*, Brill, Leiden, 1973, VI, 1, 239 y también para una nota similar de Grosseteste sobre 1110 a. 1.

²¹ *De Malo*, q. 15, a. 1, ad. 4. La opinión del comentarador (y del viejo escoliasta) es rebatida en términos similares por San Alberto, *Super Ethica Commentum et Quaestiones* (c. 1250-1252), *Opera Omnia*, SIV (I) (ed. W. Kuebel, Aschendorff, 1968), p. 125 (ad 1107 a 8-32), p. 380 (ad 1136 b 151137 a 30), citando a *Ro-*

Por lo tanto, desde Agustín en el siglo IV (por supuesto, desde antes de él, ya que en medio de la controversia Agustín trata esto como algo incontrovertido) hasta 1964, los términos como “adulterio” no fueron *definidos* por los grandes filósofos y teólogos como un uso inicuo del sexo. Más bien, al haber sido definido como, por ejemplo, el sexo que involucra a una persona casada con quien no está casada, será juzgado siempre como malo, en cualquier circunstancia, aun en el caso en que, por ejemplo, el “bien común” o la *salus populi* estuviesen comprometidos.

Y lo mismo sucede con el asesinato. El Aquinate lo define, en efecto, como la muerte intencional del inocente y argumenta que está completamente excluido por el quinto mandamiento y que es un acto intrínsecamente malo (*secundum se malo*). Tales actos, anota él, “no deben hacerse ni por un buen fin, tal como Agustín y Aristóteles lo aclaran”.²² Porque su opinión acerca de Aristóteles está basada en aquel pasaje de la *Ética*, II, 6, que una interpretación moderna lee como exento de contenido ético. Para mí, el texto de Aristóteles no es lo suficientemente claro como para decidirse de modo definitivo entre las interpretaciones medievales y modernas. Pero al mencionar a Aristóteles junto a Agustín, sugiere el Aquinate que la no excepcionalidad de las normas morales absolutas es accesible al pensamiento filosófico y a la razón práctica reflexiva, aun sin ayuda de la divina revelación.

III

¿Es esto así?

Aunque no lo haya negado claramente, Aristóteles no afirma nunca la no excepcionalidad de las normas morales. Y esto no

manos, 3, 8 y *Contra Mendacium*, c. 9, y p. 142 (ad N.E., III, 1). El argumento de Agustín sobre los absolutos morales en el *Contra Mendacium* llegó a ser modelo general por medio de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, II, d. 40.

²² *S. Th.*, II-II, q. 64, a. 2, obj. 3 y ad. 5.

es sorprendente. Salvo que se hayan realizado ciertas aclaraciones, afirmarla significa estar afirmando que hay situaciones en las que uno se enfrenta a un verdadero “conflicto de deberes”, queda estrictamente perplejo y no puede dejar de obrar mal. Las aclaraciones necesarias para evitar este absurdo moral son las siguientes: *i*) dentro del complejo representado por el comportamiento, los resultados y las causas de la propia elección, se puede ser capaz de distinguir qué es lo *elegido*, es decir, intentado (ya sea como medio o como fin), y qué es lo que está previsto, causado y aceptado, pero no intentado; *ii*) se debe notar que las *acciones* excluidas por las normas morales absolutas están descritas en términos de lo que se intenta como fin o como medios, no en términos de fracciones de comportamiento físico como tal ni en términos de otros resultados previstos (pero no intentados); *iii*) se debe estar capacitado para decir por qué la exclusión de ciertas intenciones, de fines o de medios y las acciones físicas que ejecutan esas intenciones, es moralmente importante. Para hacer esto se necesitará, a la vez, *iv*) una estimación de los bienes humanos que proveen las razones últimas para las elecciones, y *v*) una concepción de la libre elección como el compromiso propio con fines y medios identificados en una propuesta que se adopta para sí sin estar determinado, además, por ningún factor, cualquiera que éste sea (ya sea la razón o el deseo).

Aunque ninguno de estos *desiderata* es negado por Aristóteles, y los elementos de cada uno de ellos están diseminados en sus obras, ninguno es claramente afirmado. En el Aquinate, por el contrario, cada uno de ellos está afirmado y, de alguna manera, explicado y justificado. Pero no están presentados conjuntamente en una relación, ordenada y accesible, del sentido y de la fuerza racional de los absolutos morales. Tampoco los seguidores del Aquinate suplieron esta sistematización ausente. Por ello, ha llegado a ser común proclamar que los absolutos morales, incluyendo el asesinato, el adulterio, el robo, etcétera, están intuitos como principios absolutamente básicos, primarios e inderivados, en ese hábito de los primeros principios que el Aquinate llama *synderesis*.

Nadie puede, por lo tanto, condenar a Strauss por adjudicar este punto de vista al Aquinate. Pero, ciertamente, no es el punto de vista de Tomás de Aquino, porque el Aquinate establece muy claramente que las normas morales de la forma y contenido del Decálogo no son principios primarios no-derivados o *per se nota*, sino más bien conclusiones de verdaderos principios previos, no derivados o *per se nota*.²³ Pero si esto es así, necesitamos una explicación del primer principio moral (o principios morales) de los que están derivadas estas conclusiones.

Ofrecer esa explicación, en un esfuerzo filosófico libre, apto para ser juzgado en su propio nivel, es el intento del núcleo de la teoría ética ensayada en estos últimos veinticinco años por Germain Grisez, Joseph Boyle, yo mismo y otros. Nuestra teoría, tal como permanecía en 1986, está sintetizada en los capítulos 10 y 11 de nuestra obra *Nuclear Deterrence, Morality and Realism* (Oxford U. P., 1987). Aquí mencionaré solamente unos pocos puntos clave.

La acción es inmoral cuando va contra la razón. Ahora bien, la elección de la acción será contra la razón si es que hay una razón en contra de realizar esa acción y no hay una razón *racionalmente preferible* para realizarla. Entre las diferentes razones posibles contra una elección, una puede ser la siguiente: que la opción implique el propósito de perjudicar o impedir alguna determinación de un bien humano básico (no-instrumental o intrínseco), algún aspecto irreductible del bienestar de una persona humana, tales como la vida del cuerpo, el conocimiento de la verdad, la armonía con las demás personas y otras por el estilo. Ahora bien, en cualquier situación en que tal acción pueda ser elegida, ninguna “razón” para elegirla puede ser racionalmente preferible a la razón *en contra* de esa elección.

²³ P. ej.: *S. Th.*, I-II, q. 95, a. 2c; q. 100 a. lc, 3c. y ad. 1, 6c, 11c y ad. 1; también q. 94, a. 6c. Véase Finnis, J., “Natural Inclination and Natural Rights: Deriving «Ought» from «is» According to Aquinas”, en Elders y Hedwig (eds.), *Lex et Libertas: Freedom and Law according to St. Thomas Aquinas*, Vatican City, 1987, 43-45 a 52-3.

Porque si hubiera una razón (para hacer x) que un método racional de comparación identificara como preferible (antes del juicio moral), la razón alternativa (en contra de hacer x), así identificada como racionalmente inferior, cesaría de ser racionalmente aprobable, al menos con respecto a esa situación de elección. La razón así identificada como preferible y la opción favorecida por esa razón quedarían sin oposición racional. No quedaría la posibilidad de una *elección* racionalmente motivada y moralmente significativa entre opciones alternativas. Porque es posible una elección racionalmente motivada justamente donde se tienen realmente razones para las opciones alternativas; entonces la elección es moralmente significativa porque es *libre*, no siendo un factor cualquiera, sino la elección en sí misma, la que *establece* qué alternativa es la elegida.

Así, la razón por la que hay elecciones moralmente significativas es, precisamente, porque *antes del juicio moral* no existe un método racional de identificación de las razones para las opciones alternativas como racionalmente superiores o inferiores. Porque las concreciones de los bienes humanos básicos, concreciones consideradas precisamente como razones para el juicio y la acción moral, son inconmensurables unas respecto a otras. Y esto no debe sorprender, porque esas concreciones no son otra cosa que aspectos de las personas humanas, presentes y futuras, y las personas humanas no pueden ser sopesadas ni balanceadas.

Entre los factores que componen esta inconmensurabilidad racional, pre-moral, de las opciones moralmente significativas, está la *reflexividad* de la libre elección en sí misma. Las elecciones, al no estar determinadas por ninguna otra cosa salvo el acto de elección del que elige reflexivamente, forman el carácter del que elige, su personalidad, su alma. Las elecciones, de hecho, *perduran*; persisten en el elector hasta que, si esto sucede, son revertidas por una elección contraria. ¿Cómo se podría valorar sensatamente el total neto del valor pre-moral y del disvalor de ese cambio y de los cambios de actitud, hechos y prácticas que resultan a menudo de una sola elección? Esta especie de consecuencia no puede,

simplemente, ser mensurada con las otras consecuencias de la elección.

Por otra parte, el Aquinate nunca busca resolver una cuestión moral identificando una opción como un mal menor. Él rechaza, donde quiera que sea, el intento de resolver los problemas morales por medio de ese principio, que el final del siglo veinte, incluyendo sus epígonos teológicos, trata como *el* autoevidente mayor principio de la moralidad (o al menos, como el principio moral patrón en “situaciones conflictivas”): ¡elige el mal menor! Aunque nunca discute el tema, el Aquinate parece dejar en claro que es imposible —no meramente inmoral sino imposible— guiar un juicio moral en una situación de elección moralmente significativa, identificando una opción como si involucrara mayor bien o menor daño que las opciones alternativas.²⁴

Muchos usos de “mayor bien” y del “menor mal” son legítimos y no presuponen que pueda hacerse lo imposible: *i*) en el razonamiento técnico, en el que se gradúan las razones por su instrumentalidad y su utilidad relativas a una meta definida; *ii*) en la ordenación contemplativa de los distintos aspectos del universo, sobre la base de alguna jerarquía de dignidad o excelencia; *iii*) al expresar juicios morales ya efectuados, o *iv*) al expresar alguna clasificación que no se haya encontrado por medio de la razón, sino que haya sido “hecha” para corresponder con los propios sentimientos y emociones.²⁵ Ninguna de las legítimas

²⁴ El Aquinate lo rechaza en *IV Sent.*, 6, 1, 1, ad 4; 9, 1, 5, 1 ad. 3.; *S. Th.*, II-II, q. 110, a. 3 ad 4; III, q. 68, a. 11, ad 3; q. 80, a. 6, ad 2. Su única apelación está en un análisis de la inconstancia y la precipitación, en donde no parece haber ninguna cuestión moral a resolver.

²⁵ Toda acción moral se hace posible por medio de sentimientos y emociones, y las preferencias y prioridades participadas por el sentimiento son muy comunes; toma muchas formas legales, políticas y culturales y a menudo son “razonables”, en el sentido que no están en *contra* de ninguna razón: ellas no implican ninguna elección de destruir o dañar un bien humano básico, ni una parcialidad irrazonable entre las personas, y no expresan un deseo opuesto a la apertura a la realización integral humana —el bien de todas las personas y comunidades—, sino meramente un deseo emocional: aversión, hostilidad o

jerarquizaciones del hablar común dan a “mayor bien” o a “mal menor” el sentido exigido por aquellos que, desde la Ilustración, han buscado asumir el rol de la divina providencia, tratando de guiar el juicio moral por medio de estimaciones racionales de todos los bienes y males premorales involucrados en las opciones y en sus consecuencias.

Un absoluto moral sustantivo (no meramente formal) es una norma en la que un acto humano está descrito en términos que, aunque no sean morales, nos capacitan para afirmar que *ningún* acto de esa descripción precisa puede ser elegido sin preferir una emoción a la razón, es decir, sin seguir ciertas preferencias emocionales a expensas del tipo de razón constituido por una determinación de un bien humano básico, por ejemplo: *la vida humana* (en el caso de asesinato directo), *la verdad en la comunicación* (como en el caso de la mentira, propiamente definida), *la armonía interpersonal* (como en el caso de la esclavitud, comprendida más precisamente de lo que Aristóteles o el Aquinate lo hicieron; o de la manipulación de seres humanos), o el complejo de los bienes básicos de la vida y la armonía interpersonal e intrapersonal involucrados en la relación conyugal, sexualmente expresada, de amistad procreadora (como en el caso del adulterio).

Las normas morales absolutas de esta especie son solamente un fragmento de la moralidad. Son solamente la manifestación de los principios básicos de la moral: se debería elegir siempre y también desear aquellas y solamente aquellas posibilidades cuyo deseo es compatible con la realización humana integral: el bien de todas las personas y comunidades, considerado no como la meta definitiva de un plan para unos millones de años, sino como un ideal modélico y crítico. Este principio no es otra cosa que una expresión de la captación práctica inteligente de la directivi-

inercia. No obstante, al ser preferencias basadas en el sentimiento, no revelan una preferencia racional, con la que podría dar una razón para elegir, lo que es una *razón* para no elegir: una razón no basada en el sentimiento, sino constituida por (la inmediatez del propio deseo de) alguna concreción de un bien humano básico.

dad integral de los bienes humanos básicos, como razones finalizadamente abiertas para la acción —como han de serlo todas las *razones* para la acción—.

La vida, la verdad y la armonía interpersonal como tales son todos bienes humanos básicos que brindan razones para fomentar y respetar a la comunidad, no solamente al nivel de relaciones conyugales o de vecindad inmediata, sino al nivel de la política, del Estado. La emoción más común y más fácilmente encubierta es aquella que incita a absolutizar la propia política concreta, al hacer de *su* propio destino, más que la realización integral humana como tal, el horizonte de la propia deliberación y elección. Tal vez sólo el horizonte de la fe cristiana y de la escatología, no asequible a Aristóteles, hace posible sobrepasar esa absolutización de horizontes emocionalmente determinados.

Una emoción de este tipo es la que fundamenta la política implícitamente defendida por Strauss y, virtualmente, por todo filósofo político de nuestra generación: la que busca asegurar el futuro de nuestra comunidad (con todos sus indudables y verdaderos bienes, incluyendo su justicia), conformando y haciendo pública la intención, condicional pero real, de imponer directamente sobre los inocentes de un Estado agresor, e indirectamente sobre los inocentes de varios o de todos los demás Estados, la destrucción del cuerpo y la muerte, conjuntamente con la ruina de todo bien humano que ellos valoren como su propio bien.

Todos los argumentos acerca de que esta política es una exigencia racional del “bien común” son demostradamente falaces, como sostenemos en los capítulos 7 y 9 de *Nuclear Deterrence*. Igualmente falaces, como sostenemos en los capítulos 8 y 9, son los argumentos de que la política involucra “el mayor mal” (premoral). La falla inevitable de todos estos argumentos consecuencialistas abre el camino a un método más adecuado para guiar una elección moralmente significativa. También abre el camino a una concepción de la política en la que el asegurar y respetar el bien común no incluye ni la *injusticia* de estar preparado a llevar a cabo, “si fuera necesario”, grandes masacres de inocentes como

represalia, ni el *absurdo* de estar dispuesto y de desear llevar a cabo tales represalias, “si fuera necesario”, después de la entera destrucción de nuestra propia comunidad, con su demasiado estrechamente concebido y demasiado técnicamente perseguido “bien común”.