

**PROBLEMÁTICAS FILOSÓFICAS EN ALGUNOS DEBATES JURÍDICOS
ACTUALES.**

**ANÁLISIS IUSFILOSÓFICO SOBRE ABORTO, UNIONES HOMOSEXUALES,
EUTANASIA Y MONOPOLIO ESTATAL DE LA FUERZA**

Juan Esteban Agudelo

Universidad Católica Luis Amigó

Resumen

No es viable ni posible el surgimiento de nuevas generaciones de buenos abogados si estos carecen de una sólida preparación en materia de filosofía del derecho, área fundadora de los estudios jurídicos y esencial a ellos. Este hecho es la justificación esencial del ensayo que aquí se presenta, a saberse, la consideración filosófica de algunos debates jurídicos actuales, cuyo análisis serio y profundo hace parte del desempeño profesional de muchos abogados a lo largo del mundo, sobre todo, de aquellos que se dedican a la enseñanza y la investigación en el ámbito académico.

Palabras clave: Filosofía del derecho, cosmovisión, aborto, uniones homosexuales, eutanasia, monopolio de la fuerza.

Abstract

The emergence of new generations of good lawyers is not feasible or possible if they lack a solid preparation in the field of philosophy of law, an essential area of legal studies and essential to them. This fact is the essential justification for the essay presented here, namely, the philosophical consideration of some current legal debates, whose serious and in-depth analysis is part of the professional performance of many lawyers throughout the world, especially those who are dedicated to teaching and research in the academic field.

Keywords: Philosophy of law, cosmivision, abortion, homosexual unions, euthanasy, force monopoly.

Introducción.

Según el testimonio de Cicerón, es “del corazón mismo de la filosofía de donde hay que extraer el conocimiento del derecho” (*Las Leyes* I, 17), por tal razón, detrás de los grandes debates que se presentan en el mundo jurídico existen profundas cuestiones de orden filosófico, es decir, concepciones sobre dios, el hombre y el mundo que fundan distintas teorías de la justicia.

Como explica Kelsen (1982), el positivismo proviene del relativismo de Protágoras que considera al hombre medida de todas las cosas y el iusnaturalismo tiene su origen en el realismo platónico, según el cual Dios es la medida de todas las cosas. Como puede verse, entonces, con esta referencia a las dos principales cosmovisiones filosóficas de la antigüedad, la filosofía del derecho es, por consiguiente, el fundamento de todo el sistema jurídico; no gratuitamente afirma Kaufmann que “la *filosofía del derecho* tiene que ver con el derecho como debe ser, con el derecho ‘correcto’, el derecho ‘justo’, en resumen: ella es la *doctrina de la justicia*” (2006, p. 39).

Teniendo en cuenta lo anterior, es necesario añadir que, de la misma manera que se organiza el panorama de los sistemas filosóficos, se ordena el mapa de las ideas jurídicas que en ellos tienen su base. Así pues, tomando en cuenta que la cartografía es el arte de trazar mapas, la “cartografía jurídica” es muy importante para el estudio de cualquier “mapa jurídico”. Este proyecto propone construir una “cartografía” jurídica fundamental sobre la dimensión valorativa del fenómeno jurídico que se conoce como axiología jurídica. Por ello, se enmarca, no en una teoría del derecho positivo desde adentro (teoría del derecho), sino en una estimativa o axiología jurídica, o sea, en una filosofía del derecho, pues si esta no es otra cosa que la búsqueda de lo justo, su función es eminentemente axiológica. De acuerdo a este punto de partida, el proyecto se ocupará de analizar algunas de las problemáticas filosóficas presentes en ciertos debates jurídicos actuales, a saberse, el aborto, las uniones de personas del mismo sexo, la eutanasia y el monopolio estatal de la fuerza.

Que la historia de las ideas filosóficas genera impacto en todas las disciplinas del conocimiento puede parecer obvio a muchos, no obstante, esto se hace mucho más cierto en el mundo del derecho, ya que para entender a fondo muchos hechos jurídicos del mundo actual hace necesario regresar a los grandes autores y obras de la tradición filosófica.

Por ejemplo, una de las situaciones trascendentales a ese respecto es la casi total desaparición del realismo metafísico clásico a partir del siglo XIV. El racionalismo iluminista del siglo XVIII, la crisis en que entró a partir del XIX y el surgimiento de las llamadas teorías críticas con las cuales empieza la posmodernidad dejan sobre la mesa tres preguntas esenciales al estudioso de las ciencias jurídicas que intenta trascender el campo meramente positivo de las normas y principios jurídicos:

- a) ¿En qué contexto se encuentra la filosofía del derecho después del pensamiento jurídico moderno y la aparición de las corrientes que se han denominado “posmodernas”?
- b) ¿En este contexto, tiene un rol importante la escuela del derecho natural clásico cristiano, sustentada, sobre todo, en corrientes filosóficas antiguas y medievales?
- c) ¿Cuál puede ser la función del iusnaturalismo clásico cristiano en la posmodernidad?

El panorama del pensamiento contemporáneo se está signado por la llamada deconstrucción de la razón o irracionalismo, por un abandono del concepto moderno de sujeto y por la falta de cimiento metafísico de las realidades del derecho como ciencia, ya que, como indica Gómez:

Según el filósofo norteamericano Michael J. Sandel, la sucinta definición de justicia como “dar a cada uno lo suyo” o “dar a cada uno lo que se merece” remite, inevitablemente, a la pregunta “¿Quién merece qué y por qué?”. Volviendo a Aristóteles, Sandel recuerda que para pensar en la distribución de algo es necesario razonar sobre la causa final de aquello

que será distribuido, es decir, a la pregunta por la justicia le es inherente la pregunta por la naturaleza o esencia de las cosas, lo cual refuta, desde la orilla de los estudios jurídicos y su ejercicio en la vida social, la pretendida superación de la metafísica, dedicada, precisamente, a la pregunta por la esencia y la finalidad de todo lo que existe (2019a, p. 295).

Esto requiere pensar, nuevamente, cuáles son los verdaderos sustentos de la ciencia jurídica, lo cual, a su vez, implica reflexión sobre los asuntos filosóficos fundamentales en la que, posiblemente, exista una contestación válida a las cuestiones más álgidas del amplio panorama jurídico actual (Massini, 2005a), recurriendo a la obra de los grandes autores de la tradición filosófica, especialmente, las grandes luminarias del realismo metafísico: Platón, Aristóteles, San Agustín de Hipona y Santo Tomás de Aquino, pero también a otros autores que se separan de esta tradición, o que, continuándola, matizan algunas de sus ideas: los sofistas, Duns Scoto, Guillermo de Ockham, Hugo Grocio, Immanuel Kant, Thomas Hobbes, Wilhelm Friedrich Hegel, Hans Kelsen, Herbert Hart, Lon Fuller, entre tantos otros que hoy mantienen el debate entre las tesis centrales del iusnaturalismo y el iuspositivismo.

En este esfuerzo, la Universidad Católica Luis Amigó tiene una enorme tarea, pues su misión se inspira en los principios del ideario católico y, en su facultad de derecho, debe haber profesores y alumnos que, en su investigación académica, se dediquen al estudio serio de asuntos como los ya mencionados, estableciendo redes con otras instituciones del mundo en cuyo programa de investigación existen áreas y proyectos relacionados con la filosofía del derecho.

El estudio del Derecho y, sobre todo, en una universidad de identidad confesional, más aún, católica, debe llevarse adelante en un diálogo sincero, abierto, receptivo y fecundo con la filosofía y la teología, no porque se pretenda ejercer un control inquisitorial sobre los estudios jurídicos, sino porque los interrogantes radicales de un estudio comprometido y

riguroso conducen siempre al investigador por fuera de los límites de la disciplina particular que le ocupa.

Los presupuestos del arte del derecho son de índole filosófica y remiten a una pregunta por las cosas, por la realidad misma en sentido global (Gómez, 2019a, p. 299).

Este trabajo de grado pretende realizar una investigación de tipo cualitativo, con base en fuentes primarias y secundarias de orden teórico. En vistas a cumplir los objetivos propuestos, se efectuarán rastreos en libros y revistas indexadas fundamentalmente. Por otro lado, cabe señalar que, aunque la investigación aquí propuesta trasciende el campo intrasistemático del derecho y lo meramente dogmático, ciertamente deberá tratar algunos temas concernientes a la dogmática jurídica.

1. El aborto y las concepciones de la vida en juego.

A primera vista, podría considerarse que el asunto filosófico fundamental que se esconde de los debates concernientes al aborto es el del comienzo de la vida humana, entendiendo que este es un tema propio de la biología, pero cuya reflexión exige trascender hacia nociones metafísicas que exceden el mero discurso de la biología y, más bien, lo sustentan. Desde esta perspectiva, la discusión entre promotores de la despenalización del aborto y opositores a dicha despenalización radicaría en que, mientras los primeros consideran que la vida humana no comienza con la concepción, los segundos afirman que la vida humana inicia con la fecundación del óvulo por el espermatozoide, sin embargo, la aparición de conceptos como “aborto posnacimiento” en la legislación canadiense, por ejemplo, demuestra que la confrontación filosófica fundamental no es esa sino la de las concepciones de la vida humana que entran en choque.

Las distintas concepciones de la vida humana existentes en el debate jurídico sobre el aborto puede descubrir que, esencialmente, se resumen en dos tesis contrapuestas: el hombre está en el punto más alto de la jerarquía metafísica del universo —y, por tanto, su vida es más valiosa y digna que la de los demás seres, que existen a su servicio— (Aristóteles, 1985; De Aquino, 2001) y el hombre es igual metafísicamente hablando al resto de los seres, por tanto, su vida no tiene

más valor ni dignidad que la de estos, incluso, estorba al desarrollo del mundo natural.

La primera de estas tesis es propia del realismo metafísico clásico propio de la filosofía perenne, que se configura a partir de la Escuela de Atenas y llega a su cima en la Escolástica, mientras que la segunda proviene del gnosticismo igualitario que ha tenido distintas versiones en el budismo, en Egipto e, incluso, en algunas ramas del judaísmo, introduciéndose en la filosofía occidental vía autores como Scoto, Ockham, Spinoza, Schopenhauer, Hegel y Fichte (Forment, 1988; Gómez, 2016).

El uso de los adjetivos “*eterno*” y “*divino*” en la cita última de FICHTE, aplicados a la libertad de pensamiento y la noción de que la plenitud del hombre se encuentra en “*obrar por propia fuerza según fines propios*”, muestran bien el horizonte gnóstico en el que ha sido concebida la libertad de conciencia y de religión. Porque el “Yo absoluto” que la expresa, reúne, como observa ESTERMANN, *muchas características (autodeterminación, creatividad) que tiene el Dios del teísmo*. “Yo absoluto” cuya identificación —reabsorción— sólo puede ser alcanzada por los puros que sigan el camino indicado por FICHTE, como modelo secular del “seréis como dioses”, dentro de las categorías de la filosofía idealista (2013, p. 137).

Con esto en mente, es posible comprender por qué la primera de estas concepciones promueve la natalidad, ya que esta expresa la individualidad de los seres humanos en la unión sustancial de materia y forma, mientras que la segunda pareciera promover una defensa radical del medio ambiente, pero exterminando al hombre y sugiriendo una oposición tajante entre la existencia y despliegue de la raza humana y la sostenibilidad del planeta Tierra, reeditando visiones que encuentran su origen en el orientalismo de pensadores como Schopenhauer, para quien “sería mucho mejor que el fenómeno de la vida se hubiese producido en la Tierra tan poco como en la luna, y que, al igual que en esta, también en aquella la superficie se encontrase aún en estado cristalino” (Schopenhauer, 2005, p. 264).

Así pues, la negación de cualquier desigualdad, que se ve, sobre todo, en la individualidad de cada ser humano conduce, en el ámbito metafísico, al rechazo del principio de identidad y de no contradicción que, a su vez, desemboca en el panteísmo igualitario, ya que, si la realidad es privada de las desigualdades e identidades específicas de cada ente, desaparece también la diferencia entre dios y los hombres y todo queda confusamente divinizado, aunque también el panteísmo podría llevar a una materialización de la naturaleza toda, incluyendo al hombre (Serrano, 2015). El aspecto gnóstico de la promoción del aborto radica en este panteísmo. En otras palabras, si no hay individualidad, el aborto no puede concebirse como la eliminación de una vida humana diferente a la de la madre, sino como una legítima modificación que esta hace de su organismo; por otro lado, sin la referencia a un dios personal en cuyo entendimiento y voluntad se fundamenta una moral sobre la vida humana, no puede juzgarse el aborto como moralmente malo o reprobable en sentido absoluto, sino como una conducta que fue *mala prohibita*, pero nunca ha sido *mala in se* y, por lo tanto, la legislación sobre ella ha cambiado con el tiempo (Alvear, 2013; Millán, 1994; George, 2017; Serrano, 2017; Gómez, 2019 b).

En sentido opuesto, un trazo esencial de la filosofía perenne es el amor a lo concreto e individual, a lo que es “diferente”. El principio más importante del pensamiento de Tomás de Aquino es que el objeto propio de la inteligencia no es el ser indefinido, sino las esencias específicas de lo real (*quidditas rei sensibilis*), como bien lo explica Fabro (1983) al indicar que la afirmación del acto de ser (*actus essendi*) conduce a una exageración indebida y polémica contra el pretendido “esencialismo” de la Escolástica, con lo cual se corre el riesgo de caer en un existencialismo para el cual antes de nacer no hay nada, después de morir no hay nada y, por consiguiente, la vida es un espacio entre la nada y la nada de dudosa importancia (Sartre, 1993).

La promoción del aborto tiene como meta la nada anulando las desigualdades propias de los seres individuales y personales, pues, como señala Gómez, “lo que

no sea persona no es finalmente nada” (2005, p. 121) y como afirma Spaemann “si ‘algo’ es ‘alguien’ es que es una persona” (2000, p. 228).

Tomás de Aquino, siguiendo la tradición del pensamiento aristotélico, explica que la naturaleza o esencia en sentido metafísico es el objeto de la definición de la cosa, aquello que esta es propiamente. Todos los entes, todo lo que existe, tiene una esencia propia porque es distinto de la realidad que tiene en su contorno y no se confunde con ésta. Por consiguiente, la esencia del ser es, por lo tanto, su unidad específica, que lo distingue de la multiplicidad de lo real. Lo primero que conoce el hombre de la realidad es la esencia de los entes, a través de la cual accede a la desigualdad de lo real que, posteriormente, le permite conocer la unidad. El hombre conoce lo uno a través de lo múltiple (Marías, 2000).

El nacimiento de un niño es una radical innovación de la realidad: la aparición de una realidad nueva [...] Lo *que* el hijo es se deriva de todo eso que he enumerado, es *reductible* a ello. Es una “cosa”, ciertamente animada y no inerte, diferente de todas las demás, en muchos sentidos única, pero al fin una cosa. [...] pero *el hijo* no es *lo que* es. Es alguien. No un *qué*, sino un *quién*, alguien a quien se dice *tú*, que dirá en su momento, dentro de algún tiempo *yo*. Y este *quién* es *irreductible a todo y a todos* (Marías, 2000, p. 103).

De acuerdo con Abad (2015), en el gnosticismo se encuentra el origen de las leyes favorables al aborto en todo el mundo. Según Simon, “este combate no es solo técnico, sino filosófico. La vida como material, tal es el principio de la lucha” (1979, p. 13). Por otro lado, mientras que los opositores al aborto reconocen la alteridad metafísica de la madre y el ser humano en gestación apelando al principio de individuación y negándole a esta el derecho de terminar con una vida que no es la suya, los promotores del aborto cimentan toda su argumentación en la idea de que el *nasciturus* y el mismo feto hacen parte del cuerpo de la mujer, razón por la cual esta puede decidir sobre ellos. En esta argumentación hay una concepción gnóstica y monista que niega la individualidad, la humanidad y la personabilidad del ente que se gesta en el vientre de la mujer, afirmando que se

trata de un conjunto de células de las que se puede prescindir si la mujer así lo decide.

Tener claro este panorama metafísico de la disputa jurídica en torno al aborto permite entender por qué dentro del campo de los opositores a su despenalización existe, actualmente, una división entre quienes afirman que se debe plantear el debate en un plano moral y religioso, apelando al derecho natural, y quienes sostienen que la discusión debe darse, meramente, desde el plano de las leyes positivas. La misma Mónica Roa López —directora de programas en *Woman's Link Worldwide* y quien consiguió la despenalización del aborto en tres causales en la legislación colombiana— pareció darles la razón a los primeros cuando afirmó:

Lo que nosotros hicimos primero fue estudiar cuáles eran los términos en que se venía dando el debate. Hicimos un estudio de los archivos de prensa desde el año 1973 para ver cómo los medios de comunicación cubrían el tema. Ahí vimos que el debate siempre era de moral y religión. Nosotros lo cambiamos radicalmente. Tratamos que el aborto siempre fuera visto como un problema de salud pública, derechos humanos y equidad de género (2006).

Vale la pena destacar que una discusión desde las meras leyes positivas no tiene mucho sentido y, además, resulta imposible, pues lo que se debate al nivel del ámbito legislativo tiene como objeto, precisamente, problematizar el contenido material de las leyes positivas y no, simplemente, su adecuación formal a leyes superiores. El legislador, para hacer bien su tarea, debe partir de una cosmovisión que inspire sus proyectos, sus intervenciones y sus votos; por tal razón, es una necesidad apremiante recuperar la dimensión iusfilosófica en la rama legislativa del poder público, sometida, hoy en día, a fuerzas que usan la conveniencia, el dinero y los intereses para comprar partidos políticos enteros y mover las fichas del panorama legislativo según sus agendas, lo cual repercute en la redacción de leyes que carecen de sustento racional firme y de base filosófica cierta.

2. Uniones de personas del mismo sexo. Fundamentos metafísicos de lo binario y lo no binario.

Podría decirse que la atracción por el mismo sexo ha existido desde los orígenes de la humanidad. Considéresela patológica o no, normal o anormal, desviación u opción, lo cierto es que hombres y mujeres a lo largo de la historia han experimentado esa atracción de modo más fuerte o más leve. Lo particular de la época actual es que existe todo un discurso que legitima y defiende las uniones de personas del mismo sexo, fundamentándose, en algunos casos, en que el sexo es biológico, pero el género es cultural y puede elegirse libremente y, en otros casos, afirmando que el sexo, propiamente, no existe y que solo existe el género como opción libre del individuo sobre su conducta en términos afectivos y en la búsqueda de placer venéreo.

Los partidarios de esta perspectiva la denominan “enfoque de género” mientras que sus opositores no dudan en llamarla “ideología de género”, intentando expresar con ello que no tiene ningún fundamento científico y que se trata solo de un discurso sofístico que busca manipular las mentalidades e inducir a la opinión pública a la aceptación y legitimación de las uniones de personas del mismo sexo entre otras acciones que buscan validación jurídica.

La legalidad de uniones de personas del mismo sexo sigue siendo uno de los temas de mayor debate en el panorama jurídico actual, incluso, en los países donde ya han sido legalizadas y donde, además, se permite la adopción de menores por parte de estas parejas. En todo el mundo, grupos de activistas surgidos del ámbito religioso o no siguen oponiéndose a que la ley avale este tipo de uniones y, sobre todo, a que les dé el nombre de matrimonio, pues, según estos grupos, atendiendo a la etimología e historia del concepto, este solo puede ser aplicado a la unión entre un hombre y una mujer. Lo interesante de esta disputa en términos iusfilosóficos es que deja ver dos teologías, dos antropologías y dos cosmovisiones que se analizarán en lo sucesivo.

En primer lugar, hay que recordar que la existencia de los sexos masculino y femenino encuentra su explicación más antigua en el mito judeocristiano de la

creación narrado en el libro del Génesis. Después de crear a Adán, que significa “ser humano” y no “varón” como explica Bojorge (El Cruzado, 2019), Dios dijo: “No es bueno que el hombre esté solo, voy a hacerle una ayuda proporcionada a él” (Gn. 2,18).

Esta traducción, tomada de la versión de Nácar-Colunga es la misma que aparece en otras versiones de la Biblia; sin embargo, según Bojorge (El Cruzado, 2019), la traducción correcta es “No es bueno que el hombre sea uno solo”, es decir, la humanidad se expresa mejor en la dualidad de los sexos, en el aspecto binario de hombre y hembra (Calmat & Vence, 1831), de varón y varona (Nácar & Colunga, 1969), de hombre y mujer (Bover & Cantera, 1957) y, por consiguiente, la traducción que más se acerca al hebreo original es la de Calmat y Vence (1831): “No es bueno que el hombre sea solo: hagámosle una ayuda y compañía semejante a él”. Bojorge lo explica en los siguientes términos:

Adán, creado primero, vivía entre los animales y les puso nombre. Es decir tenía de común con ellos el elemento animal de su naturaleza, el cual le daba (y le sigue dando) la posibilidad de comunicarse con ellos, entenderlos, amaestrarlos, domarlos, domesticarlos, gozar de la compañía de algunos. Pero Adán no encontraba entre ellos una ayuda adecuada, es decir semejante a él en cuanto ser humano espiritual, capaz de relacionamiento interpersonal. No encontraba entre ellos otra persona humana como él. Para hacerle compañía espiritual fue creada otra persona humana: la mujer (2005, p. 85).

Si bien en la narración del Génesis se dice que el ser humano fue creado a imagen y semejanza de Dios, es necesario precisar que Adán fue creado más a imagen del Verbo, es decir, de la segunda persona de la trinidad que es Dios, por eso, su misión apunta al conocimiento y al despliegue en el mundo exterior, hacia afuera, mientras que Eva fue creada más a imagen del Espíritu Santo, o sea, de la tercera persona de la trinidad, por eso, su misión apunta al amor y la vida, su tarea está en el mundo de lo interpersonal, del encuentro, la acogida y la hospitalidad, hacia adentro. Ambos, varón y mujer, juntos, constituyen la imagen de la unión del Verbo y el Espíritu entre sí en la trinidad y constituyen la sabiduría de Dios Padre. Así pues, desde esta teología que se encuentra en la cima de la filosofía perenne (Diccionario de Filosofía, 2020), las categorías “masculino” y “femenino” son las

representaciones encarnadas y humanas de lo cristológico y lo pneumatológico —relativo a la pneumatología o pneumatología, rama de la teología que estudia al Espíritu Santo—, por lo cual dichas categorías surgen de una teología trinitaria y no al revés, como sugiere la actual teología de género.

Los defensores de esta cosmovisión se basan hasta los días que corren en una iusfilosofía del derecho natural que encuentra su sustento último en la existencia de una ley natural, definida por Tomás de Aquino como “participación de la ley eterna en la creatura racional” (1993, p. 710); el mismo Tomás de Aquino define la ley eterna como “la razón de la sabiduría divina en cuanto principio directivo de todo acto y todo movimiento” (1993, p. 723). Esta iusfilosofía y teología del derecho se cimenta, a su vez, en una metafísica realista que Pieper explica en los siguientes términos cuando comenta el existencialismo ateo de Sartre, negador de la existencia de la naturaleza en sentido metafísico:

La objeción de Sartre quiere decir claramente: no se puede hablar legítimamente de una “naturaleza humana”, a no ser que se reconozca que hay un Dios, que la ha pensado y proyectado creadoramente. Lo que aquí estamos obligados a repensar y a redescubrir no es otra cosa que la oculta relación que el concepto de “proyecto”, de muestra, de modelo, de la, como dijo el maestro Eckhart, “imagen previa”, de una parte, tiene con el concepto de naturaleza, de esencia, de otra parte (...) En Tomás de Aquino, en la *Summa theologica*, hay una frase que viene a decir lo mismo: “Por el hecho de que la criatura tiene una esencia modificada y limitada se muestra que proviene de un determinado principio”. ¿No podría formularse también así: no hay naturaleza humana a no ser que haya creador que la pudiera proyectar (o mejor: que la proyectó de hecho)? Esta convicción fundamentalmente es participada, sorprendentemente por ambos: Jean-Paul Sartre y Tomás de Aquino (2000, p. 262).

Con la claridad de esta distinción radical—cimentada en una metafísica realista de la naturaleza humana— entre lo masculino y lo femenino que son diversos pero complementarios, es posible entender por qué la agenda homosexualista se basa en una concepción andrógina. Según Schneider (2000), la revolución sexual que inició en los 60 en el marco de la contracultura tuvo como bandera principal la liberación sexual, en la cual la indiferenciación de los sexos es esencial. Se usó el

argumento de la salud mental, la equidad y la igualdad de oportunidades para promover que los hombres se comportaran un poco como mujeres mientras que, tendencialmente, se instó a las mujeres a comportarse un poco como hombres. Es a eso a lo que se llama androginismo, o sea, una combinación de características del sexo propio y del opuesto en una misma persona.

Este androginismo se ha extendido, al día de hoy, al mundo del diseño y la vestimenta, influenciando marcadamente a la sociedad. Según Lang (citado en Comité TFP, 2004), "Sabemos que las mujeres son al mismo tiempo femenino y masculino, y que los hombres son también femeninos y masculinos. Todo depende

del grado en el que cada cual lo ha asumido, pero esto es así". Este anhelo de combinar lo masculino y lo femenino en un novedoso género andrógino está en los cimientos de la agenda de género. Harry Hay, activista y líder del movimiento gay en Estados Unidos y fundador de la Sociedad Mattachine inicia el manifiesto de fundación de esta última con las siguientes palabras: "Nosotros, los andróginos del mundo".

Según Foucault (1998), al presentar la homosexualidad como un androginismo superior o hermafroditismo del alma, esta comenzó a legitimarse como una forma más de sexualidad. Si la acción del —llamado despectivamente— sodomita se había considerado una aberración temporal, el homosexual era ahora una especie. Jones (2000) logró demostrar que el androginismo pagano se encuentra a la base del movimiento homosexual; era muy usual en los credos paganos antiguos y entre los aborígenes de América, Australia y África que el sacerdote, quien hacía las veces de médico y chamán fuera un hombre con rasgos, comportamiento y vestido femeninos, es decir, un andrógino. Esta idea del andrógino con poderes sobrenaturales se mantuvo durante la Edad Media y la Modernidad, como puede verse en ciertas tradiciones de alquimistas, en la teosofía de Madame Blavatsky y en el movimiento de Aleister Crowley.

Culpepper afirma que los homosexuales hombres y las lesbianas son "chamanes para una edad futura" (1991, p. 164), Mollenkott, que hace parte del colectivo

lésbico, declara que “somos embajadores de Dios” (1992, p. 166) y Clark (citado en Comité TFP, 2004) dice: “Algo en nuestro ser gay/lesbiano como un punto de vista existencial...parece aumentar nuestras capacidades espirituales”. Sobre esta última perspectiva, Jones (2000) comenta:

Clark se vuelve al animismo Americano nativo buscando un modelo espiritual aceptable(...) Específicamente, para Clark, el berdache, un shaman indio americano andrógino, nacido como varón, pero que como adulto elige vivir como hembra, constituye un modelo espiritual gay deseable, porque el berdache alcanza “la reunión de las polaridades cósmicas, sexuales y morales”.

Después de mudarse a Hollywood, en 1979, Hay fundó las *Radical Fearies* o *Hadas Radicales*, movimiento que se inspiró en una cosmovisión propuesta por Hay y que sueña con una sociedad cimentada en el conocimiento homosexual sujeto-sujeto que es una negación de la metafísica aristotélica sujeto-objeto de la filosofía perenne en que se sustenta el orden social y moral cristiano. Hay vio los restos de la civilización cristiana como binarios o basados en la metafísica sujeto-objeto y soñó siempre con una vida social en la que los homosexuales fueran superiores, idea en la cual puede encontrarse la razón de ser de los privilegios legislativos que este colectivo ha ido adquiriendo con el paso del tiempo.

Los escritos de Hay abren una ventana sobre la sociedad modelada por su visión globalizante. No sería secular sino religiosa y, como en todas las sociedades religiosas, debería existir un sacerdocio –por supuesto–homosexual. Los homosexuales serían los “mediadores”, los “berdache/shamanes”, “Embajadores de dios”. En términos cristianos, ellos serían los “pontífices” (del latín, pontifex – el que hace puentes) (Comité TFP, 2004, p. 116).

Del mismo modo que la Cristiandad, entendida como concreción socio-política del cristianismo, configuró todos los elementos de la cultura occidental, la sociedad concebida por Hay está diseñada según un espíritu anárquico, neopagano y homosexual. En esto radica la imposibilidad de que los partidarios del derecho natural clásico cristiano y los colectivos pro-gay encuentren un punto en común, pues este, realmente, no existe.

3. Eutanasia.

Uno de los debates más álgidos en el actual panorama jurídico internacional es el que se refiere al fin de la vida humana. Cuando el *Diccionario de la Real Academia Española* define “eutanasia” como “intervención deliberada para poner fin a la vida de un paciente sin perspectiva de cura” presupone que esta es una buena muerte, pues la partícula *eu* (proveniente del griego) significa “bueno o dulce”.

Los partidarios del iusnaturalismo clásico cristiano que se opone a esta visión sobre lo que sea una buena muerte han optado por distinguir eutanasia de ortotanasia como fin de la vida humana según la ley natural sin suspender los cuidados paliativos del paciente terminal ni aplicar algún elemento activo que acelere o catalice la muerte. Esta distinción ha permitido, también, condenar la distanasia como “encarnizamiento terapéutico” que usa todos los medios artificiales posibles para mantener con vida a alguien que, naturalmente, ya cumplió su ciclo vital (Biondo, Paes y Dal Secco, 2009).

Ya desde el siglo IV a.C, Platón condenaba, por boca de Sócrates, el suicidio. En diálogo con Cebes, dice el gran maestro de Atenas: “no es absurdo que uno no deba darse muerte a sí mismo, hasta que el dios no envíe una ocasión forzosa” (*Fedón 62d*). Aristóteles también condenó el suicidio con duras palabras, considerándolo una injusticia del individuo para con la ciudad, es decir, una injusticia legal:

El hombre que, voluntariamente, en un arrebató de ira, se mata a sí mismo, lo hace en contra de la recta razón, lo cual no lo prescribe la ley; luego, obra injustamente. Pero, ¿contra quién? ¿No es verdad que contra la ciudad, y no contra sí mismo? Sufre, en efecto, voluntariamente, pero nadie es objeto de un trato injusto voluntariamente. Por eso, también la ciudad lo castiga y se impone al que intenta destruirse a sí mismo cierta privación de derechos civiles, como culpable de injusticia contra la ciudad (*Ética Nicomáquea V, 11. 1138a 12-15*).

Sin embargo, tanto Platón como Aristóteles y las escuelas helenistas fueron partidarios de acabar con la vida de personas enfermas o deficientes (Roxin, 2001). La condena de lo que, modernamente se ha llamado eutanasia apareció,

recién, con el cristianismo, para el cual Dios es dueño legítimo de la vida humana. El hombre no puede disponer de su propia vida y la vida ajena solo puede eliminarse en circunstancias muy específicas que los teólogos morales se encargaron de precisar.

En la Escolástica, Tomás de Aquino condenó el suicidio y el homicidio cuando no se tiene una justa causa (guerra justa o pena proporcional) y, siguiendo sus indicaciones, basadas en la Biblia, en la razón natural y en el magisterio de la Iglesia Católica, la escuela del derecho natural clásico cristiano considera que la eutanasia es suicidio cuando es consentido por la persona y homicidio cuando no lo es, pero siempre es un atentado contra la ley natural, pues irrespetta el fin natural de la vida temporal que solo corresponde darlo a Dios.

Según Hervada (2005), uno de los máximos exponentes del derecho natural clásico cristiano en la actualidad, quienes dicen lo que es de ley natural son los órganos del magisterio eclesiástico solemne: el Papa y el Concilio Ecuménico, cuando definen una proposición de ley natural. Compendiando las enseñanzas del magisterio en materia moral, Royo precisa:

No es lícito jamás acabar de matar a los mortalmente heridos, viejos, enfermos incurables, moribundos, etc., aunque sea para que no sufran más (ya que el fin nunca justifica los medios), ni siquiera acelerarles la muerte (v.gr., con dosis exageradas de morfina, etc.)

Tampoco se puede matar a los locos furiosos para que no hagan daño a otros, a no ser en legítima defensa ante una agresión *actual*.

A la pregunta sobre “si sería lícito, *por mandato de la autoridad pública*, matar a los que, sin haber cometido ningún crimen digno de muerte, sin embargo, por sus defectos psíquicos o físicos no pueden aprovechar a la nación y más bien le son gravosos y se oponen a su vigor y fortaleza”, contestó la Sagrada Congregación del Santo Oficio: “Negativamente, por ser contrario al derecho natural y divino positivo” (1957, p. 423).

El *Catecismo de la Iglesia Católica* condena, igualmente, la eutanasia:

Una acción u omisión que, de suyo o en la intención, provoca la muerte para suprimir el dolor, constituye un homicidio gravemente contrario a la dignidad de la persona humana y al respeto del Dios vivo, su Creador. El error de juicio en el que se puede haber caído de buena fe no cambia la naturaleza de este acto homicida, que se ha de rechazar y excluir siempre (No. 2277).

En síntesis, como puede verse aquí, lo que se debate no es otra cosa que la capacidad, autoridad y potestad del hombre para dirigirse y determinarse como ser autónomo sin reconocer ninguna ley superior a la que él mismo crea, base del iuspositivismo para el cual no existen conductas *mala in se* (malas en sí mismas) sino, solamente, conductas *mala prohibita* (malas porque están prohibidas). Es por tal razón que en las confrontaciones jurídicas concernientes a la vida es donde mejor se explicita la contraposición entre el principio de trascendencia que funda el iusnaturalismo y el principio de inmanencia que funda el iuspositivismo:

La verdad revelada y la ley moral representan para la libertad moderna de conciencia y de religión y para el Estado laico un límite extrínseco y una orientación fundamental que no están dispuestos a acatar. Constituyen un *principio de trascendencia*, una normatividad no disponible para la voluntad humana, un orden dado no sometido a su jurisdicción. De ahí que sea necesario romper con sus cadenas para ser “modernos”, porque lo moderno consiste en desvincularse de todo dato religioso, moral y ontológico previo. El *principio de trascendencia*, que también puede formularse en términos de orden natural y divino, es, en consecuencia, aquello que impide a la libertad moderna constituirse y expandirse tanto conceptual como históricamente (Alvear, 2013, pp. 43-44).

Por su parte, los defensores de la eutanasia apelan al derecho de la persona a una muerte digna y a elegir libremente el momento de su fin vital. En un primer momento, la autonomía aparece como nota esencial de la naturaleza humana, del individuo, pero, dado que este se encuentra inscrito en el marco del Estado, dicha autonomía se convierte en rasgo fundamental del Estado que, incluso, se pone por encima del individuo.

Esta idea se concreta en el pensamiento político de Hegel. Para el filósofo alemán, el Estado es la idea divina presente en la humanidad —como se verá más

adelante—, pues en él toma cuerpo la libertad y la racionalidad del espíritu absoluto que se ha manifestado en la historia como un *eón* salvador, es decir, la divinidad que se encuentra diluida en la humanidad toda encuentra su mayor expresión y su plenitud en el Estado que dispone, incluso, de la libertad individual, como queda más que claro en las legislaciones que conceden al Estado la posibilidad de decidir sobre la vida de enfermos terminales sin necesidad de tomar en cuenta su decisión personal, que se considera, desde esta perspectiva, subordinada a la autoridad estatal.

La redención de la humanidad por sí misma, entendida como procedimiento a través del cual el ser humano es liberado de las limitaciones materiales de su libertad individual, de la voluntad y del conocimiento de lo particular, se realiza a través del Estado en el cual se desarrolla la autoconciencia de la humanidad, de su libertad total y de su racionalidad absoluta. Así pues, no existe ninguna forma de que la naturaleza humana se salve al margen del Estado, por lo que no tiene ningún sentido que la ley natural cimentada en la tradición cristiana le resista con sus nociones de trascendencia y sus ideas sobre Dios (Alvear, 2013).

Hegel atribuye los rasgos trascendentes del Dios cristiano al Estado, convirtiendo la religión en algo inmanente y temporal. Es de ahí que surge un Estado cuyas determinaciones son siempre válidas, pues tienen el rango de "*determinaciones de la propia esencia divina*" (Hegel, 1968, p. 121). Con la legalización de la eutanasia, el Estado asume uno de los últimos derechos y potestades del Dios cristiano, identificándose con él, según preveía Hegel.

Frente a este poderío del Estado, la Iglesia Católica, como fuente de la que emana el derecho natural clásico cristiano pareciera no poder más que adecuarse a la nueva circunstancia de un Estado divinizado y omnipotente, lo cual, según algunos, terminó de concretarse con el Concilio Vaticano II, en el que la Iglesia Católica aceptó el Estado laico moderno y todas sus prerrogativas (Alvear, 2013; De Mattei, 2013).

Aun cuando pensadores como Spaemann (2005) intentaron fundamentar una crítica a la eutanasia sin el recurso a la ley natural, en el marco del contractualismo moderno, lo cierto es que dicho sustento no tiene la solidez necesaria para negar con razón suficiente el derecho de alguien a decidir el momento para terminar con su propia vida, pues sin ley natural, el hombre se convierte en medida de todas las cosas.

En resumen, no existen argumentos de peso desde el positivismo jurídico para oponerse a la decisión individual o estatal de terminar con la vida humana, sobre todo, porque la legislación internacional, vía las directrices de la Organización de las Naciones Unidas van favoreciendo, cada vez más, las medidas pro-eutanasia. Por consiguiente, los únicos críticos de la eutanasia que quedan se inscriben en el marco del iusnaturalismo clásico cristiano que sostiene con Pieper:

Debería realizarse en la sociedad y mantenerse viva la idea de que al hombre, en última instancia, le pertenece algo inalienable, porque tras el hombre está una instancia puesta fuera de toda humana discusión, porque, dicho de otra forma y más claro, el hombre ha sido creado por Dios como persona. Este y no otro es el único fundamento, en último término válido, del carácter incondicional del deber de justicia (2000, pp. 192-193).

En el debate jurídico sobre la eutanasia se pone de manifiesto la permanente oposición entre la concepción cristiana y la gnóstica. La primera, que reconoce la autoridad de un Dios que gobierna el universo y la vida humana con una ley eterna que participa al hombre, que se encuentra subordinado a Él y que depende de Él. La segunda, que niega la jerarquía metafísica creador-creatura y considera al hombre como mera autonomía que se desenvuelve históricamente y decide, en cada momento de su devenir temporal, lo que es justo o injusto, debido o indebido, correcto o reprobable, reeditando la cosmovisión heraclítea del movimiento eterno que niega cualquier permanencia de la ley moral y, por tanto, de la ley jurídica.

4. Monopolio estatal de la fuerza.

En la historia de Colombia existe una particular circunstancia jurídica acaecida en el año 1965. Frente a la convulsión generada por las llamadas “repúblicas independientes” y el auge de grupos subversivos que nacían por aquel entonces, el decreto transicional 3398 permitió al gobierno del presidente Guillermo León Valencia (1962-1966) hacer uso de mecanismos que legalizaban la utilización de civiles armados con el objetivo de preservar el orden público.

Tal problemática parecía demostrar que la capacidad militar del Estado no era eficiente para combatir situaciones desestabilizadoras, tal y como había sucedido en algún momento con la lucha frente a las guerrillas liberales del Llano, donde en ciertas circunstancias se obligó a los propios habitantes a formar parte del Ejército colombiano y a luchar en contra los rebeldes (Montoya, Arboleda, Valencia, Serrano & Gómez, 2017, p. 102).

Dicha situación se convirtió en ocasión privilegiada para problematizar un interesante asunto iusfilosófico, a saberse, el concerniente al monopolio estatal de la fuerza, pues, en Colombia, la segunda mitad del siglo XX —y, en muy buena medida, los primeros veinte años del siglo XXI— estuvo marcada por la acción de grupos de autodefensas al margen de la ley que hicieron uso de las armas sin la autorización del Estado, arrogándose tal derecho con el argumento de que el Estado era incapaz de combatir la subversión como era debido y que, incluso, estaba infiltrado por las guerrillas comunistas (Comisión de Estudios TFPs, 1990).

En los años posteriores a 1965 y, sobre todo, después de la creación de las Cooperativas de vigilancia rural (CONVIVIR) han adquirido protagonismo, fundamentalmente, tres posiciones con respecto al monopolio estatal de la fuerza y a la posibilidad de que los civiles conformen grupos de autodefensa al margen de la ley positiva del Estado Social de Derecho. La primera de ellas es la que, con base en algunas ideas provenientes de la escuela del derecho natural clásico cristiano, defiende la conformación de grupos de autodefensa, incluso, aunque la ley positiva no los reconozca ni avale, habida cuenta de la crisis jurídica del país y

de lo que, aseguran sus exponentes, no puede entenderse sino como una infiltración de las guerrillas comunistas en el aparato estatal.

En segundo lugar, están aquellos que defienden el surgimiento de grupos de civiles armados bajo control del Estado y en el marco de la ley emanada de su autoridad. Una tercera posición es la de quienes se oponen a que la sociedad civil haga uso de la fuerza, reservando su monopolio a las Fuerzas Militares legítimamente constituidas (Ejército Nacional, Fuerza Aérea, Armada Nacional y Policía Nacional).

En *República*, aparece una de las primeras reflexiones serias sobre el lugar de la fuerza militar en el Estado. Platón caracteriza a la clase de los militares con las siguientes palabras:

Deben poseer agudeza en la percepción, rapidez en la persecución de lo percibido, y también fuerza, si tiene que luchar con la presa (...) Sin embargo, es necesario que sean mansos con sus compatriotas y feroces frente a sus enemigos. De otro modo, no aguardarán a que otros los destruyan, sino que ellos mismos serán los primeros en actuar (II. 375a. 375c).

Aristóteles mantiene esta visión, reservando el uso legítimo de la fuerza al gobernante, pero la precisa un poco cuando señala:

No está bien decir que los guardianes deben ser duros con los desconocidos, pues no se debe ser así con nadie, y los magnánimos no son fieros sino con los criminales; y lo experimentan más aún, como hemos dicho antes con los compañeros, si creen haber sufrido de su parte alguna injusticia. Y es lógico que así suceda: pues se creen privados, además del daño recibido, de un beneficio del que piensan se les debe el reconocimiento debido. De ahí que se haya dicho *Cruelles son las guerras entre hermanos* y *Los que aman con exceso, también con exceso odian* (*Política* VII, 7. 1138a 7-8).

El derecho romano, con base en la obra de autores como los ya mencionados y como Cicerón, se ocupó de otorgar un marco jurídico al uso de la fuerza, limitándola entre los ciudadanos y estableciendo los requisitos de la guerra justa: unos formales, referidos a su declaración y a su anuncio y, otros, materiales, relativos a que la causa de guerra fuese suficiente y a que sus motivos fuesen imparciales.

Además, el Imperio Romano, que tanto se esmeró en fundamentar jurídicamente todas sus acciones políticas y comprender en términos jurídicos todo lo que ocurría dentro de él, también lo hizo en todo lo concerniente a los estados de paz y de guerra, mediante la elaboración consistente de un *ius belli ac pacis* (derecho de guerra y paz) en el marco del *ius militare* (derecho militar) que, a su vez, se encuadra en el *ius gentium* (derecho de gentes), antecedente esencial del derecho internacional que surgió de los vínculos de Roma con los demás pueblos y que, junto al derecho civil, es decir, el propio de los ciudadanos de Roma, constituía la esencia del derecho romano (Perellón, 2017).

En sus reflexiones políticas, Agustín de Hipona criticó fuertemente los excesos de las tropas romanas en guerras como las púnicas, considerando que fueron iniquidades y maldades que transgredieron todo derecho y que no estuvieron cubiertos por la legitimidad de la guerra justa que él mismo defendió. Los efectos lógicos fueron la degradación humana y colectiva que daría con la ruina de Roma en el siglo V d.C. En su célebre escrito antimaniqueo *Contra Fausto*, el pensador africano mantiene el monopolio estatal de la fuerza:

Lo que sí interesa es el motivo y bajo qué autoridad los hombres emprenden la guerra. Aquel orden natural conformado para que los mortales tengan paz reclama que la autoridad y la decisión de emprender una guerra recaiga sobre el príncipe, mientras que los soldados tienen el deber de cumplir las órdenes de guerra en beneficio de la paz y salvación común (1993, p. 605).

Tomás de Aquino también dotó a la ley de fuerza coactiva para los casos en que algún hombre o grupo de hombres se resista a su cumplimiento; la coacción, en estos casos, es una manifestación de la *potestas política*, constreñimiento y fuerza física que se despliega en orden al bien común y, siempre que esté sujeta a las exigencias éticas de la ley natural y esté regida por ellas, no se constituye en ataque a la libertad del hombre, sino que es el instrumento de que la totalidad política se vale para conducir al hombre o a los hombres rebeldes hacia el destino político común, del que por la concupiscencia surgida del pecado original, se puede desviar.

Una persona privada no puede inducir eficazmente a la virtud: puede únicamente amonestar, pero si su amonestación no es atendida, carece de fuerza coactiva, fuerza que ha de tener, en cambio, la ley para que pueda inducir a la virtud con eficacia, según dice el Filósofo en *X Ethic*. Esta fuerza coactiva radica en el pueblo o en la persona pública que lo representa, que puede por ello infligir penas (1993, p. 707).

La Doctrina Social de la Iglesia compendia todas estas enseñanzas cuando establece:

Para tutelar el bien común, la autoridad pública legítima tiene el derecho y el deber de conminar penas proporcionadas a la gravedad de los delitos. El Estado tiene la doble tarea de *reprimir* los comportamientos lesivos de los derechos del hombre y de las reglas fundamentales de la convivencia civil, y *remediar*, mediante el sistema de las penas, el desorden causado por la acción delictiva (Compendio de la D.S.I No. 402).

El paradigma positivista que comienza a insinuarse con Ockham y toma fuerza con Maquiavelo y Bodino otorga al monarca como soberano todos los derechos en el uso de la fuerza armada en vistas a mantener la seguridad. Para tal fin, todo es válido por encima de la ética, la moral y el mismo derecho positivo. Desde esta perspectiva, todo aquello que contribuya a consolidar el poder del príncipe redundará en beneficio último de la seguridad. Si se acepta la tesis del Estado absoluto de Luis XVI que se configura bajo el conocido lema “El Estado soy yo”, se deduce, entonces, que la permanencia del dirigente en el gobierno será el mantenimiento del Estado, lo cual permite hablar de una genuina cratología (Martínez, 2001) como arte de la consecución y manutención del poder que pone al mismo derecho positivo y a la fuerza al servicio del poder sin consideraciones ulteriores de índole moral.

Maquiavelo vio en el gobierno de Fernando de Castilla un modelo de gobierno y concentración del poder político según los avances militares según las ideas expresadas en *El Príncipe*. Con el pensador italiano, comenzó a usarse con propiedad el concepto de Estado. Su antropología marcadamente pesimista, que acentúa en el hombre el egoísmo y la tendencia al actuar violento es el fundamento de su concepción jurídica y política centrada en la seguridad que

acentúa la preservación de la vida y la propiedad privada, los deseos más universales que hay en la naturaleza humana. La fuerza del Estado es la única alternativa que tiene el individuo para protegerse de las posibles agresiones de que puedan ser víctimas en el dinamismo propio de la vida social. Esta protección solo puede brindarla un Estado fuerte en el uso de las armas. Así pues, para Maquiavelo, la fuerza es fundamental y, por tal razón, destaca el ámbito militar y la guerra como el objetivo fundamental de su filosofía jurídica y política, en lo cual se reeditan visiones de sofistas como Calicles y Trasímaco en la antigüedad griega.

Un príncipe no debe tener otro objeto, otro pensamiento, ni cultivar otro arte más que la guerra, el orden y disciplina de los Ejércitos, porque es el único que se espera ver ejercido por el que manda. Este arte es de tan gran utilidad que él no solamente mantiene en el trono a los que nacieron príncipes, sino que también hace subir con frecuencia a la clase de príncipe a algunos hombres de una condición privada (1994, p. 93).

Una de las facetas más cratológicas del positivismo jurídico aparece en la obra de Maquiavelo, pues, para él, la ley positiva no está supeditada a ley natural ni eterna alguna, sino que es un producto de la voluntad del gobernante que es creador de derecho y, precisamente, por eso, lo podrá modificar a su antojo y desobedecerlo sin problema alguno. Sin embargo, hay que recordar que fue con la obra de Hobbes que se presentó con mayor claridad la faceta del poder y, por tanto, de la fuerza militar, como garante de la paz y la estabilidad jurídica y política, ya por fuera de toda consideración que tenga al derecho natural clásico cristiano como fundamento y razón suficiente. Aun cuando se lo niegue, las ideas de Hobbes han tenido una sólida presencia en las construcciones jurídicas y políticas posteriores. En su propuesta, *Leviatán* (El Estado) es la única forma de librarse de Behemoth (la guerra civil):

La causa final, fin o designio de los hombres (...) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que (...) es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres, cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete, por temor al castigo (...) Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre (Hobbes, 1987, pp. 143-144).

Nuevamente, la perspectiva más individualista y negativa de la antropología hobbesiana que lo lleva a exaltar la máxima latina “homo homini lupus” (el hombre es lobo para el hombre) se constituye como causa fundamental de la existencia del poder político al que le es inherente el uso de la fuerza. En otras palabras, el miedo es la causa del Estado, que se concibe como resultado natural de la tendencia humana de autoconservación. Todo poder encontraría justificación en la satisfacción de la seguridad, que sería la única empresa del Estado.

Las visiones de los pensadores expuestas hasta aquí sustentarían dos de las posiciones citadas al inicio, a saberse, aquellas que confieren solo al Estado la autoridad para el uso de la fuerza, concediéndole su monopolio y considerando ilegítima toda acción armada que no provenga de dicha autoridad. Sin embargo, es necesario señalar que, en el marco del iusnaturalismo clásico cristiano, la teología moral católica que lo fundamenta abre un espacio para la rebelión armada contra un Estado cuyas leyes estén en abierta oposición a los preceptos de la ley natural. Para tal fin, debe contarse con el apoyo del ejército de la nación. Royo, en su *Teología Moral para Seglares* añade a esto:

Nunca debe recurrirse a la *sedición*, que consiste en formar bandos o partidos en el seno de una nación con objeto de promover algaradas o tumultos entre sí o contra la autoridad pública, que a ningún resultado práctico conducen y sí a grandes trastornos y perturbaciones (1957, p. 685).

Queda visto, aunque no sea sino somera y superficialmente, la profunda connotación filosófica que está detrás de las diferentes visiones acerca del uso de la fuerza por parte del Estado, es decir, se han puesto de manifiesto las visiones sobre la totalidad que inspiran una u otra postura pues la filosofía del derecho consiste, precisamente, en dilucidar las cosmovisiones que cimentan los juicios del jurisperito, mostrando que no existe nada en el mundo de las leyes positivas que no esconda detrás de sí un sistema integral de ideas, aun cuando, como ocurre con muchos positivistas jurídicos, se niegue tal sistema apelando a la existencia de un derecho puro o de una teoría pura del derecho que separa a la ley positiva

de cualquier ciencia o disciplina ajena al ámbito intrasistemático del derecho de los estados.

Conclusiones.

Como indica Sandel (2010), la compendiada definición del concepto de justicia como “principio moral que lleva a dar a cada uno lo que le corresponde o pertenece” remite, inevitablemente, a la pregunta ¿A quién corresponde o pertenece qué y bajo qué razones o argumentos? El gran mérito de autores como Sandel, Finnis o MacIntyre ha sido, tal vez, el de lograr que los estudiosos del derecho vuelvan su mirada a la tradición de la filosofía clásica, una de cuyas enseñanzas principales es que para responder a la pregunta formulada líneas arriba es condición *sine qua non* razonar en torno a la causa final de la persona individual, de la sociedad y de aquellos bienes que son susceptibles de reparto en el marco de la vida social.

Este solo argumento permite refutar la pretensión de eliminar las asignaturas vinculadas a la filosofía en los estudios universitarios de derecho o jurisprudencia y, por otro lado, demuestra lo falaz de la llamada “superación de la metafísica” de la que alardean algunos representantes de la posmodernidad en el ámbito de la filosofía universitaria, pues es, precisamente, la metafísica, esencia misma de la filosofía, la que se dedica a la pregunta por la naturaleza y finalidad de todo cuanto existe.

Sin embargo, la pregunta planteada por Sandel viene después de otra que se encuentra implícita en la definición clásica de justicia ya citada, pues si se dice que esta consiste en dar a cada uno lo que le corresponde o le pertenece, “lo suyo” (*iūs*), en el sentido latino original, es inevitable preguntarse por qué razón hay que darle a cada uno lo suyo y no, por el contrario, permitir que cada individuo se procure su supervivencia de la manera que a bien lo tenga y desplegando todas sus capacidades y competencias físicas y psicológicas sin mayores consideraciones de orden moral.

La existencia de la filosofía del derecho es uno de los testimonios que, con mayor claridad, revela la naturaleza racional del hombre, porque esta sigue siendo una

rama de la filosofía que se resiste a la imposición de la ley por el mero imperio de la fuerza, la conveniencia o el interés particular. El filósofo del derecho, libre de cualquier pretensión personal o búsqueda individualista y egoísta, tiene como objetivo encontrar las razones que fundamentan unas y otras decisiones por parte del legislador y unos y otros veredictos por parte del juez, evidenciando las cosmovisiones que los inspiran o podrían inspirarlos, pero, también, cuestionando aquellas determinaciones que carecen de sustento racional.

En la desaparición de la filosofía del derecho como asignatura de fundamentación de los actuales pregrados de derecho en las universidades contemporáneas se encuentra, tal vez, el tiro de gracia contra la ciencia jurídica, esencial para la coexistencia entre los hombres.

En el presente trabajo de grado que aquí se concluye, no se ha querido más que invitar a una nueva valoración de la filosofía del derecho, mediante un breve recorrido por las grandes cuestiones filosóficas que se encuentran en el núcleo de algunos de los debates jurídicos más relevantes en la actualidad, esperando que este intento ayude a trascender una mirada meramente técnica de las leyes, nota distintiva de un contexto marcado por el utilitarismo, el pragmatismo y el funcionalismo, que consideran innecesaria toda reflexión sobre principios y fundamentos que, además, resulta peligrosa en vistas a la configuración de una sociedad de operarios que trabajen y produzcan sin pensar (Giraldo y Gómez, 2020), de legisladores que se sometan al poder y de jueces que se vendan al mejor postor, sacrificando la nobleza de su tarea a los halagos del botín prometido por las oscuras fuerzas que, hoy, lejos de consideraciones filosóficas, pretenden dominar el mundo de las leyes.

Referencias

- Abad Gallardo, S. (2015). *Por qué dejé de ser masón*. Madrid: LibrosLibres.
- Alvear Téllez, J. (2013). *La libertad moderna de conciencia y de religión. El problema de su fundamento*. Madrid: Marcial Pons.
- Aristóteles. (1985). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1988). *Política*. Madrid: Gredos.
- Biondo, C.A., Da Silva, M.J. & Dal Secco, L.M. (2009). Distanasia, eutanasia y ortotanasia: Percepciones de los enfermeros de unidades de terapias intensiva e implicaciones en la asistencia. *Revista Latino-Americana de Enfermagem* 17(5). Recuperado de http://www.scielo.br/pdf/rlae/v17n5/es_03.pdf
- Bojorge, H. (2005). *La casa sobre la roca. Noviazgo-Amistad matrimonial-Educación de los hijos*. Buenos Aires: Lumen.
- Bover, J.M. & Cantera Burgos, F. (1957). *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo y griego*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Bronski, M. (7 de noviembre de 2002). The Real Harry Hay. *The Boston Phoenix*.
- Calmat, A. & Vence, A. (1831). *Sagrada Biblia en latín y español con notas literales, críticas e históricas Tomo Segundo: El Génesis y el Éxodo*. México: Imprenta de Galván.
- Catecismo de la Iglesia Católica*. (2004). Santiago de Chile: San Pablo.
- Cicerón, M.T. (2009). *Las Leyes*. Madrid: Gredos.
- Comisión de Estudios de las TFPs. (1990). *Tradición, Familia, Propiedad. Un ideal, un lema, una gesta*. São Paulo: Artpress.
- Comité TFP de Asuntos Americanos. (2004). *En defensa de una Ley Superior*. Santiago de Chile: Acción Familia.
- De Aquino, T. (1993). *Suma de Teología II. Parte I-II*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

De Aquino, T. (2001). *Suma de Teología I. Parte I*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

De Hipona, A. (1993). *Obras completas de San Agustín XXXI. Escritos antimaniqueos (2º) Contra Fausto*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

De Mattei, R. (2013). *O Concílio do Vaticano II- Uma histórica nunca escrita*. São Paulo: Ambientes & Costumes.

Diccionario de filosofía José Ferrater Mora. (2020). *Philosophia perennis*. Recuperado de <https://www.diccionariodefilosofia.es/es/diccionario/l/3070-philosophia-perennis.html>

El Cruzado (28 de mayo de 2019). *La mujer una ayuda adecuada ¿para qué? Pbro Horacio Bojorge*. [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=iK8XHEi8ZQI>

Fabro, C. (1983). *Introduzione a San Tommaso*. Milán: Ares.

Forment, E. (1988). El humanismo gnóstico. *Studium. Revista cuatrimestral de Filosofía y Teología*, 28: 485-510.

Foucault, M. (1998). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.

George, R.P. (8 de septiembre de 2017). La ideología de “género” y el liberalismo “gnóstico”. Recuperado de <https://www.bioeticaweb.com/la-ideologia-de-genero-y-el-liberalismo-gnostico/>

Giraldo Zapata, J.D. & Gómez Rodas, C.A. (2020). Dios, filosofía, universidades. MacIntyre frente a la crisis de la universidad contemporánea. En De la Torre, F.J. & Loria, M. (Eds.). *Alasdair MacIntyre. Relecturas iberoamericanas. Recepciones y proyecciones* (pp. 185-200). Madrid: Dykinson.

Gómez Dávila, N. (2005). *Escolios a un texto implícito I*. Bogotá: Villegas Editores.

Gómez Rodas, C.A. (2016). *Nicolás Gómez Dávila frente a la muerte de Dios. La teología natural en diálogo con la secularización moderna* (Tesis doctoral). Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia.

Gómez Rodas, C.A. (2019a). Filosofía y teología del derecho en Santo Tomás de Aquino. Los estudios de Josef Pieper sobre la dikelogía tomista. En Campos Benítez, J.M. & Lértora Mendoza, C. (Eds.), *La Edad Media desde América Latina: Aportes a la Tradición* (pp. 295-303). Buenos Aires: Celina Lértora.

Gómez Rodas, C.A. (2019b). *Realismo ético y conversión del deseo*. Aportes éticos y pedagógicos a partir de San Agustín de Hipona. En Violante, S.B. & Lértora Mendoza, C.A. (Coords.), *Temas y problemas de la Filosofía Medieval* (pp. 11-18). Buenos Aires: Red Latinoamericana de Filosofía Medieval.

Hegel, G.W.F. (1968). *Filosofía del Derecho*. Buenos Aires: Claridad.

Hervada, J. (2005). *¿Qué es el Derecho? La moderna respuesta del realismo jurídico*. Bogotá: Temis.

Hobbes, T. (1987). *Del ciudadano y Leviatán*. Madrid: Tecnos.

Jones, P. (1 de septiembre de 2000). Androginia: el ideal sexual pagano. Recuperado de <https://truthxchange.com/2000/09/androgyny-the-pagan-sexual-ideal/>

Kaufmann, A. (2006). *Filosofía del derecho*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

Kelsen, H. (1982). *¿Qué es justicia?* Barcelona: Ariel.

Kirk, M. & Madsen, H. (1990). *After the Ball: How America Will Conquer its Fear & Hatred for Gays in the 90s*. New York: Penguin Books.

Maquiavelo, N. (1994). *El Príncipe*. Barcelona: Edicomunicación.

Marías, J. (1997). *Sobre el cristianismo*. Planeta: Barcelona.

Martínez Barrera, J. (2001). *La política en Aristóteles y en Tomás de Aquino*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.

Massini, C.I. (2005). *Filosofía del derecho Tomo I: El derecho, los derechos humanos y el derecho natural*. Buenos Aires: LexisNexis.

Millán Puelles, A. (1994). *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*. Madrid: RIALP.

Montoya Vásquez, M.A., Arboleda Muñoz, J.F., Valencia Marín, L.K., Serrano Gómez, J.M. & Gómez Rodas, C.A. (2017). *100 preguntas y respuestas para comprender el conflicto colombiano Tomo I*. Medellín: Impresos Múltiples.

Nácar Fuster, E. & Colunga Cueto, A. (1969). *Sagrada Biblia. Versión directa de las lenguas originales*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Perellón Castro. I.M. (2017). *Ius Militiae. Una aproximación al derecho militar en Roma*. (Trabajo de grado). Universidad de Almería, España.

Pieper, J. (2000). *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*. Madrid: RIALP.

Platón. (1986). *Diálogos IV. República*. Madrid: Gredos.

Platón. (1988). *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid: Gredos.

Pontificio Consejo Justicia y Paz. (2005). *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. Recuperado de http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html#SECRETAR%C3%8DA%20DE%20ESTADO

Roa López, M. (3 y 4 de agosto de 2006). Panel “Diferentes estrategias para el acceso al aborto legal, seguro y gratuito”. Auditorium de la Cámara de Diputado. Congreso Nacional, Buenos Aires.

Roxin, C. (2001). *Tratamiento jurídico-penal de la eutanasia*. Granada: Comares.

Royo Marín, A. (1957). *Teología moral para seculares I. Moral fundamental y especial*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Sandel, M.J. (2010). *Justicia ¿Hacemos lo que debemos?* Barcelona: Debate.

Sartre, J.P. (1993). *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada.

Schneider, M. (2000). Bending gender at the turn of the Millenium. *The Journal of Sex Research* 37(3): 298-300.

Schopenhauer, A. (2005). *El arte de insultar*. Madrid: EDAF.

Serrano Ruiz-Calderón, J.M. (2015). *Democracia y nihilismo. Vida y obra de Nicolás Gómez Dávila*. Pamplona: ediciones Universidad de Navarra, S.A.

Serrano Ruiz-Calderón, J.M. (2017). Transhumanismo. La proyección de la miseria. Una lectura desde Gómez Dávila. En Abad Torres, A. (Comp.). *entre fragmentos. Interpretaciones gomezdávilianas* (pp. 201-220). Pereira: Casa de Asterión.

Simon, P. (1979). *La vie avant toute chose*. París: Mazarine.

Spaemann, R. (2005). Alegato a favor del respeto a la vida. Recuperado de <https://profesionalesetica.org/actualidad-de-un-texto-de-spaemann-sobre-la-eutanasia-alegato-en-favor-del-respeto-a-la-la-vida/>