

DERECHO, RAZÓN Y PASIÓN EN LA LEY NATURAL*

DIEGO POOLE

SUMARIO

I • INTRODUCCIÓN. **II** • QUÉ ES LA LEY NATURAL. LEY NATURAL Y LEY ETERNA. **III** • EN QUÉ SENTIDO LA LEY NATURAL ES NATURAL. **IV** • INCLINACIONES NATURALES Y LEY NATURAL. **V** • UNIVERSALIDAD DE LA LEY NATURAL. **VI** • CONTENIDO DE LA LEY NATURAL Y DERIVACIÓN DE LA LEY POSITIVA. IMPORTANCIA DEL DECÁLOGO. **VII** • DERECHO DE GENTES Y LEY NATURAL. **VIII** • CONCIENCIA Y LEY NATURAL. **IX** • DIOS Y LA LEY NATURAL.

I. INTRODUCCIÓN

La expresión *ius naturale* evoca, en su aparente simplicidad, la existencia de una relación entre Derecho y naturaleza. Esta vinculación entre lo normativo y lo natural, argumentada de muy diversas maneras, no siempre compatibles entre sí, fue durante siglos una cuestión relativamente pacífica. La crítica contra el iusnaturalismo se generaliza en el siglo XIX, cuando, bajo la influencia del positivismo, se extiende la convicción de que la ley natural no tiene ninguna capacidad para esclarecer el concepto de Derecho, y menos todavía, para proyectarse sobre la práctica jurídica concreta. Desde entonces se difunde la convicción de que el *ius naturale* y el *iusnaturalismo* —como teoría que reflexiona sobre el derecho natural— tienen un valor meramente histórico, y que, por tanto, sólo merece un lugar en la biblioteca de la historia.

Para afrontar hoy el estudio de la ley natural, es preciso repasar, siquiera muy brevemente, las causas fundamentales que han contribuido a su desprestigio, de tal modo que podamos distinguir aquellos prejuicios

* Este trabajo se realiza en el marco del Proyecto de Investigación I+D Comunidad Autónoma de Madrid, Exp. nº S2007/HUM-0403, cuyo director principal es Isidoro Martín Sánchez.

dominantes e imágenes triviales que puedan condicionan una adecuada comprensión de su sentido. En líneas generales podríamos enumerar las siguientes causas: el racionalismo moderno, el historicismo, la generalización de la noción kantiana de libertad, y la adulteración del pensamiento aristotélico-tomista. Podríamos añadir una quinta causa, el relativismo ético y la consiguiente relajación moral, que, por su peculiar naturaleza no exclusivamente intelectual, trataremos al final de este trabajo.

El *racionalismo moderno* podríamos definirlo como aquella etapa del pensamiento, desarrollada a partir del siglo XVII, que suplanta el estudio de la finalidad o sentido de las cosas, como criterio explicativo fundamental, por la hegemonía de la causalidad material y formal. Para el racionalismo, la realidad es mejor comprendida desentrañando la composición interna de sus elementos y analizando la relación que guardan entre sí, que indagando el porqué de su existencia: la hegemonía del *para qué* es suplantada por la hegemonía del *cómo*. De este modo, por lo que ahora nos interesa, la reflexión sobre la ley natural —en la medida en que se mantiene— se desvincula de cualquier connotación teleológica: la referencia a la finalidad o al sentido de la realidad, y por supuesto, a un fin último trascendente, se considera de todo punto impertinente para justificar la validez de la ley natural¹.

La cultura jurídica del XVII fue profundamente iusnaturalista, pero defendía un *iusnaturalismo racionalista*, esto es, una pretensión de construir *more geometrico* todo un código moral de conducta, y así, nos dejó co-

1. El término «racionalismo» está lejos de ser unívoco, y, aplicado sobre la Modernidad, tiene connotaciones diferentes según el siglo y según el ámbito cultural (continental o anglosajón, idealista o empirista), pero podemos afirmar que es común a todas sus manifestaciones, más que la convicción de que la razón humana tarde o temprano será capaz de explicarlo todo, la marginación de la causa final, y por lo tanto, el desconocimiento de la estructura genuina de la razón práctica. Y así, aunque, no es característico de todo el racionalismo de la Modernidad la negación de Dios —el racionalismo del XVII fue mayoritariamente religioso—, cuando Dios es tenido en cuenta, no es considerado como causa final. El desconocimiento de la estructura del razonar práctico conduce al dogmatismo, porque entiende que todo conocimiento se desarrolla sobre el esquema de silogismos especulativos con la necesidad propia de la lógica matemática. No es de extrañar, por eso, que el monismo que subyace a casi todos los racionalismos llevara fácilmente a concepciones totalitarias de la vida y de la convivencia humana, que difícilmente reconocen ninguna forma de pluralismo. La verdad práctica, en cambio, no es una, porque no se deduce de una premisa especulativa, sino que consiste en la elección de uno entre varios medios posibles y legítimos para conseguir un mismo fin.

mo herencia la idea de código. Esta aparente paradoja se explica por la limitación del método de conocimiento propio del racionalismo: la pretensión de seguridad, de un conocimiento exhaustivo y detallado (*¡científico!*) de la realidad jurídica, fue considerada como un lujo del que sólo ciertas elites intelectuales podían gozar, lo que les llevó a intentar recoger por escrito esta *sabiduría* para ofrecerla después al pueblo de modo sistemático en forma de texto legal². Así surgieron los primeros códigos en Europa, inicialmente presentados como compendios de todos los preceptos *naturales* que debían regir las relaciones entre los hombres. De este modo, por la vía del racionalismo, se llegó al positivismo legalista (*toda la ley es derecho y todo derecho está en la ley*). Es elocuente la afirmación de Cambacérès cuando presentó a la Convención el segundo proyecto de Código Civil para Francia: «nuestras leyes no serán sino el código de la naturaleza, sancionado por la razón y garantizado por la libertad».

Paralelamente al movimiento codificador, en el tránsito del siglo XVIII al XIX, se desarrolla en Alemania un movimiento igualmente po-

2. «Lo característico de la época del Derecho racionalista —escribe Franz Wieacker— es que, por un tiempo, la misma Filosofía, sin intervención de una ciencia especializada, se convirtió propiamente en teoría del Derecho de los juristas y legisladores, y ello en el proceso en que fue emancipándose de la Teología moral». Cfr. F. WIEACKER, *Historia del derecho privado de la edad moderna*, Ed. Aguilar, Madrid 1957 (la primera edición de la versión original alemana es de 1952), p. 198. Toda la tercera parte del libro contiene un penetrante análisis dedicado al «derecho racionalista». A su vez, podemos añadir que desembocaron en el legalismo también otros afluentes, además del racionalismo filosófico, a saber: el *creciente deseo de seguridad jurídica y la extensión de la voluntad del soberano a todos los ámbitos de la vida*. La Modernidad experimenta un creciente deseo de seguridad jurídica ante la amplificación de las causas en litigio a consecuencia del nuevo escenario internacional, que se traslada del pequeño mundo Mediterráneo a los grandes océanos; así como por la división religiosa motivada por la Reforma, que hace saltar por los aires un fondo común espiritual que daba seguridad y que servía de soporte ideológico en orden a solventar numerosos conflictos internos y externos. Este deseo de seguridad, proyectado sobre el ámbito jurídico, se traduce en la pretensión de sintetizar en un solo cuerpo legal la tradición jurisprudencial precedente. De este modo, tres causas muy diferentes entre sí confluyen en el objetivo de la Codificación. «El reconocimiento de la extensión de la voluntad del soberano sobre toda la vida, la necesidad de sintetizar la tradición jurisprudencial, el proyecto de un orden racional, radicalmente nuevo, de la sociedad —en otras palabras: el motivo político-constitucional, el motivo técnico, el motivo ideológico o filosófico— son adversarios potenciales que se encuentran precisamente en el hecho de favorecer la idea de código». L. LOMBARDI VALLAURI, *Saggio sul diritto giurisprudenziale*, Giuffrè, Milano 1967 (reed. 1975), p. 202. Michel Villey destaca un cuarto elemento configurador del legalismo absoluto: los intereses de la burguesía, comerciante en su mayor parte, de asegurar sus propiedades y los contratos. Cfr. M. VILLEY, «Le moralisme dans le droit à l'aube de l'époque moderne», en *Revue de Droit Canonique*, T. XVI, nn. 2-4 (1966), p. 331.

sitivista, aunque rival del racionalismo, la *Escuela histórica del derecho*, que es la versión jurídica del historicismo y del romanticismo. Esta corriente arranca de presupuestos contrarios al racionalismo: para el Escuela histórica, no son los principios universales de la razón los que deben determinar el contenido del derecho, sino la idiosincrasia de cada pueblo. Sin embargo, esta preocupación por la realidad cultural desemboca también en el positivismo, en la medida en que defiende que el Derecho es sólo el ordenamiento jurídico de un pueblo o de un Estado. Es significativo que la obra más conocida de Gustavo Hugo —considerado como el máximo precursor de la *Escuela histórica*— lleve por título *Tratado de Derecho natural como filosofía del Derecho positivo* (1798). Desde entonces, la ciencia jurídica, o mejor dicho, lo que se empezó a llamar «filosofía del derecho» —hasta entonces no existía este rótulo como disciplina académica—³ se cultivó como una especie de filología centrada en teorías sobre la interpretación de los textos legales; una disciplina que elabora conceptos jurídicos generales desde la experiencia del Derecho positivo, entendido sólo como Derecho del Estado; y en el ámbito de la ciencia jurídica anglosajona, como Derecho de diversos Estados (véase la *jurisprudencia analítica* de Austin).

Por lo que respecta al tercer elemento, la noción moderna de libertad, habría que remontarse hasta Ockham para comprenderla en profundidad, pero ahora nos basta con mencionarla entre las causas fundamentales del descrédito del iusnaturalismo clásico y con explicar brevemente su sentido moderno, que es todavía el sentido dominante en nuestros días. La Modernidad identifica libertad con autonomía o independencia interna y externa (interna, respecto a los propios instintos; y externa respecto a las injerencias de los demás). Kant es su principal teórico, pero no hace sino llevar hasta sus últimas consecuencias los presupuestos de la Modernidad: por un lado, una idea de naturaleza humana excesivamente determinista, casi zoológica, tributaria de la física newtoniana, a la que contraponen la libertad, considerada como potencia que rivaliza con el cuerpo y con sus instintos. La naturaleza así entendida, como lo determinado y necesario, no puede ser fuente de moralidad

3. Cfr. F. GONZÁLEZ VICENS, «La filosofía del derecho como concepto histórico», en *Estudios de Filosofía del Derecho*, ed. Universidad de La Laguna, 1979, pp. 207-258, publicado por vez primera en 1969, *Anuario de Filosofía del Derecho*, t. XVI, pp. 15-65.

—la acusación de *falacia naturalista* vertida por Hume contra el iusnaturalismo tiene mucho que ver con esta noción de naturaleza—. Una naturaleza humana que no comprende en sí la razón ni la voluntad, y que además, desde la perspectiva luterana de Kant, está profundamente corrompida en sus tendencias, en modo alguno puede servir de fundamento para el obrar moral. Por lo tanto, Kant rechaza lo que él entiende por iusnaturalismo clásico —que, por otra parte, tendía a identificarlo con la moral estoica—, y en su lugar defiende el valor de la autonomía, en cuya realización consiste la perfección personal. Kant prefiere fundar la ley moral, no sobre un fin natural al que hay que tender, sino a partir del *sentido del deber*, que si bien mueve al hombre hacia la propia superación, no establece un modelo acabado adonde llegar. La idea ética fundamental, que desde Kant se proyectará sobre la opinión común, será la idea de superación personal. ¿Qué hay que superar? Lo que hay que superar es precisamente la propia naturaleza. La vida moral se plantea como el esfuerzo por superar la naturaleza para lograr las metas que cada uno se fije, las que cada cual *sienta* que deban ser, siempre que no perjudiquen a los demás. Desde entonces, la ciencia moral ya no va a centrar su reflexión en un objetivo común en el que *participamos* todos los hombres, sino en el modo en que cada cual ha de realizar *su* libertad sin perjudicar la de los demás. Como consecuencia, no es de extrañar que los teóricos de la moral pública de inspiración kantiana centren sus energías en diseñar procedimientos para compatibilizar voluntades independientes, pero sin entrar a valorar el contenido de dichas voluntades (véase Rawls).

Por lo que se refiere al cuarto elemento —la adulteración del pensamiento aristotélico tomista— podemos decir que, salvo honrosas excepciones (de modo sobresaliente, Francisco de Vitoria⁴), el pensamiento aristotélico-tomista de la Modernidad había sido en parte corrompido por obra de los propios tomistas, especialmente por Francisco Suárez y sus seguidores, pero también por la teología moral casuística que se desarrolló a través de los manuales para confesores⁵. Incluso el propio Card.

4. Actualmente están disponibles las *Relecciones* de Vitoria en la Web del «Proyecto Pensamiento Clásico Español», que lleva a cabo la Universidad de Navarra: <http://www.unav.es/pensamientoclasico/autosesyobras/Vitoria.html>.

5. En este sentido se ha expresado en varias publicaciones el propio Martin Rhonheimer. Puede verse, por ejemplo, el siguiente pasaje: «En muchos casos [se refiere al siglo XX] se presentan como intentos de fundamentación normativa tipos tradicionales de argumentación que, en realidad, nunca pretendieron ser argumentaciones discursivas de fundamenta-

Cayetano, que anotó la edición leonina de las obras de Santo Tomás, desfiguró el mismo concepto tomista de justicia. De todo esto da buena cuenta John Finnis en su libro *Natural Law and Natural Rights*⁶. Incluso, con posterioridad a la encíclica *Aeterni Patris* (1879), por la que el Papa León XIII alienta al estudio renovado de Santo Tomás, continuaron todavía muchas universidades católicas con un tomismo de «segunda mano», esto es, a través de libros que explicaban a Santo Tomás, sin acudir directamente a las fuentes (quizá motivado también por el creciente desconocimiento del latín, ya que la traducción a las lenguas vernáculas del entero *corpus thomisticum* es bastante reciente; ni siquiera la traducción castellana está concluida)⁷. Esta degeneración del pensamiento de Santo Tomás tiene su importancia en el declive de la teoría de la ley natural, porque la mayor parte de las críticas mejor fundadas que se han dirigido contra el iusnaturalismo, se han dirigido contra una teoría, caricatura de la ley natural, que el mismo Santo Tomás también hubiera rechazado⁸.

Aquí abordamos el tema de la ley natural en toda su amplitud, por lo que, a primera vista, podría parecer que tocamos cuestiones ajenas a la ciencia jurídica, o al menos, a una consideración de la ley meramente «jurídica» o «política». Se nos podría objetar que el cometido

ción; así, por ejemplo, las formulaciones de sistemas morales que [...] pretendían elaborar consideraciones y criterios de elección para la praxis pastoral...». M. RHONHEIMER, *Ley Natural y Razón Práctica*, Eunsa, Pamplona 2000, p. 298.

6. Cfr. J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford-New York 1996 (1982), n. 26, p. 185. Finnis refiere en diversos lugares de esta misma obra las divergencias del pensamiento de Suárez respecto al de Santo Tomás. Cfr. también M. VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne. Cours d'Histoire de la Philosophie du Droit*, 9ª ed., Les Éditions Montchrestien, Paris 1975, pp. 352 ss.

7. Actualmente la Biblioteca de Autores Cristianos está publicando en cinco volúmenes la traducción de las obras menores de Santo Tomás.

8. Finnis muestra cómo ni Kelsen, ni Hart, ni Raz, ni la mayoría de los pensadores actualmente más conocidos que ridiculizan la tradición de la ley natural, citan algún autor que la defiendan, porque ofrecen una imagen homogénea del iusnaturalismo, como si fuera una sola teoría. Por ejemplo, véase el siguiente pasaje de Kelsen: «Los maestros del derecho natural sostienen, con una versión que ha permanecido como estereotipo desde los padres de la Iglesia hasta Kant, que el derecho positivo deriva toda su validez del derecho natural; que esencialmente es una emanación del derecho natural; que la producción de leyes o la toma de decisiones (*the making of statutes or of decisions*) no son creadas libremente, sin que sólo reproducen la verdadera ley que, de alguna manera, ya existe...». KELSEN, *General Theory*, p. 416 (cit. de FINNIS, p. 28). En la misma línea que Kelsen, Finnis reproduce otros pasajes de Hart y de Raz.

del jurista y del político, y por tanto, el de la ciencia jurídica, no consiste en moralizar a las personas, sino en salvaguardar el orden social. Ciertamente, al político o al jurista le interesan sobre todo los actos externos, hechos con virtud o sin ella, y, además sólo unos pocos, aquellos que se consideran imprescindibles para la cohesión de la sociedad. Pero si admitimos que todo el dinamismo moral es un movimiento centrípeto de solidaridad creciente, y que *del derecho positivo se espera la determinación del umbral mínimo de cohesión o de solidaridad exigible a los ciudadanos*, por debajo del cual se entiende que la vida en comunidad no vale *la pena* (también en sentido literal), podemos decir que tanto el derecho como la moral tienen un horizonte común, apuntan en una misma dirección, y ambas recorren juntos una parte del *camino de la solidaridad*, con la diferencia de que mientras el derecho se queda a medio camino, la moral continúa hasta el final. Dicho de otro modo, el jurídico es un ámbito mucho más restringido que el moral, pero sin conocer el discurso moral no sabríamos dónde termina «lo jurídico» y dónde empieza «lo exclusivamente moral», ni cuándo lo jurídico se convierte en inmoral. Y, lo que es más importante, en la medida en que la ciencia jurídica (incluida la filosofía jurídica) no es sólo ciencia del *ius conditum*, sino también del *ius condendum*, si cultiva la ciencia moral, estará en mejores condiciones de justificar con argumentos extralegales nuevas realidades susceptibles de regulación jurídica⁹. Además, en contra de la artificiosa división entre *moral pública* y *moral privada*, podemos decir que para que la ley funcione como garante de la justicia y de la paz, es preciso que los ciudadanos interioricen sus normas y requerimientos y, más importante todavía, que adopten el propósito de la ley de promover y preservar la justicia. Entre gente pervertida, insolidaria, arrogante, desconfiada, vengativa... no es posible mantener ade-

9. En cualquier caso, la ley civil y el gobierno tienen que desempeñar un papel secundario (o «subsidiario») en el desarrollo virtuoso de los ciudadanos. El papel primario corresponde a las familias, las instituciones religiosas, las asociaciones privadas, y otras instituciones que, trabajando estrechamente con los individuos, colaboren en la difusión de la moralidad y promuevan la virtud. «Cuando las familias, las iglesias y otras instituciones de “la sociedad civil” no cumplan (o sean incapaces de desempeñar) su misión, —escribe Robert George— difícilmente las leyes serán suficientes para preservar la moral pública. De ordinario, por lo menos, el papel de la ley es apoyar a las familias, las iglesias y similares. Y, por supuesto, la ley funciona mal cuando desplaza a estas instituciones y usurpa su autoridad» R. GEORGE, *Para hacer mejores a los hombres*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid 2002 (1993), p. 205.

cuadamente el bien común político. Para su conservación se precisan ciudadanos con virtudes humanas. La racionalidad práctica —dice Finnis— está *toda hecha de una pieza*. Por lo tanto, aquellos que en su vida privada violan o descuidan los dictámenes de la prudencia, tienen menos motivos racionales y menos disposiciones para realizar con rectitud acciones con trascendencia pública o que afecten a otras personas¹⁰. Ciertamente, como dice el profesor Ollero, la ley civil contiene, y ha de contener, un «mínimo ético», pero esto no significa que la reflexión de un jurista sobre la ley natural pueda conformarse con tomar prestados de la ciencia moral unos pocos argumentos, para determinar ese mínimo objeto de regulación jurídica¹¹. Esto no es posible, entre otros motivos, porque para *seleccionar* adecuadamente ese «mínimo», hay que saber identificarlo en el conjunto del «todo»; y hay que saber justificar por qué *ese* mínimo y no otro, lo cual requiere ciertamente argumentos propios de la filosofía moral.

En este trabajo vamos a analizar las tesis fundamentales del iusnaturalismo clásico —lo que los americanos llaman *Natural Law Tradition*—, siguiendo de modo especial el pensamiento de Santo Tomás, porque entendemos que el Aquinate recoge en una síntesis admirable la tradición filosófica precedente, tanto pagana como religiosa, combinando la filosofía griega con lo mejor de los padres de la Iglesia. Quizá por este motivo, su doctrina sobre la ley natural sea la que mejor ha resistido el paso del tiempo. Por otra parte, Santo Tomás interpreta, de un modo que todavía no ha sido superado, el pensamiento de Aristóteles, a quien puede considerarse fundador de la filosofía moral de Occidente. Otro motivo que justifica nuestra preferencia por el Aquinate es la corrección lógica de sus razonamientos y la honradez con que recoge las opiniones contrarias a la suya. También es un aliciente su capacidad de exponer razonadamente el contenido de las Sagradas Escrituras, cuya enseñanza moral es la que más huella ha dejado en la historia; argumento que, para un cristiano, posee una fuerza *adicional*, pues tiene la convicción íntima de que la Sagrada Escritura es fruto de la misma sabiduría divina. Y, por último, otra razón que justifica nuestra preferencia por Santo Tomás es el creciente interés por el tomismo que se ha

10. Cfr. J. FINNIS, *Aquinas*, Oxford University Press, Oxford 1998, p. 232.

11. Cfr. A. OLLERO, *El derecho en teoría*, Thomson-Aranzadi, Pamplona 2007, pp. 65 y ss.

multiplicado en los últimos quince años, especialmente en el ámbito angloamericano¹².

II. QUÉ ES LA LEY NATURAL. LEY NATURAL Y LEY ETERNA

¿Qué entiende la tradición aristotélico-tomista por ley natural? En primer término hay que decir, aunque parezca una perogrullada, que la ley natural es una especie de ley, y por lo tanto, una especie de ordenación de la razón dirigida al bien común y suficientemente promulgada. ¿De qué modo se realizan estas características en la ley natural? En una primera aproximación, que desarrollaremos a lo largo de todo este trabajo, podemos decir lo siguiente. Primero, la ley natural es una *ordenación de la razón* en un doble sentido: es una ordenación dispuesta por la razón que hace la ley, y destinada a otra razón, que la recibe. Segundo, el hecho de que esté dirigida al bien común significa que sus disposiciones trascienden la mera realización individual, porque ordenan o disponen adecuadamente al hombre hacia una comunidad. Y, tercero, el hombre puede conocerla con facilidad porque está «promulgada» por medio de la luz natural de su razón interactuando con todo su dinamismo apetitivo.

La ley es considerada en la tradición aristotélico tomista como una ayuda externa para la realización personal, que es también comunitaria. Es una cierta *regla o medida* por la que el hombre puede integrarse adecuadamente en la comunidad humana, y de este modo lograr la plenitud de su propia forma. Todo ser, no sólo el hombre, tiende naturalmente hacia su perfección, apetece lo que le realiza, y, por tanto, huye de lo que le degrada. Esta disposición de todas las cosas hacia su propia realización es controlada por lo que desde San Agustín se llama *ley eterna*. La ley eterna rige la comunidad universal, mientras que la ley natural es *el modo de estar la ley eterna en el hombre*. La ley eterna está en los animales irracionales sólo en forma de instintos o tendencias; en cambio, en el hombre, está *además* por medio de su razón. Por eso, a diferencia de los

12. Sobre el renacimiento del tomismo da buena cuenta el nuevo anuario *Tomística*, que desde 2007 se edita bajo la dirección del Enrique Alarcón, editor del Corpus Thomisticum en Internet, con la colaboración de Mark Johnson (Marquette), Fr. Charles Morerod OP (Angelicum), Rolf Schönberger (Regensburg), Fr. Luc-Thomas Somme OP (Fribourg), y Drs. Jürgen Vijgen (Nederlands Thomas-Gezelschap), editado por Verlag Nova et Vetera, Bonn, 2007 (cfr. http://www.novaetvetera.de/nova/reihen_10002.html).

irracionales, la ley eterna no se encuentra en el hombre como una fuerza motriz inexorable, sino a modo de invitación por medio de la razón y de sus apetitos.

Si el hombre comparte con los irracionales su naturaleza animal, ¿no tiene, como ellos, impresa la ley en sus instintos y tendencias?, ¿qué papel juega entonces la libertad? Santo Tomás responde a esta cuestión diciendo que la ley natural está en el hombre de dos maneras: como en principio regulador y mensurante, y como en lo regulado y medido. Como en *principio regulador y mensurante*, la ley natural está en el hombre en cuanto que, por medio de su razón, *participa* en la ordenación de todo —en primer lugar de sí mismo— hacia su fin último. En este sentido, el hombre es naturalmente *partícipe* de un plan providente superior, que, a su vez, constituye la medida y regla de su propio plan. Por este motivo, Santo Tomás dice que la criatura racional se encuentra sometida a la divina providencia de una manera muy superior a las demás criaturas, porque *participa de la providencia como tal*, siendo providente para sí misma y para las demás¹³. Esta co-participación en la ordenación de todo hacia su fin último, presupone una cierta disposición natural o impresión en el hombre en forma de tendencias. De este modo, la ley natural está también en el hombre como *en lo regulado y medido*, en cuanto que por medio de todos sus apetitos, incluido el apetito racional o voluntad, el hombre *se encuentra* tendiendo hacia la plenitud de su propia forma.

13. Quizá uno de los pasajes más importantes de la obra de Santo Tomás referentes a la ley natural sea el del artículo 2 de la q. 91 de la I-II, en el que el Aquinate responde a la cuestión de la peculiaridad de la ley natural respecto a la ley eterna que rige toda la creación. «*Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, lex, cum sit regula et mensura, dupliciter potest esse in aliquo, uno modo, sicut in regulante et mensurante; alio modo, sicut in regulato et mensurato, quia in quantum participat aliquid de regula vel mensura, sic regulatur vel mensuratur. Unde cum omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna regulentur et mensurentur, ut ex dictis patet; manifestum est quod omnia participant aequaliter legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur. Unde cum Psalmista dixisset, sacrificare sacrificium iustitiae, quasi quibusdam quaerentibus quae sunt iustitiae opera, subiungit, “multi dicunt, quis ostendit nobis bona?” Cui quaestioni respondens, dicit, “signatum est super nos lumen vultus tui, domine”, quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura».* TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I^a-IIae q. 91 a. 2 co. (cito de la versión *Textum Leoninum Romae* 1888 editado en Internet por Enrique Alarcón).

Este doble modo de considerar la ley natural puede también expresarse en los siguientes términos: la ley natural está impresa en todas las potencias apetitivas del hombre, cuyos bienes propios (objeto de las tendencias) el hombre no elige apetecer, y así la ley está *pasivamente* en la naturaleza humana. En cambio, la ley natural está presente de forma *activa* en cuanto que el hombre, por medio de su razón, interactuando con sus inclinaciones, va deduciendo y eligiendo —por vía de conclusión o determinación, como luego veremos— los criterios de conducta que le permiten realizarse. En suma, la ley natural puede ser considerada como *una ordenación impuesta a la razón humana*, por medio de las inclinaciones de su propia naturaleza, y como *una ordenación hecha por la razón humana* a partir de esas inclinaciones.

En cuanto ordenación impuesta, la ley natural es el orden impreso en los apetitos del hombre, desde los que tiene en común con los seres irracionales hasta el apetito racional o voluntad (la voluntad es también ella misma una tendencia, por la cual el hombre *se halla inclinado* hacia su bien, y por cuyo influjo, cuando la voluntad no está corrompida, se tornan específicamente humanas *todas* las demás inclinaciones). Todos los apetitos son, pues, un *factum*, algo que el hombre no elige tener, pero sí elige moderar, las más de las veces secundando sus estímulos, pero otras, poniéndoles freno, para que todos actúen de consuno en la consecución del fin último en vista del cual el hombre fue creado, y hacia el cual todas las inclinaciones están *nativamente* dispuestas. Las inclinaciones naturales no son, por lo tanto, obstáculos para la plena realización humana, sino elementos necesarios, una suerte de alicientes sin los cuales la vida humana «puramente racional» sería, a la par que inhumana, completamente imposible. Por tanto, no es competencia de la razón sofocar los apetitos sensitivos o pasiones, sino, al contrario, apoyarse en ellos y *moderarlos*, y terminar de *formarlos*, imponiéndoles orden y concierto, afinándolos y manteniéndolos «afinados» para que todos interactúen armónicamente en la consecución de la plena realización humana. Dicho esto, quizá se entienda mejor por qué Santo Tomás dice que las inclinaciones son *principios de la ley natural*, ya que por ellas comienza la labor ordenadora de la razón; labor que consiste en trazar el plan más adecuado para conseguir una satisfacción humana integral. Estas inclinaciones están entre sí naturalmente jerarquizadas, de modo que unas están al servicio de otras, y todas al servicio del hombre. Por ejemplo, el

apetito nutritivo está al servicio del apetito de conservar la salud, en cuya satisfacción el apetito nutritivo encuentra su justa medida. A su vez, el apetito de conservar la salud, está al servicio de otros apetitos como puede ser el de vivir en sociedad o el de conocimiento de la verdad, porque nadie apetece vivir sólo para mantenerse en vida, sino para hacer *algo* con su vida¹⁴. Se trata de una jerarquía natural que la razón descubre a medida que el hombre va madurando. Los niños, y en general las personas poco maduras, no perciben esta jerarquía apetitiva, y por eso a veces satisfacen desmedidamente un apetito, en perjuicio del apetito de un bien superior. En esta jerarquía apetitiva hay un apetito o inclinación que no está al servicio de ningún otro, y al servicio del cual están todos los demás: es el *apetito racional* o voluntad, que consiste en la inclinación natural hacia la plenitud de lo específicamente humano, inclinación que no es independiente de las demás, sino que se nutre de la fuerza apetitiva de *todas* las potencias del hombre, incluidas las más básicas. De hecho «la fuerza de voluntad» no es la de una potencia descarnada, completamente espiritual, sino la fuerza de todas las potencias integradas armónicamente en orden a la consecución del bien específicamente humano, que sólo puede ser apreciado por la razón. Esta inclinación nativa al bien irrestricto preside toda acción humana y da *sentido humano* a los actos de las demás potencias. Si el hombre no tuviera apetitos, no elegiría nada, porque la elección es —como dice Aristóteles— *el deseo deliberado de cosas a nuestro alcance*¹⁵. Por otra parte, podemos decir que en esta tenden-

14. En este sentido análogo, Aristóteles escribe: «Pues es evidente que para el que hiciera tal elección [la del placer como fin de su vida] no habría ninguna diferencia entre haber nacido bestia u hombre: en todo caso, el buey que en Egipto veneran como Apis dispone de la mayoría de estos bienes más que muchos monarcas. Lo mismo podríamos decir del placer de dormir. Pues, ¿qué diferencia hay entre dormir un sueño ininterrumpido desde el primer día hasta el último durante mil años o un número cualquiera de años y vivir como una planta?». ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo*, I, 5, 1216 a. Sobre esta cuestión es también significativa el ejemplo de «la maquina de las sensaciones», que nos propone R. NOZICK, en *Anarchy, State and Utopia* (Oxford 1974, pp. 42-45, 95; hay versión castellana editada por el Fondo de cultura económica en 1991), con el que demuestra que todo ser humano con un mínimo de sensatez no solamente desea experimentar sensaciones que se derivan de acciones que suponen un cierto placer, como la actividad sexual, contemplar una obra bella, salvar una vida, realizar un descubrimiento científico..., sino también quiere *hacer por sí mismo* tales cosas, mediante una auténtica y autodeterminada conducta, a pesar del esfuerzo que supone.

15. Aristóteles escribe: «como el objeto de la elección es algo que está en nuestro poder y es deliberadamente deseado, la elección será también un deseo deliberado de cosas a nuestro alcance, porque, cuando decidimos después de deliberar, deseamos de acuerdo con la deliberación». ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 1113a5. Y en su *Ética a Eudemo* añade: «Si,

cia natural se nos muestra la coherencia y prolongación en el hombre de la Providencia divina, porque así como Dios es la causa incausada de las cosas de este mundo, también lo es de nuestra originaria capacidad de comprenderlas y de amarlas.

Este apetito de plenitud, motor del obrar, en cuanto que es una posesión innata de nuestra naturaleza, es lo que Santo Tomás llama *synderesis*, que define como el *hábito* de los primeros principios prácticos, cuyo acto propio consiste en inclinarse hacia el bien y, como consecuencia, protestar contra el mal (*remurmurare malo et inclinare ad bonum*). La *synderesis* es la tendencia o inclinación natural hacia el bien, esto es, hacia la propia plenitud, y, por lo tanto, hacia todo aquello que se presente como motivo u ocasión de realización personal. Cualquier acción humana está ineludiblemente presidida por la *synderesis*, cuya formulación normativa más clásica se ha expresado en los términos: «*bonum es faciendum et prosequendum*». Esta fórmula es considerada como la expresión del *primer principio* del obrar. Dicha fórmula expresa un *factum* de la psique humana: todo lo que el hombre hace, lo hace porque tiende ineludiblemente hacia la plenitud personal (otra cosa es que, apeteciendo la propia realización, el hombre elija un bien sólo aparente). La *synderesis* —dice Santo Tomás— es «ley de nuestro entendimiento, cuando se aplica a dirigir el obrar»¹⁶.

Hay autores, como por ejemplo Ratzinger, que, para referirse a esta misma realidad, en lugar del término *synderesis*, prefieren utilizar el vocablo *anamnesis*, cuyo sentido «no sólo es lingüísticamente más claro

pues, nadie elige sin estar preparado y sin haber deliberado si la cosa es mala o buena, y si, por otra parte, uno delibera sobre las cosas que, dependiendo de nosotros, pueden existir o no y que constituyen los medios para alcanzar un fin, es evidente que la elección es un deseo deliberado de cosas a nuestro alcance. En efecto, deseamos todo lo que elegimos, pero no elegimos todo lo que deseamos. [...] De ahí que los que no tienen un fin determinado, no tengan inclinación a deliberar». *Ética a Eudemo*, II, 1226b15 y 1226b30.

16. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I^a-II, q. 94, a.1, ad.2. (todas las citas textuales en castellano de la Suma Teológica proceden de la traducción hecha por la BAC en 1989) Una obra clave que ha marcado toda una línea de reflexión actual sobre el primer principio es famoso artículo de G. GRISEZ, «The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa theologiae, 1-2, question 94, article 2», en *Natural Law Forum*, n. 10, (1965), reeditada en numerosas publicaciones. Lo he traducido recientemente al castellano en *Persona y Derecho*, 52 (2005), pp. 275-339. La traducción viene precedida de un estudio introductorio escrito por el profesor Eduardo Ortiz. En ese mismo número de *Persona y Derecho* he publicado un extenso comentario crítico a la teoría de Grisez sobre los primeros principios en contraste con Sto. Tomás (pp. 339-395).

y filosóficamente más puro y más profundo, sino que, además, está en armonía con motivos esenciales del pensamiento bíblico y con la antropología desarrollada a partir de la Biblia»¹⁷. La *anamnesis* evoca un «recuerdo» natural de lo bueno. Esta misma noción la empleaba San Agustín y está también presente en San Pablo. «No podríamos decir con seguridad que una cosa es mejor que otra —escribe el obispo de Hipona— si no hubiera sido grabado en nosotros una comprensión fundamental de lo bueno» [De trin, VIII 3,4: PL 42, 949]. «Con la palabra *anamnesis* —comenta Ratzinger— se expresa exactamente lo mismo que dice San Pablo en el segundo capítulo de la Epístola a los Romanos: “*En verdad, cuando los gentiles, guiados por la razón natural, sin Ley, cumplen los preceptos de la Ley, ellos mismos, sin tenerla, son para sí mismos Ley. Y con esto muestran que los preceptos de la Ley están escritos en sus corazones, siendo testigo su conciencia*” (2,14-15)». En este contexto, la *anamnesis* sería un primer estrato de la conciencia «que consiste en que en nosotros se ha insertado algo así como un recuerdo primordial de lo bueno y de lo verdadero, en que existe una íntima tendencia ontológica del ser creado a imagen de Dios a promover lo conveniente a Dios. Su mismo ser [del ser humano] está desde su origen en armonía con unas cosas y en contradicción con otras». «Esta *anamnesis* del origen, que resulta de la constitución de nuestro ser, que está hecho para Dios, no es un saber articulado conceptualmente, un almacén de contenidos que se pudiera reclamar, sino un cierto sentido interior, una capacidad de reconocer, de suerte que el hombre no corrompido, interpelado por dicho sentido, reconoce el eco en su interior»¹⁸.

La ley natural, *en cuanto ordenación realizada por la razón*, es la disposición que hace el hombre de los medios necesarios para lograr el fin natural que le viene impuesto por el hábito de los primeros principios prácticos en forma de inclinaciones. En este sentido, la ley natural es la misma ordenación hecha por la razón práctica, de modo análogo a como las proposiciones son producto de la razón especulativa¹⁹.

17. J. RATZINGER, *Verdad, valores y poder*, Ed. Rialp, Madrid 2005, p. 65 (la versión original alemana es de 1993).

18. *Ibidem*, p. 66.

19. Para Santo Tomás, la ley natural no es propiamente un *ordo naturalis* en sentido metafísico, menos aún una especie de ley en el sentido de la física moderna, sino una *ordinatio rationis*. La ley natural es fruto de la razón en cuanto dispone los medios más adecuados para la consecución de los bienes hacia los cuales está naturalmente dispuesto todo el dinamismo

De estos dos sentidos —como ley impuesta a la razón y como producto de la razón— es más propio de la ley natural el segundo, porque toda ley es, por definición, un producto de la razón dirigido a ordenar la conducta de un ser libre. La ley natural en cuanto está pasivamente en el hombre en forma de inclinaciones, no es tan propiamente ley como aquella que el hombre hace participando de la Providencia, aunque ciertamente la segunda noción presupone la primera. Santo Tomás advierte sobre la importancia de no confundir estos dos planos, porque no es lo mismo algo que se hace y aquello con lo que se hace ese algo; y compara esto con la gramática y las proposiciones que por medio de ella se formulan: con el hábito de la gramática se construye una oración correcta, pero la gramática no es la oración, sino el instrumento para construirla. Equivalente a la gramática sería el hábito de los primeros principios, un hábito natural que nos es dado con la propia naturaleza (que, por otra parte, se puede perfeccionar con una adecuada instrucción; y fortalecer, mediante el ejercicio reiterado de acciones correctas). En cambio, los criterios de comportamiento que vamos formulando a partir de esta habilidad o «gramática del bien», sería el equivalente a las frases o sentencias que se crean por medio de ella²⁰. Estos criterios son, en su sentido más propio, la ley natural²¹. Así es como ha de interpretarse el que el

apetitivo del hombre. La razón práctica humana no es, por tanto, ejecutora de una ley: es legisladora en el sentido que constituye la ley natural a través de preceptos que emite en orden a conseguir un fin natural. Sólo en un momento posterior, en un segundo nivel, en el nivel descriptivo-reflexivo, la razón práctica vuelve sobre sí misma y descubre la ley natural ya constituida. La confusión de estos dos niveles de acción de la razón práctica lleva necesariamente a malentender su función en relación a la ley natural. Cfr. M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica*, Eunsa, Pamplona 2000, p. 59.

20. Juan Pablo II también utiliza esta comparación con la gramática; el n. 436 del *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* recoge esta cita de Juan Pablo II: «Es necesario que la ley moral universal, escrita en el corazón del hombre, sea considerada efectiva e inderogable cual viva expresión de la conciencia que la humanidad tiene en común, una “gramática” capaz de orientar el diálogo sobre el futuro del mundo». Cfr. JUAN PABLO II, «Discurso a la Quincuagésima Asamblea General de las Naciones Unidas (5.X.1995)», 3 (Tipografía Vaticana).

21. Y, a su vez, este producto hecho por la razón puede estar también de forma habitual en nuestra mente, de modo análogo a como llamamos *fe* al contenido de lo que se admite por medio de la fe. «Y, como los preceptos de la ley natural a veces son considerados en acto por la razón y a veces están en la razón sólo de manera habitual, en función de esto último puede decirse que la ley natural es [también en este sentido pasivo] un hábito. Pasa como con los principios indemostrables del orden especulativo, que no son el hábito mismo de los principios, sino el objeto o contenido de este hábito». Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 94, a.1.

hombre sea, gracias a su libertad —don divino por excelencia—, *criatura providente*.

Si, hablando con propiedad, sólo el plan ordenador que se impone a un sujeto libre es realmente ley, tampoco la ley eterna es ley en sentido propio. El mismo Santo Tomás lo advierte: «También los animales irracionales, además de la criatura racional, participan de la razón eterna a su manera. Pero la participación que hay en la criatura racional se recibe mediante la inteligencia y la razón, y por eso se llama ley con toda propiedad, puesto que la ley es cosa de la razón, como ya vimos (q.90 a.1). En cambio, la participación que se da en la criatura irracional no es *recibida racionalmente*, y, en consecuencia, no puede llamarse ley sino por asimilación»²².

Si recapitulamos lo que hemos visto hasta ahora, podemos decir: la ley eterna se participa en las criaturas de dos modos distintos: como mera inclinación material impresa en la naturaleza (concepto impropio de ley) y como participación formal, en cuanto imperativo de la razón creada hacia un fin (sentido propio de ley, que como tal existe sólo en las criaturas racionales). Según este segundo sentido, la razón humana es fuente reguladora y preceptiva, creadora de la ley, de modo análogo a como lo es la sabiduría divina. La ley, toda ley, se constituye como un dictamen de la razón, y, en el caso de la ley natural, la materia sobre la que dictamina la razón toma como punto de referencia, en primer término, el orden objetivo de las inclinaciones naturales, y en segundo lugar, el orden impuesto en toda la naturaleza. La ley natural consiste propiamente en esta *participación* de la razón humana en la razón divina, que se manifiesta en que, a semejanza de la divina y cooperando con ella, la razón humana es capaz de *contribuir* a la ordenación de todo —de uno mismo en primer lugar— hacia su fin. Por eso, Santo Tomás dice que el hombre es *providente para sí y para los demás*. Y esto es lo *natural* en el hombre. El problema surge cuando lo natural se concibe como aquello que está sometido al imperio de la necesidad, en contraste con el mundo de la razón y de la voluntad²³.

22. *Suma Teológica*, I-II, q. 91, a.2, ad.3.

23. El reciente *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* resume estas ideas en los siguientes términos: «La ley natural no es otra cosa que la luz de la inteligencia infundida en nosotros por Dios. Gracias a ella conocemos lo que se debe hacer y lo que se debe evitar. Esta luz o

III. EN QUÉ SENTIDO LA LEY NATURAL ES NATURAL

¿Si la ley natural es un producto de la razón humana en qué sentido la ley natural es natural? La dificultad que plantea esta cuestión guarda estrecha relación con la noción de naturaleza que se desarrolla en la Modernidad, que —como hemos visto al principio de este trabajo— identifica lo natural con lo necesario, y lo contrapone al mundo de la razón y de la voluntad. Pero la noción de naturaleza que maneja Santo Tomás, que a su vez toma de Aristóteles, no era ésta. Para el Aquinate, *lo natural en un ser racional es obrar guiado por la razón y la voluntad*. Lo natural en el hombre no es dejarse llevar por los apetitos sensitivos como un animal irracional: en el hombre, esto es antinatural. Es más, todas las facultades del hombre, incluidas aquellas que vulgarmente se dicen «más naturales», están sometidas *naturalmente* a la recta razón, y por eso decimos que un acto es *naturalmente* humano cuando es conforme a la recta razón. Dicho en sentido inverso, un acto será antinatural no porque contradiga la tendencia de una determinada potencia apetitiva, sino porque sea contrario al correcto dinamismo apetitivo de *todo un ser racional*²⁴.

Si lo natural en el hombre es actuar conforme a la recta razón, ¿cómo explica entonces Santo Tomás los actos *contra natura*?, ¿todo aquello que va contra la recta razón es un pecado *contra natura*? La cuestión surge de nuevo como consecuencia de un doble concepto de *naturaleza* y de su adjetivo *natural*. El Derecho romano entendía lo natural en el hombre como aquello que tiene en común con el resto de los animales —*quod omnia animalia docuit*—, y así extendió una noción de naturaleza un poco zoológica. De este modo, se llamaban actos *contra natura* a los que ni siquiera los animales irracionales practican. Santo Tomás respeta esta ter-

esta ley Dios la ha donado al hombre al crearlo y consiste en la participación en su ley eterna, la cual se identifica con Dios mismo***. Esta ley se llama natural porque la razón que la promulga es propia de la naturaleza humana. Es universal, se extiende a todos los hombres en cuanto establecida por la razón. En sus preceptos principales, la ley divina y natural está expuesta en el Decálogo e indica las normas primeras y esenciales que regulan la vida moral [CCE, n. 1955]. Se sustenta en la tendencia y la sumisión a Dios, fuente y juez de todo bien, y en el sentido de igualdad de los seres humanos entre sí. La ley natural expresa la dignidad de la persona y pone la base de sus derechos y de sus deberes fundamentales (CCE, n. 1956)» Compendio de Doctrina Social de la Iglesia, n. 140, *Sto. Tomás, *In duo praecepta caritatis et in decem Legis praecepta expositio*, c.I; **Sto. Tomás, S.T, I-II, q.91, a.2, c. (Cito de la edición del Compendio de 2005 de la editorial Planeta).

24. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, q.158, a.2.

minología, pero advierte que no responde al sentido propio de natural y antinatural en el hombre, porque, en sentido propio, toda inmoralidad es antinatural²⁵.

IV. INCLINACIONES NATURALES Y LEY NATURAL

¿Qué función desempeñan los apetitos o inclinaciones en la ley natural? Hemos dicho antes que todo ser apetece la plenitud de su forma, en la cual consiste su perfección, y que se trata de un apetito que nadie elige ni al que se puede renunciar. Incluso, el suicida busca la felicidad, pues se quita la vida para huir de una amargura que es tal porque frustra sus deseos de plenitud. Los hombres sólo elegimos, con mayor o menor acierto, los medios que estimamos más adecuados para lograr esa plenitud. Este apetito de realización, de perfección, de felicidad, o comoquiera llamarse, preside todas las elecciones que hacemos los hombres. Ya hemos dicho que si no tuviéramos tal apetito, no elegiríamos nada, porque seríamos completamente apáticos. Todo animal es un ser naturalmente *apasionado* —se mueve gracias a las pasiones—, y el hombre es el animal más apasionado de todos, porque junto a sus pasiones sensitivas, tiene el apetito de plenitud, que es la voluntad. En cada elección, el hombre trata de satisfacer este apetito fundamental que le mueve a obrar. Los demás apetitos (el apetito nutritivo, el apetito de conservación, el apetito conyugal...) tienen una disposición originaria al servicio de la voluntad. Gracias a esos apetitos inferiores, elegimos con más facilidad los medios para nuestra propia realización, porque, sin ellos, no sabríamos ni por donde empezar. Dicho de otra manera, de estos apetitos se nutre el propio apetito de realización o voluntad, porque ellos tienen un carácter medial o instrumental. Por lo tanto, los apetitos sensitivos, lejos de ser obstáculos para la propia perfección, son absolutamente necesarios. Lo que es un impedimento no son los apetitos, sino el desorden de los apetitos, su falta de acompasamiento con el orden de la razón. La vida *propriamente humana* no es un sucederse de satisfacciones deslavazadas de apetitos, sino un conjunto que se realiza armoniosamente, donde todos los apetitos entran en juego, en vista de un fin unitario, que se logra bajo el imperio de la razón. La vida virtuosa consiste

25. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q.31, a.7, s.

precisamente en este orden y concierto de los apetitos, en un acompasamiento entre la razón y los apetitos²⁶.

Hasta aquí hemos hablado con frecuencia de inclinaciones, principios, preceptos, y ahora nos podemos preguntar si son términos equivalentes, y si no lo son, qué relación guardan entre sí. La respuesta más desarrollada y profunda, nos la encontramos en la solución al artículo 2 de la cuestión 94 de la I-II, que es probablemente el texto más significativo de la historia del iusnaturalismo. En ese artículo Santo Tomás se pregunta *si la ley natural comprende muchos preceptos o uno solamente*. Ahí deja claro que el precepto no es la inclinación, sino *la respuesta que se exige al hombre ante su inclinación*. Los seres irracionales tienen inclinaciones, pero no tienen preceptos, porque ellos no *eligen* el modo de satisfacer sus inclinaciones. Sus inclinaciones actúan a modo de fuerzas irresistibles; lo cual no supone desenfreno, porque los animales, en lugar de la razón, tienen una dotación instintiva mucho más rica que el hombre. El hombre, en cambio, en cuanto *criatura libre*, obra movido por preceptos, porque el precepto es, por definición, un imperativo de un ser libre a otro ser libre; y sus inclinaciones son como una promulgación incipiente de los preceptos naturales, porque gracias a ellas el hombre descubre hacia donde tiene que tirar si quiere *completar* su propia naturaleza:

«Por otra parte, como el bien tiene razón de fin, y el mal, de lo contrario, síguese que todo aquello a lo que el hombre se siente naturalmente inclinado lo aprehende la razón como bueno y, por ende, como algo que debe ser procurado, mientras que su contrario lo aprehende como mal y como vitando. De aquí que el orden de los preceptos de la ley na-

26. En este sentido, escribe Rhonheimer: «Esas inclinaciones naturales no son sencillamente “material sin elaborar” y carente de forma o figura definida, sino una estructura ya poseedora de forma en virtud de su propia naturaleza, dotada de función inherente y referencia a determinados fines y sobre la cual la razón no puede disponer arbitrariamente sin malograrse a sí misma en cuanto razón de un ser natural constituido en unidad esencial corporal-espiritual. Ahora bien, por otra parte la ley natural no es sencillamente la inclinación natural, sino la inclinación natural ordenada conforme a las exigencias de la razón. Al igual que toda ley, también la ley natural es *ordinatio rationis* (I-II, 90, 4), es *aliquid per rationem constitutum* y *un opus rationis* (I-II, 94, 1), de modo que el orden moral establecido por ella en los actos de la voluntad es *ordo rationis*. Las dos cosas, inclinación dada por naturaleza y razón, se relacionan entre sí como la materia y la forma que se unen para constituir una unidad esencial. Con ello queda excluido todo dualismo antropológico». M. RHONHEIMER, «Conferencia pronunciada en el Congreso Internacional de Teología Moral», Universidad Católica San Antonio de Murcia (UCAM), 27, 28 y 29 de noviembre de 2003, cap. 5.

tural sea correlativo al orden de las inclinaciones naturales. Y así encontramos, ante todo, en el hombre una inclinación que le es común con todas las sustancias, consistente en que toda sustancia tiende por naturaleza a conservar su propio ser. Y de acuerdo con esta inclinación pertenece a la ley natural todo aquello que ayuda a la conservación de la vida humana e impide su destrucción. En segundo lugar, encontramos en el hombre una inclinación hacia bienes más determinados, según la naturaleza que tiene en común con los demás animales. Y a tenor de esta inclinación se consideran de ley natural las cosas que la naturaleza ha enseñado a todos los animales, tales como la conjunción de los sexos, la educación de los hijos y otras cosas semejantes. En tercer lugar, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a la naturaleza racional, que es la suya propia, como es, por ejemplo, la inclinación natural a buscar la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad. Y, según esto, pertenece a la ley natural todo lo que atañe a esta inclinación, como evitar la ignorancia, respetar a los conciudadanos y todo lo demás relacionado con esto»²⁷.

La inclinación propia de la naturaleza racional, a la que se refiere Santo Tomás, no es una inclinación egoísta. El Aquinate no se cansa de repetir que el hombre en solitario no se explica a sí mismo. El ser humano no se justifica cabalmente al margen de la sociedad, como si el estado puro o propiamente natural fuera un estado presocial (véanse Hobbes, Locke, Rousseau, Montesquieu...). El hombre es *miembro natural* de una comunidad de hombres, y parte del conjunto de la Creación. Y puesto que el bien de algo que es *parte*, consiste en estar adecuadamente dispuesto hacia el todo del que forma parte, el bien del hombre sólo se encuentra en la medida en que se integra en la comunidad; y, a su vez, el bien del conjunto es un bien para cada una de sus partes. Por este motivo, el hombre experimenta una inclinación natural no sólo hacia su propio bien, para conseguirlo si no lo tiene —y para descansar en él si ya lo posee—, sino también hacia la difusión del propio bien en otros en la medida de lo posible²⁸. No se puede, por tanto, juzgar la plenitud humana de una persona individualmente considerada, sino en el contexto de la comunidad de la que forma parte, en la medida en que se integra y desempeña la función que en le corresponde en el contexto de la comunidad.

27. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 94, a.2, s.

28. Por eso, en la razón de voluntad, por la que el hombre apetece naturalmente su plenitud, entra que el bien poseído se comunique a los demás en la medida de lo posible. Cfr. S.T. I, q. 19, a.2, s.

Dentro de este apartado sobre la relación entre las inclinaciones y la ley natural, no podemos dejar de tratar una cuestión que ciertamente supera los límites de la mera razón humana y cuya solución no ha sido, al menos hasta ahora, satisfactoriamente solucionada por la filosofía. Se trata de la inclinación al mal. Si todos los apetitos del hombre tienen una inclinación nativa al servicio de su realización integral, ¿cómo es posible que tantas veces apetezcan bienes incompatibles con dicha realización? Se trata de un desorden que no es natural; de un desorden que es experimentado como una herida de la naturaleza. Este desequilibrio o distorsión interior no es una teoría: es un hecho de experiencia evidente, que la razón humana no logra explicar con sus solas fuerzas. Santo Tomás explica que el mensaje de la fe cristiana complementa en este punto la luz de la razón natural con la historia del pecado original: antes del pecado, el sometimiento u obediencia de las pasiones a la razón era total y perfecto, pero tras el pecado, las pasiones únicamente se someten al orden de la razón mediante un esfuerzo reiterado y con una especial ayuda divina. Después del pecado, permaneció el apetito de perfección o plenitud, pero desde entonces se hizo costoso. Santo Tomás lo explica con las siguientes palabras:

«La ley del hombre, derivada de la ordenación que Dios imprime en él según propia condición, consiste en obrar de acuerdo con la razón. Esta ley era tan firme en el primer estado del hombre, que ningún acto podía escapársele al margen o en contra de la razón. Mas desde que se apartó de Dios decayó hasta dejarse arrastrar por los impulsos de la sensualidad, y esto le ocurre a cada individuo en mayor grado cuanto más se desvía de la razón, tanto que así viene a hacerse en cierto modo semejante a las bestias, que se rigen por los impulsos sensuales, de acuerdo con lo que dice el salmo 48,21: *El hombre, rodeado de honores, no comprendió: se puso al nivel de los jumentos irracionales y se hizo semejante a ellos.* [...] [Y este desorden] para los hombres, en cambio, no es ley propiamente, puesto que más bien entraña una desviación de la ley de la razón. Pero desde el momento en que, por obra de la justicia divina, el hombre ha sido destituido de la justicia original y del vigor de la razón, el ímpetu mismo de la sensualidad, bajo cuyo impulso cae, adquiere para él carácter de ley, de una ley penal y consiguiente a la ley divina por la que fue destituido de su dignidad propia»²⁹.

29. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 91, a.6, s.

V. UNIVERSALIDAD DE LA LEY NATURAL

De lo que llevamos dicho se entiende que la ley natural, en cuanto a sus primeros principios, sea la misma para todos los hombres. Si entendemos la ley natural como nuestra ordenación natural hacia el fin último, cuyo conocimiento es facilitado por el propio dinamismo apetitivo impreso en forma de tendencias, en la medida en que compartimos una misma naturaleza, tenemos una misma ley natural. Y si concebimos los principios de la ley natural como la expresión no sólo de los bienes humanos, sino también de los medios necesarios para conseguirlos, el grado de universalidad de tales principios estará en función de su mayor o menor necesidad para lograr la plena realización humana. Santo Tomás explica que la naturaleza está dotada de tal modo que no falla en lo necesario, y así los hombres no suelen fallar en la elección de los medios más necesarios para su propia realización (como el alimento, el vestido, la procreación, la vida en común...), pero hay ciertos medios que son más adecuados que otros para lograr los fines de la naturaleza, y que pueden ser desconocidos por algunos hombres, ya sea por falta de conocimiento de la realidad, o por una mala disposición del carácter, que les haga especialmente costosa un tipo de vida más acorde para la consecución de aquellos bienes humanos que sólo con un esfuerzo reiterado se pueden conseguir³⁰. Esta diferencia puede también reflejarse en un nivel institucional y colectivo, de tal modo que siempre han existido comunidades con costumbres institucionalizadas más inhumanas que otras, precisamente porque yerran en la elección de los medios para conseguir bienes naturalmente apetecidos, como por ejemplo los sacrificios humanos realizados para adorar a Dios; o la práctica del aborto provocado en vista de una supuesta salud psíquica o física de la madre. El error se produce en la premisa menor del silogismo práctico, no en la mayor, que es un fin legítimo apetecido por la naturaleza del hombre³¹.

Esta universalidad de la ley natural, fundada en la comunidad de naturaleza, es lo que hace posible una convivencia pacífica entre los hombres. Dicha capacidad de convivir no se basa sólo en que, por parti-

30. S.T., I-II, q. 94, a.4, s.

31. Cfr. A. MILLÁN PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser*, Eunsa, Madrid 1994, p. 373.

cipar de una misma naturaleza, somos capaces de comprender los sentimientos de los demás, sino principalmente en que por la ley natural nos disponemos adecuadamente hacia nuestro fin, que es un fin común, o con palabras de Santo Tomás, el «común consorcio en la vida bienaventurada». Por eso, cuanto en esta vida más nos acercamos al fin último, más nos acercamos los unos a los otros. Esta referencia hacia la comunidad explica también por qué las diferencias entre los hombre no son fruto de una «lotería genética», sino que responden al designio de la Sabiduría divina, que *nos hizo diferentes para que viviéramos juntos*, de tal modo que fuéramos complementarios³².

VI. CONTENIDO DE LA LEY NATURAL Y DERIVACIÓN DE LA LEY POSITIVA. IMPORTANCIA DEL DECÁLOGO

Respecto a la derivación de la ley humana a partir de la ley natural, ésta puede producirse de dos maneras: por vía de conclusión o por vía de determinación. Por *vía de conclusión* significa que se llega a conocer, mediante un razonamiento especulativo, otro principio más específico de ley natural. Por ejemplo, del principio más general de proteger la vida del prójimo, se deriva el que no se le pueda injuriar, porque injuriarle es hacerle daño. En este caso, el principio derivado por vía de conclusión es también natural, aunque también esté recogido en la ley positiva. En cambio, por *vía de determinación* se deriva la ley positiva cuando se *decide* algo que puede ser de muchas maneras todas igualmente legítimas, pero una vez decidido por el legislador, obliga a sus destinatarios. Por ejemplo, que el robo sea sancionado con dos años de prisión, es una norma positiva que podía ser justamente de otra manera, como por ejemplo, ser sancionado con multa. Las normas positivas derivadas de la ley natural por vía de determinación se alcanzan por medio de razonamientos prácticos, no especulativos,

32. Uno de los filósofos del derecho que mejor a desarrollado esta idea de la realización personal en la coexistencia es Sergio Cotta, que desde una perspectiva fenomenológica especialmente sugerente, nos muestra de qué modo la coexistencia humana es el criterio último de la determinación del deber-ser de cualquier relación humana, y por tanto, también de la relación jurídica. Para Cotta, la garantía de la coexistencia es el criterio justificador de la obligatoriedad de todas las normas, jurídicas y morales. Cfr. S. COTTA, «La coexistencia como fundamento ontológico del derecho», en *Revista Internazionale di Filosofia del Diritto*, n. LVIII, pp. 256-267.

porque no tratan de *conocer* un modo de obrar correcto cuya corrección preexiste al razonamiento, sino de *decidir* un modo de obrar correcto, esto es, de elegir uno entre los muchos medios posibles para lograr un mismo fin. Por lo tanto, las leyes que derivan por vía de conclusión no son solamente positivas, sino que también tienen algo del vigor de la ley natural; mientras que las que proceden por vía de determinación sólo poseen la fuerza que el legislador humano quiera darles. De este modo, *la distinción entre ley natural y ley positiva no reside tanto en que una no esté sancionada por el legislador humano y la otra sí, como en que la primera tiene fuerza de obligar aunque no esté humanamente sancionada.*

Como mejor se puede comprender esta diversa derivación de los preceptos por vía de determinación o por vía de conclusión es acudiendo al art. 11 de la q. 100 de la I-II, donde Santo Tomás se pregunta si era conveniente que la Ley Antigua distinguiera otros preceptos morales además de los del Decálogo. Se trata de una cuestión que ha sido un poco marginada por la reflexión iusfilosófica, quizá porque aparentemente sólo trata de una cuestión de derecho divino positivo. Pero es de vital importancia para el iusnaturalismo, porque en ningún pasaje del corpus tomista se explica con más detalle la clasificación de los principios de la ley natural y de qué modo derivan unos de otros. Es cierto que el Aquinate toma como punto de referencia los preceptos del Decálogo, pero lo hace así porque está convencido de que éstos constituyen la expresión más lograda de los principios fundamentales de la ley natural. En ese artículo Santo Tomás explica que a partir de los preceptos del Decálogo se derivan, por vía de *determinación*, los preceptos judiciales y ceremoniales; y por vía de *conclusión*, los preceptos morales. Los preceptos ceremoniales determinan el sentido de los morales en lo que dice relación con Dios; mientras que los judiciales determinan el sentido de los preceptos morales en lo que mira a las relaciones con el prójimo. Tanto los preceptos del Decálogo como los preceptos morales que de él se derivan, son preceptos de ley natural, y por tanto, obligan aunque no hubiera ley positiva. En cambio, los preceptos judiciales y ceremoniales sólo obligan porque únicamente existen *en cuanto son formulados por el legislador*. En la cita que reproducimos a continuación Santo Tomás nos muestra una clasificación general de los preceptos de la ley natural, y nos hace ver que la derivación de la ley positiva a partir de la ley natu-

ral es una cuestión que, en parte, coincide con el mismo desplegarse de la ley natural³³:

«Los preceptos judiciales y ceremoniales sólo tienen fuerza de obligar por su institución, pues antes de ésta no importaba que una cosa se hiciera de esta o de aquella manera. Mas los preceptos morales tienen su fuerza obligatoria de la misma razón natural, y aunque jamás sean establecidos por la ley. De éstos, unos son comunísimos y tan evidentes que no necesitan de promulgación, como son los preceptos del amor de Dios y del prójimo y otros tales, que son fines de los otros preceptos, como se dijo anteriormente. Acerca de éstos no cabe error en el juicio de la razón. Otros hay que son más concretos, pero cuya razón el mismo pueblo al instante y con facilidad alcanza a ver; pero como en ellos pueden aún errar algunos, por esto necesitan de promulgación. Tales son los preceptos del decálogo. Otros hay cuya razón no a todos es manifiesta, sino sólo a los sabios, y éstos han sido añadidos al decálogo y dados por Dios al pueblo por mediación de Moisés y Aarón.

»Mas porque los preceptos que son de suyo evidentes, son medios para conocer los que no lo son, por esto los preceptos añadidos al decálogo se reducen a los de éste a modo de suplemento. Así, por ejemplo, al primer precepto, que prohíbe el culto de los otros dioses, se añaden otros preceptos que prohíben cosas ordenadas al culto de los ídolos, como se ve en Dt 18,10ss: *No haya en medio de ti quien haga pasar por el fuego su hijo o una hija, ni quien se dé a la adivinación, ni a la magia, ni a hechicerías, ni quien consulte a encantadores*, etc. El segundo precepto prohíbe el perjurio, al que se añade la prohibición de la blasfemia en Lev 24,15 y de las doctrinas falsas en Dt 13. Al precepto tercero añádense todos los preceptos ceremoniales. Al cuarto, que manda honrar a los padres, se añade el de honrar a los ancianos, según se lee en Lev 19,32: *Alzate ante una cabeza blanca y honra la persona del anciano*, y en general todos los preceptos que inducen a respetar a los mayores o a prestar favores, sea a los iguales, sea a los menores. Al quinto precepto, que prohíbe el homicidio, se añade la prohibición del odio o de cualquier atentado contra el

33. El *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, en su n. 22, dice a este respecto: «Los diez mandamientos (...) contienen una expresión privilegiada de la ley natural. “Nos enseñan al mismo tiempo la verdadera humanidad del hombre. Ponen de relieve los deberes esenciales y, por tanto indirectamente, los derechos fundamentales inherentes a la naturaleza de la persona humana” (CIC 2070). Connotan la moral humana universal. Recordados por Jesús al joven rico del Evangelio (cfr. Mt 19,18), los diez mandamientos “constituyen las reglas primordiales de toda vida social” (JUAN PABLO II, «Carta enc. *Veritatis splendor*, 97», en AAS, 85 [1993] 1209)». *Compendio de doctrina social de la Iglesia*, n. 22.

prójimo, según aquello de Lev 19,16: *No depongas contra la sangre de tu prójimo*. Asimismo, la prohibición del odio fraterno (*ibidem*, v. 17): *No aborrezcas a tu hermano en tu corazón*. Al sexto precepto, en que se condena el adulterio, se añade la prohibición del meretricio, según Dt 23,17: *No habrá prostituta entre las hijas de Israel, ni prostituto entre los hijos de Israel*. Y asimismo se prohíbe el vicio contra naturaleza, según Lev 18,22ss: *No te ayuntarás con hombre como con mujer; ni te ayuntarás con bestia*.

»Al séptimo precepto, que condena el hurto, se añade la prohibición de la usura, según el Dt 23,19: *No darás a usura a tu hermano*; y la prohibición del fraude, según el Dt 25,13: *No tendrás en tu bolsa pesa grande y pesa chica*, y en general todo cuanto tiende a cohibir la calumnia y la rapiña. En el octavo precepto, que prohíbe el falso testimonio, se añade la prohibición del juicio falso, según Ex 23,2: *No te unas a los impíos para testificar en falso, No te dejes arrastrar al mal por la muchedumbre*; la prohibición de la mentira (*ibidem*, v. 7): *Huye de toda mentira*; la prohibición de la detracción, según Lev 19,6: *No vayas sembrando la difamación entre el pueblo*. A los otros dos preceptos no se hace adición alguna, por cuanto en ellos la prohibición de la codicia es universal»³⁴.

Cuando Santo Tomás aborda las razones del orden y forma de los preceptos del Decálogo —«paradigma de toda ley», le gusta repetir—, nos dice que su disposición responde al proceso de generación por el cual el hombre se hace bueno. Transcribimos a continuación otros dos pasajes magistrales del santo, que también han sido marginados por la filosofía jurídica y política, quizá por ser cuestiones que están ubicadas fuera de las clásicas sobre la ley y la justicia. La primera de ellas se encuentra al final de su *Tratado sobre las virtudes sociales*, q.122 de la II-II, que versa sobre los preceptos de la justicia; y la otra está en la q.100 de la I-II, titulada *Los preceptos morales de la ley antigua*, en el *Tratado de la Ley Antigua y Nueva*. El primer pasaje está en el artículo 2, encabezado con el título «sobre si el primer precepto del decálogo estaba debidamente promulgado». La respuesta tiene un interés especial, porque Santo Tomás deja muy claro que el quicio de todo el orden moral radica en la recta disposición de la voluntad humana hacia su fin último, que es Dios mismo, sin el cual la moral está como desquiciada:

34. S.T., I-II, q.100, a.11, s.

«Es propio de la ley hacer buenos a los hombres. Y por eso es conveniente que los preceptos de la ley se ordenen según el orden de generación, por el cual el hombre se va haciendo bueno. Y en el orden de generación hay que tener en cuenta dos aspectos: primero, que se forme en primer lugar la parte principal, como en la generación del animal lo primero que se forma es el corazón, y al edificar una casa, lo primero son los cimientos. Y en la bondad del alma, la parte principal es la bondad de la voluntad, por la que el hombre usa bien de cualquier otra bondad. Ahora bien: la bondad de la voluntad se mide por su objeto, que es el fin. Por eso fue necesario poner en primer lugar en el hombre, que por la ley iba a ser formado en la virtud, como una especie de fundamento de la religión, por la cual se ordena debidamente a Dios, que es el fin último de la voluntad humana. (...)»³⁵.

El segundo pasaje describe el contenido básico de la ley natural a partir de los preceptos del decálogo. En él nos explica que los preceptos del decálogo están ordenados de más a menos importante. Y lo explica del siguiente modo: puesto que la vida del hombre tiene como fin la sociedad con Dios, lo primero es disponerse adecuadamente hacia Dios, y dentro de esta relación con Dios, más importante es la lealtad, luego la reverencia, y por último el servicio. Después están los preceptos que nos ordenan hacia nuestro prójimo, y lo más grave es el desorden hacia las personas de quien se es más deudor (los padres); y respecto a los demás, es más grave el pecado de obra que el de palabra, y el de palabra más que el de pensamiento. Y dentro de los pecados de obra, es más grave el homicidio que el adulterio, y el adulterio más grave que el hurto:

«Los preceptos del decálogo versan sobre aquellas cosas que presto se ofrecen a la mente humana. Ahora bien, es evidente que tanto una cosa es más pronto aceptada por la razón cuanto su contraria es más grave y más se opone a la misma razón. Y como el orden de la razón tome su principio del fin, resulta más contra razón que el hombre no guarde el debido orden con relación a su fin. Pues el fin de la vida humana es la sociedad con Dios, y así primero debieron ordenarse los preceptos del decálogo por los que el hombre se ordena a Dios, puesto que su contrario es gravísimo. Así como en un ejército, que se subordina al general en jefe como a su fin, ante todo el soldado debe subordinarse al general, y

35. S.T., II-II, q.122, a.2, s.

la insubordinación contra éste es gravísima; secundariamente debe someterse también a los otros oficiales.

»Entre los preceptos que ordenan al hombre a Dios, ocupa el primer lugar el que impone al hombre la fidelidad a Dios y excluye toda relación con sus enemigos; el segundo, el que le prescribe la reverencia a Dios; el tercero, el que señala el servicio que debe prestarle. Mayor crimen es en el ejército la deslealtad del soldado que pacta con el enemigo que el que falta al respecto a su general, y esto es más grave que una simple negligencia en el tratamiento.

»De los preceptos que miran al prójimo, es evidente que más repugna a la razón y es más grave pecado el desorden contra las personas de quien es más deudor. Por eso, de los preceptos que miran al prójimo se pone ante todo el que toca a los padres. En los otros preceptos también es manifiesto el orden, atendiendo a la gravedad de los pecados, pues más grave es el pecado de obra que el de palabra, y más el de palabra que el de pensamiento. Y, entre los pecados de obra, más grave es el homicidio, por el que se priva a un hombre de la vida, que el adulterio, por el que se introduce la duda sobre la legitimidad de la prole que ha de nacer; y el adulterio es más grave que el hurto, por el que se priva de los bienes materiales»³⁶.

Por otra parte, Santo Tomás advierte que los preceptos del decálogo, en contra de lo que pudiera parecer, no constituyen una lista de tipos de comportamiento excluyentes, en el sentido que lo que se dice en el primero ya no se dice el segundo, y así sucesivamente, al estilo de los textos legales. En los preceptos afirmativos del decálogo están contenidos implícitamente los negativos, y así en los cuatro primeros están virtualmente presentes los seis restantes.

VII. DERECHO DE GENTES Y LEY NATURAL

¿Cuál es la diferencia entre el derecho natural y el derecho de gentes? Hemos visto antes que, para los juristas romanos, lo natural en el hombre es aquello que tiene en común con los demás animales, mientras que para Aristóteles y Santo Tomás es igualmente natural al hombre lo que se deriva de su razón. Por eso, lo que éstos entienden por derecho na-

36. S.T., I-II, q.100, a.6, s.

tural, los romanos lo llamaron «derecho de gentes», reservando la expresión «derecho natural» para aquellas exigencias que los hombres tienen en común con los demás animales. Santo Tomás explica claramente esta distinción cuando comenta el libro V de la *Ética* a Nicómaco:

«Debe considerarse que lo justo natural es a lo que inclina la naturaleza al hombre. En el hombre, la naturaleza se considera de dos maneras. Una, en cuanto es animal, que le es común con los demás animales. Otra, es la naturaleza del hombre que le es propia en cuanto es hombre, según la razón que discierne lo torpe y lo honesto. En cambio, los juristas tan sólo llaman derecho natural a lo que se deriva de la inclinación de la naturaleza común al hombre y al resto de los animales, como la unión de hombre y mujer, la crianza de los hijos y otras semejantes. Al derecho que se deriva de la inclinación propia de la naturaleza humana, en cuanto el hombre es animal racional, los juristas lo llaman derecho de gentes, porque todas las gentes lo practican, como: los pactos deben cumplirse, los enviados ante los enemigos deben ser protegidos, etc. Ambos derechos están comprendidos bajo lo justo natural como aquí lo toma Aristóteles»³⁷.

VIII. CONCIENCIA Y LEY NATURAL

La noción de conciencia tiene mucho que ver con la de *sindéresis* que hemos visto más arriba. De hecho, conciencia se dice en griego *syneidesis*. Parece que el creador de la palabra latina «conscientia» fue Cicerón. El término no existía en la *ética* platónica ni en la *ética* aristotélica. Su equivalente en Aristóteles es «recta razón». Para Cicerón, la conciencia significa el conocimiento de la falta previamente cometida, y, por tanto, es un conocimiento consecuente, más que de un conocimiento que orienta la acción a realizar. Es a partir de las epístolas de San Pablo cuando el concepto *syneidesis* adquiere además una función orientadora de la vida.

Junto a este sentido de conciencia como instinto o hábito natural, hay también un segundo significado, que es el que se desarrolló en la Edad Media, hasta tal punto que desplazó al anterior y fue concebido como su único significado: conciencia como juicio moral que emite el

37. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco*, V. 12, § 724.

agente sobre una acción propia. Santo Tomás utilizó el término de conciencia para referirse sólo a este sentido.

El desarrollo de la filosofía moral posterior a la Edad Media fue distinguiendo cada vez con más claridad las dos nociones de conciencia, llamando *conciencia habitual* a lo que Santo Tomás llamaba *sindéresis*, y *conciencia actual* al juicio de valor sobre una acción concreta. La relación entre estas dos nociones es la siguiente: la conciencia habitual es un hábito cuyo acto es la conciencia actual, esto es, la aplicación de ese saber fundamental a los casos concretos.

¿Cuál es entonces la relación entre ley natural y conciencia? La conciencia, en cuanto juicio de la razón, se deduce de la ley natural, que está presente en el entendimiento por medio de la *sindéresis* y de la memoria (hemos visto antes que la ley natural también puede estar en el hombre como el recuerdo de los juicios sobre casos particulares)³⁸.

Esta noción de conciencia, en sus dos sentidos, ha sido rechazada por buena parte de la filosofía moderna. La Modernidad entiende la conciencia como aquél reducto de la personalidad sustraído a cualquier injerencia externa. La conciencia se identificará con una noción de libertad entendida como pura autonomía; como aquél reducto íntimo de la personalidad, el núcleo duro del propio yo, del que brotan todas las decisiones; decisiones, por otra parte, que se consideran tanto más valiosas cuanto más auténticas, y tanto más auténticas cuanto más independientes de cualquier injerencia.

IX. DIOS Y LA LEY NATURAL

De todo lo que llevamos dicho hasta aquí, se deduce que el hombre no es más perfecto cuanto mayor sea su grado de autonomía o independencia; más bien al contrario: se realiza mejor, se moraliza más, en la medida en que se integra adecuadamente en la comunidad; en la medida en que es consciente de su interdependencia y asume la responsabilidad que le compete. Este *saber formar parte* de un conjunto es una categoría moral de primer orden, que hoy, quizá por una reacción pendular frente a los co-

38. Cfr. la n. 21 de este trabajo. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, «Cuestión sobre la conciencia, art. 1: ¿La conciencia es potencia, o hábito o acto?», en *De Veritate*, q.17.

lectivismos del siglo XX, tiende de nuevo a ser marginada. Pero entonces, si la perfección personal consiste en estar adecuadamente dispuesto hacia el todo del que se forma parte, el fin último del hombre habrá de consistir en la plena participación en una comunidad³⁹. Este horizonte de perfección, transido de solidaridad, nos permite valorar, al menos de forma aproximada, la rectitud moral de los actos humanos. ¿Significa por ello que todo juicio moral presupone una comparación de cada acto con el fin último? No de forma explícita, ni siquiera de modo consciente, pero si pensamos qué queremos decir cuando afirmamos que alguien es una buena persona, nos damos cuenta de que estamos haciendo un juicio que guarda relación con el sentido último de la vida. Lo específico de los juicios morales, a diferencia de los juicios técnicos —ambos recaen sobre el obrar— es precisamente su mayor grado de ultimidad. Quizá con un ejemplo se entienda más fácilmente: cuando valoramos la calidad técnica de una intervención quirúrgica, estamos comparando esta acción con el fin al que sirve la ciencia y la praxis médica: la curación del enfermo del modo más rápido, menos doloroso y más sencillo posible. En vista de la salud del paciente, juzgamos el *valor técnico* de una intervención, que tendrá tanto más valor cuanto mejor disponga hacia ese fin. Si la operación se ha realizado con éxito, decimos del médico que es un *buen* médico. ¿Significa por ello que es también una *buena* persona o que ha hecho una buena acción moral? No necesariamente. Para responder a esta cuestión, hacen falta otros criterios, además del de la calidad técnica de la operación. La cuestión moral es la siguiente: ¿esta acción le hace o no mejor persona?

Que el hombre está naturalmente referido hacia su perfección es algo que testimonia no sólo la razón, sino también todos los apetitos del hombre. ¿Por qué la vida virtuosa produce agrado o complacencia en la inmensa mayoría de la gente? Por la sencilla razón de que el hombre, antes de que racionalice la moral, tiene ya una querencia natural hacia el bien, que es identificado antes que en una teoría moral, en la vida de las personas buenas. A todos nos atrae la gente servicial, generosa, amable..., en contraposición a las personas egoístas, desleales, cobardes, presuntuosas, insolidarias, arrogantes, despiadadas...

39. Es muy significativo que todas las figuras de la Sagrada Escritura que describen el estado final de los bienaventurados muestren esta dimensión comunitaria: ciudad, reino, banquete de bodas...

Hasta aquí es relativamente fácil estar de acuerdo, pero ¿qué obliga a alguien a realizarse, a llevar a término su propia naturaleza? Si uno no quiere cuidar su salud, ni cultivar su conocimiento, ni ser leal, ni fomentar el trato con otras personas, ¿quién le puede obligar?, ¿por qué le vamos a exigir que se realice? Quizá se podría responder alegando la interdependencia recíproca de los hombres; pero siendo éste un argumento importante, no es decisivo, porque podría darse el caso de alguien del que, al menos aparentemente, ya nadie dependa. Por ejemplo, al suicida que ha saldado ya todas sus cuentas, sin familia a su cargo, sin empleo y sin capacidad de producción, ¿quién puede obligarle a mantenerse en vida? La filosofía sólo puede intuir el argumento decisivo, pero por sí misma no da una respuesta definitiva. La sola razón humana no alcanza a comprenderlo todo, y por supuesto, no comprende lo más importante. Es la fe en una inteligencia creadora que nos ha hecho por amor, y que por eso quiere nuestra perfección, que da consistencia lógica al mundo y respuesta a nuestros naturales anhelos de plenitud, la respuesta más congruente que la razón humana puede aceptar. Esta respuesta no es un mero consuelo irracional, sino el complemento razonable de una razón insuficiente. Irracional, en cambio, es negar la existencia de lo que uno no puede ver con sus propios ojos⁴⁰.

Pero, ¿basta con una referencia genérica Dios creador y providente para dar completa razón de la ley natural? Podemos dar todavía un paso más. Las exigencias de la ley natural son de muy difícil cumplimiento sin una ayuda externa que complementa las fuerzas de la naturaleza hu-

40. «La eliminación de la fe en Dios —escribe Ratzinger—, por más que pueda girar y cambiar, lo que hace en definitiva es quitar al *ethos* su fundamento. Si ni el mundo ni el hombre vienen de una razón creadora, que porta en sí misma la medida y se inscribe en la existencia del hombre, entonces lo único que queda son las normas de tráfico de la conducta humana, que se justificarán o rechazarán según su utilidad. Lo único que quedará será la consideración de los resultados, eso que se llama ética teleológica o proporcionalismo. ¿Pero es que hay alguien realmente capaz de juzgar más allá de los resultados de nuestro momento? ¿Es que una nueva clase de señores va a tener en sus manos la llave de la existencia, la administración de los hombres? Si de lo que se trata es de considerar los resultados, entonces desaparece la inviolabilidad de la dignidad humana, porque en ese caso ya no hay nada que sea bueno o malo por sí mismo. La cuestión del *ethos* es algo muy urgente en el orden del día de nuestro tiempo. La fe en el logos, la palabra en el principio, entiende el *ethos* como responsabilidad (*Ver-antwortung*), como respuesta (*Antwort*) a la palabra y le otorga tanto su racionalidad como su orientación esencial.» J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 11ª ed., Ed. Sígueme, Salamanca, p. 30 (el texto está en el prólogo a la edición de 2005, pero la versión original alemana es de 1968).

mana. El hombre es *naturalmente* un ser religioso, un ser que no puede ser él mismo si no se mantiene en relación con su Creador. Si en el discurso sobre la ley natural no consideramos la relación personal de cada hombre con Dios, estamos prescindiendo de lo más importante, entre otras razones, porque enseñar la vida moral sin referencia a los medios que nos capacitan para vivirla en su integridad, es como preparar para la frustración, una especie de rigorismo pelagiano que tarde o temprano conduce a la desesperación. La pretensión de cultivar una ética desvinculada de la religión es como cultivar una planta sobre la piedra. Por eso, una doctrina sobre la ley natural, *si quiere ser completa*, ha de ir acompañada por una reflexión no sólo sobre Dios, sino también sobre la necesidad de la vida religiosa⁴¹.

Es un hecho que el descrédito de la ley natural vaya parejo a la secularización y a una consiguiente relajación moral, porque es difícil sostener con las palabras lo que no se sostiene con la vida⁴². Es difícil mantener en el tiempo una doctrina moral que ni siquiera se intenta vivir, lo cual, al fin y al cabo es comprensible; pero es ciertamente perverso difundir teorías escépticas o relativistas con el fin de intentar dar soporte intelectual de la propia debilidad⁴³.

41. Sobre este deseo innato de Dios, y en general sobre la relación entre Dios y la ley natural, Fulvio Di Blasi ha escrito un magnífico libro: *Dio e la legge naturale*, ed. ETS, Pisa 1999, traducido luego en inglés y publicado recientemente bajo el título *God and the Natural Law*, St. Augustine's Press, South Bend, IN, 2006. Di Blasi, uno de los mejores conocedores del pensamiento neoclásico norteamericano, argumenta sobre el atractivo del bien como principio de la razón práctica, que interpela directamente a la voluntad, y sobre el deseo de Dios injertado en la naturaleza humana como el principio práctico fundamental del obrar moral, hasta el punto de caracterizar toda la experiencia moral del hombre como «apertura y necesidad de Dios o de aquello que los hombres llamamos Dios». Cfr. F. DI BLASI, *Dio e la legge naturale*, ed. ETS, Pisa 1999, p. 152.

42. «I agree with Irwin (and Aristotle and Aquinas) —scribe Finnis— that the principles which are picked out by a philosophical ethics and which shape both that ethical theory and political/legal theory worthy of the name cannot be other than a reflectively self-aware and appropriately extended version of prudentia?, of right-minded thinking about what to do with one's life including one's life as a citizen. I mention this here because the thought that one cannot do ethical/ political theory well without having the moral (and intellectual) virtue of practical reasonableness can seem arrogant, but really is a recognition that in this kind of theorizing one has a special and unavoidable vulnerability to theoretical error, namely to theoretical error arising precisely because of some regrettable defect in one's character, which entails some want of prudentia». J. FINNIS, «Foundations of Practical Reason Revisited», en *American Journal of Jurisprudence*, 2005, p. 121, § 2.

43. «It is not only philosophical assumptions and the weak mind that generate a resistance to the light of the natural law, but also the deformations or rather the lack of forma-

Quizá se nos pueda reprochar que lo dicho hasta aquí es arrogancia y presunción; que nadie puede apropiarse de la verdad, o mejor dicho, que nadie ha de pretender tener la verdad; y que, especialmente en temas morales, todo es opinable. El mismo Aristóteles ya decía que la verdad moral, por ser una verdad práctica, puede ser legítimamente diversa, pero siempre que el medio elegido conduzca al fin. Es el orden de los medios el que cambia, y el de los fines intermedios, pero no el fin último, por cuya virtud todos los demás son medios. El hombre no ha nacido para vivir sumergido en la duda, y menos todavía, para presumir de ello, sino *para buscar la verdad que le hace bueno*. «Un ciego de nacimiento sabe que él no ha nacido para ser ciego y, por tanto, no cesará de preguntarse acerca del porqué de su ceguera y de cuál sería el camino para salir de ella. Tan sólo aparentemente se ha conformado el hombre con el veredicto de haber nacido ciego ante lo genuino, ante lo que más nos interesa en nuestra vida. El intento titánico por apoderarse del mundo entero, por sacar de nuestra vida y para nuestra vida todo lo que sea posible, muestra igualmente —como los arrebatos de un culto de éxtasis, del sobrepasarse a sí mismo y del destruirse a sí mismo— que el hombre no se contenta con ese juicio. Porque si no sabe de dónde viene y para qué existe, ¿no será en todo su ser una criatura fallida?»⁴⁴.

tion and of support of the will, which generate this resistance. The reason may see, even clearly, the truth of a moral challenge, and yet the person may refrain from adhering to it, precisely because what is missing is the moral stamina that would permit the creative and mature free choice of the “*verum bonum*”, as it has been truly seen. And when moral truth has been rejected, primarily due to moral weakness, the intellect then easily succumbs to the temptation of retreating from truth and to the espousing of confused relativist and skeptic theories that would justify the previously made decision to escape from the known truth.

»In this context, it is good to remember the words of St. Paul who wrote about the depravity of men who keep truth imprisoned in their wickedness. *For what can be known about God is perfectly plain to them since God himself has made it plain. Ever since God created the world, his everlasting power and deity —however invisible— have been there for the mind to see in the things he has made. That is why such people are without excuse: They knew God, and yet refused to honor him as God or to thank him; instead, they made nonsense out of logic and their empty minds were darkened. The more they called themselves philosophers, the more stupid they grew* (Romans 1:18-22).» W. GIERTYCH, «*New Prospects for the Application of the Natural Moral Law*», discurso pronunciado en la conclusión del Congreso Internacional sobre la Ley Natural organizado por la Pontificia Universidad Lateranense. El congreso llevaba por título «*The Moral Natural Law: Problems and Prospects*», tuvo lugar en Roma entre el 12-14 de febrero de 2007, *pro manuscripto*.

44. J. RATZINGER, *Fe, Verdad y Tolerancia*, Ed. Sígueme, Salamanca 1985, p. 144, § 2.

RESUMEN-ABSTRACT

La ley eterna se participa en las criaturas de dos modos distintos: como mera inclinación material impresa en la naturaleza (concepto impropio de ley) y como participación formal, en cuanto imperativo de la razón creada hacia un fin (sentido propio de ley, que como tal existe sólo en las criaturas racionales). Según este segundo sentido, la razón humana es fuente reguladora y preceptiva, creadora de la ley, de modo análogo a como lo es la sabiduría divina. La ley natural consiste propiamente en esta participación de la razón humana en la razón divina, que se manifiesta en que, a semejanza de la divina y cooperando con ella, la razón humana es capaz de contribuir a la ordenación de todo —de uno mismo en primer lugar— hacia su fin. En esta labor ordenadora, confluyen interactuando la razón y el dinamismo apetitivo del hombre perfeccionado por la virtud moral. Por su parte, la ley humana se muestra como aquella solidaridad mínima exigible por la ley natural. En este trabajo se explica también de qué modo la ley humana se deriva de la ley natural. Asimismo se muestra la diferencia entre *ius gentium* y *ius naturale*. Y por último, se hace referencia a dimensión religiosa de la ley natural.

Palabras clave: Ley natural, Ley eterna, Razón práctica.

Creatures participate in the eternal law in two different ways: as a mere material inclination stamped in nature (the improper concept of law), and as a formal participation, as imperative towards an end, created by human reason (the proper sense of law, insofar as it only exists in rational creatures). According to this second sense, human reason is regulatory and prescriptive, the creative source of law, in an analogous way as divine wisdom is. Natural law consists properly in this participation of human reason in the divine reason, in that it manifests itself in such a way that, in like manner to divine reason and cooperating with it, human reason is able to contribute to the ordering of everything —of oneself first of all— towards its end. In this ordering task, man's reason and appetitive power interact together, being perfected by moral virtue. In turn, human law is shown as that minimum indispensable solidarity demanded by natural law. This work will also explain the manner in which human law is derived from natural law. It will also demonstrate the difference between *ius gentium* and *ius naturale*. And finally, it will make reference to natural law's religious dimension.

Keywords: Natural Law, Eternal Law, Practical Reason.