
Claves filosóficas de la ley natural

Philosophical Keys to Natural Law

RECIBIDO: 2 DE MARZO DE 2010 / ACEPTADO: 4 DE ABRIL DE 2010

Ana Marta GONZÁLEZ

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Navarra. Pamplona. España
agonzalez@unav.es

Resumen: Se muestra la relevancia de la teoría de la ley natural para nuestro momento histórico, en el que es imperativo sostener con igual fuerza la unidad de principios y la variabilidad de manifestaciones culturales; la incondicionalidad de lo moral y su posibilidad práctica. La ley natural, como ley de nuestra razón práctica, a cargo de realizar principios universales en circunstancias contingentes, permite dar cuenta del obrar humano como una realidad plena de tensiones; finalmente se muestra la importancia de la noción de ley eterna, como fuente última de normatividad, para la integridad de la doctrina de la ley natural.

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

Abstract: The relevance of natural law theory for our present historical circumstance is argued on the grounds that it is imperative to maintain both the unity of basic principles and the variety of cultural circumstances; the unconditional character of moral law, as well as its practical possibility. Thinking of Natural Law as the Law of our practical reason, in charge of applying universal principles, to contingent circumstances, allows us to give an account of human agency as a reality tension-filled. The article argues, finally, that the integrity of natural law theory requires the reference to eternal law, as the ultimate source of normativity.

Keywords: Natural Law, Practical Reason, Eternal Law.

La publicación en junio de 2009 del documento de la CTI «Alla ricerca de una etica universale» quiere llamar la atención sobre la relevancia de la teoría de la ley natural para afrontar los retos éticos a los que se enfrenta un mundo progresivamente globalizado y fuertemente marcado por distintas formas de sincretismo cultural. La razón es clara: ambas circunstancias propician, según los casos, bien la difusión de una mentalidad relativista, en la que tienden a desdibujarse los principios morales, bien una mentalidad fundamentalista, que hace de cuestiones contingentes asuntos de principio. Por ello la reflexión sobre la ley natural resulta oportuna.

Ciertamente, en este caso, la invitación a repensar la ley natural procede de una sede teológica, y, como tal, se dirige en primer lugar a quienes reconocen el valor de la reflexión teológica para iluminar cuestiones humanas. Como ejercicio de reflexión, sin embargo, el texto trasciende con mucho el ámbito eclesial, y puede por ello interpelar a todos aquellos que se interesan de un modo u otro por la cuestión de los principios éticos que han de inspirar y ordenar la vida y las interacciones de una multitud cada vez más amplia y variada de personas.

I. LA OPORTUNIDAD DE UNA REFLEXIÓN

Profundizar en los principios morales y, en particular, en la doctrina de la ley natural, es tanto más necesario en la medida en que una aguda e intensa experiencia del contraste social y cultural parece poner a prueba nuestra capacidad de reconocer y hacer valer los principios más allá de sus diversas concreciones culturales e históricas.

Si bien estas incertidumbres son en sí mismas indicativas del carácter profundamente social y cultural de nuestra naturaleza, conviene notar, sin embargo, que certificar nuestra mutable condición social y cultural no constituye la última palabra respecto de nosotros mismos. La oscilación entre relativismo y fundamentalismo constituye por sí sola una muestra de que la realidad de la naturaleza humana no se agota en constatar su variabilidad cultural: al tiempo que reconocemos la fáctica diversidad humana, advertimos también la exigencia de trascender esa diversidad mediante el reconocimiento de principios morales comunes, expresivos de una común naturaleza humana y punto de partida de una elemental comunidad moral, en torno a la cual las diferencias pueden definirse como legítimas o ilegítimas, y articularse con miras a un bien humano común.

Resulta significativo, en efecto, que, con mucha frecuencia, la misma posibilidad de reconocer principios morales comunes, en torno a los cuales ar-

ricular las diferencias, no se nos presenta como algo optativo –es decir: como un camino que tal vez podríamos andar o tal vez no– sino como un auténtico imperativo moral.

En este sentido, la búsqueda de una ética universal supone en buena medida el ejercicio de los mismos principios que buscamos. Lo que buscamos, en efecto, no son «principios nuevos» sino esclarecer los principios que de hecho ponemos en juego cuando actuamos; los principios con los que de hecho discernimos el bien y el mal en el curso de nuestras acciones ordinarias, con el fin de iluminar con ellos situaciones nuevas. Y, desde esta óptica, toda investigación de la verdad, en cualquier tipo de asuntos, en cuanto tarea libremente asumida y realizada por un agente libre, constituye una acción que puede orientarse al bien y al mal. Según esto, la ética «que buscamos» no se encuentra sólo al final del camino, sino que más bien se encuentra al principio. En buena parte descubrimos el camino mientras lo buscamos; los principios, cuando los ejercemos.

Lo anterior podría constituir un motivo para embarcar a muchas personas en la búsqueda de una ética universal: con ello se alcanzaría un saber práctico-práctico de los principios que inspiran una empresa común. Ciertamente, la comunidad resultante no sería más que una comunidad de estudiosos, mientras que la búsqueda de una ética universal persigue un objetivo más ambicioso, ya que no se trata sólo de explicitar los principios morales que inspiran o deben inspirar una investigación común, sino los que inspiran o deben inspirar toda acción humana, más allá de diferencias culturales o sociales.

De todos modos, advertir que la misma investigación, en cuanto acción humana, sigue unos principios éticos, y que la investigación sobre la ética los sigue con mayor motivo, resulta por sí mismo relevante para nuestro tema pues, al poner de manifiesto el carácter circular de la ética, nos hace notar que *estamos instalados desde el principio en un contexto ético*; que no nos encontramos más allá del bien y del mal; que las exigencias éticas no nos son extrañas, sino, por el contrario, profundamente *naturales*.

Concretamente, *las exigencias éticas nos son naturales en la medida en que nos es natural la razón*. En esa medida, también nuestras acciones libres nos son naturales, puesto que son obras de nuestra razón.

A su vez, en la medida en que la razón humana se entiende a sí misma como una participación en el intelecto divino, queda en condiciones de entender también que la dimensión práctico-normativa de la razón encuentra su último fundamento, precisamente, en el intelecto y la voluntad divinas. Con ello

justamente tiene que ver la noción clásica de ley natural, al menos en la exposición que de ella ofrece Tomás de Aquino, quien, como es sabido, define aquella ley como «participación de la ley eterna en la criatura racional»¹.

Sin duda, la referencia a la doctrina de la participación introduce una consideración trascendente poco habitual en las teorías modernas y contemporáneas de la normatividad moral. Éstas se muestran, en general, más proclives a ensayar estrategias puramente inmanentes de fundamentación, en la idea de que de una aproximación así, auto-limitada a la esfera de los fenómenos, resulta más aceptable, más «universalizable». A este respecto, puede tratarse tanto de una aproximación naturalista como la de Hume –que explica lo moral mediante una combinación de naturaleza y artificio–, de una explicación moralizante como la kantiana –que reemplaza el recurso a la trascendencia por la afirmación incondicionada del hecho moral– o también de una aproximación discursiva como la representada contemporáneamente por Habermas –que no acepta más elementos morales que los que definen la condición de posibilidad del discurso–.

Ahora bien: *ante quién* resultan más aceptables esas estrategias inmanentes de fundamentación. ¿Por qué hemos de dar por bueno ese modelo de racionalidad auto-limitada, presupuesto en las estrategias modernas de fundamentación moral? En efecto: como es sabido, las llamadas «éticas sin moral» (éticas feministas, ecológicas, de la virtud) hace ya tiempo que han dirigido duras críticas a la presunta universalidad del modelo moderno de razón, al que califican de machista, de antropocéntrico, de abstracto². Por otra parte, algunos desarrollos éticos contemporáneos –como el representado por Lèvinas– no tienen inconveniente alguno en destacar la trascendencia entrañada en el fenómeno moral. Si bien nada nos fuerza a admitir esa trascendencia, sólo ella alcanza a explicar la incondicionalidad con la que el mandato moral comparece en la conciencia, incondicionalidad que, según diría Lèvinas, presta a la ética un elemento «escatológico», en abierto contraste con la mera racionalidad pragmática que tantas veces se hace pasar como única racionalidad posible.

En este contexto, retomar la definición tomista de la ley natural como participación en la ley eterna no está en absoluto fuera de lugar. Más aún: frente a lo que, en el caso de Lèvinas, podría considerarse una contraposición ex-

¹ Cfr. *S. Tb.* I-II, q. 91, a. 2.

² Cfr. GONZÁLEZ, A. M., «Éticas sin moral», *Pensamiento y Cultura*, vol. 12, n° 2 (2009) 303-320.

cesiva entre la exigencia moral y la realidad fáctica del obrar humano, en la definición tomista se dan cita elementos estoicos³, aristotélicos⁴ y agustinianos⁵, en una síntesis equilibrada, capaz de dar cuenta del obrar humano y su dimensión normativa de un modo plausible y consistente, comprensible desde cualquier horizonte cultural.

Por ello, más que recordar las fuentes de la doctrina tomista de la ley natural, o analizar las objeciones que, tanto desde la teología como desde la filosofía⁶, se han venido dirigiendo durante décadas a la doctrina de la ley natural⁷, mi propósito en estas páginas se dirige a mostrar su relevancia para el presente momento histórico, en el que resulta necesario sostener con igual fuerza la unidad de principios y la variabilidad de manifestaciones culturales, la incondicionalidad de lo moral y su posibilidad práctica.

Mi intención, concretamente, es exponer las claves filosóficas implícitas en la doctrina de la ley natural, y que permiten dar cuenta del obrar humano, como una realidad plena de tensiones, precisamente porque al ser una obra de la razón, al obrar humano le es connatural la dimensión normativa.

II. LA LEY NATURAL COMO LEY DEL OBRAR HUMANO

El obrar humano no es una operación «natural» si tomamos el adjetivo «natural» como calificando un proceso físico o biológico dialécticamente enfrentado a la razón. Es natural, en cambio, si lo tomamos como calificando un proceso que responde a la forma racional del ser humano, el cual necesita (debe) introducir orden racional en sus actos, a fin de no sólo vivir sino, sobre todo, vivir bien.

³ Bajo la expresión ley natural el pensamiento estoico se refería al *logos* que, inserto en la naturaleza, gobierna el universo, y que en el caso del hombre, adquiere una resonancia peculiar: comportarse «de acuerdo con la naturaleza», en el caso del hombre, equivale a comportarse de acuerdo con la razón. Tal exigencia no es meramente formal desde el momento en que la razón asume como propios los fines incoados en ciertas inclinaciones naturales, con anterioridad a cualquier reflexión racional.

⁴ Cfr. RHONHEIMER, M., *Praktische Vernunft und die Vernunftigkeit der Praxis*, Berlin: Akademie Verlag, 1994.

⁵ La definición tomista de la ley natural como participación de la criatura racional en la ley eterna, toma como punto de referencia la ley eterna, expresión introducida por Agustín, que de este modo proporciona una clave metafísica desde la que interpretar unitariamente toda forma de legalidad.

⁶ Véase: inconsecuencia lógica (Hume), heteronomía (Kant), naturalismo (Moore), incompatible con el cambio social (Dewey) o la diversidad cultural (culturalismo americano).

⁷ Cfr. GONZÁLEZ, A. M., *Contemporary Perspectives on Natural Law. Natural law as a limiting Concept*, Aldershot: Ashgate, 2008, 322.

Lo que llamamos ley natural designa los principios en atención a los cuales nuestra razón discierne entre el bien y el mal⁸, e introduce orden en nuestros actos, con vistas a realizar el bien humano. Ahora bien: en la medida en que nuestros actos versan sobre una materia contingente, la *verdad* del obrar humano, la verdad sobre la acción supone conectar algo particular con algo universal, la materia contingente operable, con los principios del obrar.

El primer y más básico de estos principios dice algo tan elemental como que el bien ha de hacerse y el mal ha de evitarse⁹. Por elemental que sea, tal principio no es prescindible. Sabemos que las potencias racionales están abiertas a opuestos¹⁰. Para que se encaminen en una dirección, en lugar de en la contraria, necesitan conectar con el bien (al que la voluntad se mueve por naturaleza¹¹) una de las alternativas que se le presenten en la práctica. Esto lo realizan los principios/preceptos de la razón práctica, el primero de los cuales es el que hemos dicho: el bien ha de hacerse, el mal ha de evitarse.

Ese principio universal no admite excepciones. Para concretarlo algo más, Santo Tomás sugiere atender a los fines-bienes de las inclinaciones naturales¹², una de las cuales es la inclinación racional¹³. Por eso, hablar de ley natural remite también a los fines de las virtudes, en los que quedan incorporados, según nuestra específica forma racional¹⁴, los fines de las inclinaciones naturales¹⁵. Eso explica que se hable de «obrar contrario a la ley natural» tanto cuando se actúa en contra de las inclinaciones naturales

⁸ Tras introducir la definición de ley natural como «participación eterna en la criatura racional», Santo Tomás sigue diciendo: «De aquí que el Salmista (Sal 4, 6), tras haber cantado: sacrificad un sacrificio de justicia, como si pensara en los que preguntan cuáles son las obras de justicia, añade: Muchos dicen: ¿quién nos mostrará el bien? Y responde: La luz de tu rostro, Señor, ha quedado impresa en nuestras mentes, como diciendo que la luz de la razón natural, por la que discernimos entre lo bueno y lo malo –que tal es el cometido de la ley–, no es otra cosa que la impresión de la luz divina en nosotros. Es, pues, patente, que la ley natural no es otra cosa que la participación de la ley eterna en la criatura racional». *S. Tb.* I-II, q. 91, a. 2.

⁹ Cfr. *S. Tb.* I-II, q. 94, a. 2.

¹⁰ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 5, 1048 a 1-10.

¹¹ Cfr. *S. Tb.* I-II, q. 10, a. 1.

¹² Cfr. *S. Tb.* I-II, q. 94, a. 2.

¹³ Cfr. *S. Tb.* I-II, q. 94, a. 2.

¹⁴ «Todas las inclinaciones de cualquiera de las partes de la naturaleza humana, como la concupiscible y la irascible, en la medida en que se someten al orden de la razón, pertenecen a la ley natural y se reducen a un único primer precepto, como acabamos de decir. Y así, los preceptos de la ley natural, considerados en sí mismos, son muchos, pero todos ellos coinciden en la misma raíz». *S. Tb.* I- II, q. 94, a. 2, ad 2.

¹⁵ Cfr. *S. Tb.* I-II, q. 94, a. 3.

–naturaleza genérica– como cuando se actúa en contra de las virtudes –naturaleza específica–¹⁶.

En relación con esto, es importante advertir que, si bien *la ley natural tiene que ver fundamentalmente con los principios* –que en el orden práctico son los fines o bienes constitutivos de la naturaleza humana–, en sí misma, comprende el conjunto de normas o preceptos que la razón extrae, *a modo de conclusión*, a partir de aquellos principios, con el objeto de regular nuestras acciones en determinadas materias.

La precisión «a modo de conclusión» no es irrelevante, pues Santo Tomás insiste en que de los principios de la ley natural pueden extraerse «conclusiones» y «determinaciones». Santo Tomás usa la palabra «conclusiones» para referirse a lo que, en ocasiones, llama «preceptos secundarios» de la ley natural, mientras que usa la palabra «determinaciones» para referirse a las leyes humanas que concretan exigencias de ley natural según las circunstancias de lugar y de tiempo.

En tanto que designan los fines-bienes constitutivos del bien humano, los principios de la ley natural son *los mismos para todos*, por mucho que adopten concreciones prácticas diversas. Estas concreciones diversas tienen que ver con que la acción y el juicio sobre las acciones particulares implican conectar unas circunstancias concretas con los principios, a menudo con la mediación de otras normas secundarias y, en ese proceso, a causa de las circunstancias mutables que rodean a la acción, pueden introducirse aparentes variaciones. A ello se refiere Santo Tomás en un largo artículo (I-II, q. 94, a. 4) en el que muestra, con mucha claridad, el modo en que la ley natural, sin perder universalidad, se hace cargo de la contingencia del obrar humano.

El artículo comienza recordando que «pertenece a la ley natural todo aquello a lo cual el hombre se encuentra naturalmente inclinado, dentro de lo cual lo específico del hombre es que se sienta inclinado a obrar conforme a la razón».

A partir de ahí, basándose en lo que dice Aristóteles en *I Phys*, Santo Tomás detalla cuál es el modo de obrar de la razón, haciendo notar una impor-

¹⁶ «Por naturaleza humana podemos entender, o bien aquella que es específica del hombre, y en este sentido todos los pecados, al ser contrarios a la razón, están también contra la naturaleza, según expone San Juan Damasceno en el libro 2º; o bien aquella que es común al hombre y a los demás animales. Y en este sentido hay algunos pecados que se dicen especialmente contrarios a la naturaleza. Tal sucede, por ejemplo, con la sodomía, que, por ser contraria al intercambio entre macho y hembra común a todos los animales, recibe especialmente el nombre de vicio contra la naturaleza». *S. Tb.* I-II, q. 94, a. 3, ad 2.

tante diferencia entre la razón especulativa y la razón práctica: «es propio de la razón el proceder de lo común a lo particular. Aunque de diferente manera, según se trate de la razón especulativa o de la razón práctica. Porque la primera versa principalmente sobre cosas necesarias, que no pueden comportarse más que como lo hacen y, por eso, tanto sus conclusiones particulares como sus principios comunes expresan verdades que no admiten excepción. La razón práctica, en cambio, se ocupa de cosas contingentes, cuales son las operaciones humanas, y por eso, aunque en sus principios comunes todavía se encuentra cierta necesidad, cuanto más se desciende a lo particular tanto más excepciones ocurren».

Con otras palabras: la ley natural es completamente universal en el nivel de los principios, pero no cabe decir lo mismo de sus conclusiones, porque en el proceso de concluir entran en juego otras premisas, que varían según los casos. De ahí Tomás extrae una primera conclusión: «en el orden especulativo la verdad es la misma para todos, ya sea en los principios, ya en las conclusiones, por más que no sea conocida por todos la verdad de las conclusiones, sino sólo la de los principios llamados “concepciones comunes”. Pero en el orden práctico, la verdad o rectitud práctica no es la misma para todos a nivel de conocimiento concreto o particular, sino sólo de conocimiento universal; y aun aquellos que coinciden en la norma práctica sobre lo concreto, no todos la conocen igualmente».

En efecto: no se trata solamente de que las conclusiones, *per se*, no sean las mismas para todos; sino también de que, en los casos en que lo son, no todos alcanzan a conocerlas de igual modo (por ejemplo, los actos anticonceptivos son contrarios a la ley natural, y es patente que no todos alcanzan a verlo así). Con ello ya ha sentado las bases para responder la cuestión objeto del artículo: mientras que, en lo tocante a los principios comunes de la razón, la verdad es la misma para todos e igualmente conocida por todos, tanto en el plano teórico como en el práctico, en lo tocante a las conclusiones hay una importante diferencia, pues, «si hablamos de las conclusiones particulares de la razón especulativa, la verdad es la misma para todos los hombres, pero no todos la conocen igualmente... Si se trata, en cambio, de las conclusiones particulares de la razón práctica, la verdad o rectitud ni es la misma en todos ni en aquellos en que es la misma es igualmente conocida... Así pues, se debe concluir que la ley natural, en cuanto a los primeros principios universales, es la misma para todos los hombres, tanto en el contenido como en el grado de conocimiento. Mas en cuanto a ciertos preceptos particulares, que son como conclusiones derivadas de los principios universales, también es la misma bajo ambos aspectos en la mayor parte de los casos, pero pueden ocurrir ciertas excepcio-

nes, ya sea en cuanto a la rectitud del contenido, a causa de algún impedimento especial (como también las causas naturales fallan debido a un impedimento) ya sea en cuanto al grado del conocimiento, debido a que algunos tienen la razón oscurecida por una pasión, por una mala costumbre o por una torcida disposición natural. Y así cuenta Julio César que entre los germanos no se consideraba ilícito el robo, a pesar de que es expresamente contrario a la ley natural»¹⁷.

Vaya por delante que lo que en ese texto se designa como «excepciones» no constituyen sino mutaciones de la materia sobre la que versa la acción, de tal manera que, propiamente hablando, no constituyen excepción alguna a los principios o a la norma, sino sencillamente un caso en el que la aplicación de la norma no es pertinente, porque la materia no es la adecuada. El ejemplo mencionado por Santo Tomás –que se retrotrae a la *República* de Platón– es muy claro:

«Así todos consideran como recto y verdadero el obrar conforme a la razón. Mas de este principio se sigue como conclusión particular que un depósito debe ser devuelto a su dueño. Lo cual es, ciertamente, verdadero en la mayoría de los casos, pero en alguna ocasión puede suceder que sea perjudicial, y por consiguiente, contrario a la razón devolver el depósito... Y esto ocurre tanto más fácilmente cuanto más se desciende a situaciones particulares, como cuando se establece que los depósitos han de ser devueltos con tales cauciones... cuantas más condiciones se añaden tanto mayor es el riesgo de que sea inconveniente devolver o retener el depósito»¹⁸.

El ejemplo es ilustrativo de un problema que, a veces, se presenta como una objeción contra la universalidad de la ley natural pero que, en realidad, no es sino expresivo de la dificultad que rodea al *juicio* sobre ciertas acciones particulares. No es difícil decir que ciertos tipos de acción son contrarios a la ley natural. Pero puede ser difícil acertar en el juicio sobre si esta acción particular es, de hecho, una acción de tal tipo. Esta clase de juicio es lo que, según Tomás, el virtuoso realiza de manera connatural, y lo que el moralista realiza mediante un análisis detallado de la estructura de los actos humanos¹⁹. Ahora

¹⁷ Cfr. *S. Tb.* I-II, q. 94, a. 4.

¹⁸ *Ibid.* Cfr. GONZÁLEZ, A. M., «*Depositum gladii non debet restitui furioso*. Precepts, synderesis and virtues in Thomas Aquinas», *The Thomist* 63 (1999) 217-240.

¹⁹ «Al sabio le corresponde juzgar. Como hay dos modos de juzgar, la sabiduría debe ser entendida también de dos modos. Uno de los modos es si el que juzga tiene tendencia a algo. Por ejemplo, el virtuoso juzgará rectamente todo lo que se refiera a lo virtuoso, pues él tiende a ello. De ahí lo que se dice en *X Ethic*: el virtuoso es la regla y medida de los actos humanos. Otro modo

bien, es precisamente en este nivel donde suelen plantearse la mayor parte de las controversias morales.

En efecto: en atención al respeto que merece toda vida humana, por ser la vida de una persona, la maldad del homicidio no suele ser objeto de controversia; sin embargo, puede discutirse si esta muerte concreta es o no un caso de homicidio, o, por el contrario, un acto de legítima defensa; o si esto es una muerte heroica o, por el contrario, un suicidio...

Análogamente, en atención a la naturaleza propia de la sexualidad humana, en la cual va contenida la referencia al bien de la procreación, no debería ser complicado admitir la naturaleza intrínsecamente mala de toda acción anticonceptiva; sin embargo, de hecho se discute si tal acto constituye realmente un caso de anticoncepción o, por el contrario, una justificable acción profiláctica.

Asimismo, en atención al bien específicamente humano de la racionalidad, no debería ser complicado admitir la naturaleza intrínsecamente mala de toda mentira; sin embargo, puede haber discusión acerca de si esto es o no una mentira o si, por el contrario, no es más que una broma; o, aunque se admita la naturaleza intrínsecamente mala del robo, puede haber discusión acerca de si, en estas circunstancias extraordinarias, deben reformularse los criterios de propiedad y, por tanto, el acto en cuestión no debe calificarse como robo.

En todo caso, lo que Santo Tomás resalta en el artículo 4 es que los principios de ley natural –fuente de lo que llama «preceptos comunísimos»– son universales. En el artículo 6, además, insiste en que, como tales principios universales, no se pierden jamás, si bien –como ya había apuntado previamente– su reconocimiento o aplicación a un caso concreto puede oscurecerse. En este mismo artículo anota, en cambio, que los llamados «preceptos secundarios» de la ley natural –conclusiones muy próximas a aquellos principios– sí pueden desaparecer del corazón de los hombres, bien debido a «malas persuasiones, a la manera en que también ocurren errores en las conclusiones necesarias del orden especulativo, o por costumbres depravadas y hábitos corrompidos, como en el caso de aquellos que no consideraban pecado el robo ni siquiera los vicios contra la naturaleza, como también dice el Apóstol en Rm 1,24»²⁰.

Las tres posibles causas de «abolición» de ciertos preceptos secundarios de la ley natural en el corazón de los hombres son distintas: no es lo mismo,

de juzgar es juzgar por conocimiento. Así, por ejemplo, el especialista en moral podrá juzgar los actos de tal o cual virtud aunque él no la tenga». *S. Th.* I, q. 1, a. 6, ad 3.

²⁰ *S. Th.* I-II, q. 94, a. 6.

en efecto, que un precepto determinado se oscurezca a causa de una mala persuasión, una costumbre depravada o un hábito corrompido.

Cabe imaginar, en efecto, que una persona sostenga con firmeza que «no se debe matar seres humanos» y que, a causa de una mala persuasión –por ejemplo, porque está persuadido de que el embrión humano no es realmente humano– admita simultáneamente el aborto. Indudablemente sería una conclusión errónea, alimentada por una persuasión falsa.

Asimismo, es patente que la luz de la ley natural puede abrirse paso con mucha dificultad cuando se encuentran asentadas costumbres depravadas –como fue el caso del infanticidio de los niños en sociedades antiguas (que tanto escandalizaba a Adam Smith)–, o la esclavitud también en tiempos modernos.

Finalmente, es también claro que los hábitos corrompidos impiden reconocer la necesidad de actuar conforme a fines rectos. Como ya señalara Aristóteles: «el vicio corrompe el principio».

Sean cuales fueren las causas de oscurecimiento práctico, e incluso teórico (he ahí las malas persuasiones) de la ley natural, Santo Tomás no considera que eso sea suficiente para negar la universalidad de dicha ley, o cuestionar su relevancia práctica: *si no hubiera ley natural, sencillamente no habría razonamiento ni juicio práctico*. Cuestión distinta es que el razonamiento y el juicio práctico sobre acciones concretas, por distintas causas, puedan ser erróneos o incluso pervertirse.

Es posible que sea esta clase de «universalidad matizada» lo que, a los ojos de muchos, convierte a la teoría de la ley natural en una teoría insatisfactoria. Pero esta insatisfacción acompaña en realidad a cualquier teoría moral, en la medida en que no se queda en el plano de los principios y trata de iluminar con ellos el obrar concreto. Pues, en este mismo momento, la teoría ha de ser capaz no sólo de dar razón del obrar correcto sino también del obrar incorrecto, incluido aquel que incurre en error por no acertar en la aplicación de los principios.

En este sentido, aproximarse a la ley natural como ley de la razón práctica tiene la virtualidad de explicar de qué modo se hace operativa en la práctica, incluso al mismo tiempo que es negada o conculcada. Ésta ha sido una de las aproximaciones a la ley natural más ensayadas desde los años 80 del siglo XX.

Una de las principales ventajas de esta aproximación es de tipo dialéctico: en la medida en que cada vez se entiende menos la referencia a la naturaleza en contextos morales, o la apelación a un orden metafísico se enfrenta a mayores objeciones culturales.

Al mismo tiempo, sin embargo, es preciso advertir que *la recuperación de la ley natural desde la racionalidad práctica sólo puede ser parcial*, pues no permite

destacar con suficiente nitidez la dimensión objetiva de la ley natural, ni dar cuenta del origen último de la normatividad –la participación en la ley eterna–. En ambos casos resulta imprescindible una profundización metafísica en el concepto de naturaleza y de ley natural. Esta clase de profundización es la que en la doctrina tomista de la ley natural se realiza con el recurso a la doctrina platónica de la participación.

III. LA LEY NATURAL COMO PARTICIPACIÓN EN LA LEY ETERNA

Siguiendo a San Agustín, Santo Tomás reconoce la existencia de una ley suprema, inmutable y eterna, obra de la divina Providencia, y que no es otra cosa que el designio divino sobre el universo en su totalidad. En efecto: su puesta la definición de ley como «dictamen de la razón práctica existente en el príncipe que gobierna una comunidad perfecta», Santo Tomás entiende que «el designio mismo de la gobernación de las cosas que existe en Dios como monarca del universo tiene naturaleza de ley»²¹. Como es obvio, el calificativo de «eterna» hace referencia a la eternidad del concepto de la inteligencia divina, no a la eternidad de las criaturas regidas por dicha ley.

Ahora bien: la ley, que propiamente se da en el dictamen de la razón práctica de quien gobierna, se da también, participadamente, en los gobernados, cuyas operaciones quedan medidas por dicha ley. En este sentido, puede hablarse de una presencia de la ley eterna *en* las criaturas. Concretamente, Santo Tomás advierte dicha presencia en el hecho de que, «bajo la impronta de esa ley (las distintas criaturas) se ven impulsadas a sus actos y fines *proprios*»²². En este pensamiento claramente se contiene una referencia a la teleología intrínseca a los distintos seres naturales. Para el Aquinate dicha teleología constituye una expresión de la Providencia con la que Dios gobierna la creación conforme a su último fin: el bien común del universo, que no es otro que la manifestación de la misma gloria de Dios.

Ahora bien: entre todas las criaturas, «la criatura racional se encuentra sometida a la divina providencia de una manera muy superior a las demás, porque participa de la providencia como tal y es providente para sí misma y para las demás cosas. Por lo mismo, hay también en ella una participación de la razón eterna, en virtud de la cual se encuentra naturalmente inclinada a los ac-

²¹ *S. Th.* I-II, q. 91, a. 1.

²² *S. Th.* I-II, q. 90, a. 2.

tos y fines *debidos*. Y esta participación de la ley eterna en la criatura racional es lo que se llama ley natural»²³.

Es decir: *si bien todas las criaturas participan de la ley eterna en el sentido de que su naturaleza y su desarrollo están sometidos al gobierno divino, en el caso del hombre ese sometimiento es muy singular: el hombre participa activamente, y no sólo de modo pasivo, de la legislación divina*. Con otras palabras: no sólo participa de dicha ley en cuanto que experimenta en sí mismo la inclinación a ciertos fines, como algo que queda incluido en su voluntad natural del bien, algo derivado de su modo de ser y, por tanto, del orden impreso por Dios en la creación, sino que participa de dicha ley de manera activa, en cuanto que tiene a su cargo ordenar activamente sus propias acciones. En atención a esto último se podría decir que hasta cierto punto es él mismo legislador²⁴, por cuanto todo lo que recibe como dado son ciertos principios, y, de manera especial el principio de que ha de actuar conforme a la razón.

Entiéndase bien: al decir que «todo lo que recibe como dado son ciertos principios», no se excluye la presencia en el hombre de inclinaciones naturales; precisamente éstas, en cuanto consiguientes a la esencia humana, son expresivas de los bienes que pertenecen a la integridad de la naturaleza humana, bienes que se deben respetar en las acciones singulares. Por ello, al decir que «todo lo que recibe como dado son ciertos principios» se subraya únicamente que esas inclinaciones, con sus fines propios, se encuentran de hecho sometidas a dirección racional. De ahí que, como bien señala Rhonheimer, Santo Tomás no hable en este caso de «fines propios» sino de fines «debidos». Lo cual es un modo de decir que la integración de las distintas inclinaciones humanas, con sus fines propios, es intrínsecamente ética.

En todo caso, esta profundización metafísica en el origen de la normatividad moral—esto es: la apelación a ley eterna como fuente última del orden moral, expresado en la ley natural— le permite a Santo Tomás darle un sentido más alto al principio de la ética filosófica según el cual se ha de actuar conforme a la recta razón. Ese sentido consiste en que el actuar conforme a la razón no es simplemente lo que cabe esperar de un ser dotado de naturaleza racional, sino también el cumplimiento de

²³ S. *Th.* I-II, q. 90, a. 2.

²⁴ «También los animales racionales, 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... 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». S. *Th.* I-II, q. 91, a. 2, ad 3.

una ley divina, bien entendido que la ley en cuestión no es un puro acto arbitrario de voluntad, sino una fuente de conocimiento moral: «la luz de la razón natural, por la que discernimos entre lo bueno y lo malo –que tal es el cometido de la ley–, no es otra cosa que la impresión de la luz divina en nosotros»²⁵.

Resaltar la dimensión metafísica de la normatividad moral, sin embargo, no puede conducir a colapsar la aproximación metafísica y la propiamente práctica a la ley natural. En efecto: conviene tener presente que esta doctrina no sirve únicamente al propósito de ensamblar la racionalidad práctica aristotélica con una doctrina metafísica y teológica de resonancias platónicas y cristianas; Santo Tomás entiende que la referencia a una ley natural es irrenunciable si ha de poder hablarse, en general, de racionalidad práctica, del mismo modo que, para hablar de racionalidad en general, es precisa la referencia a unos primeros principios especulativos.

Así, en la aproximación tomista a la ley natural, esta noción hace referencia, fundamentalmente, a los *primeros principios de la razón práctica*: «cualquier operación de la razón y de la voluntad surge en nosotros a partir de algo que nos es natural, como expusimos arriba (q. 10, a. 1), porque todo raciocinio parte de principios naturalmente conocidos, y todo apetito relativo a los medios deriva del apetito natural del fin último. Por la misma razón es también indispensable que la primera ordenación de nuestros actos al fin sea obra de una ley natural»²⁶.

IV. LA RECUPERACIÓN DE LA LEY NATURAL

Desde un punto de vista sistemático, es, sobre todo, una deficiente comprensión de la dimensión práctica de la ley natural –o, si se quiere, de la razón práctica sin más– lo que explica la oscilación que se advierte en muchas teorías modernas de la ley natural, entre posturas voluntaristas –que presentan la ley natural ante todo como un producto de la voluntad de Dios²⁷– o teorías racionalistas –que la presentan como un orden racional perfecto, que, sin embargo, no acierta a mover la voluntad²⁸.

²⁵ S. Th. I-II, q. 91, a. 2.

²⁶ S. Th. I-II, q. 91, a. 2, ad 2.

²⁷ Así, por ejemplo, Pufendorf. Cfr. HAAKONSSON, K., *Natural law and moral philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

²⁸ Cfr. GONZÁLEZ, A. M., «El faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral», en *La ética explorada*, Pamplona: Eunsa, 2009, 83-116.

Lo anterior, unido al avance de la ciencia moderna, que, en la figura de Newton, trajo consigo el descrédito de la física filosófica aristotélica así como una acepción novedosa de las «leyes de la naturaleza», contribuyó poderosamente a la formulación de teorías éticas alternativas, como el sentimentalismo ético de Hume o el deontologismo kantiano. Aunque unas y otras conservaban elementos importantes de las teorías modernas de la ley natural –basta atender a la teoría humeana de las virtudes artificiales, o a la misma estructura de los *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, de Kant²⁹–, tanto la metafísica como la concepción de la razón práctica subyacentes son bien distintas.

Todavía hoy, el panorama ético contemporáneo aparece dominado por las figuras de Hume, Kant y –desde los años 80– Aristóteles. Desde entonces también venimos asistiendo a un renovado debate académico sobre la ley natural³⁰. En la medida que esta renovación ha pivotado sobre todo en torno a la recuperación de la razón práctica –presentando la ley natural como ley de la razón práctica–, ha comportado principalmente una reflexión sobre la conexión entre ley natural y virtud, o entre ley natural y ley humana. Sin embargo, la dimensión metafísica de la ley natural, y, con ella, la cuestión del fundamento último de la normatividad, no se ha afrontado todavía de modo satisfactorio.

A este respecto, quisiera resaltar que precisamente en nuestro actual contexto cultural se dan también circunstancias, como la creciente sensibilidad ecológica, que favorecen la recuperación del sentido metafísico de la ley natural, y, concretamente, de la noción de ley eterna, como una ley de la que el hombre participa juntamente con el resto de los seres naturales. «Pues si bien es cierto que sólo el hombre participa racionalmente y por tanto de manera *activa* y no sólo pasiva de dicha ley –es decir, en cuanto legislador, y no sólo en cuanto legislado–, el hecho de que, al igual que el resto de la naturaleza, participe también de aquella ley en cuanto legislado significa que no puede dejar de verse como parte de la naturaleza, y que *debe* asociar el destino de la naturaleza a su propio destino»³¹.

Con otras palabras: una renovada atención a la doctrina tomista de la ley natural, en su conexión con la ley eterna, podría proporcionarnos claves inte-

²⁹ Cfr. VIGO, A., «Kant's Conception of Natural Right», en GONZÁLEZ, A. M. (ed.), *Contemporary Perspectives on Natural Law*, 121-140.

³⁰ Especialmente desde la publicación por Finnis de *Natural Law Natural Rights*, Oxford: 1980. Para una discusión de este enfoque, cfr. ODERBERG, D. S., «Estructura y contenido del bien», *Scio. Estudios y Propuestas en Humanidades y Ciencias sociales* 2 (2008) 13-51.

³¹ Cfr. GONZÁLEZ, A. M., «Éticas sin moral», *Pensamiento y Cultura*, 318.

resantes para abordar esa «ecología integral» de la que se habla en el documento de la CTI: una ecología que, sin dejar de reconocer el lugar privilegiado del ser racional en el cosmos, sepa reconocer también al hombre como parte de la naturaleza.

Recuperar la dimensión metafísica de la ley natural, o, en general, de la moral, serviría asimismo para reforzar el vigor con el que ésta se hace valer en el espacio público, en la medida en que permite recordar que no todo derecho es convencional, que no es realmente bueno todo aquello que en un momento dado parece conveniente, ya sea a un individuo ya sea a un conjunto de ellos.

Justamente, el documento de la CTI dedica el penúltimo capítulo a este segundo aspecto de la cuestión, bajo el título «La ley natural y la ciudad». Con ello nos sitúa directamente en el plano práctico, en el que los imperativos de la ley natural deben traducirse en obras de virtud y leyes justas.

V. VIRTUDES Y LEYES

Santo Tomás designa como «sindéresis» al hábito intelectual-práctico por el que conocemos los primeros principios de la ley natural³². A él se refiere en ocasiones como «semillero de virtudes» y también como «hábito de los primeros principios del derecho»³³. Con ello la ley natural aparece en la raíz de esa diferenciación de los principios del obrar humano, que él mismo había establecido anteriormente, en principios intrínsecos y extrínsecos³⁴. Éste es uno de los rasgos que, a mi juicio, permiten referirse a la ley natural como «concepto límite»: por ser natural es un principio intrínseco; por ser ley, es extrínseco³⁵.

En todo caso, la caracterización de la sindéresis como «semillero de virtudes» apunta ya la continuidad entre los principios de ley natural y las obras

³² Cfr. *De Ver.*, q. 16, a. 1.

³³ Cfr. *S. Th.* I-II, q. 51, a. 1.

³⁴ Ciertamente, en la *Suma Teológica*, Santo Tomás ofrece una visión más amplia, teológica, de tales principios. Así, entre los principios intrínsecos del obrar sitúa las potencias y los hábitos; entre los extrínsecos habla genéricamente de Dios –que nos mueve al bien con la ley y la gracia– y del diablo –que nos mueve al mal con la tentación–. Desde un punto de vista filosófico, sin embargo, es cierto que la ley natural se encuentra en la raíz tanto de los hábitos buenos como de las determinaciones de la ley humana que, más allá de que las vean o no en conexión con su bien, los sujetos individuales experimentan como imposiciones extrínsecas, encaminadas a regular su vida en sociedad.

³⁵ Cfr. GONZÁLEZ, A. M., «Natural law as a limiting concept», en GONZÁLEZ, A.M. (ed.), *Contemporary perspectives on natural law*, 11-27.

de las virtudes. No podría ser de otro modo, por cuanto el primer precepto de la ley prescribe precisamente eso: hacer el bien. Y en sentido estricto esto es la acción conforme a virtud, en la que no solamente se realiza algo materialmente bueno –por ejemplo, dar de comer al hambriento– sino que se realiza *bien* –por ejemplo, sin humillarlo, con amabilidad, etc.– Por ello, a la pregunta de si todos los actos virtuosos son de ley natural, responde afirmativamente. Al mismo tiempo, introduce también una interesante precisión, en la que conviene detenerse: una cosa es considerar los actos virtuosos en cuanto virtuosos –y entonces todos son de ley natural– y otra considerarlos según su especie –y entonces no todos lo son–. ¿Qué quiere decir con ello?

Según Santo Tomás, «pertenece a la ley natural todo aquello a lo que el hombre se siente inclinado por naturaleza. Mas todos los seres se sienten naturalmente inclinados a realizar las operaciones en consonancia con su forma: por ejemplo, el fuego a calentar. Y como la forma propia del hombre es el alma racional, todo hombre se siente naturalmente inclinado a obrar de acuerdo con la razón. Y esto es obrar virtuosamente. Por consiguiente, *así considerados, todos los actos de las virtudes caen bajo la ley natural, puesto que a cada uno la propia razón le impulsa por naturaleza a obrar virtuosamente*»³⁶.

Tiene interés reparar en la insistencia con la que Tomás relaciona la ley natural con la inclinación natural, entendiéndolo por ello la inclinación derivada de la forma sustancial: dado que el hombre es racional³⁷, su inclinación natural es a obrar conforme a la razón, que es conforme a la virtud.

Ahora bien: el hecho de que los actos virtuosos, en cuanto conformes a la razón, respondan a la inclinación natural del hombre, no significa que, en cuanto actos de un determinado tipo, se encuentren asimismo «refrendados» o impulsados por alguna otra inclinación natural: «Si, en cambio, consideramos los actos virtuosos en sí mismos o según su especie, no todos ellos son de ley natural. Porque hay muchas acciones virtuosas que no responden de manera inmediata a una inclinación natural, sino que son el resultado del proceso racional por el que los hombres buscan lo más útil para vivir bien»³⁸.

³⁶ S. *Th.* I-II, q. 94, a. 3.

³⁷ En efecto: al hablar del ser humano como racional evidentemente estamos aludiendo a una propiedad *esencial* de la naturaleza humana, que no siempre es fenoméricamente apreciable, pues su manifestación acabada únicamente tiene lugar en la medida en que se permite el desarrollo natural. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo*, 1224b 28-35.

³⁸ S. *Th.* I-II, q. 94, a. 3.

Esta distinción –que en parte prefigura la distinción de David Hume entre virtudes naturales y artificiales³⁹– resulta relevante a los efectos de reconocer el lugar que ocupan en la definición del bien moral determinadas prácticas e instituciones introducidas con arreglo a razonamientos inspirados por el bien común; el ejemplo más notorio es el de la institución propiedad privada, en atención la cual la virtud de la justicia –por la que queremos dar a cada uno lo que es suyo– adquiere contornos bien precisos. Según Santo Tomás, la propiedad privada es de derecho natural, pero de este modo: con la mediación de un razonamiento que atiende al modo mejor de preservar el bien común⁴⁰. Precisamente en la medida en que el hombre es un ser social y político por naturaleza, tales razonamientos encaminados al bien común no tienen valor simplemente pragmático, sino propiamente moral: porque el bien común es parte integrante del bien de *cada* ser humano⁴¹.

En cualquier caso, sea cual sea la especie de virtud, lo que está claro es que la continuidad entre el primer precepto de la ley natural –el bien ha de hacerse, el mal ha de evitarse– y la práctica de la virtud requiere ir más allá de una consideración puramente legalista de la ley natural. En efecto: si bien la ley natural contiene una pluralidad de preceptos, cuyo contenido cabe explicitar en forma imperativa, gerundiva, etc, el término de tales preceptos es siempre hacer el bien, y en definitiva, la acción conforme a virtud⁴². De hecho, es precisamente en la acción «modalizada» por la virtud, donde el bien obrar adquiere esa «naturalidad» que se espera de un obrar conforme a la naturaleza (racional), y que en cambio está ausente en el obrar del que, simplemente continente, realiza, sí, lo que manda la razón, pero privado de esa peculiar naturalidad que comunica la virtud.

³⁹ Cfr. HUME, D., *Tratado de la Naturaleza Humana*, III, 2.

⁴⁰ Entiéndase bien: supuesta la ordenación de los bienes a los hombres en general, lo que es de derecho natural es que cada uno tenga algo, no que éste tenga esto, lo cual sería de derecho positivo.

⁴¹ Subrayo de intento «cada» ser humano, porque de lo contrario podría insinuarse la idea de que instituciones como la servidumbre quedan legitimadas por la utilidad social que de ellas se deriva. Si tenemos claro que el bien común es parte integrante del bien de cada ser humano –en definitiva, que cada ser humano es (como diría Kant) un fin en sí mismo– o –como diría Tomás– «querido por sí mismo», entonces, se puede evitar esa conclusión.

⁴² Tener claro este término permite eludir lo que, en otro caso, podría presentarse como un conflicto de deberes o preceptos: sin detrimento de lo que prescribe la ley natural, y lo que prescriben otras leyes, lo que se ha de hacer aquí y ahora debe enjuiciarse e imperarse en atención a las circunstancias que concurren en el caso.

Asimismo, Tomás establece también cierta continuidad entre ley natural y ley humana; una continuidad que él describe hablando de «determinaciones de la ley natural», para distinguirla de las «conclusiones» que, extraídas de los preceptos más universales de la ley natural, conducen a otros preceptos también de ley natural⁴³. Así, mientras que castigar las injusticias es de ley natural, que la pena consista en esto o en aquello es una determinación de la ley natural, esto es, una ley humana. De este modo salva simultáneamente dos cosas: por un lado el carácter vinculante de la ley humana –salvado por la continuidad entre ésta y la ley natural–; de otro, la diferencia entre la ley humana y la ley natural: puesto que la primera tiene su origen en convenciones humanas, y la segunda en la misma naturaleza (esto es en la razón natural).

Al respecto conviene notar que, si bien por una parte la determinación de la ley natural es necesaria en tanto que el hombre es un ser social e histórico, por otra, es erróneo identificar al hombre con cualesquiera de sus realizaciones históricas. En efecto: la ley natural no se identifica sin residuos con ningún ordenamiento jurídico concreto que se haya dado o se pueda dar en la historia. Más bien aquélla constituye un criterio moral que, desde dentro del mismo quehacer jurídico, permite rectificar algunas de sus posibles deficiencias; el mismo criterio, por otra parte, que permite sustraer al ciudadano corriente de la obligación moral de obedecer ordenamientos humanos injustos⁴⁴.

En efecto: si la ley humana vincula en conciencia es sólo por su conexión con la ley natural. Según esto, una ley que entrara en flagrante contradicción con la ley natural, perdería inmediatamente su legitimidad moral. Que las leyes no adquieren legitimidad *moral* simplemente por haberse formulado según los procedimientos establecidos es un punto central de la teoría de la ley natural.

Sin duda hay un sentido profundo según el cual la ley natural, precisamente porque todos participamos de ella, puede considerarse como la ley más «democrática» de todas: porque nos abarca a todos, y de todos exige un comportamiento recto⁴⁵.

⁴³ «La ley positiva humana en tanto tiene fuerza de ley en cuanto deriva de la ley natural. Y si en algo está en desacuerdo con la ley natural, ya no es ley, sino corrupción de la ley. Pero hay que advertir que una norma puede derivarse de la ley natural de dos maneras: bien como una conclusión de sus principios, bien como una determinación de algo indeterminado o común...». *S. Tb.* I-II, q. 95, a. 2.

⁴⁴ Cfr. *S. Tb.* I-II, q. 96, a. 4.

⁴⁵ Por otra parte, si hemos de hacer caso a Aristóteles, posiblemente sea la democracia el régimen que en mayor medida necesite la virtud ética de sus ciudadanos, y, por tanto, según lo que hemos visto aquí, el que en mayor medida depende, para su sostenimiento, del respeto a la ley

Sin embargo, en la medida en que la ley natural constituye una instancia de legitimación moral a la que está sujeta cualquier autoridad política, cabe preguntarse acerca de la compatibilidad de la doctrina de la ley natural con las teorías democráticas, para las cuales la soberanía reside en el pueblo. ¿Qué ocurre, en efecto, allí donde el pueblo, o sus representantes –sea cual sea la credibilidad que queramos darle a la función representativa⁴⁶– promulga una ley contraria a la ley natural? Según la doctrina de la ley natural, no hay obligación de obedecer dicha ley. Más aún: cuando la oposición es grave, hay incluso deber de oponerse a ella. Pero ¿no significa esto cuestionar la soberanía del pueblo? Para quien considere al pueblo un soberano absoluto, capaz de legislar sobre las conciencias, sí. Para quien considere que la soberanía del pueblo está al servicio del bien común, y entienda éste como parte integrante del bien humano, no: pues al bien humano pertenece la libertad con la que cada hombre personalmente se adhiere a la verdad que comparece en su conciencia. Defender la libertad de las conciencias es lo que permite mantener la soberanía del pueblo dentro de sus justos límites políticos. Exceder esos límites constituye ya una forma de tiranía, esto es, una forma de dominio del hombre por el hombre.

natural. En efecto: supuesta la definición de ciudadano que ofrece el Estagirita, como aquel «que puede participar de funciones judiciales y de gobierno» –definición que, como él mismo dice, corresponde sobre todo al ciudadano de los regímenes democráticos–, se comprende que del ciudadano democrático se requiera que conozca el gobierno de los hombres libres, no sólo desde la perspectiva del que obedece, sino también desde la perspectiva del que manda, para lo cual se requiere prudencia, virtud que no se da sin las demás virtudes morales. Según esto, la coincidencia entre el buen hombre y el buen ciudadano, que, según Aristóteles, sólo tiene lugar en el mejor de los regímenes posibles en la figura del gobernante, en el caso de los regímenes democráticos debería extenderse a todos los ciudadanos, puesto que, en teoría, todos ellos deberían estar en condiciones de alternar mando y obediencia.

⁴⁶ Cfr. GONZÁLEZ, A. M., «Democracia y Representación», *Persona y Derecho* 52 (2005) 237-265.

Bibliografía

- ARISTÓTELES, *Ética Eudemia*, tr. García Gual, C. (ed.), Madrid: Gredos, 2003.
- , *Metafísica*, tr. García Yebra, V., Madrid: Gredos, 1987.
- FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Clarendon Press, 1980.
- GONZÁLEZ, A. M., «Democracia y Representación», *Persona y Derecho* 52 (2005) 237-265.
- , «*Depositum gladii non debet restitui furioso*. Precepts, synderesis and virtues in Thomas Aquinas», *The Thomist* 63 (1999) 217-240.
- , «El faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral», en GONZÁLEZ, A. M., *La ética explorada*, Pamplona: Eunsa, 2009, 83-116.
- , «Éticas sin moral», en *Pensamiento y Cultura* 12 (2009) 303-320.
- , «Natural law as a limiting concept», en GONZÁLEZ, A. M. (ed.), *Contemporary perspectives on natural law*, New York: Cambridge University Press, 2008, 11-27.
- , *Contemporary Perspectives on Natural Law. Natural law as a limiting Concept*, Aldershot: Ashgate, 2008.
- HAAKONSSON, K., *Natural law and moral philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*, New York: Cambridge University Press, 1996.
- HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Duque, F. (ed.), Madrid: Tecnos, 2005.
- ODERBERG, D. S., «Estructura y contenido del bien», *Scio. Estudios y Propuestas en Humanidades y Ciencias sociales* 2 (2008) 13-51.
- RHONHEIMER, M., *Praktische Vernunft und die Vernunftigkeit der Praxis*, Berlin: Akademie Verlag, 1994.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II, Parte I-II, Madrid: BAC, 1989.
- VIGO, A., «Kant's Conception of Natural Right», en GONZÁLEZ, A. M. (ed.), *Contemporary Perspectives on Natural Law*, cit., 121-140.