



EL PRIMER PRINCIPIO DE LA RAZÓN PRÁCTICA. UN COMENTARIO AL ART. 2 DE LA Q.94 DE LA I-II DE LA SUMA TEOLÓGICA DE STO. TOMÁS*

Germain Grisez

Muchos partidarios y críticos de la teoría de Tomás de Aquino sobre la ley natural la han entendido más o menos del siguiente modo: el primer principio de la razón práctica es un mandato: *Haz el bien y evita el mal*. El hombre descubre este imperativo en su conciencia, como una inscripción hecha por Dios. Dándose cuenta de la existencia de este mandato básico, el hombre consulta su naturaleza para ver lo que está bien y lo que está mal. El hombre examina la acción comparándola con su propia esencia, para ver si dicha acción se ajusta o no a ella. Si la acción se ajusta, se considera que es buena; si no, se considera mala. Cuando concluimos que cierto tipo de actos son malos (por ejemplo, robar) tenemos dos premisas: “Evita el mal” y “Robar es un mal”, de cuya unión se deduce: “Evita robar”. Y de este modo se deriva cualquier otro mandato específico de la ley natural¹.

* Primera edición en 1965 en *Natural Law Forum*, 4, pp. 44-71. Traducción de Diego Poole autorizada por el autor.

1. Este planteamiento no trata de reflejar la postura de ningún autor en particular. Sin embargo, una presentación sencilla y completa de estas líneas generales se puede ver en Thomas J. HIGGINS, S. J., *Man as Man: the Science and art of Ethics*, 49-69, 88-100, 120-126 (rev. Ed., Milwaukee, 1958).

Yo me propongo demostrar cómo esta interpretación no es fiel a la tesis de Sto. Tomás. Mi objetivo primordial no es tanto contribuir a la historia del derecho natural, como clarificar el planteamiento del Aquinate para el uso contemporáneo. En lugar de afrontar una revisión general de toda la teoría de Sto. Tomás sobre el derecho natural, me voy a centrar en el primer principio de la razón práctica, que es a la vez el primer precepto de la ley natural. Este principio, según la formulación de Sto. Tomás, es: *El bien ha de hacerse y perseguirse, y el mal ha de evitarse*². Aunque esta fórmula, en cuanto a las palabras usadas, es sólo ligeramente distinta del mandato: *haz el bien y evita el mal*, intentaré hacer ver que ambas fórmulas tienen un significado muy diferente y que pertenecen a diferentes contextos teóricos.

El presente artículo tiene cinco partes: 1) Como me he propuesto hacer ver que la interpretación común es errónea, será necesario explicar el texto en el cual Sto. Tomás establece el primer principio. 2) Puesto que dicha interpretación errónea restringe el significado de “bien” y “mal”, contenido en el primer principio, al valor de las acciones morales, los significados de estas palabras clave deben ser clarificados a la luz de la teoría de Sto. Tomás sobre la causalidad final. 3) Puesto que la interpretación errónea tiende a oponer los mandatos de la ley natural a la acción positiva, nos ayudará a fijarnos en el amplio alcance que Sto. Tomás atribuye al primer principio, porque él lo considera más como una fuente, que como un límite de la acción. 4) Puesto que, según la interpretación errónea, la ley natural es un conjunto de imperativos, es importante ver por qué el primer principio no es primordialmente un imperativo, aunque sí un genuino precepto. 5) Puesto que la interpretación errónea considera que todos los preceptos específicos del derecho natural son conclusiones que se derivan del primer principio, deberemos considerar la tesis

2. “Bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum” (*Summa Theologiae* 1-2, q.94, a.2, c., Edición Leonina, Roma, 1882-1948) (La *Summa Theologiae* será referida a partir de ahora con las siglas S.T.).

de Sto. Tomás de que hay muchos principios evidentes en la ley natural.

I

El tratamiento del primer principio de la razón práctica se encuentra en el artículo 2 de la q. 94, de la I-II de la *Suma Teológica*. La q. 90 trata sobre la esencia de la ley; la cuestión 91, sobre las distintas clases de leyes; y la q. 92, sobre los efectos de la ley. Sto. Tomás comienza tratando cada tipo de ley en particular en la cuestión 93; en la que estudia la ley eterna. De este modo llega en la cuestión 94 al estudio de la ley natural. Las cuestiones 95 a 97 versan sobre la ley humana. Las cuestiones 98 a 108 examinan la ley divina, la Antigua y la Nueva.

La cuestión 94 está dividida en seis artículos, cada uno de los cuales presenta una tesis sobre problemas particulares concernientes a la ley natural. El primer artículo presenta la siguiente cuestión: "Si la ley natural es un hábito". Sto. Tomás sostiene que la ley natural consiste en preceptos de la razón, que son análogos a las proposiciones del conocimiento especulativo. Por lo tanto, niega que sea un hábito, aunque concede que pueda ser poseída habitualmente, porque uno *tiene* estos principios incluso cuando no piensa en ellos.

El segundo asunto que se plantea en la q. 94 sigue un orden lógico con el primero. Y se plantea en los siguientes términos: "La ley natural, ¿comprende muchos preceptos o solamente uno?" A diferencia del tema del artículo primero, que trataba de una cuestión ya planteada antes por muchos autores, ésta segunda cuestión no era un lugar común³. Por eso los argumentos que Sto.

3. Paul-M. van OVERBEKE, O.P., *La loi naturelle et le droit naturel selon S. Thomas*, 65, *Revue Thomiste* 73-75 (1957) plantea la q. 94, a.1, en su genuina perspectiva. Odon LOTTIN, O.S.B., *Le droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, 79 (2nd ed., Brujas, 1931) dice que la cuestión del artículo segundo ya había sido planteada por S. Alberto Magno (cfr. p.118),

Tomás ofrece al comienzo del artículo para plantear el problema que se propone resolver, no están referidos a ninguna autoridad, en contraste con su método habitual. Tres argumentos se presentan en defensa de la tesis de que la ley natural contiene un solo precepto, y un solo argumento en contra para mostrar que contiene muchos preceptos.

El primer argumento concluye que la ley natural debe contener un solo precepto porque la ley es, en sí misma, un precepto⁴, y la ley natural tiene unidad. El segundo argumento llega a la misma conclusión sobre la base de que la ley natural es algo consiguiente a la naturaleza humana, y que sólo podría tener muchos preceptos si cada una de las diversas partes de la naturaleza humana estuviera representada en la ley natural; pero, en tal caso, también las exigencias de la parte más baja de la naturaleza tendrían que estar reflejadas en la ley natural. El tercer argumento en defensa de que la ley natural tiene un solo precepto es extraído de las premisas: “la razón humana es una”, y la “ley pertenece a la razón”⁵. El único argumento que ofrece Sto. Tomás para avalar la conclusión opuesta está basado en una analogía entre los preceptos de la ley natural y los axiomas de las demostraciones: Como hay una multitud de principios indemostrables de demostraciones, hay también una multitud de preceptos de la ley natural. Estos cuatro argumentos iniciales sirven sólo para delimitar el problema que se va a resolver en la solución del artículo. En sí mismos ellos no resuelven nada. Después de la respuesta, Sto. Tomás comenta

pero la cuestión no era un lugar común. Obviamente sólo podían plantear esto quienes sostuvieran que la ley natural consiste en preceptos, e incluso los que adoptaran esta posición no se preguntarían por la unidad o multiplicidad de preceptos mientras no vieran la trascendencia de la respuesta.

4. Postura que Sto. Tomás desarrolla en la q. 92, a. 2, y que aplica en la q. 94, a. 1 para rechazar la posición de los que defienden que la ley es un hábito.

5. Que la ley pertenece a la razón es una cuestión de principio para Sto. Tomás; la ley es *una ordenación de la razón*, según la famosa definición de la q. 90, a. 4.

brevemente cada uno de los tres argumentos iniciales a la luz de la solución que él mismo ha ofrecido. Sto. Tomás no comenta el argumento de que existen muchos preceptos en la ley natural, porque es la postura que él mismo defiende en el cuerpo de la solución.

La respuesta de Sto. Tomás a la cuestión es la siguiente:

1. Como ya dijimos previamente [q.91 a.3], los preceptos de la ley natural son en el orden práctico lo que los primeros principios de la demostración en el orden especulativo, pues unos y otros son evidentes por sí mismos.

2. Ahora bien, esta evidencia puede entenderse en dos sentidos: en absoluto y en relación a nosotros. De manera absoluta es evidente por sí misma cualquier proposición cuyo predicado pertenece a la inteligibilidad del sujeto^m; pero tal proposición puede no ser evidente para alguno, porque ignora la inteligibilidad de su sujeto. Así, por ejemplo, la enunciación “el hombre es racional” es evidente por naturaleza, porque el que dice hombre dice racional; sin embargo, no es evidente para quien desconoce lo que es el hombre. De aquí que, según expone Boecio en su obra *De hebdomadibus*⁶, hay axiomas o proposiciones que son evidentes por sí mismas para todos; y tales son aquellas cuyos términos son de todos conocidos, como “el todo es mayor que la parte” o “dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí”. Y hay proposiciones que son evidentes por sí mismas sólo para los sabios, que entienden la significación de sus términos. Por ejemplo, para el que sabe que el ángel no es corpóreo y entiende lo que esto significa, resulta evidente que el ángel no

^m Nota del traductor: Grisez traduce *ratio* por ‘*intelligibility*’ porque considera que es más fiel al pensamiento del Aquinate. El término “inteligibilidad” expresa un concepto clave, que Grisez desarrolla a lo largo de este trabajo.

6. *Patrologia Latina*, vol. 64, col. 1311 (ed. J. Migne, París, 1844- 1865).

está circunscrito a un lugar; mas no así para el indocto, que desconoce el sentido estricto de estos términos.

3. Entre las cosas que son conocidas de todos hay un cierto orden. Porque lo primero que alcanza nuestra aprehensión es el ente, cuya noción va incluida en todo lo que el hombre aprehende. Por eso, el primer principio indemostrable es que “no se puede afirmar y negar a la vez una misma cosa”, principio que se funda en las inteligibilidades de ente y no-ente y sobre el cual se asientan todos los demás principios, según se dice en IV *Metaphys*⁷.

4. Mas así como el ente es lo primero que se alcanza por la mente en general, así el bien es lo primero que se alcanza por la razón práctica, ordenada a la operación; porque todo agente obra por un fin, y el fin tiene inteligibilidad de bien.

5. De ahí que el primer principio de la razón práctica es el que se funda sobre la inteligibilidad de bien, esto es: “el bien es aquello hacia lo cual todo tiende”. En consecuencia, el primer precepto de la ley es éste: “El bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse “. Todos los demás preceptos de la ley natural se basan en éste, de suerte que bajo los preceptos de la ley natural caen todas las cosas que han de hacerse o han de evitarse, las cuales la razón práctica naturalmente capta como bienes humanos o sus contrarios.

6. Como el bien tiene la inteligibilidad de fin, y el mal la inteligibilidad contraria al fin, se sigue que la razón capta naturalmente como bienes –en consecuencia, como cosas que han de buscarse, y sus contrarias como males que han de evitarse– todos los objetos de las inclinaciones naturales del hombre.

7. Y así encontramos, en primer lugar, en el hombre una inclinación basada en un aspecto de su naturaleza que tiene en común con todas las sustancias, consistente en que toda sustancia tiende por naturaleza a conservar su propio ser. Y de acuerdo con

7. *Metaphysica*, bk. iii, 1005^b29.

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, llevarse bien con quienes vive, y todo lo demás relacionado con esto⁸.

La solución de Sto. Tomás a esta cuestión es que existen muchos preceptos de ley natural, pero que esta multitud no es una desorganizada agregación, sino un todo ordenado. Los preceptos son muchos porque los diferentes objetos de las inclinaciones, vistos por la razón como fines de esfuerzos guiados racionalmente, llevan a diferentes normas de acción. Sin embargo, la ley natural es una porque los objetos de las inclinaciones sólo tienen sentido dentro de la normatividad de la razón práctica en la medida en que se someten al modo en que la razón práctica

8. S.T. 1-2, q. 94, a. 2, c. La traducción es mía, también la división en párrafos. Los dos comentarios más completos que he encontrado son de J. B. SCHUSTER, S.J., *Von den ethischen Prinzipien: Eine Thomasstudie zu S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2, 57 *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 44-65 (1933) y Michael V. MURRAY, S.J., *Problems in Ethics* 220-235 (New York, 1960). Ver también Van OVERBEKE, *op. cit. supra* pp. 450-458, nota 3; Gregory Stevens, O.S.B., *The Relations of Law and Obligation*, 29 *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 195-205 (1955). Me han sido de gran utilidad muchas ideas contenidas en las fuentes citadas para el desarrollo de este artículo.

determina la acción: prescribiendo cómo tienen que ser logrados los fines⁹.

Ahora debemos examinar esta respuesta más atentamente.

En el primer párrafo Sto. Tomás expone la analogía entre los preceptos de la ley natural y los primeros principios del razonamiento especulativo. Estos últimos son principios de demostración en ciencias sistemáticas como la geometría. Desde el comienzo Sto. Tomás habla de “preceptos” en plural. El primer párrafo implica que sólo los principios evidentes de la razón práctica pertenecen a la ley natural (Sto. Tomás está utilizando aquí “ley natural” en su sentido más restringido)¹⁰. Desde este punto ya está claro que Sto. Tomás considera que existen varios principios evidentes entre los preceptos de la ley natural, y que es

9. Después de responder a la cuestión, Sto. Tomás responde brevemente a cada uno de los tres argumentos introductorios. Los tres pretenden mostrar que la ley natural tiene un sólo precepto. Al primer argumento, que se basa en la premisa de que la ley es en sí misma un precepto y en que la ley natural es una, Sto. Tomás responde que los muchos preceptos de la ley natural están unificados por su *relación* con un único primer precepto. Al segundo argumento, según el cual la naturaleza más baja del hombre debería estar representada si los preceptos de la ley natural se diversificaran según las partes de la naturaleza humana, Sto. Tomás responde sin dudar que todas las partes de la naturaleza humana están representadas en la ley natural, porque la inclinación de cada parte del hombre pertenece a la ley natural en la medida en que cae bajo un precepto de la razón; a este respecto todas las inclinaciones también caen bajo el primer principio. Al tercer argumento, que la ley pertenece a la razón y que la razón es una, Sto. Tomás responde que la razón efectivamente es una en sí misma, pero que la ley natural contiene muchos preceptos porque la razón dirige todas las cosas que conciernen al hombre, que es complejo. Cada una de estas tres respuestas no hacen más que reiterar la respuesta a la cuestión principal.

10. En otros pasajes él considera también como preceptos de la ley natural a las conclusiones derivadas de los estos primeros principios –v.gr. S.T. 1-2, q. 94, a. 4, ad. 1. Esta cuestión es meramente una cuestión del empleo de las palabras, pero ha causado alguna confusión, por ejemplo, en la relación entre derecho natural y derecho de gentes, porque algunas veces Sto. Tomás distingue los dos, mientras que otras, incluye el derecho de gentes en el derecho natural. Ver LOTTIN, *op. cit. supra*, nota 3, pp. 61- 73.

un error interpretar su teoría reduciendo todos los preceptos, menos uno, a la condición de conclusiones¹¹.

En el segundo párrafo de la respuesta Sto. Tomás aclara el significado de “evidencia”. No pretende defender un concepto de “evidencia” en el sentido de que los preceptos básicos de la ley natural sean ‘evidentes’ aunque nadie los conozca efectivamente¹². Que Sto. Tomás no buscaba eso se ve claramente en el comienzo del tercer párrafo, cuando comienza a determinar “el

11. Una lectura atenta de ese párrafo también excluye la interpretación que hace Jacques Maritain sobre la teoría de Sto. Tomás de la ley natural. *Man and the State* 84-94 (Chicago, 1951) es la versión inglesa que recoge la postura más reciente de Maritain, porque la ha ido desarrollando en sus diversas presentaciones. Maritain considera que la ley natural no cae propiamente dentro de la categoría del conocimiento; él intenta darle un estatus independiente del conocimiento, para que sea un objeto de descubrimiento gradual. Además Maritain considera que el conocimiento que el hombre tiene de la ley natural no es conceptual ni racional, sino por inclinación, connaturalidad, o congenialidad. Sin embargo, Sto. Tomás no presenta la ley natural como si fuera un objeto conocido, ni como algo que haya de ser conocido; más bien, él considera que los preceptos de la razón práctica son la misma ley natural. Por lo tanto, los principios de la ley natural no pueden ser objetos *potenciales* de conocimiento, todavía desconocidos, completamente formados, escondidos y como preparados para ser descubiertos. Además, el hecho de que los preceptos de la ley natural sean considerados como principios evidentes de la razón práctica, es incompatible con la tesis de Maritain sobre el conocimiento que tenemos de ellos. Para Sto. Tomás no existe un conocimiento intelectual que no sea conceptual: *De Veritate*, q. 4, a. 2, ad 5. Para ver hasta qué punto ha inducido a confusión la interpretación de Maritain sobre el conocimiento de la ley natural según Sto. Tomás, se pueden confrontar los siguientes estudios basados en Maritain: Kai NIELSEN, *An Examination of the Thomistic Theory of Natural Moral Law*, 4 *Natural Law Forum* 47-50 (1959); Paul RAMSEY, *Nine Modern Moralists* 215-223 (Englewood Cliffs, N.J., 1962). Nielsen no era consciente, como sí lo era Ramsey, de que la teoría de Maritain sobre el conocimiento de la ley natural no se podía adscribir a Sto. Tomás.

12. NIELSEN, *op. cit. supra* nota 11, en pp. 50-52, posiblemente confundido por Maritain, sigue esta interpretación. En cualquier caso la suposición de Nielsen de que la ley natural tiene que ser, según Sto. Tomás, formalmente idéntica a la ley eterna, es contraria a la tesis del Aquinate de que la participación *nunca* puede ser formalmente idéntica con aquello en lo que participa.

orden entre las cosas que son conocidas de todos”. Sin duda existen algunos preceptos no conocidos por el todo el mundo y que son objetivamente evidentes (por ejemplo, los preceptos que conciernen a la relación del hombre con Dios: *Dios debe ser amado sobre todas las cosas*, y *Dios tiene que ser obedecido antes que nadie*). El hombre puede ignorar estos preceptos porque Dios no está a nuestro alcance de tal manera que los fundamentos de su amabilidad y autoridad sean evidentes para todos¹³. Sin embargo, los principios básicos de la ley natural en general, y particularmente aquellos referidos en esta respuesta, son evidentes para todos los hombres.

¿Por qué entonces Sto. Tomás introdujo la distinción entre evidencia objetiva y evidencia sólo para nosotros? Pienso que lo hizo así sólo para aclarar el significado de “evidencia”, porque él deseaba tratar los principios prácticos que son evidentes en el segundo sentido, que es más pleno que el primero.

La evidencia, efectivamente, tiene dos aspectos. Por un lado, un principio no es evidente si puede ser derivado de otro principio anterior que sea como su fundamento. Por otro lado, un principio sólo sirve como punto de partida de una investigación, o como piedra de toque de la misma, cuando conocemos realmente su carácter no derivable. El aspecto objetivo de la evidencia, inderivabilidad, depende de la ausencia de un término medio que una el sujeto con el predicado del principio, actuando como la causa de su verdad. Dicho con otras palabras: el motivo que justifica la verdad de la evidencia del principio, es precisamente aquello directamente significado por tal principio, y no una causa extrínseca. El aspecto subjetivo de la evidencia, reconocimiento de inderivabilidad, requiere que uno tenga tal comprensión de lo que

13. De este modo Sto. Tomás insiste (S.T. 1-2, q. 100, a. 3, ad 1) en que el precepto de la caridad es “de suyo evidente a la razón, ya sea conocido por la naturaleza, o ya sea conocido por la fe”, porque el conocimiento de Dios que se requiere para formar el precepto de ley natural de la caridad, puede venir tanto del conocimiento natural como de la revelación.

está significado en el principio, que haga inútil cualquier esfuerzo por buscar otra justificación por derivación de un principio superior.

Sto. Tomás expresa los aspectos objetivos de la evidencia diciendo que el predicado de un principio evidente está incluido en la inteligibilidad del sujeto; y explica el aspecto subjetivo en el requerimiento de que dicha inteligibilidad sea realmente conocida. Estas observaciones pueden inducirnos a confusión, porque nosotros estamos condicionados por muchos siglos de filosofía en los que las verdades analíticas (verdades de razón) se oponen a las verdades sintéticas (verdades de hecho). Sólo las verdades de razón son consideradas como necesarias, pero su necesidad es atribuida a su significado, que es considerado como una cualidad inherente a la idea misma que está en el entendimiento. Sólo las verdades de hecho se suponen referidas a cosas reales, pero todas las verdades de hecho se consideran contingentes, porque se ha asumido que toda necesidad es de carácter racional. Por lo tanto, el lector moderno tiende a preguntarse: “¿Estos principios evidentes, de los que habla Sto. Tomás, son analíticos o sintéticos?”. Evidentemente no hay una respuesta en términos que emplea Sto. Tomás a esta cuestión. Él no acepta esta dicotomía entre mente y realidad material, implícita en la distinción analítico-sintético. Tampoco introduce un tercer elemento entre ambos, como hizo Kant cuando inventó los juicios sintéticos *a priori*. Más bien Sto. Tomás procede con la idea de que el significado deriva de las cosas conocidas y que las mismas cosas experimentadas contienen cierto grado de necesidad inteligible¹⁴.

Por lo tanto, que “el predicado pertenezca a la inteligibilidad del sujeto” no significa que un elemento de un significado complejo tenga que encontrarse entre otros dentro del complejo. Sto. Tomás no imagina al sujeto como si fuera un contenedor

14. Una guía útil para la teoría de Sto. Tomás de los principios es la obra de Peter HOENEN, S.J., *Reality and Judgment according to St. Thomas* (Chicago, 1952).

lleno de unidades de significado, cada una de las cuales capaz de formar un predicado. Él considera al sujeto y al predicado como aspectos complementarios de un conocimiento unitario de una única dimensión objetiva de la realidad conocida. Un objeto de consideración pertenece ordinariamente al mundo de la experiencia, y todos los aspectos de nuestro conocimiento de tal objeto se fundamentan en dicha experiencia. Por ejemplo, tanto el sujeto como el predicado de la proposición *La herrumbre es un óxido*, se basan en la experiencia. Nosotros no descubrimos la verdad del principio analizando el significado de “herrumbre”; más bien descubrimos que el óxido pertenece a la inteligibilidad de la herrumbre cuando logramos ver que dicha proposición es una verdad evidente (inderivable).

Pero en esta exposición yo he estado utilizando la palabra “inteligibilidad” (*ratio*) que Sto. Tomás utiliza tanto en este párrafo como después en su respuesta. Aquí él dice que en un principio evidente el predicado pertenece a la inteligibilidad del sujeto; después dice que el bien pertenece a la inteligibilidad del fin, y que fin pertenece a la inteligibilidad del bien. Yo acabo de decir que el óxido pertenece a la inteligibilidad de herrumbre. ¿Y qué es una inteligibilidad?

Una inteligibilidad no es meramente el significado con el que se usa una palabra, porque alguien puede usar una palabra, como “herrumbre”, y usarla correctamente sin comprender todo lo que está incluido en su inteligibilidad. Por otra parte, la inteligibilidad de un sujeto no incluye todo lo que pertenece a las cosas denotadas por la palabra, porque, por ejemplo, no está incluido en la inteligibilidad del término herrumbre el que haya un poco de herrumbre en el parachoques trasero de mi coche. Quizá alguno podría traducir *ratio* como “esencia”; sin embargo mientras toda palabra expresa alguna inteligibilidad, no toda palabra significa

una esencia. Por lo tanto “bien”, y menos todavía “no ser”, no significan esencias, pero sí expresan inteligibilidades¹⁵.

Una inteligibilidad es todo lo que debería incluirse en el significado de una palabra que es usada correctamente, y se entiende usada correctamente si las cosas referidas por ella en ese uso fueran completamente conocidas en todas las maneras relevantes para el aspecto entonces significado por la palabra en cuestión. Por lo tanto, la inteligibilidad incluye el significado atribuido a la palabra utilizada, pero también incluye cualquier incremento de significado que tendría la misma palabra si la realidad denotada por ella fuera más conocida. Una inteligibilidad no tiene por qué corresponder a alguna parte o principio del objeto de conocimiento, pero la inteligibilidad sí es un aspecto de un objeto conocido sólo en parte pero que se puede conocer mejor. Podríamos imaginar una inteligibilidad como un pedazo de realidad que cabe en el intelecto, aunque el intelecto no lo pueda digerir completamente. Una inteligibilidad incluye el significado actual y potencial de una palabra pronunciada por la inteligencia sobre un mundo cuya realidad, aunque naturalmente adecuada a nuestra inteligencia, no está cortada en pedazos de inteligibilidades. Las inteligibilidades las distinguimos *nosotros* en el proceso de análisis y las unimos en el proceso de síntesis, procesos que constituyen nuestro conocimiento racional.

Por lo tanto, parte de una inteligibilidad puede escapar a nuestro entendimiento, pero no por eso la hemos perdido del todo. El niño que sabe que la herrumbre se produce en el metal ha comprendido una verdad evidente sobre la herrumbre, porque el metal pertenece a la inteligibilidad de la herrumbre. El mismo niño puede no saber que la herrumbre es un óxido aunque el óxido también pertenezca a la inteligibilidad de la herrumbre.

15. Sobre *ratio* ver André HAYEN, S.J., *L'intentionnel selon Saint Thomas* 175-194 (2nd ed., Brujas, Bruselas, París, 1954).

Lo importante que hay que comprender en todo esto es que cuando Sto. Tomás habla de principios evidentes en la ley natural, no se refiere a tautologías derivadas mediante un mero análisis conceptual (del estilo: *Robar está mal*, donde ‘robar’ significa apoderarse *injustamente* de la propiedad de otro). Más bien, él se refiere a los principios del razonamiento práctico, que son al mismo tiempo los límites de la argumentación práctica —un conjunto de inderivables principios para el razonamiento práctico—. Para funcionar como principios, tenemos que reconocer su carácter inderivable, y este reconocimiento depende de una suficiente comprensión de sus términos, esto es, de las inteligibilidades significadas por esos términos.

En el tercer párrafo Sto. Tomás comienza a aplicar la analogía entre los preceptos de la ley natural y los primeros principios de las demostraciones. El *ser* constituye la inteligibilidad básica; el ser representa nuestro primer descubrimiento sobre cualquier cosa que hemos de conocer —el que exista *algo* que conocer—. El primer principio, expresado aquí en la fórmula “no se puede afirmar y negar a la vez una misma cosa”, es el mismo que unas veces se llama “principio de contradicción” y otras, “principio de no contradicción”: *Lo mismo no puede ser y no ser al mismo tiempo y en el mismo aspecto*. Esta última formulación, más familiar, expresa más claramente que el principio se basa en el ser y en el no ser, porque es obvio que lo excluido por el principio es la identificación del ser con el no ser. La dimensión objetiva de la realidad de los seres que conocemos al conocer este principio, es sencillamente la determinación definida que supone su misma objetividad, una determinación que exige al entendimiento que los conoce un requisito mínimo, a saber, que se piense de una manera coherente en los seres¹⁶.

Decir que en este principio se basan todos los demás principios, no significa que éstos se deriven de aquél por vía de

16. *In libros Metaphysicorum Aristotelis*, lib. 4, lect. 6.

deducción. De hecho el principio de contradicción nunca forma parte como premisa en los argumentos, salvo en el caso del argumento *ab absurdum*¹⁷. Más bien este principio es básico por encontrarse en nuestra comprensión más elemental. Cualquier otro conocimiento sobre cualquier realidad consiste en añadir algo a esa apreciación elemental sobre la determinación definida implicada en su misma objetividad; porque cualquier conocimiento añadido es un paso más para dar un carácter inteligible a dicha determinación, esto es, hacia la definición y conocimiento de las cosas en su totalidad y en sus interrelaciones concretas. Pero en todo momento el primer principio ejerce su suave control, porque él dirige la mente hacia el juicio, impidiendo siempre que caiga en un embrollo inconsistente.

En el cuarto párrafo Sto. Tomás afirma que el *bien* es la primera inteligibilidad que cae bajo la razón práctica, y explica el porqué. En la analogía que él está desarrollando claramente quiere decir que nada puede ser comprendido por la razón práctica sin que la inteligibilidad del *bien* esté incluida en ello.

Entonces, ¿Qué es la razón práctica? ¿Es un mero conocimiento buscado con fines prácticos? No, Sto. Tomás considera que la razón práctica es la misma razón jugando un cierto papel o desempeñando una función, la función por la que se “dirige a la acción”. Estar dirigida a la acción es algo intrínseco a la mente en su capacidad de razón práctica; dirigir es lo que cualifica su mismo funcionamiento. La razón práctica es la misma razón pero funcionando como principio de acción, no sólo como recipiente de una realidad objetiva. La razón práctica es la mente trazando, dirigiendo, lo que ha de ser, no sólo registrando lo que ya es.

Es fácil suponer que el conocimiento consiste en ver imágenes en la propia mente, pero esta concepción del conocimiento es falsa. Incluso para el conocimiento puramente especulativo conocer es un cumplimiento que se alcanza mediante una progresiva

17. In libros *Posteriorum Analyticorum Aristotelis*, lib. 1, lect. 20.

participación, de un modo espiritual, en las características y realidad del mundo que conoce. El conocimiento es una unidad entre el hombre que conoce y la realidad conocida. En el caso del conocimiento especulativo, lo conocido tiene la misma realidad —de la que participa el entendimiento— que tenía antes de ser conocida; en el conocimiento especulativo la mente debe conformarse a los hechos; la realidad es aquí quien manda. En cambio, en el conocimiento práctico el sujeto cognoscente llega primero a su destino; y lo que es conocido será alterado como consecuencia de haber sido pensado, porque lo conocido debe conformarse a la mente de quien conoce. La mente usa el poder del sujeto cognoscente para ver que lo conocido se conformará a él; aquí manda la mente sobre la realidad.

Pero sería un error suponer que el conocimiento práctico, por ser anterior a su objeto, es independiente de la experiencia. Incluso en el conocimiento especulativo el conocimiento actual y la verdad no son descubiertas en la experiencia y extraídas de ella mediante un simple proceso de separación. La experiencia *puede ser* comprendida y la verdad de las cosas experimentadas *puede ser* conocida, pero la comprensión y la verdad alcanzan una dimensión de realidad que no está realmente contenida en la experiencia, a pesar de que la experiencia toque la superficie de la misma realidad. En el conocimiento especulativo, la dimensión de realidad que es alcanzada mediante la comprensión y la verdad, ya se realiza en el objeto de pensamiento, al margen de nuestro pensamiento sobre él. Nuestra mente usa los datos de la experiencia como puente que nos une con la realidad para comprender aquella verdad de las cosas que no se da en la experiencia misma.

El conocimiento práctico también depende de la experiencia, y por supuesto ni la inteligibilidad del *bien* ni la verdad alcanzada mediante el razonamiento práctico preexisten en la experiencia. Pero el conocimiento práctico es diferente al especulativo en el siguiente sentido: en que la inteligibilidad y verdad del conoci-

miento práctico no alcanza una dimensión muy distinta de la realidad que está ahí como esperando para ser conocida detrás de los datos de la experiencia. No, el conocimiento práctico se refiere a una dimensión de la realidad, a una posibilidad a través de lo dado, pero una posibilidad que debe ser realizada si quiere ser realmente actual, a través de la dirección de la propia mente. El conocimiento especulativo cruza el puente de lo dado para hacer una incursión en el reino del ser; allí la mente puede comprender cualquier cosa, actual o posible, una realidad que no está condicionada ni por pensamiento ni por la acción del hombre. La razón práctica también cruza el puente de lo dado, pero añade algo al reino del ser, porque el conocimiento práctico contribuye a dar el ser a aquella realidad cuya existencia sólo es posible mediante la acción humana.

Quando yo pienso que deberían estudiarse mejor los fundamentos de determinadas teorías iusnaturalistas, tal juicio es un conocimiento práctico, porque la mente solicita que la situación que estoy considerando cambie para adecuarse a sus exigencias, y no al revés. La razón práctica no logra su verdad mediante la adecuación a lo que ésta conoce, porque lo que la razón práctica conoce no tiene el ser ni la determinación que necesitaría para ser una medida de la inteligencia. Sólo después de que la razón práctica piensa, el objeto de su pensamiento comienza a ser una realidad. La razón práctica obtiene su verdad anticipando el punto en el cual algo que es posible mediante la acción humana, será conforme con la razón, y dirigiendo simultáneamente esfuerzos hacia ese objetivo¹⁸.

Ahora bien, si la razón práctica es la mente funcionando como principio de la acción, estará sometida a los mismos condicionamientos que cualquier otro principio activo. Uno de ellos es que todo principio activo opera siempre en vista de un fin. Todo

18. S.T. 1, q. 79, a. 11; 1-2, q. 57, aa. 4-5; 3, q. 78, a. 5, c; *In libros Ethicorum Aristotelis*, lib. 1, lect. 1. Ver John E. NAUS, S.J., *The nature of the practical intellect according to Saint Thomas Aquinas* (Roma, 1959).

principio activo, por definición, tiende a provocar algo, y si no, no es un principio activo. Un principio activo necesita estar orientado hacia una cosa u otra, sea lo que sea, si va a realizarse. Esta orientación significa que la acción, desde su mismo comienzo, debe tener una dirección definida, y que debe tener un determinado límite¹⁹.

Existen dos maneras de interpretar mal este principio que lo vacían de todo su sentido. La primera de ellas consiste en suponer que significa un antropomorfismo, una visión propia de mentes anticuadas y de metafísicas idealistas. Si todo principio activo actúa *a causa de un fin*, según el argumento antropomórfico, tiene que actuar hacia una meta, como actúan los hombres al actuar cuando tienen un fin. Pero esta tesis no es correcta, porque actuar en vista de una finalidad es sólo un modo, el modo específicamente humano, en que un principio activo puede tener la orientación que necesita para ponerse a actuar. El otro error es común a los racionalistas de mente matemática, que proyectan la eternidad e inmutabilidad de un sistema formal sobre la realidad; y también es común a los empiristas, que reaccionan contra los racionalistas sin cuestionar su postulado fundamental, que terminan asumiendo ellos mismos. El racionalista, convencido de que la realidad es inmutable, imagina que la orientación presente en un principio activo no se debe referir a un cambio real, y de este modo reduce esta condición necesaria de cambio al estatus de algo que es establemente en un momento estático de tiempo. Lo que es en un momento único –piensa el racionalista– es como detenido en su marcha, de modo que pretende tratar todas las relaciones entre los seres existentes y sus respectivos futuros como comparaciones de un *estado* de cosas a otro. Son las asunciones racionalistas las que impelen al empirista a tratar de reducir las propiedades disposicionales a predicciones sobre estados futuros.

19. S. T. 1-2, q. 1, a. 2; *Summa contra Gentiles*, 3, c. 2.



Vamos a imaginar una cuchara llena de azúcar sostenida sobre una taza de café caliente. Sería absurdo pensar que la solubilidad del azúcar solamente significa que éste se disolverá. La solubilidad del azúcar es *ahora* verdadera, pero esta propiedad es diferente de aquéllas que caracterizan al azúcar como lo que es en este instante, porque la solubilidad caracteriza al azúcar por referencia a un proceso *que le es conveniente*. La orientación de un principio activo es igual, es un aspecto real de una realidad dinámica. En el caso de la razón práctica, actuar por un fin es actuar para alcanzar una meta, porque la razón práctica es un principio activo consciente de sí mismo y autodirigente. Actuar para alcanzar algo es, por lo tanto, un aspecto real del dinamismo propio de la razón práctica, y condición necesaria para que la razón sea práctica.

Pero, ¿todo fin debe ser un bien? No en todos los sentidos de la palabra “bien”. No todos nuestros fines alcanzados los queremos ni los deseamos. Pero si “bien” significa aquello hacia lo que todo ser tiende por su propio principio intrínseco de orientación, entonces, para cada principio activo, el fin a causa del cual se actúa es un bien para él, porque nada puede actuar con una orientación determinada si no es a causa de algo a lo cual, por su parte, se tienda. Y de hecho *tender hacia* es más básico que *actuar a causa de*, porque todo principio activo tiende hacia lo que su acción producirá, pero no toda capacidad tendencial se pone en acción a causa del objeto de su tendencia.

La razón práctica, por lo tanto, presupone el bien. En su papel de principio activo la razón tiene que pensar en términos de lo que puede ser un objeto de tendencia. La mente puede pensar de otras maneras, pero no por eso se dispondrá a causar lo que piensa. Si la mente ha de buscar la unidad con lo conocido mediante la conformación de lo conocido con ella misma, en vez de conformarse a sí misma con lo conocido, entonces la mente tiene que considerar lo conocido bajo la inteligibilidad de bien, puesto que sólo desde esta perspectiva, como objeto de tendencia

y como un posible objeto de acción, la cosa que va a ser mediante la razón práctica tiene alguna realidad. Es así que el bien se pone al alcance de la razón práctica, del mismo modo que el ser es lo primero que cae bajo dominio ilimitado de la mente.

En el quinto párrafo Sto. Tomás enuncia el primer principio de la razón práctica e indica de qué modo se fundan en él otros preceptos evidentes de la ley natural.

En primer lugar, Sto. Tomás señala que el primer principio de la razón práctica debe basarse en la inteligibilidad del bien, por analogía con el primer principio especulativo, basado en la inteligibilidad del ser. La inteligibilidad del bien es: *aquello a lo que tiende cada cosa*. Esta fórmula es una expresión clásica de lo que significa la palabra “bien”²⁰. Es verdad que nosotros con frecuencia nos referimos a más con la palabra “bien”, pero cualquier otro significado incluye por lo menos esta noción. Pero la expresión “El bien es aquello a lo que tiende cada cosa” no es la fórmula del primer principio de la razón práctica, sino solamente una fórmula que expresa la inteligibilidad del bien²¹. “Primer principio de la razón práctica” y “primer precepto de la ley” son aquí prácticamente sinónimos; denotan lo mismo, pero mientras

20. *Ethica Nicomachea*, bk. 1, 1094^b3.

21. D. O'DONOGHUE, *The Thomist Conception of Natural Law*, 22 *Irish Theological Quarterly* 101 (también, p. 107, n. 3) (1955), sostiene que para Sto. Tomás el primer principio de la razón práctica es “el bien es aquello hacia lo cual todo tiende”, y que, por tanto, es diferente del primer principio de la ley natural. Sin embargo, Sto. Tomás lo que realmente dice es: “Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est: *Bonum est quod omnia appetunt.*” S. T., 1-2, q. 94, a.2, c. O'Donoghue debe haber leído “quae” como si estuviera referido a “primum principium”, cuando realmente sólo puede ir referido a “rationem boni”. El *primum principium* es idéntico al primer precepto mencionado a continuación por Sto. Tomás [bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum], mientras que la *ratio boni* no es un principio de la razón práctica, sino una quasi definición de “bien”, y como tal es un principio de comprensión. El principio de contradicción, de modo análogo, está fundado en la *ratio* del ser, pero en este caso no se da aquí ninguna fórmula de tal *ratio*.

el primero alude más a conocimiento práctico derivado, el segundo connota acción guiada racionalmente.

Hasta que el objeto de la razón práctica sea realizado, éste existe sólo en la razón y en la acción hacia él dirigida por la razón. Entonces, como todo objeto de la razón práctica debe ser primero comprendido como un objeto de tendencia, el primer paso de la razón práctica al realizar la conformidad con ella misma consiste en dirigir la realización de sus obras en busca del fin. Así como el principio de contradicción expresa la determinación definida de la realidad, que es la primera condición de objetividad de las cosas, y la consistencia, que es la primera condición de la conformidad de la razón especulativa con la realidad, del mismo modo el primer principio de la razón práctica expresa la imposición de una tendencia, que es la primera condición de la objetivación de la razón de sí misma; y el primer principio de la razón práctica expresa el hecho de ser dirigido, o intencionalidad, que es la primera condición de la conformidad de las obras y los fines con la mente. Un signo de que la intencionalidad o la condición de ser dirigido es la primera condición para la conformidad con la razón práctica es la expresión de imputación: “Lo hizo a propósito, intencionadamente”.

Al formar este primer precepto práctico la razón realiza su función más básica, porque el primer precepto simplemente establece que cualquier cosa que se piense debe considerarse al menos como en camino *hacia algo* –y no puede ser de otro modo si la razón quiere considerarlo prácticamente. Cualquier otro precepto se añadirá a este primero; otros preceptos determinan precisamente cuál es la dirección y cuál debe ser el punto de partida, pero siempre después de que se haya determinado que hay que seguir alguna dirección para conseguir el objetivo. El primer principio de la razón práctica, por lo tanto, nos da un medio para interpretar la experiencia; nos da una perspectiva para comprender los preceptos subsiguientes que se vayan dictando, porque tal principio determina la exigencia de que todo precepto

debe prescribir, del mismo modo que el primer principio de la razón especulativa nos hace ver que todo asentimiento es una toma de postura. Darse cuenta del principio de no contradicción exige coherencia en adelante; al asentir hay que tomar una postura, y el pensamiento no puede evitar la postura en que el asentir lo coloca. De modo parecido, el establecimiento del primer precepto de la razón práctica determina que debe existir dirección en adelante; determina que debemos dirigir, y que nosotros no podemos razonablemente evitar el hacer realidad la inteligibilidad que la razón ha concebido.

La razón práctica, equipada con su primer principio, no extrae de sí misma la totalidad de la ley natural. Es verdad que si la “ley natural” se refiere a todos los juicios prácticos generales que la razón puede formar, gran parte de la ley natural se puede derivar mediante el razonamiento. Pero la razón necesita puntos de partida. Y a ellos se refiere Sto. Tomás al final del quinto párrafo. Los primeros preceptos de la razón práctica, él dice, se refieren a las cosas que se han de hacer, que la razón práctica naturalmente conoce como bienes humanos, y a las cosas que se han de evitar, que se oponen a tales bienes.

Es verdad que las circunstancias o la educación recibida pueden condicionar nuestros gustos, incluso hasta el punto de hacernos gustar formas perversas de esparcimiento, pero no podríamos estar condicionados si no tuviésemos una inclinación al placer, no sólo al comienzo, sino también durante todo nuestro proceso de aprendizaje. Nos pueden enseñar a gustar la geometría, pero no sería posible si no tuviéramos una curiosidad natural que nos hace apreciar la razón de preguntar algo y de recibir una respuesta. Nuestra personalidad está ampliamente modelada por el proceso de aculturación dentro de nuestra propia sociedad, pero la sociedad no nos afectaría nunca si no tuviésemos una aptitud básica para vivir con los demás. El niño aprende a sentirse culpable cuando la madre frunce el ceño, precisamente porque él *quiere* agradarla.



La función de la razón práctica consiste en dirigir su objeto hacia el punto en el que el objeto alcanza su plena realización, tal y como es concebida por la mente antes de ser realizado en el mundo. Pero al dirigir su objeto, la razón práctica dirige todo un proceso de desarrollo, por lo tanto tiene que servirse del material disponible. Por eso, los preceptos básicos de la razón práctica asumen las posibilidades sugeridas por la experiencia y dirigen los objetos considerados por la razón hacia su realización, que se va configurando en la mente.

En el párrafo sexto Sto. Tomás explica cómo la razón práctica forma los principios básicos de su dirección. El precepto primario proporciona un punto de vista para considerar la experiencia. Experimentamos tendencias que nos señalan el camino hacia objetos apropiados. Estas inclinaciones son partes íntegras de nuestra humanidad, y por consiguiente sus objetos son bienes humanos. Antes de que la inteligencia intervenga, el hombre actúa espontáneamente movido por los sentidos, y aprende por la experiencia sensorial. Por lo tanto, en la experiencia tenemos una base sobre la cual la razón puede formar modelos de acción, que pueden hacer avanzar o que pueden frustrar las inclinaciones que experimentamos.

Podemos reflexionar sobre nuestra experiencia, interpretándola desde una perspectiva meramente especulativa. En tal caso sólo observaremos que tenemos ciertas tendencias que son más o menos satisfechas por lo que hacemos. Sin embargo, cuando la cuestión se refiere a lo que hemos de hacer, el primer principio de la razón práctica asume el control e inmediatamente nos coloca en un estado mental que ya no es especulativo. Este principio nos proporciona un instrumento para dar un sentido de otra índole a nuestra experiencia. El objeto de una tendencia llega a ser un objetivo asumido por la razón práctica. El objeto de una tendencia viene a ser un objetivo que impondrá la mente mientras tratamos de sacar lo mejor de la situación que se nos presenta conformándola a la verdad práctica. La razón práctica es la mente ordenada

a dirigir, y ésta dirige como puede. Y sólo puede dirigir hacia aquello que tiene capacidad de mover al hombre a actuar, esto es, hacia los objetos de sus inclinaciones naturales o hacia objetivos que derivan de ellas. Si la razón práctica ignorase los datos que nos proporciona la experiencia, la razón práctica no tendría poder de dirección, porque lo que ha de ser no puede proceder de la nada. La dirección de la razón práctica presupone las posibilidades sobre las que la razón puede ejercer influencia, y tales posibilidades derivan solamente de la reflexión sobre la experiencia. La influencia que la razón ejerce sobre tales posibilidades se expresa mediante los principios sustantivos básicos de la ley natural.

Al comienzo del párrafo sexto Sto. Tomás parece que cierra el círculo, puesto que su primera frase “el bien tiene inteligibilidad de fin” enlaza con la última frase del párrafo cuatro: “el fin tiene inteligibilidad de bien”. Pero este círculo no es un círculo vicioso, porque Sto. Tomás no está demostrando, sino aclarando. En el cuarto párrafo nos está señalando que la necesidad de la razón práctica —como principio activo— de pensar en términos de fin, implica que la primera comprensión que tiene de su objeto es por su razón de bien, puesto que cualquier objetivo de una acción debe ser antes objeto de alguna tendencia. Ahora en el sexto párrafo nos está indicando las bases sobre las que la razón prescribe, ante todo, lo que sugieren nuestras inclinaciones naturales. ¿Entonces la razón es un mero instrumento al servicio de la naturaleza, que acepta lo que la naturaleza indica, por el hecho de impulsarnos hacia ello? No, la derivación no es directa, y la posición de la razón en relación con la inclinación no es meramente pasiva. Usando el primer principio, la razón reflexiona sobre la experiencia, en la que se encuentran las inclinaciones tendiendo a sus respectivos bienes. ¿Pero por qué la razón toma esos bienes como suyos? No porque nos sean dados, sino porque el bien de la razón, que es inteligible, contiene el aspecto de fin, y los bienes a los que apuntan las inclinaciones naturales son fines

posibles. La razón prescribe de acuerdo con el orden de las inclinaciones naturales porque la razón dirige hacia acciones posibles, y los modelos posibles de acción humana están determinados por las inclinaciones naturales, porque el hombre no puede actuar movido por algo hacia lo que no tenga una afinidad en sus inclinaciones.

El séptimo y último párrafo de la respuesta de Sto. Tomás es muy rico e interesante, pero los detalles de su contenido están fuera del alcance de este artículo. Aquí Sto. Tomás indica cómo la complejidad de la naturaleza humana da lugar a numerosas inclinaciones, e indica cómo éstas originan diferentes preceptos. Es interesante ver cómo en cada uno de los tres rangos distingue una aspecto de la naturaleza, la inclinación sobre la que se basa, y los preceptos que están de acuerdo con ella. La naturaleza no es la ley natural; la naturaleza es lo que nos viene dado, desde lo cual el hombre se desarrolla, y de lo cual surgen tendencias que corresponden a sus distintos niveles. Estas tendencias no son la ley natural; las tendencias indican las posibles acciones, y por lo tanto proporcionan a la razón el punto de partida que requiere para proponerse fines. Los preceptos de la razón, que ve en los objetos de las inclinaciones la inteligibilidad de fines-a-perseguirse-mediante-la-acción –estos preceptos *son* la ley natural. De este modo la ley natural tiene muchos preceptos, que están unificados por el hecho de estar todos ordenados al logro del fin propio de la razón práctica, esto es, la dirección de la acción hacia un fin–.

II

Existe una diferencia obvia entre las dos fórmulas, “Haz el bien y evita el mal”, y “Se ha de hacer y perseguir el bien, y el mal se ha de evitar”. La diferencia reside en la omisión de la palabra *prosequendum* en la primera, y su inclusión en la

segunda. La interpretación errónea sobre la teoría de Sto. Tomás del derecho natural no se da cuenta del lugar que ocupa la causa final en el pensamiento del Aquinate, y reduce el sentido de “bien” y “mal” del primer principio a la cualidad de acciones morales. En esta sección me propongo clarificar este punto, y hacer ver la trascendencia de la falta del *prosequendum* en la fórmula no tomista.

Hemos visto qué importante es la idea de fin, o de causalidad final, en la tesis de Sto. Tomás sobre la ley natural. La razón práctica conoce su objeto bajo el aspecto de bien, porque, como principio activo que es, necesariamente actúa en vista de un fin. La razón práctica prescribe precisamente en vista de fines. El primer precepto es que cualquier otra dirección subsiguiente debe realizarse en términos de bienes inteligibles, esto es, de fines hacia los cuales la razón pueda dirigir.

A pesar de todo, se ha atribuido a Sto. Tomás una teoría de la ley natural, como la que esboqué al comienzo de este trabajo, que ni menciona la causalidad final. Por lo tanto, para asegurar este punto tan fundamental, puede ser útil examinar el resto del tratado sobre la ley donde se trata este tema.

Al definir la ley, Sto. Tomás se pregunta, en primer lugar, si la ley pertenece a la razón. Su respuesta –justamente famosa por manifestar que su aproximación a la ley es intelectualista más que voluntarista– puede ser resumida del siguiente modo: el fin es el primer principio de la acción; la razón ordena al fin; por lo tanto, la razón es el principio de la acción. El principio en acto es la regla de la acción; por lo tanto, la razón es la regla de la acción. La regla de la acción obliga; por lo tanto, la razón obliga. Pero obligar es propio de la ley; luego, la ley pertenece a la razón²². En este argumento vemos que la noción de fin es fundamental en la concepción que tiene Sto. Tomás de la ley, y que la prioridad del

22. S. T. 1-2, q. 90, a. 1, c.

fin, entre los principios de la acción, es el motivo fundamental por el que decimos que la ley pertenece a la razón.

En el artículo siguiente Sto. Tomás añade otro elemento a su definición preguntándose si la ley está ordenada al bien común. Su respuesta es que la ley, como regla y medida de los actos humanos, pertenece a su principio que es la razón. Pero en la misma razón existe un principio básico, y el primer principio de la razón práctica es el fin último. Y puesto que el fin último es un bien común, la ley debe estar ordenada al bien común²³. Lo que hay que destacar aquí es que el primer *principio* de la razón práctica es el último *fin*. El bien cuya prosecución y realización prescribe la razón práctica es, entonces, en primer lugar el fin último, porque la razón práctica no puede dirigir las posibles acciones que son sus objetos sin dirigir las a un fin.

De este modo vemos cómo la causalidad final subyace en la concepción de Sto. Tomás sobre la ley natural. Y esto es central a lo largo de todo el tratado. En el tratado sobre la Ley Antigua, por ejemplo, Sto. Tomás se plantea la cuestión de si la ley contiene un solo precepto. Su respuesta es que, puesto que los preceptos obligan, se refieren a deberes, y los deberes derivan de la exigencia de un fin. Por lo tanto, pertenece a la misma inteligibilidad de precepto el que dirija hacia un fin. En cuanto la Ley Antigua dirige a un solo fin, es sólo una a este respecto; pero en cuanto que son necesarias o útiles muchas cosas para alcanzar este fin, los preceptos son múltiples por la diversidad de cosas que requieren dirección²⁴. De nuevo hay que subrayar en esta respuesta que toda la comprensión del Aquinate de la ley está claramente en función de la causalidad final. La obligación es un concepto estrictamente derivativo, cuyo origen está en los fines y en las exigencias que los fines imponen²⁵. Si la ley natural impone obligaciones de realizar buenas acciones, las impone sólo porque

23. S. T. 1-2, a. 90, a. 2, c.

24. *Id.*, en q. 99, a. 1, c.

25. Ver STEVENS, *op. cit. supra* nota 8, en 202-205.

la ley primeramente impone, con necesidad racional, que un fin ha de ser perseguido.

En su *Comentario al Libro de las Sentencias de Pedro Lombardo* —obra de juventud de Sto. Tomás— llegó a considerar que los principios de la razón práctica —que ya entonces los comparaba con los principios de las demostraciones— eran muchos fines naturales innatos²⁶. Hace notar que el hábito de estos fines es la *sindéresis*, que es el hábito de los principios de la ley natural²⁷. Por lo tanto, en esta temprana obra está diciendo que la ley natural es precisamente el conjunto de fines a los que el hombre se encuentra naturalmente inclinado en la medida en que tales fines se presentan a la razón como principios de dirección racional de la acción.

Más adelante, en la misma obra, Sto. Tomás formula explícitamente, por primera vez en sus escritos, la noción de ley natural. ¿Por qué llama “ley natural” a los principios de la razón práctica? Precisamente porque el hombre conoce la inteligibilidad de fin y la proporción de su obrar en relación con el fin. La adecuación de la acción no es con una naturaleza estática, sino con los fines a los que inclina la naturaleza. El mal no se explica, en última instancia, por su oposición a la ley, sino que se explica la oposición a la ley por la incapacidad de que la acción se adecue al fin. El tratamiento que Sto. Tomás dispensa a la ley natural en esta obra suya de juventud, está saturado de la noción de fin²⁸.

En la medida en que he sido capaz de investigar, me parece que la formulación que hace Sto. Tomás del primer principio de la ley natural es completamente original. Lottin afirma que ya con Esteban de Tournai, en torno al 1160, hay una definición de ley natural como un principio innato de hacer el bien y de evitar el

26. *Super libros Sententiarum Petri Lombardi*, bk, 3, d. 33, q. 2, a. 4, q¹a. 4, c. (ed. Mardonnet-Moos, París, 1929-1947).

27. Ver LOTTIN, *op. cit. supra* nota 3, en 68-73.

28. *Super libros Sententiarum Petri Lombardi* bk, 4, d. 33, q. 1, a. 1, c. (en ST. THOMAS, 7, Opera, Parma ed., 1852-1873).

mal²⁹. Aunque ésta es una definición más que una formulación del primer principio, es interesante resaltar que no incluye el verbo *buscar*, o *proseguir*, o *perseguir* –el *prosequendum de Sto. Tomás*–. Efectivamente, varios autores a los que se refiere Lottin parece que consideran la ley natural como un principio de elección; y si el bien y el mal contenido en sus definiciones constituyen propiamente objetos de elección, está claro que su concepción de ley natural está limitada al campo del bien y del mal moral, al valor inmanente en una acción, y está claro que los autores no percibieron la relevancia del bien como fin, del bien como un principio de acción que está más allá de la acción³⁰. La postura de Guillermo de Auxerre es particularmente interesante. Él no sólo omite cualquier referencia al fin, sino que también excluye a la experiencia de la formación de la ley natural, de tal modo que los preceptos de la ley natural parece que son, según Guillermo de Auxerre, puras intuiciones de lo bueno y de lo malo³¹.

Por lo tanto, está claro que Sto. Tomás hace hincapié en el fin como principio de la ley natural. Pero también está claro que el fin en cuestión no puede identificarse con la misma bondad moral.

Para empezar, Sto. Tomás rechaza explícitamente que el último fin del hombre pueda consistir en la acción moralmente buena. La acción moral, y aquello sobre lo que ésta versa inmediatamente, puede ser dirigida hacia ulteriores bienes, y por esta misma razón la acción moral no puede ser el fin absolutamente último³². Además, Sto. Tomás expresamente identifica los principios de la razón práctica con los fines de las virtudes que preexisten en la razón. De hecho, la prudencia se refiere a las

29. LOTTIN, *op. cit. supra* en nota 3, en 16, n. 1.

30. *Id.*, en 17-18; cfr. p. 108, líneas 17- 27.

31. *Id.*, en 35, n.2.

32. *Summa contra Gentiles*, 3, ch. 34 (ed. C. Pera, P. Murc, P. Caramello, Turín, 1961).

acciones morales que son medios para alcanzar fines, y la prudencia dirige el funcionamiento de todas las virtudes morales³³. Por lo tanto, los principios de la ley natural, en su expresión de fines, trascienden el bien y el mal moral, del mismo modo que el fin trasciende los medios y los obstáculos.

Esta trascendencia de la bondad del fin sobre la bondad de la acción moral, tiene su fundamento último metafísico en que el fin de la acción de cualquier criatura puede ser un fin para ella sólo por participar en la bondad divina. La bondad de Dios es la causa final última absolutamente, del mismo modo que el poder de Dios es la causa eficiente última absolutamente³⁴. Está claro que la existencia de este fin no depende de la acción humana, y mucho menos puede ser identificado con la misma acción humana. Pero el bien y el mal moral son precisamente la íntima perfección o privación de la acción humana. Por lo tanto, el fin trasciende la moralidad y le suministra un fundamento extrínseco. Esta cuestión es de extraordinaria importancia en el tratamiento de Sto. Tomás sobre el fin del hombre. Aristóteles identifica el fin del hombre con la actividad virtuosa³⁵, pero Sto. Tomás, a pesar de la influencia de Aristóteles, contempla el fin del hombre como la consecución de un bien. El bien en cuestión es Dios mismo, que trasciende completamente la actividad humana. Por lo tanto, para Sto. Tomás el fin tiene dos aspectos inseparables: lo que es alcanzado y el mismo alcanzarlo. Pero si tuviéramos que distinguir, el fin está más bien en lo que es alcanzado que en la acción de alcanzarlo³⁶.

Pero tampoco deberíamos suponer que la trascendencia del fin sobre la virtud moral es una peculiaridad del fin sobrenatural. La ley natural no conduce al hombre hacia su fin sobrenatural; precisamente porque es inadecuada para hacer tal cosa, necesita

33. S. T., 2-2, q. 47, a. 6, c.

34. *Summa contra Gentiles*, 3, chs. 18- 19.

35. *Ethica Nicomachea* bk. 1, 1098^a17.

36. S. T. 1-2, qq. 1-5, esp. q. 2, a. 7.

de la ley divina como suplemento³⁷. O dicho desde otra perspectiva, no todo lo que contiene la Ley y el Evangelio pertenece a la ley natural, porque muchas de estas cuestiones son asuntos sobrenaturales³⁸. Y a pesar de todo, como hemos visto, los principios de la ley natural reciben el estatus de fines de las virtudes morales.

Una lectura atenta de los dos últimos párrafos de la respuesta de Sto. Tomás examinada antes, sería suficiente por sí misma para aclarar este punto. Los bienes ahí referidos son objetos de las inclinaciones naturales del hombre. Estos bienes no son primariamente obras que se hayan de hacer. Más bien, las obras son medios para ulteriores fines: la razón capta los objetos de las inclinaciones naturales como bienes y, por eso, como cosas-a-perseguir mediante la acción. Obviamente las acciones son medios hacia los bienes. ¿Entonces cuáles son los objetos de las inclinaciones naturales? No sólo las acciones buenas, sino los bienes sustantivos; tales como la propia conservación, la vida y la educación de los hijos, y el conocimiento.

Algunos intérpretes se preguntan erróneamente si la palabra “bien” del primer principio tiene un sentido trascendental o si tiene un sentido ético³⁹. Pero esta cuestión está planteada sobre presupuestos falsos, porque, no se trata aquí de extender el sentido de “bien” considerado como trascendental y convertible con el “ser”. El mismo texto indica claramente que Sto. Tomás se refiere al “bien” como el objeto de la razón práctica; por lo tanto, los bienes significados por el término “bien” del primer principio son bienes *humanos*. Y no puede ser de otra manera, porque el bien perseguido por la razón práctica es un objetivo de la acción *humana*. Pero afirmar esto no tiene nada que ver con identificar el bien en cuestión con valor moral, porque esta categoría particular de valor no agota ni mucho menos los bienes humanos. La

37. S. T. 1-2, q. 91, a. 4.

38. *Id.*, en q. 94, a. 4, ad 1.

39. Por ejemplo SHUSTER, *op. cit supra* en nota 8, en 54- 55.

preservación de la vida humana es ciertamente un bien humano. El acto que preserva la vida no es la vida preservada. De hecho, son dos cosas tan distintas que es posible que el acto que preserva la vida sea moralmente malo, mientras que la vida preservada sigue siendo un bien humano.

El no tener en cuenta esta distinción entre bienes humanos básicos y bien moral puede conducir al caos en la ética normativa. Pero más importante para nuestro propósito es que esta distinción indica que el bien que ha de hacerse y perseguirse no debe ser considerado como el bien de la acción moral. Lo principal es la prosecución del bien como fin; y a ello se subordina el hacer el bien en que consisten los medios. El bien en que consiste el fin es el principio del valor moral, y, al menos en algunos aspectos, este principio está más allá de sus consecuencias, del mismo modo que el *ser* en algunos aspectos es un principio (de entes) que trasciende incluso la categoría más fundamental de los seres⁴⁰.

40. Una comparación exhaustiva entre el pensamiento de Sto. Tomás y el de Francisco Suárez ayudaría a clarificar el tema que estamos viendo, pero nos llevaría muy lejos desarrollarla ahora. Ver Walter FARRELL, O.P., *The Natural Moral Law according to St. Thomas and Suárez* 103-155 (Ditchling, 1930). Ahora sólo indicaré algunos pasajes especialmente significativos. Suárez ofrece varias formulaciones del primer principio de la ley natural. Sin embargo, cuando trata el tema de si la ley natural está formada por uno o varios preceptos, no llega realmente a enunciar el primer precepto. *De Legibus* II, 8, 2. Sin embargo, previamente utiliza el principio con la fórmula “bonum est faciendum malum vitandum” (*Id.*, en II, 7, 2). Pero tanto ahí como en un pasaje posterior, donde añade el término *prosequendum*, parece que sólo repite una fórmula comúnmente aceptada (*Id.* en II, 15, 2). La fórmula que se refiere a *prosequendum*, la subordina a la evitación del mal: “*ut malum faciendum non est, et bonum est prosequendum*”. Quizá la formulación más personal y más característica de Suárez sobre el primer principio nos la encontramos cuando él trata sobre el alcance de la ley natural. Ahí su formulación sobre el primer principio es específicamente moralista: se ha de hacer el bien moral y evitar el mal moral. (*Id.* en II, 7, 5: “*Honestum est faciendum, pravum vitandum*”). Aquí Suárez también considera que este principio es sólo uno entre otros primeros principios; él lo junta con “*haz a otro lo que quieres que se te haga a ti*”.

Sto. Tomás, por supuesto, nunca adopta una visión utilitarista sobre el valor de la acción moral. Aunque su alternativa tampoco es la de un *deontologismo* que asigne el estatus de absoluto al valor moral y a la perfección de la intención⁴¹. El utilitarismo es una teoría ética inadecuada en parte porque restringe demasiado las inclinaciones naturales, puesto que asume que la única inclinación determinante del hombre es la que se refiere al placer y al dolor. Entre las diversas inclinaciones que reconoce Sto. Tomás en el hombre, una es la inclinación a actuar racionalmente. Por

En cuanto al fin, Suárez separa completamente la noción del fin y la noción de ley. Él considera que la bondad o maldad a la que se refiere la ley natural es la del valor moral de los actos en comparación con la naturaleza humana; además piensa que como la ley natural es, en sí misma, un precepto divino, los actos en conformidad con ella tienen un valor *adicional* precisamente por conformarse a la ley (*Id.*, en II, 6). En ninguno de estos dos aspectos el fin es algo fundamental. Ésta es una razón, entre otras, por la que Suárez no resalta las inclinaciones naturales, cómo sí lo hace, en cambio, Sto. Tomás. Suárez menciona las inclinaciones cuando se refiere a Sto. Tomás (*Id.* en II, 5, 1-2). Antes del final de este mismo pasaje Suárez manifiesta lo que él realmente piensa sobre cuál sea el fundamento de los preceptos de la ley natural. El fundamento no está en las inclinaciones, sino en la cualidad de las acciones, una cualidad que se fundamenta en su propio “carácter intrínseco y en su esencia inmutable, y que de ningún modo depende de causas extrínsecas o de la voluntad, tanto como no dependen de ellas todas las demás esencias de las cosas que de suyo no implican contradicción”. (Vemos en el comienzo del párrafo cinco que Suárez acepta esta tesis como su doctrina sobre “la bondad intrínseca o de la torpeza de las acciones”, y la considera como *fundamento* del contenido de los preceptos de la ley natural, pero no como fundamento de la existencia de la misma la ley natural, para lo cual se requiere un acto de la voluntad divina). Más adelante Suárez interpreta el papel de las inclinaciones en la teoría de Sto. Tomás. Suárez entiende que las inclinaciones según Sto. Tomás no son principios de acuerdo con los cuales la razón forma los principios de la ley natural; para Suárez las inclinaciones sólo son un asunto de que trata la ley natural (*Id.* en II, 8, 4). Dicho de otra manera, según Suárez, Sto. Tomás sólo quiso decir que las inclinaciones están sometidas a la ley natural. Esta interpretación sencillamente ignora la importancia que, como hemos visto, Sto. Tomás asigna a las inclinaciones en la formación de la ley natural.

41. S. T. 1-2, q. 94, a. 3, c.

eso, para Sto. Tomás, entre los *fin*es hacia los que dirigen los preceptos de la ley natural también se encuentra el valor moral. Por lo tanto, la acción humana buena tiene un valor intrínseco, y no meramente instrumental, como supone el utilitarismo. Además, como el fin que proponen los utilitaristas es sólo un estado psíquico, y como también sostienen una teoría mecanicista de la causalidad, el utilitarismo rechaza que haya acciones intrínsecamente buenas o malas. Por lo tanto, las acciones son consideradas buenas o malas sólo en función de sus consecuencias externas. Sto. Tomás, por el contrario, considera la acción humana no como un fragmento de comportamiento, sino como un objeto de elección. Él considera que entre los bienes humanos existe toda una serie de realidades que no son psíquicas. Su teoría de la causalidad no excluye una intrínseca relación entre actos y fines, y por eso sostiene que algunas especies de acciones son malas en sí mismas, y que ninguna circunstancia puede convertirlas en buenas⁴².

En suma, la interpretación errónea de la teoría de Aquinate sobre la ley natural, supone que la palabra “bien” del primer precepto de la razón práctica se refiere sólo al bien moral. Pero lo cierto es que se refiere en primer término al fin, un fin que no se reduce al valor moral. La interpretación errónea cae inevitablemente en un círculo vicioso; la postura real de Sto. Tomás muestra dónde puede comenzar el razonamiento moral, porque éste se pone en funcionamiento partiendo de principios “transmorales” de la acción moral. La interpretación errónea nos presenta como un principio: *Haz el bien*. Subsume las acciones bajo este imperativo, que limita el significado de “bien” al bien de la acción. Sto. Tomás, en cambio, sugiere como principio: *Obra en busca del fin*. Este principio hace que el bien, que es un

42. *Id.*, en q. 18, aa. 6-7; *Super libros Sententiarum Petri Lombardi* bk. 2, d. 40, q. 1, aa. 1-2.

fin, no sólo ilumine, sino también enriquezca con valor la acción por la que éste se logra.

III

La interpretación errónea de la teoría de Sto. Tomás sugiere que la ley es esencialmente un límite que encauza la acción. La ley se concibe como un mandato que se aplica incluso a aquellas acciones realizadas en obediencia a la ley; y obviamente más todavía se opone a las acciones malas. En esta sección propongo tres aspectos en los que el primer principio de la razón práctica, tal y como Sto. Tomás lo considera, tiene un alcance más amplio que el que sugiere la falsa interpretación. Además, una mejor interpretación del alcance de la ley natural desarrollará las implicaciones que tratamos en la sección previa de este artículo; al mismo tiempo, esta nueva interpretación constituirá las bases de la cuarta sección.

La interpretación errónea sugiere que la ley natural es un conjunto de imperativos cuya forma no permite diferenciar grados de fuerza en los diferentes preceptos. Todos ellos parecen igualmente absolutos; la violación de cualquiera de ellos es igualmente una violación de la ley.

Sin embargo, para Sto. Tomás la ley natural incluye tanto consejos como preceptos. Dicho de otra manera: el primer principio se refiere no sólo al bien que debe ser hecho, sino también al bien no obligatorio que estaría bien hacerse.

En el artículo 3 de la q. 94 Sto. Tomás se pregunta si todos los actos de las virtudes caen bajo la ley natural. En su respuesta no habla sólo de actos virtuosos que realizamos porque debemos realizarlos, sino también de aquellos actos que van más allá del deber. Pero hace una distinción: todos los actos virtuosos, en cuanto virtuosos pertenecen a la ley natural. Pero ciertos actos

virtuosos específicos no pertenecen a la ley natural, por depender de un proceso racional de investigación⁴³.

Más adelante, al tratar de la Ley Antigua, Sto. Tomás sostiene que todos los preceptos morales del Antiguo Testamento pertenecen a la ley natural, y luego procede a distinguir aquellos preceptos que suponen una obligación de precepto estricto [porque de su cumplimiento depende el *orden* de la virtud], de aquellos otros que son sólo consejos⁴⁴. De hecho, al tratar sobre la ley natural en su *Comentario a las Sentencias*, Sto. Tomás distingue cuidadosamente entre acciones completamente prohibidas porque impiden completamente el logro del fin, de aquellas acciones que sólo hacen más difícil alcanzarlo. Lottin ya advierte este punto. Actualmente –afirma Lottin– reducimos la noción de ley a las estrictas obligaciones. Pero Sto. Tomás adopta una perspectiva más amplia, porque él concibe la ley como un principio de orden que abarca todos aquellos objetos hacia los que el hombre tiene una inclinación natural. De ahí que, cuando Sto. Tomás quiere referirse a estrictas obligaciones, utilice a menudo un modo especial de expresión que resalte ese carácter⁴⁵.

Suárez se refiere a los pasajes donde Sto. Tomás trata del alcance de la ley natural. Sin embargo, aun consciente de que Sto. Tomás incluye en ella tanto los consejos como los preceptos, Suárez limita su atención a los asuntos de estricta obligación: “Pero propiamente nosotros investigamos acerca de los preceptos”⁴⁶. Y Suárez nunca se pregunta por qué da un alcance más reducido a la ley que el que dio Sto. Tomás.

La diferencia entre los dos puntos de vista no encierra ningún misterio. Sto. Tomás piensa en términos de fin, y la obligación es

43. S. T. 1-2, q. 94, a. 3, c.

44. *Id.* en q. 100, aa. 1-2.

45. LOTTIN, *op. cit. supra* nota 3, en 75, señala que Sto. Tomás, cuando quiere expresar estricta obligación, suele añadir a la expresión “ley de la naturaleza” otra palabra –por ejemplo, “precepto”.

46. *De Legibus*, II, 7, 11.

solamente una consecuencia de la influencia de un bien inteligible sobre la acción razonable. El “bien” del primer principio, puesto que se refiere en primer término al fin, incluye no sólo lo que es absolutamente necesario, sino también lo que es útil o conveniente; y el mal opuesto tampoco incluye sólo aquello que es totalmente contrario al bien. Suárez, al igual que la mayoría de los intérpretes posteriores de Sto. Tomás, considera que la bondad o maldad moral depende sólo de la conformidad o disconformidad entre la acción y la naturaleza, y sostiene que la obligación de hacer lo uno y de evitar lo otro surge de una imposición de la voluntad de Dios⁴⁷. De ahí que el “mal” del primer principio de la ley natural lo refieran sólo a aquellas acciones que están en completa disconformidad con la naturaleza; realizar tales acciones está prohibido. El “bien” lo refieren sólo a aquellas acciones cuya omisión está en disconformidad con la naturaleza; realizar estas acciones está mandado. Un acto que no se pueda incluir en ninguna de estas dos categorías, sencillamente no tiene interés para un moralista legalista, porque no comprende que los valores morales y las obligaciones tienen su origen en el fin.

Quizá nos sorprenda todavía más otro aspecto del primer principio práctico según Sto. Tomás, que de nuevo manifiesta un alcance más amplio al que habitualmente se le atribuye. “Todo juicio de la razón práctica parte de principios conocidos naturalmente”⁴⁸. Lo derivado procede de lo inderivado, de los principios inderivables. En la razón práctica los principios evidentes constituyen la parte inderivable de la ley *natural*. No sólo los hombres virtuosos y moderados, sino también los viciosos y reincidentes, realizan juicios prácticos. De hecho, si los malhechores carecieran de juicio práctico, no podrían realizar ninguna acción humana en absoluto⁴⁹. De aquí se sigue que el juicio práctico que se realiza en la acción inmoral, también depende del

47. *Id.*, en II, 7.

48. S. T. 1-2, q. 100, a. 1, c.

49. Ver *De Malo*, q. 3, a. 9, ad 7.

primer principio de la ley natural, y el término “bien” de este principio tiene que referirse tanto a bienes humanos aparentes e inadecuados, como a bienes humanos genuinos y adecuados.

Es importante, sin embargo, analizar la manera precisa en que el principio, *El bien ha de hacerse y buscarse*, también rige en la razón práctica cuando se obra mal. “Bien” no es meramente un término genérico para cualquier cosa que se nos antoje querer⁵⁰, porque si fuera así, no habría un sólo primer principio, sino tantos como compromisos básicos, y cada primer principio constituiría la premisa mayor de diferentes sistemas de reglas. Pero si “bien” denota sólo bienes morales, hay dos posibilidades: o los juicios prácticos equivocados no podrían proceder de la razón práctica, o la fórmula que estamos examinando no expresaría realmente el primer principio de la razón práctica.

Sto. Tomas se refiere a esta cuestión al menos en dos ocasiones. En una explica que, igual que en la razón especulativa, en la razón práctica también se dan juicios falsos. Pero que, aunque tales juicios se originen en el primer principio, su falsedad no se debe a los principios mismos, sino al mal uso de ellos⁵¹. Del mismo modo, en otro lugar explica que el poder de los primeros principios está también presente en los juicios prácticos erróneos, y que el defecto de los juicios no se deriva de los principios, sino de los razonamientos por los que se forman tales juicios⁵².

Del mismo modo que el principio de no contradicción está presente incluso en los juicios falsos, el primer principio de la razón práctica está presente en las valoraciones y decisiones equivocadas. Los primeros principios no sancionan el error; por sí mismos sólo le establecen algunas limitaciones. Del mismo modo que si se prescinde del principio de contradicción, el discurso se

50. A. G. SERTILLANGES, O. P., *La Philosophie Morale de Saint Thomas d'Aquin* 109 (París, 1946), parece caer en esta errónea interpretación.

51. *De Veritate*, q. 16, a. 2, ad 6.

52. *Super libros Sententiarum Petri Lombardi* bk. 2, d. 39, q. 3, a. 1, ad 1.

desintegra hasta el absurdo, si se prescinde del primer principio de la razón práctica, la acción se disolvería en un comportamiento caótico. El demente algunas veces viola ambos principios, incluso estando dentro de un contexto racional, pero el juicio erróneo y la decisión incorrecta no necesitan estar siempre en contra de los primeros principios. Por lo tanto, si queremos llegar a conclusiones correctas, debemos añadir, a los primeros principios, otros principios y un proceso correcto de razonamiento. El primer principio práctico, como hemos visto, solamente requiere que la acción tienda hacia un objetivo inteligible. Los posibles fines no derivados que pueda haber están indicados por las inclinaciones. “Bien” en el primer principio se refiere prioritariamente a estos fines no derivados; pero el primer principio, por sí mismo, también incluye fines ofrecidos en otros juicios prácticos, incluso si tales juicios son elaborados incorrectamente.

La asunción de un grupo de principios inadecuados para resolver un problema, o el error en la apreciación de los hechos, o el error en el razonamiento, todo esto puede realizarse en respuesta al impulso de los primeros principios, sin que éstos pierdan su valor. El primer principio nos dirige para que dirijamos nuestra acción hacia fines que están dentro de las posibilidades humanas, e –insisto– hasta la acción inmoral en parte cumple este precepto, porque también los hombres viciosos actúan en vista de algún bien humano mientras aceptan violar otros bienes humanos más apropiados. El bien que es objeto de búsqueda puede constituir el principio del aspecto racional de esfuerzos defectuosos e inadecuados, pero el bien que cualifica a los actos moralmente buenos excluye por completo tales esfuerzos defectuosos.

Después de observar estos dos aspectos en los que la interpretación errónea restringe indebidamente el alcance del primer principio de la razón práctica, podemos observar también que este principio, tal y como lo entiende Sto. Tomás, no es meramente un principio de juicios imperativos. Es ante todo un principio de

acciones. Sto. Tomás concibe la ley como un conjunto de principios de la razón práctica relacionados con *las acciones mismas*, de modo análogo a como se relacionan los principios de la razón especulativa con las *conclusiones*⁵³. La ley no es una especie de corsé elaborado y posteriormente aplicado a las acciones, acciones que espontáneamente se realizarían mejor si no fueran confinadas por la razón. La ley es, más bien, una fuente de acciones. La ley hace posible la vida humana. Los animales se comportan sin ley, porque ellos viven por instintos, sin pensamiento y sin libre albedrío. El hombre, en cambio, no puede comenzar a actuar sin ley.

El primer principio no nos dice qué es lo que *debemos* hacer en contraste con lo que *haremos*. La oposición entre la dirección de la razón y la respuesta de la voluntad sólo puede surgir después de la orientación hacia el fin expresada en el primer principio. Alguien que tiene por premisa “el placer ha de buscarse” podría llegar a la conclusión “el adulterio ha de evitarse” sin que esta prohibición se convierta en principio de la acción. Pero, como hemos visto antes, el primer principio de la razón práctica no se puede dejar de lado de la misma manera, por lo cual no puede representar una imposición contraria al juicio que realmente informa nuestra elección⁵⁴. Los primeros principios de la razón práctica son igualmente fuente de juicios de conciencia como de prudencia; pero mientras que los juicios de conciencia pueden ser meramente especulativos, no efectivos; los juicios de la prudencia constituyen la misma estructura de la acción virtuosa⁵⁵.

53. S. T. 1-2, q. 90, a. 1, ad 2.

54. Sobre la idea del juicio en la realización de la elección ver *id.*, en q. 13, a. 3.

55. *De Veritate*, q. 17, a. 2; S. T. 2-2, q. 47, a. 6. Sobre la comparación entre juicios de prudencia y juicios de conciencia ver mi artículo, *The Logic of Moral Judgment*, 26 *Proceeding of the American Catholic Philosophical Association* 67-76, esp. p. 70, n. 7 (1962).

A lo largo de la historia el hombre se ha visto tentado a pensar que la acción mala no cabe dentro del campo del control racional, que la mala acción no tiene principio en la razón práctica. El naturalismo y ciertas teorías psicológicas y sociológicas basadas en el determinismo frecuentemente han tratado de explicar el mal comportamiento de modo que desaparezca la dimensión moral de la realidad. No menos contrarias a la responsabilidad humana – que está basada en actos intencionales, y por lo tanto, racionales – es la tesis existencialista de que las acciones moralmente buenas y moralmente malas son igualmente razonables, y que la elección de unas u otras es una cuestión arbitraria. La concepción de Sto. Tomás acerca del primer principio de la razón práctica evita el dilema de estas posiciones contrarias. El primer principio de las acciones moralmente buenas es también el principio de toda acción humana, aunque las acciones malas cumplen la exigencia de este primer principio menos perfectamente que las acciones buenas. Si “haz buenas acciones” fuera el primer principio de la razón práctica, las acciones moralmente malas caerían fuera del ámbito de la razón práctica. Si no obstante “haz acciones moralmente buenas” fuera el primer precepto de la ley natural, y las acciones moralmente malas cayeran dentro del ámbito de la razón práctica, habría un campo de razón fuera de la ley natural. Sin embargo, como el primer principio es *el bien ha de buscarse y hacerse*, las acciones malas moralmente también están dentro de su alcance, y los principios de la razón práctica siguen siendo igualmente los principios de la ley natural. Sin embargo, se requiere algo más que principios correctos para que la razón pueda lograr una conclusión apropiada en su dirección hacia el bien.

La interpretación errónea de la teoría de Sto. Tomás sobre la ley natural, con su concepción restrictiva del alcance del primer principio, sugiere que antes de que la razón entre en escena, un amplio abanico de posibilidades se despliegan ante el hombre sin ofrecer obstáculos al disfrute de una vida interminable, rica y

satisfactoria, pero que la fría razón con sus preceptos abstractos limita constantemente en una región detrás de otra de un campo originariamente sin límites, encerrando progresivamente a los sujetos sumisos en parcelas cada vez más reducidas. En contraste, estarían aquellos que actúan movidos por impulsos espontáneos y desinhibidos, que recorren libremente las ricas posibilidades de la vida. Sin embargo, la correcta interpretación del primer principio de la razón práctica muestra precisamente lo contrario: que la alternativa a la bondad moral es una restricción arbitraria de los bienes humanos, bienes que podrían ser alcanzados mediante una dirección razonable de la propia vida. El primer principio de la razón práctica dirige hacia fines que hacen posible la misma acción humana; en virtud del primer principio se forman preceptos en los que están representados todos los aspectos de la naturaleza humana. Todos estos principios juntos abren al hombre todos los campos en los que puede actuar; la dirección racional asegura que la acción va a ser provechosa y que la vida será tan productiva y satisfactoria como sea posible. Cualquier cosa que el hombre pueda lograr con su acción, requiere al menos un fundamento remoto en las tendencias que existen en la naturaleza humana. Del mismo modo, el ser que se actualiza no se autolimita por descartar las posibilidades que son incoherentes en sí mismas y con lo que ya se ha logrado. Más bien, gracias en parte a esta exigencia (de que las posibilidades sean coherentes), el ser que se actualiza fundamenta las posibilidades que tiene por delante.

IV

La interpretación errónea de la teoría de Sto. Tomás sobre el derecho natural considera que los preceptos de la ley natural son un conjunto de mandatos. En esta sección deseo mostrar que el primer principio, al mismo tiempo que no tiene primariamente

fuerza imperativa, es realmente prescriptivo. La distinción entre estos dos modos del discurso práctico, entre lo imperativo y lo prescriptivo, es frecuentemente ignorada, de ahí que el negar fuerza imperativa al primer principio equivalga para muchos teóricos a suprimirlo enteramente del discurso práctico, transformándolo en un simple principio especulativo. Por lo tanto, empezaré subrayando el carácter práctico del primer principio, y luego procederé a clarificar su falta de fuerza imperativa⁵⁶.

56. Incluso aquellos intérpretes de Sto. Tomás que no suelen caer en el error de considerar al *primer* principio de la razón práctica como si fuera fundamentalmente especulativo. Lottin, por ejemplo, sugiere que el primer asentimiento al primer principio es un acto del entendimiento especulativo. En principio éste aparece –dice Lottin– simplemente como una verdad, como una traducción al lenguaje moral del principio de identidad. Una formulación del primer juicio de la razón práctica podría ser “lo que es bueno, es bueno- *id est* deseable,” o “El bien es lo que tiene que hacerse, y el mal lo que tiene que evitarse.” Odon LOTTIN, O.S.B., 1 *Principes de Morale* 22, 122 (Lovaina, 1946).

Es significativo el empleo de los términos “lo que (ce qui)” y el doble uso de “es”, porque, de este modo, se está suprimiendo la fuerza gerundiva del verbo más importante de la frase [*prosequendum*]. De ahí el esfuerzo de Lottin por hacer que el precepto se asemeje lo más posible a una afirmación de carácter especulativo que exprese un aspecto particular del bien, a saber, que es un tipo de cosa que requiere ser hecha. Sertillanges también trata de comprender el principio como si fuera una verdad especulativa, equivalente a una afirmación de identidad. Entre sus formulaciones destacan: “Lo que hay que hacer, debe hacerse”, “El bien es un fin cuya prosecución es valiosa”. SERTILANGES, *op. cit. supra*, nota 50, en 102, 109.

Muchos otros autores podrían citarse: p. ej. STEVENS, *op. cit. supra* nota 8, en 199. Estos autores desean mostrar que el primer principio realmente es una verdad, que en realidad es evidente. Este deseo les lleva a olvidar que están tratando con un precepto, y, a pesar de ello, pretenden tratar el primer principio de la razón práctica como si fuera una verdad especulativa. Desconocen el carácter peculiar de la verdad práctica y emplean una noción inadecuada de evidencia. Existe una tendencia a reducir toda verdad práctica a verdades especulativas, porque nos son más familiares; y a considerar la inderivabilidad como si fuera simplemente una cuestión de identidad conceptual. La misma dificultad subyace en el esfuerzo de Maritain cuando pretende considerar el primer precepto como una verdad necesaria en virtud de la inclusión del

El bien que es objeto de la razón práctica es una posibilidad objetiva, y como tal podría ser contemplada especulativamente. Pero en tal caso, el principio que se contempla es que los agentes obran necesariamente por un fin, y no que el bien ha de hacerse y perseguirse. Para Sto. Tomás, la razón práctica no sólo tiene una materia peculiar, sino que también está relacionada con su materia de un modo especial, porque la razón práctica introduce el orden que conoce, mientras que la razón especulativa recoge el orden que encuentra⁵⁷. El objeto del intelecto práctico no son sólo las acciones que el hombre realiza, sino también *el bien que puede ser dirigido a la realización, precisamente y en la medida en que tal bien es un modo de verdad*⁵⁸. La razón práctica se relaciona con el movimiento de la acción como con un principio, y no como una consecuencia⁵⁹.

Las leyes son elaboradas por la razón práctica como principios de las acciones que ella misma dirige, del mismo modo que las definiciones y las premisas son elaboradas por la razón especulativa como principios de las conclusiones a las que ella misma llega⁶⁰. Tanto una ley como una afirmación son expresiones de la

predicado en la inteligibilidad del sujeto, en lugar de hacerlo al revés. *Neuf leçons sur les notions premières de la Philosophie Morale* 158-160 (París, 1951).

Maritain reconoce que ningún "ha de ser" puede derivarse, mediante análisis, del significado de "bien". Pensando que el principio práctico debe ser equivalente a una verdad especulativa, Maritain sugiere que la relación opuesta es igualmente admisible. El carácter especulativo del principio es enfatizado por Maritain con la primera formulación que hace del mismo como un principio metafísico aplicable a todo bien y a toda acción. Sólo en un segundo momento lo considera como un principio moral aplicable al bien humano y a la libre acción. Ambas formulaciones sólo se diferencian por el contenido considerado, pero en ningún caso por el modo del discurso.

57. In libro *Ethicorum ad Nichomachum*, lib. 1, lect. 1.

58. S. T. 1, q. 79, a. 11, ad 2: "*Objectum intellectus practici est bonum ordinabile ad opus, sub ratione veri.*"

59. *Id.*, en ad 1.

60. S. T. 1-2, q. 90, a. 1, ad 2.

razón, pero mientras que una afirmación es una expresión de la razón que afirma, la ley es una expresión de la razón que prescribe⁶¹. El primer principio de la razón práctica, como ya hemos visto, realiza plenamente esta caracterización de la ley. El principio se forma porque el intelecto, asumiendo su papel de principio activo, acepta las exigencias del papal, y exige de sí mismo que realmente dirija la acción. El principio “el bien ha de buscarse” es genuinamente un principio de acción, y no meramente un punto de partida de especulaciones sobre la vida humana.

Los principios de la razón práctica pertenecen a una categoría lógica muy diferente de la de las afirmaciones especulativas: los preceptos no nos informan acerca de exigencias; sino que expresan exigencias como directrices de la acción. El sentido que tiene el afirmar que el bien ha de perseguirse –que es *prosequendum*– no equivale a decir que el bien es un tipo de realidad cuyo rasgo distintivo sea la obligatoriedad –error sutil con el que G. E. Moore lanzó la teoría ética anglo americana contemporánea. La cuestión consiste más bien en expresar la directriz fundamental que establece la razón práctica. “Ha de ser” es la cópula del primer principio práctico, no su predicado; el gerundivo es el modo de ser, y no la materia, de la ley. Conocer cómo funciona el primer principio de la razón práctica en el pensar práctico no equivale a reflexionar sobre la manera en que la bondad afecta a la acción, sino a conocer un bien de tal manera que, en virtud de ese mismo conocimiento, el bien conocido se ordene hacia la realización.

Pero si es importante darse cuenta de que el primer principio de la razón práctica es realmente un precepto y no meramente una afirmación especulativa, está menos claro que tenga la misma importancia comprender que tal principio no es un mandato,

61. *Id.*, en q. 92, a. 2, c.

como tradicionalmente lo ha considerado la errónea interpretación de la teoría de Sto. Tomás.

En lo que concierne sólo a la gramática, está claro que la forma del gerundivo puede ser utilizada para expresar un mandato. Sin embargo, Sto. Tomás explícitamente distingue entre un mandato y un precepto expresado en forma de gerundivo. El mandato no sólo da dirección racional a la acción, sino que también contiene la fuerza motriz que deriva de un acto antecedente de la voluntad sobre el objeto de la acción. Por el contrario, la prescripción expresada en forma gerundiva solamente ofrece dirección racional sin desencadenar la ejecución de la acción a la que dirige la razón⁶².

Reconocer esta distinción no equivale a negar que la ley pueda ser expresada en forma de mandato. En el comienzo de su tratado sobre la ley, Sto. Tomás se refiere a su discusión previa sobre el mandato⁶³. De hecho la ley divina y la ley humana no son meramente prescriptivas, sino también mandatos. Sólo cuando los preceptos de la ley de la naturaleza fueron asumidos por la ley divina, se convirtieron también en mandatos, cuya violación es contraria tanto a la voluntad divina como a la recta razón.

A pesar de todo, el primer principio de la razón práctica difícilmente puede ser comprendido en primer lugar como un mandato. Como hemos observado antes, se trata más bien de un principio evidente por el cual la razón prescribe la primera condición de su función práctica. Por un lado, la causalidad de Dios no es un principio evidente para nosotros. Por otro, la operación

62. *Id.*, en q. 17, a. 1.

63. *Id.*, en q. 90, a. 1, *sed contra*, ad 3; q. 91, a. 2, ad 2. Aunque tampoco hay que conceder demasiada importancia a estas referencias, puesto que se refieren al artículo previamente citado, en el que se hace una distinción explícita. Aunque los argumentos son peligrosos que se basan en lo que no dice el texto, conviene hacer notar que Sto. Tomás no define la ley como *un imperativo por el bien común*, como fácilmente podría haber hecho si fuera esa su noción de ley, en lugar de *una ordenación de la razón dirigida al bien común...* *Id.* en q. 90, a. 4, c.

de nuestra propia voluntad no es una condición para la prescripción de la razón práctica; es más bien lo contrario.

La perspectiva teológica de Sto. Tomás le lleva a presentar la ley natural en primer término como una participación en la ley eterna. Esto ha llevado a muchos a considerar erróneamente la ley natural como un imperativo divino. Por supuesto que Sto. Tomás sostiene que la voluntad de Dios es anterior a la ley natural, porque la ley natural es un aspecto de la existencia humana y el hombre es una criatura libre de Dios. Pero Sto. Tomás no describe la ley natural como la recepción pasiva de la ley eterna por parte del hombre; él la describe más bien como una participación en la ley eterna. Esta participación es necesaria precisamente y en la medida en que el hombre participa de la gran tarea de la providencia en la dirección de su propia vida y la de sus semejantes⁶⁴. Toda participación es algo distinto de la realidad en la que se participa, lo que se verifica de manera evidente en este caso, porque la ley eterna *es* Dios mismo, mientras que la ley natural es un conjunto de preceptos.

Desde el punto de vista del hombre, los principios de la ley natural ni son recibidos de fuera, ni son fruto de su propia elección; tales principios son naturales y necesariamente conocidos, y el conocimiento de Dios en ningún caso es una condición para el conocimiento de estos principios evidentes, salvo aquellos

64. O'DONOGHUE (*op. cit. supra* nota 21) intenta clarificar este punto, y de hecho logra remover bastantes errores. Sin embargo su obra está marcada por una malentendida concepción de la razón práctica, en cuanto que equipara precepto e imperativo (p. 95) e introduce la voluntad cuando explica la transición de la teoría a la práctica (p. 101). FARREL (*op. cit. supra* nota 40), gracias a una completa y cuidadosa comparación entre las teorías de la ley natural de Sto. Tomás y de Suárez, clarifica muy bien el punto esencial, sin sugerir que la ley natural es legislación humana, como sí parece sugerir O'Donoghue.

principios especialmente referidos a Dios⁶⁵. Sto. Tomás ni siquiera concibe la ley eterna como si fuera una imposición de la voluntad divina sobre la creación⁶⁶; y si la considerase de ese modo, tal imposición sólo afectaría al juicio humano por el principio práctico en virtud del cual la voluntad divina merece ser obedecida. Sin ese principio práctico, Dios sólo podría *compeler el comportamiento* pero nunca *dirigir la acción humana*.

Los principios de la razón práctica tampoco presuponen una operación previa de la propia voluntad. Por supuesto que hacemos juicios acerca de los medios adecuados a la orientación de nuestra intención hacia el fin. Pero sólo podemos querer los fines si previamente los conocemos, y precisamente los principios básicos de la razón práctica constituyen este conocimiento directivo *anterior* al movimiento natural de nuestra voluntad. Al menos, ésta es la teoría de Sto. Tomás. Él mantiene que sólo puede quererse lo que previamente se conoce⁶⁷. Además, el principio básico del deseo, inclinación natural de la parte apetitiva del alma, es consiguiente a una previa aprehensión, conocimiento natural⁶⁸. Para la voluntad este conocimiento natural no es otra

65. Esta cuestión ha sido muy debatida a pesar de la claridad de la tesis de Sto. Tomás de que los principios de la ley natural son evidentes; STEVENS, *op. cit. supra* nota 8, en 201, n. 23, ofrece alguna bibliografía.

66. La ley eterna es “el ejemplar de la divina sabiduría en cuanto que dirige todo acto y todo movimiento” de las cosas creadas hacia sus fines. S. T. 1-2, q. 93, a.1, c. Los que interpretan mal la teoría de Sto. Tomás, parece que asumen con frecuencia, como si fuera algo obvio, que la ley es una acción transitoria de una causa eficiente que mueve físicamente objetos pasivos. Sin embargo, para Sto. Tomás, la ley siempre pertenece a la razón, nunca es considerada como una causa eficiente, y no puede terminar en una moción. Por su movimiento y su reposo, los objetos que son movidos participan de la perfección del agente, pero un orden causado participa en las perfecciones de su ejemplar a través de la forma y de las consecuencias de la forma —consecuencias tales como la inclinación, la razón, y los preceptos de la razón práctica. Ver FARRELL, *op. cit. supra* nota 40, en ch. 4, esp. pp. 98-103.

67. S. T. 1, q. 82, a. 4, ad 3.

68. *Super libros Sententiarum Petri Lombardi* bk. 4, d. 33, q. 1, a. 1, ad 9.

cosa que los primeros principios de la razón práctica⁶⁹. Los preceptos de la ley natural, al menos el primer precepto de la razón práctica, deben preceder a cualquier acto de nuestra voluntad. No hay nada sorprendente en esta conclusión desde el momento que concebimos la ley como la inteligencia que ordena, es decir, que dirige la acción humana hacia un fin, más que como un orden superior que ordena, es decir, que manda, una actuación a un sujeto.

La teoría general de la ley corre siempre el peligro de caer en la tentación de considerar que el entendimiento práctico no es otra cosa que conocimiento especulativo acompañado del impulso de la voluntad. Éste es precisamente el error de Suárez cuando explica la ley natural como la bondad o maldad natural de las acciones, junto con la sanción preceptiva de la ley divina⁷⁰.

El camino para evitar estas dificultades consiste en comprender que la razón práctica realmente no conoce del mismo modo que la razón especulativa. Porque para la razón práctica conocer es prescribir. Por este motivo he insistido con tanto empeño en que el primer principio no es una verdad especulativa. Una vez que se ha visto su dimensión real de precepto, es menor la tentación de reforzar el primer principio con la voluntad, y por

69. *Id.* en bk. 2, d. 39, q. 2, a. 2, ad 2.

70. *De Legibus*, II, 7; FARRELL, *op. cit. supra* nota 40, en 147-155. Incluso intérpretes excelentes de Sto. Tomás en nuestros días tienden a compensar el carácter especulativo que ellos atribuyen al primer principio de la razón práctica, sugiriendo que se da un acto de nuestra voluntad como parte de nuestro asentimiento al primer principio. Lottin, por ejemplo, compensa su tesis de que nosotros primero asentimos al primer principio como una verdad especulativa, con la idea de que finalmente asentimos al precepto con un consentimiento de la voluntad. Sólo la libre aceptación hace que tal principio sea totalmente operativo (*op. cit. supra* nota 56, en 24.) Incluso un comentador tan agudo como Stevens introduce la inclinación de la voluntad como fundamento de la fuerza prescriptiva del primer principio. (*Op. cit. supra* nota 8, en 202-203: “La inteligencia manifiesta formalmente esta verdad, y la manda como verdad, porque su propia bondad es vista como la conformidad con el objeto natural y con la inclinación de la voluntad”).

lo tanto, menor la tentación de transformarlo en un imperativo, con el fin de hacerlo relevante en la práctica. La verdad es que el añadido de la voluntad no puede convertir el conocimiento especulativo en práctico. Precisamente esto es lo que Hume vio cuando negó la posibilidad de derivar el *deber ser* del *ser*.

En un pasaje interesante de un artículo que ataca a lo que erróneamente se considera como la teoría de Sto. Tomás de la ley natural, Kai Nielsen trata este tema con cierta amplitud⁷¹. Comienza argumentando que no se pueden derivar proposiciones normativas de afirmaciones de hecho, ni siquiera un conjunto de afirmaciones que comprendan una verdadera teoría metafísica de la realidad. Nielsen señala que de la afirmación “Dios quiere x”, no puede derivarse “x es obligatorio”, sin asumir la premisa no factual “lo que Dios quiere es obligatorio”. Nielsen critica la confusión entre hecho y valor, una fusión de categorías dispares, que él atribuye al tomismo. Pero por encima de esta objeción él insiste en que el discurso normativo, en la medida en que es práctico, sencillamente no se puede derivar de meras consideraciones de hechos. En esta parte del argumento Nielsen reconoce claramente la distinción entre razón especulativa y razón práctica sobre la que yo he venido insistiendo. Concluye su argumento sosteniendo que el factor que diferencia al discurso práctico es la presencia de una decisión dentro de él.

Frente a la crítica anterior no se puede responder que el empirismo realiza una división antinatural entre hechos y valores⁷². Antes he intentado explicar cómo Sto. Tomás concibe el *tender hacia un bien* y la *orientación hacia el fin* como una

71. *Op. cit. supra* nota 11, en 63-68.

72. Vernon BOURKE, *Natural Law, Thomism – and Professor Nielsen*, 5 *Natural Law Forum* 118-119 (1960), ha recurrido en parte a estos argumentos en su respuesta a Nielsen. Aunque Bourke con razón advierte que las dificultades de Nielsen se deben en parte a su positivismo, creo que Bourke se equivoca cuando dice que hace falta una metafísica más desarrollada para unir adecuadamente la teoría y la práctica.

dimensión propia de toda acción. Si todo principio activo obra en vista de un fin, entonces podríamos determinar, por ejemplo, que en cierto momento de la primavera, a partir del conocimiento que tenemos del clima y de la Naturaleza, podemos llegar a la conclusión de que las rosas deben florecer pronto. Del mismo modo, de la verdad de las premisas y de la validez del razonamiento, podemos decir que la conclusión debería ser verdadera. Y de las propiedades únicas del material y de las exigencias propias de la mecánica, podemos deducir que el titanio debe ser útil en la construcción de un avión. Pero, para sacar principios morales de la metafísica, no podemos proceder desde el *ser* de la naturaleza para llegar al *deber ser*. Aunque esta inferencia es inteligible para cualquiera excepto para un positivista, no sirve para explicar el origen de los juicios morales. Además, no es solución la de argumentar que se puede derivar el “debe” de los juicios morales, del “es” de la evaluación ética: “Este acto es virtuoso, luego, debe hacerse”. Ni siquiera Hume podría objetar algo a esta deducción. Precisamente el núcleo de la cuestión es que no se puede derivar una afirmación prescriptiva del tipo “debe hacerse esto”, a partir de la conformidad de la acción con la naturaleza humana o con un decreto de la voluntad divina.

Sto. Tomás sabía esto [que no se puede derivar el deber ser del ser], y en su teoría de la ley natural lo da por sentado. Ni el primer principio *el bien ha de hacerse y procurarse, y el mal evitarse*, ni los demás principios evidentes de la ley natural, se derivan de ninguna afirmación de hecho. Ellos son principios. No se derivan en absoluto de ninguna afirmación. Ellos no se derivan de ningún principio anterior. Ellos son inderivables.

El intelecto no es especulativo por naturaleza, y práctico por la educación. El ser práctico es algo natural a la razón humana. La razón está realizando su propia labor igualmente cuando prescribe que cuando afirma o niega algo. Los preceptos básicos de la ley natural no son menos parte de equipamiento originario de la mente, que los principios evidentes del conocimiento especulativo.

El *debe* no requiere un acto especial que lo legitime; el *debe* de los primeros principios tiene autoridad propia en su ámbito, una autoridad tan legítima como la de cualquier *es*. Obviamente nadie puede formar estos principios si no conoce las realidades en las que se encarnan, y este conocimiento presupone la experiencia. Sin embargo, estos principios no se derivan de la experiencia ni de ninguna comprensión previa. La tesis de Sto. Tomás no es la de quien dice: concluimos que cierta clase de actos deben hacerse porque satisfacen nuestras inclinaciones o porque cumplen la voluntad de Dios. Su tesis es más bien la siguiente: somos capaces de pensar por nuestra cuenta en el ámbito práctico porque naturalmente damos forma a un conjunto de principios que posibilitan todas nuestras acciones. Los principios prácticos no se hacen prácticos cuando creemos que Dios los quiere (aunque ciertamente por esto nos importan más). Las proposiciones no prescriptivas consideradas como manifestaciones de la voluntad de Dios, tienen también más importancia para el creyente, pero no por eso se convierten en proposiciones prácticas. Por ejemplo, que el universo es inmenso recibe más sentido cuando uno cree en la creación, pero no por eso se convierte en una obligación para él, porque continúa siendo una verdad especulativa.

Claramente no estoy de acuerdo con la idea de Nielsen de que la decisión es lo que haga práctico al razonamiento. Esta tesis implicaría que la acción humana es, en última instancia, irracional; además es una teoría que ignora la distinción entre razón especulativa y razón práctica. Si la razón práctica fuera simplemente un juicio condicional especulativo seguido de una verificación del mismo mediante un acto del apetito, entonces esta tesis podría ser defendida, pero el primer acto del apetito no tendría ningún principio racional⁷³. Sin embargo, el primer principio de

73. Bourke no reprocha esto a Nielsen; es más, de hecho parece que ambos coinciden (*Id.*, en 117) al considerar la razón práctica como una premisa hipotética seguida de un acto de voluntad, pero con la diferencia de que

la razón práctica en ningún caso es hipotético. El primer principio dirige estableciendo que se ha de hacer y perseguir el bien, y no permite alternativa en el campo de la acción⁷⁴. De hecho, la aceptación práctica de cualquier premisa condicional es por su parte un acción que presupone la dirección de la razón práctica hacia el bien y el fin. La prescripción “La felicidad ha de buscarse” está presupuesta cuando se acepta la premisa antecedente “Si tú deseas ser feliz” cuando ésta se propone para fundamentar racionalmente la acción moral.

Pero mientras estoy en desacuerdo con la tesis afirmativa de Nielsen en este punto, creo que su parte negativa contra la posición que critica es acertada. Si alguien supone que los principios de la ley natural se forman examinando tipos de acciones y comparándolas con la naturaleza humana, haciendo ver su grado de conformidad o disconformidad con ella, entonces yo también respondería con la misma objeción de que es imposible derivar juicios normativos a partir de especulaciones metafísicas. En esta cuestión no sirve ni el recurso a la metafísica de la causalidad divina, ni el recurso a la providencia, porque tal metafísica consiste en verdades exclusivamente especulativas, de las cuales la razón no puede inferir consecuencias prácticas. Por supuesto, si un hombre puede saber que Dios le castigará si no actúa de una determinada manera, concluirá que una amenaza eficaz puede deducirse de los hechos. Pero esta amenaza, aún proviniendo de Dios, de la sociedad o de la naturaleza, no es prescriptiva mientras uno no aplique al caso el precepto de que han de evitarse

mientras Bourke atribuye tal acto de voluntad a Dios, Nielsen lo sitúa en nuestra propia decisión.

74. El mero hecho de decidir, o el mero hecho de sentir cualquiera de los sentimientos que alega Hume, sirve tan poco para fundamentar un “debe” como tan poco sirve cualquier hace caso omiso de su propio acierto –que el “debe ser” no puede ser derivado– y Nielsen sigue a su maestro. Si un principio práctico es hipotético porque tiene alternativa, sólo un principio práctico (y en última instancia un principio práctico no hipotético) puede excluir una alternativa racional.

terribles consecuencias. Yo no niego que la sola amenaza puede afectar realmente al comportamiento sin necesidad de recurrir a ningún principio práctico. Una amenaza puede ser efectiva porque logra que sus destinatarios no realicen ciertas elecciones o porque logra mover sus impulsos no racionales. Pero tales efectos nada tienen que ver con el “deber”, porque en todo momento se mueven en el ámbito del “es”.

V

La interpretación errónea de la teoría de Sto. Tomás sobre la ley natural considera que el primer principio es una premisa mayor de la que se deducen todos los preceptos particulares de la razón práctica. La premisa “Haz el bien” junto con esta otra “Tal acción está bien”, nos llevaría a la conclusión “Haz esta acción”. Si el primer principio funcionara de esta manera, todos los demás preceptos serían conclusiones derivadas de él. Sin embargo, como ya hemos visto, Sto. Tomás defiende la existencia de muchos principios evidentes en la ley natural.

Sería fácil perder de vista la importancia del carácter inde-
rivable de los muchos primeros principios si se rechazara en su conjunto la función que desempeña la deducción en el desarrollo de la ley natural. Sto. Tomás sostiene que la razón puede derivar prescripciones más concretas a partir de los principios básicos generales⁷⁵.

75. S. T. 1-2, q. 91, a. 3, c.; q. 94, a. 4, c. Sin embargo un horror a la deducción y una tendencia a confundir todo proceso de derivación racional con el método geométrico, ha llevado a algunos tomistas –especialmente a Maritain– a negar la existencia en la ley natural de conclusiones deducidas racionalmente. *Man and the State* 91. Maritain señala que Sto. Tomás usa el término *quasi* cuando se refiere a las conclusiones prescriptivas derivadas de principios prácticos comunes. Él no se da cuenta que Sto. Tomás utiliza *quasi* para referirse a los mismos principios; estos son “in ratione naturali quasi per se nota.” (S. T., 1-2, q. 100, a. 3, c. *Quasi* no tiene por qué connotar *ficción*,

Por lo tanto, el que Sto. Tomás no considere al primer principio de la ley natural como una premisa a partir de la cual se deduzca el resto de la ley natural, tiene que tener un significado especial. ¿Por qué Sto. Tomás considera que este principio está en la *base* de la ley, y al mismo tiempo defiende que existen muchos principios evidentes que se corresponden con los diversos aspectos de la naturaleza humana? ¿Qué diferencia habría si estos principios fueran considerados como conclusiones derivadas de la conjunción de las siguientes premisas: “Se ha de procurar el bien humano” y “Tal y cual acción promoverán el bien humano”? –premisas contra las que no se puede objetar que lleven a aquella derivación de imperativos que criticamos dos párrafos más arriba.

Lottin propuso una teoría de la relación entre el primer principio y los principios evidentes que se fundan en él: El primer principio no se relaciona con los otros como una premisa, como una causa eficiente, sino como una forma que, dirigida por la razón práctica, se diferencia aplicándose a las varias materias. La razón se transforma a sí misma en este primer principio, de tal manera que el primer principio no es otra cosa que la mera

como puede dar a entender el actual uso del término. Éste es el término apropiado a la teoría de la ley natural cuyo vocabulario, desarrollado en primer término para aplicarlo a la discusión sobre conocimiento especulativo, está siendo adaptado al conocimiento de la razón práctica). Maritain atribuye nuestro conocimiento de determinadas prescripciones de la ley natural a un conocimiento no racional, no conceptual, por inclinación o connaturalidad. (*Op. cit.* en 90-92. NAUS, *op. cit. supra* nota 18, en 142-150, donde ofrece un tratamiento conciso y atento del verdadero sentido de “conocimiento por connaturalidad” en Sto. Tomás; sin embargo, desgraciadamente él concluye sugiriendo que la alternativa al conocimiento es un conocimiento especulativo). De hecho, Sto. Tomás no menciona las inclinaciones en conexión con los preceptos derivados, que son los que Maritain quiere explicar. Antes bien, Sto. Tomás relaciona los preceptos básicos con las inclinaciones y, como ya hemos visto, lo hace de tal manera que no confunde la inclinación con el conocimiento ni quita nada al estatus conceptual o de la objetividad inteligible de los principios evidentes de la razón práctica.

dirección racional que se impone a las acciones⁷⁶. Este modo de plantear la cuestión que nos sugiere Lottin es atractivo y ha tenido varios seguidores. Sertillanges, por ejemplo, parece influido por Lottin cuando dice que el *bien* de la formulación del primer principio es “una pura forma, como diría Kant”⁷⁷. Stevens también parece seguirle cuando dice: “El primer juicio, podemos observar, no es un juicio psicológicamente explícito, sino la forma básica de todos los juicios prácticos”⁷⁸.

Sin embargo, yo creo que sería un error suponer que el primer principio es algo formal en el sentido de que se pueda separar y distinguir del contenido del conocimiento. Sto. Tomás no concibe formas a priori en la razón práctica. El primer principio de la razón práctica se forma a través del juicio reflexivo; este principio es un objeto del acto de la inteligencia. Sostener otra cosa equivale a negar la analogía que Sto. Tomás aplica al comparar este principio con el primer principio de la razón especulativa, porque el primer principio especulativo es claramente un contenido del conocimiento.

Es difícil pensar en los principios. Nosotros tendemos a sustituir el principio mismo por su aplicación más comprensible, a fin de que el principio sea mejor entendido. Habitualmente no tenemos que pensar en los principios solos; nos vienen a la mente cuando los ponemos a funcionar. En cambio, los principios que se utilizan como premisas se forman con un cierta autoconciencia. Como tales principios no son aplicables por igual a todos los contenidos de la experiencia, aunque no pueden ser falsificados por ninguna experiencia, podemos al menos figurarnos que no son verdaderos. Los principios prácticos, excluido el primer principio, siempre pueden ser rechazados en la práctica, aunque sea irrazonable hacerlo. Fácilmente caemos en el error de pensar que todos los juicios prácticos que hacemos tienen que poder ser

76. LOTTIN, *op. cit. supra* nota 3, en 79.

77. SERTILANGES, *op. cit. supra*, nota 50, en 109.

78. STEVENS, *op. cit. supra* nota 8, en 200.

rechazados. Así es comprensible que el rechazo de la condición de premisa al primer principio práctico, lleve a algunos a pensar que es una pura forma, lo cual supondría negar al primer principio la condición de objeto de conocimiento consciente. Sin embargo, negar un estatus no significa aceptar el otro, porque las formas *a priori* y las premisas no agotan las categorías de principios del conocimiento racional. Puede ser que el primer principio no sea conocido con prioridad genética, como una premisa, pero no deja de ser por ello lo primero que se conoce. El primer principio entra en nuestro conocimiento práctico, si no de una manera explícita, sí al menos de forma definitiva, y tiene el estatus de principio evidente de la razón tan cierto como el que pueda tener el principio de conservación de la propia vida o el de cualquier otro bien natural. El hecho de que la mente no pueda sino formar el primer principio y que no pueda pensar prácticamente si no es de acuerdo con él, no significa que el principio ejerza su control de una forma escondida. Pero se requiere algo extraordinario, como la reflexión filosófica, que nos haga poner bajo el foco de una atención particular los principios de los que somos conscientes cada vez que pensamos.

También es un error suponer que el primer principio es equivalente al precepto “*Hay que seguir a la razón*”, como parece sugerir Lottin. Para Sto. Tomás la recta razón es la misma razón que juzga en conformidad con toda la ley natural. Por sí misma la razón no regula la acción, como si la mera facultad de razonar fuera una norma. Más bien la razón regula la acción precisamente mediante la aplicación de los principios de la ley natural⁷⁹. Sólo una de las inclinaciones naturales del hombre es la

79. S. T. 1-2, q. 91, a. 3, ad 2; q. 95, a. 2, c.; *Super libros Sententiarum Petri Lombardi* bk. 2, d. 42, q. 2, a. 5.

Nota del autor: Ahora pienso que Sto. Tomás estaba equivocado al sostener que hay un principio específico y evidente de la ley natural que corresponde a una inclinación de actuar según dirección racional. Es evidente, desde luego, que la verdad (incluso la verdad moral) ha de buscarse y el error contrario ha

que mueve a actuar racionalmente, esto es, en conformidad con su naturaleza racional. Como las demás inclinaciones, esta inclinación está representada por un precepto específico evidente de la ley natural, una especie de norma metodológica de la acción humana⁸⁰. Como norma particular, el imperativo de seguir la razón tiene consecuencias especiales para la acción buena. Una de ellas es que las diferencias entre los juicios prácticos deben tener una base inteligible –la exigencia que proporciona el principio al argumento de la universalización de la ética kantiana. Sin embargo, la dirección de la acción por la razón, exigida por este principio, no es el único bien humano. No es equivalente, por ejemplo, al bien de la propia conservación en el ser, y es tan error identificar este precepto particular con otro, como lo es identificar cualquiera de ellos con el primer principio. Para equiparar la exigencia de racionalidad con el primer principio de la razón práctica habría que identificar sencillamente el valor de la acción moral con el bien humano. Esto es lo que hace Kant, y sólo es coherente al considerar el fin de la acción, en su sistema, como motivo extrínseco de moralidad, excepto y en la medida en que el fin sea idéntico al deber o al respeto a la legalidad.

Como he explicado antes, el primer principio es impuesto por la razón sencillamente porque, como principio activo, la razón debe dirigir de acuerdo con la condición esencial de todo principio activo: tiene que dirigir hacia un fin. La razón asume su función práctica cuando establece esta prescripción básica, y mediante esta asunción la razón adopta una nueva posición frente a la experiencia, una posición que le hace dirigir todos sus actos

de evitarse, puesto que el intelecto está naturalmente inclinado a la verdad, incluso la verdad moral. Sin embargo, una inclinación de actuar según la dirección racional sería una inclinación natural a la bondad moral, y niego que pueda haber tal inclinación. Ver mi artículo, *Natural Law, God, Religion, and Human Fulfillment*, 46 *The American Journal of Jurisprudence* 7-8, incluidas las notas 8 y 9 (2001).

80. S. T. 1-2, q. 94, a. 4, c.



posteriores en la misma línea para ser prescriptiva, y no meramente especulativa. El primer principio práctico es como una herramienta básica inseparable del oficio en el que se emplea, es el instrumento necesario para fabricar todas las demás herramientas requeridas en el oficio, y, como ninguna de éstas es equivalente a la herramienta básica, ésta se halla presente en todo el trabajo realizado en el oficio⁸¹.

Puesto que Sto. Tomás hace la comparación explícita del primer principio de la razón práctica con el principio de no contradicción, puede sernos útil, para comprender el significado de la relación entre el primer principio y otros principios evidentes en la razón práctica, preguntarnos qué importancia atribuye al hecho de que el conocimiento especulativo no sea deducido del principio de contradicción, pues éste principio sólo es el primero entre muchos principios evidentes del conocimiento especulativo.

El principio de contradicción podría servir como premisa común de un razonamiento especulativo sólo si el ser fuera la característica esencial básica de los entes, si el ser fuese *lo que* define a los entes —esto es, si el ser fuera una determinada clase de cosa—. Pero la verdad es que conocer que una cosa es un ser, y por lo tanto subsumible bajo la categoría del ser no es un conocimiento posterior al de la cosa conocida, sino que está presupuesto en el conocimiento de la misma cosa⁸². El principio de contradicción expresa que los entes son determinados, pero ser determinado no significa ser cualquier cosa. Ser determinado es una condición propia de cualquier ente, y esta condición se cumple sea lo que sea el ente en cuestión. El principio de contradic-

81. Ver *Quaestio disputata de Anima*, a. 5, para la noción de los primeros principios como instrumentos que emplea el intelecto agente para hacer lo que sigue inteligible en acto.

82. Gerard SMITH, S.J., & Lottie H. KENDZIERSKI, 1 *The Philosophy of Being: Metaphysics* 2-8 (New York, 1961), aprovecha muy bien este modo de razonar para mostrar la trascendencia del ser sobre la esencia.

ción no excluye de nuestros pensamientos cosas interesantes que, de otro modo, serían inteligibles; sino que tal principio fundamenta la misma posibilidad de pensar en cualquier cosa. Pero el principio de contradicción puede tener sus efectos liberalizadores del pensamiento sólo si no confundimos ser en general con una cierta clase de ser —esta confusión llevaría a considerar el primer principio como una premisa deductiva—.

Algo parecido puede decirse del primer principio práctico. Está claro que “bien” en el primer principio no equivale al bien trascendental que se predica de todas las cosas. A pesar de todo, es como un trascendental en su referencia a todos los bienes humanos, porque no hay ninguno que por sí solo sea la única condición de la acción humana, del mismo modo que ninguna esencia en particular es la única condición para ser. El primer principio práctico no limita las posibilidades de la acción humana; sino al contrario, pues al determinar que la acción humana sólo se da por un fin, la hace posible.

Ninguna de las inclinaciones que fundamentan preceptos específicos de la ley natural, ni siquiera el precepto de que la acción debe ser razonable, es una condición necesaria de toda acción humana. Si el “bien” del primer principio indicara precisamente el objeto de cualquier inclinación particular, entonces el objeto de cualquier otra inclinación no sería un bien humano, o se consideraría como un bien sólo en la medida en que estuviera subordinado al objeto de la inclinación preferida. Los filósofos han construido sus sistemas éticos inclinando más la balanza a favor de uno o de otro bien humano precisamente por esta razón. Sin embargo, el primer principio de la razón práctica proporciona un requisito básico de la acción prescribiendo solamente que la acción sea intencional, y a la luz de este requisito los objetos de todas las inclinaciones son comprendidos como bienes humanos y son establecidos como objetivos de una búsqueda racional.

La brecha entre el primer principio de la razón práctica y los otros principios básicos, señalada por el hecho de ser también

evidentes, tiene consecuencias significativas para los actos de la voluntad que siguen a los principios básicos de la razón práctica. La voluntad necesariamente tiende a un único fin último, pero no tiende necesariamente hacia ningún bien determinado como su último fin. Podríamos decir que la voluntad desea naturalmente la felicidad, pero esto sencillamente equivale a decir que el hombre no puede menos de desear aquel bien, sea lo que sea, hacia el cual actúa como hacia su último fin⁸³. El deseo de felicidad es simplemente el primer principio de la razón práctica dirigiendo la acción humana desde el interior de la voluntad informada por la razón.

Como la naturaleza no determina el fin último específico del hombre, éste es capaz de realizar el compromiso básico que oriente su vida entera. La voluntad humana está naturalmente indeterminada en la medida en que el precepto de que el bien ha de ser buscado, trasciende la dirección de la razón hacia cualquiera de los bienes particulares que son posibles objetivos de la acción humana⁸⁴. Pero la capacidad del hombre de elegir el fin último concreto hacia el cual actuará, no deriva de ninguna

83. Está claro que los preceptos básicos de la razón práctica dirigen a los actos naturales de la voluntad: *Super libros Sententiarum Petri Lombardi* bk. 2, d. 39, q. 2, a. 2, ad 2. Ver también VAN OVERBEKE, *op. cit. supra* nota 3. Joseph BUCKLEY, S.M., *Man's Last End* 164-210 (St. Louis y Londres, 1950), muestra que no existe un fin último natural determinado para el hombre.

84. G. P. KLUBERTANZ, S.J., *The Root of Freedom in St. Thomas's Later Works*, 42 GREGORIANUM 709-716 (1961), examina cómo Sto. Tomás relaciona razón y libertad. Es a esta posterior resolución a la que yo me refiero aquí.

Nota del autor: Ahora pienso que Sto. Tomás se equivocaba tanto al sostener que la voluntad tiende necesariamente hacia un único fin último, en el que se espera encontrar cumplimiento perfecto, que no deja nada que desear, como en sostener que la persona humana se cumple y se realiza *en cuanto humana* mediante la consecución de la bondad divina. Ver Germain GRISEZ, Joseph BOYLE, y John FINNIS, *Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends*, 32 *The American Journal of Jurisprudence* 133-47 (1987); cfr. mi nota, *op. cit. supra*, en 20-36.

carencia de sentido en la naturaleza humana ni de su situación. Esta capacidad tiene su fundamento inmediato en la variedad de síntesis de fines entre las que el hombre puede elegir, junto con la capacidad de la razón humana de pensar en términos de fin como tal. Esta capacidad de pensar en términos de fin se evidencia en el primer principio de la razón práctica, y es la que fundamenta la capacidad de elegir. La capacidad humana de elegir su fin último tiene su fundamento metafísico de un lado en la naturaleza espiritual del mismo hombre, y de otro, en el aspecto trascendente que todo fin necesariamente tiene en cuanto participación en la bondad divina.

Por lo tanto, el *bien* del primer principio trasciende, o al menos tiene la posibilidad de trascender, los objetos de todas las inclinaciones; objetos que son los bienes cuya búsqueda es prescrita por los demás principios prácticos evidentes. Sólo gracias a esta transcendencia es posible que el fin propuesto por la fe cristiana, la felicidad del Cielo, que es superior a la naturaleza humana, pueda llegar a ser un objetivo propio de la acción humana —esto es, de la acción bajo la guía de la razón práctica. Si el primer principio de la razón práctica redujese los bienes humanos a los bienes proporcionados a la naturaleza humana, entonces un fin sobrenatural de la acción humana sería excluido. En tal caso la relación del hombre con este fin sólo podría establecerse mediante un salto hacia una dimensión más allá de lo racional, donde la acción humana sería imposible y donde la fe reemplazaría a la ley natural, en lugar de completarla. Un primer principio de la razón práctica, que sólo prescribe la condición básica necesaria para la acción humana, establece un orden de tal flexibilidad, que puede incluir en él no sólo los bienes hacia los que el hombre está dispuesto por naturaleza, sino también el bien que la naturaleza humana es capaz de alcanzar sólo con la ayuda de la Gracia divina.

Por lo tanto, la condición que Sto. Tomás atribuye al primer principio de la razón práctica es muy relevante. Este principio no



es un imperativo que impone realizar acciones moralmente buenas, ni se pueden derivar de él, por vía de deducción, otros imperativos ni prescripciones determinadas. Precisamente porque el primer principio no especifica la dirección concreta de la acción humana, no es una premisa del razonamiento práctico; son otros los principios que establecen su dirección. Al mismo tiempo, la trascendencia del primer principio sobre todos los bienes concretos, permite conjugar la razón con la libertad. En este campo tan amplio el hombre puede aceptar la fe sin sojuzgar su razón. Esta situación manifiesta la bajeza y la grandeza de la naturaleza humana. La bajeza humana se deja ver por la misma fragilidad del primer principio de la razón; este principio no puede guiar por sí mismo la acción; para desarrollar una ley adecuada a la vida humana se requiere también el impulso de la inclinación natural y la inspiración de la fe. La grandeza del hombre se manifiesta en la trascendencia de este mismo principio; él evoca las posibilidades humanas sin reducirlas, permitiendo así al hombre determinar por su propia elección si vivirá por el bien mismo o por algún bien particular.