

LEY NATURAL, CLAVE DEL BIEN HUMANO

Ana Marta González
Universidad de Navarra

[Publicado como capítulo IV.2., en *Una ley de libertad para la vida del mundo. Actas del Congreso Internacional sobre la ley natural*, Madrid, 22-24 de noviembre 2006, (eds.) Juan José Pérez-Soba Díez del Corral, Juan de Dios Larrú Ramos, Jaime Ballesteros Molero, Madrid: Publicaciones de la Facultad de Teología ‘Sán Dámaso’, 2007, pp. 273-287. ISBN: 978-84-96318-41-0]

1. Bosquejo de la relación entre ley natural y bien humano

Cuando en el conocido artículo segundo de la cuestión 94 de la *Prima Secundae*, Tomás de Aquino expresa el primer precepto de la ley natural con la fórmula “el bien ha de hacerse, el mal ha de evitarse” dice algo muy elemental, que en la práctica equivale a obrar conforme a la virtud. Ciertamente, el primer precepto de la ley no prescribe de manera directa obrar virtuosamente por la sencilla razón de que para tener virtudes primero hay que realizar actos conforme a la razón, y es esto lo que la ley natural prescribe en primer término. Hacer el bien, en efecto, significa introducir orden racional en nuestros actos, lo cual contribuye efectivamente a perfeccionar nuestra naturaleza, adquiriendo virtudes.

Sin embargo, Santo Tomás no se queda en esto que, al fin y al cabo podría verse como una reiteración de la doctrina aristotélica según la cual hemos de actuar conforme a la recta razón. La misma noción de ley natural, y, en particular, la referencia explícita a una serie de inclinaciones naturales, con la que continúa el cuerpo del artículo, constituye más bien una herencia del estoicismo, aunque Santo Tomás la interpreta a la luz de la metafísica aristotélica. En particular, la referencia a los tres géneros de inclinaciones –a mantenerse en el ser, a la procreación, a la verdad y la vida en sociedad- sirve al propósito de mostrar qué significa, en la práctica, la definición escolar de naturaleza como “la esencia en cuanto principio de operaciones”, con la que se sintetiza el pensamiento de Aristóteles sobre la naturaleza en *Física II*, 1 y *Metafísica V*, 4.

A la luz de esa doctrina aristotélica, cada una de las inclinaciones referidas debe verse como principio de una serie de operaciones por las que un ser –el hombre- se ve atraído por una serie de bienes que son parte integrante de la esencia humana, y cuya realización, en la práctica, requiere articulación racional: obrar según la razón. Lo que esta articulación exige, de una parte, es que en cada una de nuestras elecciones no atentemos deliberadamente contra ninguno de esos bienes esenciales, y, de otra, que su prosecución efectiva discurra conforme a la virtud. De este modo, la ley natural, pese a

su sobriedad, apunta las claves del bien humano, cuya materialización práctica, en todo caso, no se puede determinar de antemano.

Valga lo anterior como un bosquejo rápido de la relación entre ley natural y bien humano, como lo podríamos extraer sin dificultad del análisis de los textos de Santo Tomás.

Ciertamente, la de Santo Tomás no es la única versión de la ley natural. Como es sabido, en los últimos años venimos asistiendo a un renovado interés por la ley natural que, entre otras cosas se ha materializado en la reedición de muchas obras de iusnaturalistas modernos. Con todo, la de Santo Tomás mantiene un lugar privilegiado en la historia del pensamiento, pues sin ella no se entienden ni las versiones modernas ni las rehabilitaciones contemporáneas de esta doctrina.

No obstante lo anterior, es indudable que, a pesar de su renovada consideración en ambientes académicos, la apelación a una ley natural sigue resultando controvertida, cuando no claramente reaccionaria. Las razones para ello son múltiples, y sería tedioso enumerarlas aquí. Para muchos, que quizá se familiarizaron con versiones naturalistas o legalistas de la ley natural, su sola mención tiene la virtualidad de conjurar una serie de fantasmas que es mejor olvidar. No es mi caso. Entiendo, por el contrario, que pocas teorías éticas aciertan a armonizar bienes, virtudes, y normas, uso práctico y teórico de la razón, con mayor equilibrio, y entiendo que, por esta razón, constituye un referente inexcusable de cualquier otra propuesta ética, interesada en articular una visión del bien humano.

2. Más allá de Aristóteles

La doctrina tomista de la ley natural representa una profundización en la doctrina aristotélica de la razón práctica, en una doble dirección: por un lado, en la línea de hacer explícitos sus principios, y, por otro, en hacer constar el carácter de ley de dicho principio. Precisamente este último punto marca la diferencia entre Tomás de Aquino y Aristóteles.

Para mostrarlo puede ser ilustrativo un texto con el que se cierra la *Ética a Eudemo*, en el que Aristóteles resume la norma de comportamiento del hombre virtuoso y noble respecto a los bienes naturales pero no laudables –expresión con la que se refiere a bienes tales como la riqueza, los amigos, etc. Para ello comienza por trazar una comparación con la norma mediante la cual el médico juzga acerca de la salud y la enfermedad. Lo cito, a pesar de su extensión, porque contiene varios puntos interesantes en los que quisiera detenerme luego:

“Existe (...) para el médico una norma con referencia a la cual juzga qué cuerpo está sano y cuál no, y que determina qué es lo que hay que hacer para estar sano; mas, si se hace en menor o mayor grado no se alcanza la salud. Así también, para el hombre virtuoso: respecto de las acciones y elección de los bienes naturales, pero no laudables, debe haber una norma de la disposición y de la elección, y también para evitar el exceso y el defecto en las riquezas y en la buena suerte. Antes se ha dicho que esta norma era ‘de acuerdo con la razón’, lo que equivaldría a decir, en cuanto al alimento ‘de acuerdo con la ciencia médica y su razón’. Esto es verdadero, pero poco

claro. Es preciso, pues, aquí como en otras partes, vivir según el principio rector y según el modo de ser y la actividad de este principio que manda; por ejemplo, el esclavo según el principio de su señor, y cada uno según el principio adecuado para él. El hombre, en efecto, se compone naturalmente de una parte que manda y de otra que obedece, y cada uno debe vivir según su principio rector (y éste es doble; pues la medicina y la salud son principios de una manera diferente: la primera está en función de la segunda; y esto es también lo que ocurre con respecto a la facultad teórica. Pues Dios no gobierna dando órdenes, sino que es el fin con vistas al cual la prudencia da órdenes (pero la palabra ‘fin’ es ambigua, como se ha distinguido en otra parte), puesto que Dios no necesita nada. Así, esta elección y adquisición de bienes naturales –bienes del cuerpo, riquezas, amigos y otros bienes- que más promueve la contemplación de la divinidad, es la mejor, y esta norma es la más bella; pero aquella que por defecto o por exceso impide vivir y contemplar la divinidad es mala. El hombre posee esto en su alma, y ésta es la mejor norma para ella: percibir lo menos posible la otra parte del alma como tal. Que se consideren, así, tratados, la norma de la virtud perfecta y el objeto de los bienes absolutos”¹.

Como se puede ver, el pasaje es interesante por varios motivos: por un lado porque, en él, Aristóteles ofrece efectivamente una norma de virtud perfecta: el hombre noble se conduce de tal manera que, en su elección y adquisición de bienes naturales, tiene siempre a la vista el que no impidan la contemplación. Tal y como también dirá en la *Ética a Nicómaco*, la actividad del entendimiento práctico o prudencia, se ordena a la sabiduría, cuyo objeto máximo es Dios, de modo análogo a como la medicina se ordena a la salud. Poco antes Aristóteles había ofrecido una caracterización del hombre noble, como aquel “para el que los bienes naturales son buenos”, es decir: aquel que puede usar y disfrutar de los bienes naturales sin que tal cosa le perjudique, añadiendo que el noble se caracteriza por practicar actos nobles por sí mismos, y no por los bienes naturales –punto éste en el que se distingue de otros modos de ser, que persiguen la virtud a causa de los bienes naturales, por ejemplo, cuando la virtud se ejercita con vistas a los intereses económicos que de su práctica pueden seguirse: de hombres como estos, dice Aristóteles, que “son buenos (ya que los bienes naturales son buenos para ellos), pero no tienen nobleza, pues las cosas bellas en sí no les pertenecen, y no se proponen acciones nobles”².

Así pues, hay una norma de la nobleza. Pero es patente que la eficacia de dicha norma es inseparable de la virtud moral. De algún modo es la misma virtud “normando” el comportamiento, con vistas a cosas más altas: sólo así, en efecto, el comportamiento virtuoso deja transparentar esa magnanimidad o libertad interior característica de las almas nobles. No es una norma externa al agente. Esto queda manifiesto, asimismo, por la referencia indirecta al gobierno divino, dentro del mismo texto, que es el segundo punto que quisiera destacar.

En efecto: el fragmento anterior tiene importancia también porque nos muestra de qué modo concibe Aristóteles el gobierno divino: sólo como causa final, y no mediante leyes. Precisamente en este punto advertimos lo que distingue a Aristóteles de los estoicos y, con mayor motivo, de la moral judeocristiana, cuya visión de Dios como legislador, tanta influencia habría de tener en la configuración moderna de lo moral.

¹ Aristóteles, *Ética a Eudemo*, VIII, 3, 1249 a 23- 1249 b 23.

² Aristóteles, *Ética a Eudemo*, VIII, 3, 1249 a.

Tomás de Aquino asume ambos puntos de vista: al distinguir entre principios intrínsecos y extrínsecos de los actos humanos, no deja de referir unos y otros a Dios, pero, en el primer caso, como Bien que atrae, y, en el segundo, como Legislador que impera y Espíritu que mueve mediante su gracia. Sin duda, con la gracia se hace presente en el hombre un principio nuevo, cuyo modo de operar no se deja comprender simplemente como principio extrínseco. Pero en esta cuestión no podemos entrar aquí.

Lo que me interesa en este contexto es registrar el modo en que Santo Tomás asume ambas perspectivas: para él, Dios no es sólo el Bien que atrae todas las cosas a su perfección propia –y, por tanto, el hombre a la contemplación, según su naturaleza-, sino el legislador que impone leyes a su creación, y, de modo singular, a la criatura racional que es el hombre. Precisamente la ley que impone a la criatura racional es la que con más propiedad recibe el paradójico nombre de ley natural: paradójico porque, por ser ley debiera ser principio extrínseco, pero, al mismo tiempo, es calificada de natural, porque el ser racional no puede menos que tener una ley para su comportamiento³. En efecto: según Aristóteles, lo propio de las potencias racionales, a diferencia de las potencias irracionales o naturales, es que no están determinadas ad unum, sino ad opposita⁴. De ahí que las potencias racionales no puedan actualizarse por sí solas, sin la intervención de una ley.

Ahora bien, con el concepto de ley no sólo se incorpora al pensamiento moral un tema clave de la moral judía y cristiana, sino que se abre el paso al que será también un tema central de la ética moderna: el tema de la obligación moral, es decir, la idea de que hay exigencias vinculantes para todo ser racional, incluso –y aquí estará el énfasis moderno- aunque la conducta requerida por ellas carezca, al menos de entrada, de una conexión necesaria con el bien de la persona obligada.

El pensamiento de una obligación moral no resulta simpático, pero, como ha señalado Korsgaard⁵, es imprescindible, por la sencilla razón de que el bien humano no comparece como las flores en primavera: la realización del bien humano requiere introducir orden, y el orden, no importa que el agente sea virtuoso y por tanto obre con naturalidad, supone el imperio de la razón, lo cual entraña siempre una cierta obligación. Por eso el concepto de obligación puede encontrar su lugar en la doctrina clásica de la ley natural, aunque, ciertamente no con el dramatismo y el protagonismo casi absoluto que caracteriza las versiones modernas de esta doctrina, en las cuales el pensamiento de la obligación prácticamente llega a suplantar a la idea de bien humano.

3. Bien humano y filosofía moral moderna

En la base de la progresiva suplantación del bien por la obligación había un cierto escepticismo en torno a la naturaleza del bien humano. Este escepticismo persiste en la teoría moral contemporánea, cuando se prefiere hablar de concepciones del bien, en lugar de hablar derechamente del bien. En efecto: hablar del bien humano es distinto de hablar de las concepciones del bien humano. La teoría moral contemporánea, heredera de las cautelas epistemológicas de la modernidad, admite sin problemas lo

³ He examinado esto en “Ley natural como concepto límite. Una interpretación de Tomás de Aquino”, conferencia pronunciada en Reuniones Filosóficas, Marzo 2006.

⁴ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, IX, 4.

⁵ Cf. Korsgaard, C., *The sources of normativity*, Cambridge University Press, 1996.

segundo, pero encuentra serias dificultades para hablar directamente de lo primero, por entender que este lenguaje implica asumir una serie de compromisos ontológicos no aceptables por todos.

En esto, la teoría moral moderna resulta conservadora: antes que pronunciarse ella misma acerca de la naturaleza del bien humano, prefiere limitarse a constatar el hecho del pluralismo de formas de vida, de concepciones del bien, y arbitrar, a partir de ahí, una teoría supuestamente neutra, supuestamente aceptable por todos los seres racionales y que, como tal, habría de proporcionar la base de una convivencia pacífica y justa en esos precisos términos⁶.

Planteando así las cosas, la ética moderna asume conscientemente una concepción individualista del bien, que contrasta abiertamente con el planteamiento aristotélico, pues aun siendo cierto que la realización del bien humano o eudaimonia depende en una medida esencial de la propia virtud, el Filósofo reconocía que, además, hace falta fortuna. Ahora bien, la noción de fortuna, desde el punto de vista del individuo, incorpora también la aportación de los demás, en particular de la propia familia y ciudad⁷.

En relación con esto último resulta significativo que la ética clásica no vacilara en considerar, como dimensiones suyas la economía y la política, por mucho que el orden familiar y político no caiga directamente bajo la responsabilidad del individuo singular. Tomás de Aquino tenía esto en mente cuando, en el *Proemio a su Comentario a la Ética a Nicómaco* dividía la *moralis philosophia* en monastica (de monos, uno), económica y política, división en la que queda apuntado que el bien humano no es un logro del individuo solitario.

Por el contrario, tal y como ha señalado Stephen Darwall, en el planteamiento moderno, se pierde aquella visión del bien como objeto práctico unificado característica del planteamiento clásico⁸, y que encuentra expresión en la división tripartita de la filosofía moral. Por eso, la moderna fractura de aquella visión ético-política del bien humano, llevará aparejada una significativa reducción del concepto de lo moral: de significar las acciones ordenadas a realizar el bien humano, pasa a significar simplemente el comportamiento individual que se ajusta a una norma universal, cuya conexión con el bien propio no se advierte de entrada, pero que, supuesto el cumplimiento generalizado de la norma, hace posible la coexistencia de individuos auto-interesados⁹.

⁶ Esto es: prescindiendo de compromisos ontológicos y reconociendo pragmáticamente a cada uno –se trate de un individuo o de un grupo– un derecho a desarrollar su particular concepción del bien, mientras le impone un deber tácito de no apelar a él para justificar sus actuaciones en la vida pública.

⁷ Ciertamente, el bien humano se refiere a la realización de la naturaleza humana, la cual es siempre fruto de acciones libres. En este sentido, el bien humano es un bien práctico-moral. Sin embargo, si atendemos a la idea misma de “realización de la naturaleza humana” hemos de reconocer que tales acciones no siempre tienen como protagonista directo al individuo en cuanto individuo. Así, que un niño cualquiera llegue a ser un adulto éticamente responsable depende, sin duda, de sus propias decisiones, pero también, y en una medida no pequeña, de las decisiones que hayan tomado sus padres, de las decisiones tomadas por las autoridades políticas y otros numerosos agentes. El bien humano es un bien práctico, y en lo esencial depende de la responsabilidad moral de cada uno, pero también de la contribución de otros agentes.

⁸ Darwall, *The British moralists and the internal ought, 1640-1740*, Cambridge University Press, 1995, pp. 2-4.

⁹ Se comprende bien que lo moral, entendido en estos términos, lo moral tienda a identificarse sobre todo con la justicia, noción que experimenta asimismo una reducción de horizonte, pues, en el universo moderno, la justicia ya no designa primordialmente el bien de un ser racional, capaz de reconocer el derecho, esto es, lo debido a cada cual, sino la norma que limita el interés desorbitado de sujetos en conflicto. Lo bueno, por su parte, es lo que satisface ese

Para comprender esta transformación hay que tener presente que la teoría moral moderna germinó en un momento marcado históricamente por la experiencia de las guerras de religión, y filosóficamente por el declive de la metafísica aristotélica. Ambas circunstancias condicionaron notablemente el curso de la filosofía moral posterior, ya que, a la vista de lo primero y condicionadas por lo segundo, era difícil asumir, sin más, la tesis aristotélica de que el hombre es un ser naturalmente social y político; era más fácil asumir, con Hobbes, que el hombre es un lobo para el hombre, o, asumir, con Grocio y seguidores, que la naturaleza humana está marcada por una radical ambivalencia: por lo que, en expresión feliz, Kant designó como la “insociable sociabilidad humana”.

Según esta expresión, en efecto, el hombre es, sí, un ser social, pero su sociabilidad no llega al extremo de anular los intereses individuales, a menos que medie el imperio de la ley y, con él, la experiencia de la obligación moral. La consecuencia obvia es que no se puede asumir, sin más, la armonía entre el bien individual y el bien común. Si ha de existir tal armonía será después del trabajo esforzado de la moral, y no postulando de antemano que el hombre es un ser naturalmente social. Esta última afirmación tenía sentido en el contexto de la teleología aristotélica, según la cual lo que un ser es esencialmente se manifiesta al final de su desarrollo, pero no cuando esa teleología ha entrado en crisis, lo cual ocurre precisamente al comienzo de la edad moderna. Para los modernos, lo natural se presenta en la génesis, no en el fin. Y en la génesis no está claro que el bien del hombre sea el bien de la sociedad.

Es cierto que, a lo largo de la edad moderna, la visión teleológica, no sólo de la naturaleza sino de la historia, continuó operativa en muchas teorías éticas. Pero, dejando a un lado que, con mucha frecuencia, tales visiones teleológicas debían más a los estoicos que a Aristóteles, el concepto moderno de la moral se gesta precisamente sobre el supuesto anterior, es decir, sobre el supuesto de un conflicto práctico de intereses que no cabe simplemente mitigar apelando a instancias metafísicas, y que acaso se podría mitigar ensayando fundamentaciones epistemológicas inspiradas en el éxito de la ciencia experimental.

Lo anterior explica que, prescindiendo de la cuestión ética-ontológica –qué es el bien humano-, que requiere mirar al fin, la ética moderna se centrara preferiblemente en la cuestión epistemológica –cómo podemos conocer el bien de antemano-, siempre con la mirada puesta en la fundamentación racional de un orden moral anterior la diversidad de credos religiosos, o, como diríamos hoy, la diversidad de concepciones del bien.

Ciertamente, el intento de argumentar la racionalidad del orden moral no era nuevo. Precisamente esto era lo característico de la doctrina clásica de la ley natural, y por eso las primeras teorías éticas modernas se presentaron también como doctrinas de la ley natural. Sin embargo, la diferencia con la doctrina clásica era notable. La novedad de las teorías modernas residía, en dos puntos relacionados entre sí: por un lado, su carácter abstracto, es decir: su intento abstraer el elemento racional de la vida práctica,

interés, ese deseo. De ahí la dialéctica moderna entre moralidad y felicidad, donde felicidad significa sobre todo un ideal consistente en el cumplimiento de la particular concepción del bien, mientras que la moralidad designa, ya la cualidad de un comportamiento sujeto a normas, ya la actitud de aquél capaz de tal comportamiento, es decir, la actitud de aquél que sabe subordinar su interés al interés común.

históricamente situada (uno de los temas a los que, de manera recurrente, retorna una y otra vez la crítica a la moral moderna, desde Vico hasta Herder). Por otro, en la elaboración de este orden moral racional sobre un supuesto fáctico –que el interés individual no se armoniza de hecho con el bien común-, en lugar de hacerlo sobre un supuesto metafísico –que el interés individual, en el fondo, conduce al bien común y éste, en el fondo, beneficia al individuo.

Al rechazar o, cuando menos, poner entre paréntesis ese “fondo” metafísico, la ética moderna no tuvo más remedio que reducir sus expectativas: en lugar de aspirar a reconciliar en un proyecto de bien común las voluntades enfrentadas de los individuos y los grupos, prefirió conformarse –¡no era poco!- con el logro de la paz civil, mediante el equilibrio de pasiones e intereses encontrados, apelando a unas normas basadas en la naturaleza y sancionadas por la autoridad divina o política.

4. La crisis de la moral moderna

Mientras se siguió asumiendo que tenemos una misma dotación natural, o, por decirlo con Hume, una misma dotación psicológica desarrollada en circunstancias similares, fue posible admitir que tenemos unos intereses básicos similares, y siguió abierta la posibilidad de elaborar una ética en la que todo ser humano podrá reconocerse en mayor o menor medida. Sin embargo, para los continuadores románticos, la universalidad propugnada por la ética ilustrada resulta excesivamente abstracta: la naturaleza humana puede realizarse históricamente de diversas maneras. De este modo, la comunidad de naturaleza, mantenida sin problemas por la primera modernidad, comenzó a ser cuestionada en el siglo XIX, aunque el embate principal vino después, de la mano de las llamadas “filosofías de la sospecha”, con las que la misma idea de una razón sin supuestos, capaz de juzgar imparcialmente sobre los demás aspectos de la realidad, simplemente quedaba en entredicho: a partir de Nietzsche, de Marx, de Freud, de Darwin, la aventura filosófica occidental podía interpretarse desde claves bien diversas del amor a la verdad o a la justicia.

Ciertamente, la virulencia de esos ataques no ha conseguido frenar el desarrollo de la teoría moral moderna, que de un modo u otro –por ejemplo en el liberalismo político de Rawls- sigue girando sobre el mismo asunto: cómo ordenar la convivencia de seres insociablemente sociables sin asumir tesis metafísicamente controvertidas que se consideran la raíz de sus desacuerdos.

Ahora bien: sin desconocer los méritos de las investigaciones desarrolladas sobre este supuesto, sería ingenuo ignorar que en la actualidad es precisamente este supuesto lo que constituye el principal objeto de controversia. En efecto: como hemos apuntado antes, lo que las modernas teorías normativas se proponen como objetivo no es tanto la realización del bien humano cuanto el logro de una paz social en la que se respeten los derechos individuales. Confieso que la meta, como meta política, me parece legítima y noble, aunque a menudo echo en falta una atención más cuidadosa a las instituciones intermedias, sin las cuales simplemente se desbarata el tejido social. De cualquier forma, sería ingenuo pretender que aquella meta es reconocida por todos. De hecho, hay quien no vacila en quebrantar la paz social y los derechos en nombre de su particular concepción del bien.

Llegados a este punto no cabe limitarse a reiterar que cada uno posee su particular concepción del bien. Es preciso esforzarse por extender racionalmente la convicción moral de que el logro de una convivencia en paz y justicia es un bien para todos y cada uno, es decir, es un bien común, y hacerlo sobre bases diversas a las que propuso Hobbes –el miedo a la muerte violenta–, pues es manifiesto que hay una minoría significativa que, a causa de sus particularísima concepción del bien, no parece tener ya miedo a la muerte violenta. Pero no es preciso irse a ejemplos tan extremos. Como es sabido, el pensamiento liberal ha debido enfrentarse en los últimos años a las objeciones procedentes de los ámbitos más variados, en los que, de distintas maneras, se cuestiona la separación liberal de lo privado y lo público. Podríamos referirnos aquí a los variados intentos de insuflar sustancia ética en una vida pública que se considera organizada según unos esquemas falsamente neutrales –las críticas comunitaristas y feministas al liberalismo han ido en esa dirección. Pero me parece que un ejemplo más claro de este mismo esquema lo tenemos en el conflicto entre liberalismo e integrismo religioso-político.

La naturaleza de este conflicto no es sólo política, desde el momento en que ambas posturas pretenden legitimarse culturalmente mediante dos visiones del mundo irreconciliables entre sí: la que separa política y religión y la que las amalgama. Suele decirse, con razón, que la separación de poder civil y religioso en occidente habría sido impensable sin la frase de Jesucristo “dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” (Mc 12). Pero, aunque a grandes rasgos esto es cierto, la interpretación que se ofrece de esa frase resulta con frecuencia demasiado sesgada, como si viniera a sancionar la idea de que la religión o las convicciones religiosas han de recluirse en la esfera de la conciencia y no contaminar el espacio público, que debería permanecer neutral en aquellas cuestiones sobre las que no existe acuerdo fáctico entre los ciudadanos. Semejante interpretación no sólo se encuentra en el extremo opuesto del integrismo, sino también de la visión cristiana, la cual, al tiempo que reconoce una autonomía legítima a la política, no llega al extremo de considerarla una dimensión irrelevante para los fines que interesan a la religión –la relación de los hombres con Dios. Por esa razón aquí aventuro otra interpretación, al hilo de la lectura de un sugerente texto de Tomás de Aquino. Previamente, es preciso examinar con atención el contexto en que se pronuncia la frase.

- “¿Es lícito pagar tributo al César?”

Jesús pide que le enseñen una moneda. “¿De quién es esta imagen y la inscripción?”

- Del César.

Y responde: “Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios”.

Me parece que una adecuada interpretación de este fragmento exige detenerse en el rodeo por la imagen. Escribe Tomás de Aquino:

“Una imagen puede encontrarse en algo de dos maneras. 1) Una, en la realidad de la misma naturaleza según la especie; como la imagen del rey se encuentra en su hijo. 2) Otra, en la realidad de distinta naturaleza, como la imagen del rey se encuentra en una moneda. Según la primera manera, el Hijo es Imagen del Padre. Según la segunda manera, el hombre es imagen de Dios. Por eso, para designar en el hombre la imperfección de imagen, el hombre no sólo es llamado imagen, sino a imagen, con cuya

expresión se indica cierta tendencia a la perfección. Pero del Hijo de Dios no puede decirse que sea a imagen, porque es la perfecta Imagen del Padre”¹⁰.

A la luz de esta consideración, ya anticipada por los comentarios de Hilario o Jerónimo recogidos en la *Catena Aurea*¹¹, las palabras que pronuncia Jesús adquieren un sentido más profundo del habitual. Él, sin duda, da a entender que allí donde está la imagen de alguien, allí hay algo de su propiedad. En la moneda está la imagen del César, y, por esa razón, la moneda es de César. Ahora bien, en el hombre está la imagen de Dios, y, por tanto, el hombre es de Dios. Del mismo modo que hemos de devolver la moneda a su dueño, que es el César, así también, hemos de devolver al hombre a su dueño, que es Dios.

De aquí se desprende que, si hay algo absolutamente prohibido en el dominio de las cosas humanas, es el dominio del hombre por el hombre. Sea cual sea el orden político –sobre esto Jesús no se pronuncia- hay algo que le está absolutamente vedado a la política, en nombre de Dios y del hombre, que es su imagen: erigirse en orden último de apelación, ahogar la dimensión trascendente del hombre y sus manifestaciones naturales en la conducta cotidiana. En efecto: el respeto al hombre queda automáticamente amenazado no sólo cuando unos imponen a los otros unas convicciones de las que éstos carecen, sino también cuando el orden político se instituye como si Dios no existiera, porque en ese momento el poder político tiende a erigirse a sí mismo en poder absoluto. Sin duda, esta tendencia puede mitigarse con la implantación de mecanismos dirigidos a equilibrar y limitar el poder. Pero, esos mecanismos carecen de eficacia a menos que vayan respaldados por una convicción moral, como lo pone de relieve la periódica aparición de la corrupción.

Pero, por la misma razón, hay algo que le está absolutamente vedado a la religión, como institución mediante la cual los hombres se relacionan con Dios, a saber: convertirse en política, dedicarse a organizar la convivencia entre los hombres, desconociendo que Dios los ha dotado de razón para organizarse por sí mismos. En todo caso, para hacer operativo este pensamiento en la práctica no basta con apelar a Dios o a la dignidad humana, sino que hay que hacer operativa esa apelación, articulando racionalmente los distintos puntos de vista. Con ello no hacemos sino retomar la observación de Sócrates a *Eutifrón*. En efecto, una vez que éste había declarado que “es pío, lo que agrada a los dioses, y lo que no les agrada es impío” (6 e), Sócrates le hace notar: “Reflexiona, amigo, sobre lo siguiente. ¿Acaso lo pío es querido por los dioses porque es pío, o es pío porque es querido por los dioses? (10 a). El ejercicio de la razón, y no la simple apelación a un fundamento, es un aspecto irrenunciable en la convivencia humana.

Sin embargo, cada realidad social plantea nuevos retos a la razón, y los actuales no se pueden ya resolver con la auto-limitada razón moral moderna. Por el contrario, muchos “ciudadanos honrados”, que no quebrantan la paz social, y que

¹⁰ Tomás de Aquino, S.Th.I.q. 35, a. 2, ad 3.

¹¹ “Hilarius in Matth. Deo etiam quae eius sunt reddere nos oportet, idest corpus et animam et voluntatem. Numisma enim Caesaris in auro est, in quo est eius imago depicta. Dei autem numisma homo est, in quo est Dei imago figurata: ideo divitias vestras date Caesari, Deo autem innocentiae vestrae conscientiam servate”. [85553] *Catena in Mt.*, cap. 22 l. 2. “Hieronymus. Vel aliter. Nummum habentem Caesaris imaginem reddite coactum Caesari, vosipsos libenter Deo reddite. Signatum est enim super nos lumen vultus tui, domine, non Caesaris”. [85689] *Catena in Mc.*, cap. 12 l. 2

persiguen, dentro de sus posibilidades, sus particulares concepciones del bien, encontrarían más argumentos para defender su modo de vida frente a quienes lo amenazan si reforzaran su convicción de que hay un bien humano, que hemos de construir entre todos, y que en descubrirlo y realizarlo consiste la vida humana. Para movernos en esta dirección puede sernos de utilidad redescubrir la doctrina clásica de la ley natural. Ésta se caracteriza por ser al mismo tiempo más ambiciosa y más modesta que las doctrinas modernas: más ambiciosa porque, a pesar de reconocer la existencia de una multiplicidad de agentes racionales, cada uno en busca de su propio bien, no renuncia a la noción de un bien común como fin último de la razón práctica. Pero, al mismo tiempo, más modesta porque no pretende zanjar por sí sola, es decir, en el plano de la teoría, la cuestión de la diversidad de puntos de vista, pues entiende que la realización del bien común no es un asunto teórico sino práctico. En último término, si el bien común, en el que han de coincidir finalmente todos los agentes individuales, ha de tener alguna realidad, será sólo como fruto de una acción común, y no como postulado de una teoría, por sofisticada que ésta sea.