

Ley natural

1. La expresión «ley natural» en la historia de las ideas. Uso ético y uso científico. 2. La cuestión de las leyes naturales en el ámbito de la naturaleza y en el ámbito de la conducta humana. 3. La ley natural como teoría moral se desarrolla en dos planos: a) plano práctico: el obrar humano responde a razones, depende de principios que constituyen una única ley; b) plano de fundamentación metafísica: la ley natural como participación de la ley eterna en la criatura racional. 4. La ley natural presupone la referencia a la naturaleza humana, entendida como naturaleza racional. 5. El primer principio de la ley natural, que prescribe realizar el bien, no es un principio puramente formal: incluye la referencia a determinados bienes. 6. Insuficiencia de la *sindéresis* para ordenar efectivamente el comportamiento. Ley natural y virtud. 7. Articulación de las tesis centrales de la doctrina de la ley natural. 8. Propiedades esenciales de la ley natural: universalidad e inmutabilidad. 9. Universalidad de la ley natural y particularidad de la verdad práctica. 10. La doctrina de la ley natural: objeciones y réplicas

1. LA EXPRESIÓN «LEY NATURAL» EN LA HISTORIA DE LAS IDEAS. USO ÉTICO Y USO CIENTÍFICO. En la historia de las ideas, el nombre «ley natural» aparece asociado al pensamiento estoico, concretamente en la alusión a una razón implícita en el cosmos, del que el hombre forma parte. Aparece asimismo asociado a la sistematización de esta teoría llevada a cabo por Tomás de Aquino, la cual fue objeto de repetidos comentarios en la primera modernidad y que todavía hoy constituye un punto de referencia en el pensamiento moral y político.

En la sistematización tomista de la ley natural, ésta aparece definida como la «participación en la ley eterna de la criatura *racional*» –y, por tanto, como una ley que ha de guiar ante todo el comportamiento humano. Este uso principalmente antropológico-ético

del término «ley natural», sin embargo, contrasta con el uso científico-natural privilegiado en el pensamiento moderno, lo cual genera cierta equívocidad. En efecto, aunque en contextos morales, la expresión «ley natural» sigue designando la norma universal que ha de regir los actos libres de los seres humanos; en contextos científicos, designa regularidades universales presentes en la naturaleza.

Ciertamente, en ambos casos pueden encontrarse puntos comunes. Por de pronto, si no hay universalidad no hablamos de «leyes», ni en el ámbito de la naturaleza ni en el ámbito del comportamiento. Precisamente esto puede llevar a plantear la cuestión de si hay efectivamente leyes universales en el obrar humano y en el acontecer natural, o si, por el contrario, toda norma moral –o toda regularidad física– es contextual. Ahora bien, esta cuestión ha de plantearse de distinto modo en los dos casos.

2. LA CUESTIÓN DE LAS LEYES NATURALES EN EL ÁMBITO DE LA NATURALEZA Y EN EL ÁMBITO DE LA CONDUCTA HUMANA. En el caso de las leyes naturales en el ámbito de la naturaleza es preciso hacer referencia a la transición de la física filosófica a la física matemática moderna, en la medida en que ambas trabajan sobre dos conceptos diversos de «necesidad», y, consiguientemente, de racionalidad científica. En realidad, un anticipo de este debate moderno aparece en las distintas posturas de Platón y Aristóteles respecto a la posibilidad de una ciencia de lo físico. Para Platón no puede haber ciencia de lo físico porque lo físico es el reino de lo cambiante, y sólo puede haber ciencia de lo necesario. Para Aristóteles, por el contrario, puede haber ciencia de lo físico, supuesto que reconozcamos la diferencia entre dos tipos de necesidad: la necesidad absoluta –derivada de principios intrínsecos– y la necesidad hipotética, derivada del fin: *supuesto* un determinado fin,

es necesario tomar determinados medios. A juicio de Aristóteles esto ocurre no sólo en el ámbito del obrar humano, sino también en el reino de la naturaleza, en la medida en que todo en ella ocurre también por referencia a un fin. Si tal fin no se alcanza es sólo por causas accidentales, que, en el campo del obrar humano, derivan de la libertad, y en el campo de la naturaleza, de la materia.

Según el planteamiento aristotélico, por tanto, la posibilidad de juicios universales y necesarios sobre el mundo de lo físico, dependería de mantener el concepto teleológico de naturaleza, bien entendido que esta clase de necesidad no excluye la existencia de contraejemplos, derivados de causas accidentales. Pero la ciencia moderna de la naturaleza opera sobre otros presupuestos: en su consideración de la naturaleza, prescindiendo de la teleología, para fijarse únicamente en las regularidades observables, a las que trata de proporcionar una formulación matemática. De este modo retorna a un concepto estricto de necesidad, como el que había manejado Platón, sólo que, a diferencia de éste, demostrando fácticamente la posibilidad de la ciencia física: así es como sus contemporáneos reciben la física de Newton. Justificarla epistemológicamente constituye uno de los empeños de Kant en la *Crítica de la razón pura*: la posibilidad misma de hablar de «naturaleza» como un todo, dependerá de asumir una serie de leyes universales –para Kant, leyes *a priori* del entendimiento. Sobre esa base ha de proceder la búsqueda de legalidades más particulares o contextuales –que Kant explora en la *Crítica del juicio*.

Entre tanto, los desarrollos de la ciencia –tanto en física como en biología– han vuelto a cuestionar la posibilidad de juicios universales determinantes acerca de la naturaleza, y, con ello, la posibilidad de hablar de «leyes universales».

El caso de las leyes universales en el comportamiento moral hay que plantearlo de manera diferente. El propio Kant marca las distancias entre ambos tipos de leyes cuando describe las leyes físicas como leyes se-

gún las cuales *todo sucede*, y las morales, como leyes según las cuales *todo debe suceder*. Se puede objetar que en su sentido más genuino, la referencia a una ley moral *natural* excluye una diferencia tan marcada entre los planos fáctico y normativo, pues lo que dicha ley prescribe en primer término es realizar el bien, en lo cual va implícita la referencia a algo conveniente y perfectivo del propio agente. Sin embargo, en la medida en que la realización del bien humano es un asunto práctico incorpora cierta razón de *debitum*. Al hablar de ley moral natural, por tanto, se plantea la cuestión de si hay algo universalmente debido a la naturaleza humana. La respuesta clásica a esta pregunta es afirmativa: se debe obrar siempre conforme a la razón. Ciertamente, la concreción positiva de esta exigencia varía según los contextos, pero hay una serie de principios universales que deben respetarse siempre y en toda circunstancia. En lo que sigue nos centramos en el uso moral de la expresión «ley natural».

3. LA LEY NATURAL COMO TEORÍA MORAL SE DESARROLLA EN DOS PLANOS: a) plano práctico: el obrar humano responde a razones, depende de principios que constituyen una única ley; b) plano de fundamentación metafísica: la ley natural como participación de la ley eterna en la criatura racional. La teoría moral de la ley natural recibe este nombre porque asume que el obrar humano responde/debe responder a razones, y, en esa medida, depende de unos principios, que incorporan o protegen bienes esenciales de nuestra naturaleza y guían nuestras deliberaciones y razonamientos prácticos. El conjunto de estos principios, que preservan los bienes de la naturaleza humana, y que Tomás de Aquino llama indistintamente «semillero de virtudes» o «principios del derecho», constituye una única ley natural. Esta explicación de la ley natural se sitúa en un plano filosófico-moral, pero admite una profundización metafísica, y teológica, según la cual la ley natural puede definirse como la «participación de la ley eterna en la criatura racional».

4. LA LEY NATURAL PRESUPONE LA REFERENCIA A LA NATURALEZA HUMANA, ENTENDIDA COMO NATURALEZA RACIONAL. En todo caso, conviene subrayar que cuando hablamos de «naturaleza humana» en este contexto pensamos siempre en una naturaleza racional, donde «racional» define lo que la naturaleza humana es esencialmente: ni un intelecto puro (sería un ángel) ni un animal con sólo conocimiento sensible, sino precisamente «un racional» –pues la razón, en la medida en que incorpora discurso, no se reduce a intelecto: incorpora también materia–. En esa medida, afirmar que la ley natural es la «ley de nuestra razón» es también admitir que es la ley de la naturaleza humana y de cada hombre. Si entendemos así la naturaleza, no hay inconveniente en hablar indistintamente de ley natural y de ley de la naturaleza humana. Pero, en todo caso, hay que tener presente que, tal y como observa Tomás de Aquino, «la ley –toda ley– es algo de la razón» (*Suma teológica*, I-II, q. 90. a. 1). Concretamente, los principios de la razón práctica, el más fundamental y primero de los cuales reza «el bien ha de hacerse, el mal ha de evitarse».

5. EL PRIMER PRINCIPIO DE LA LEY NATURAL, QUE PRESCRIBE REALIZAR EL BIEN, NO ES UN PRINCIPIO PURAMENTE FORMAL: INCLUYE LA REFERENCIA A DETERMINADOS BIENES. La aparente vaguedad del primer principio de la razón práctica no debe llamarnos a engaño: precisamente por su referencia al bien, no es un principio puramente formal, sino que reclama concretarse en bienes prácticos, operables. Las primeras concreciones de ese principio las proporcionan los bienes incoados en nuestras inclinaciones esenciales, y que nuestro intelecto descubre, prácticamente sin razonamiento alguno, como los fines proporcionados a tales inclinaciones: el bien de la vida, el bien de los hijos, el bien de la verdad y la justicia. Así pues, no es la materialidad de estas inclinaciones lo que constituye la ley natural, sino el hecho de que, a la luz de la razón, esto es, a la luz del primer principio prác-

tico, los fines de tales inclinaciones son inmediatamente captados como buenos y sus contrarios como malos. Precisamente, cuando en el contexto de la teoría de la ley natural hablamos de «razón natural» (*ratio naturalis*) designamos la operación natural de la razón, mediante la cual ésta, a la luz del primer principio, capta esos fines como buenos.

La captación natural de la bondad de los fines de las inclinaciones permite concretar aquel primer principio en otros preceptos, orientados a proteger aquellos bienes: no matar, no mentir, no robar, etc. El desglose de la ley natural en una pluralidad de preceptos resulta necesario porque el bien que hemos de realizar no es otro que el bien humano, y éste es complejo: en lo esencial depende de que introduzcamos orden en nuestras pasiones y acciones, de forma que al perseguir o realizar un determinado bien no atentemos deliberadamente contra otros, para lo cual la razón en su uso práctico, ha de tener presentes los principios de modo habitual. Este conocimiento habitual de los principios es lo que se conoce como *sindéresis* (otro modo de designar a la razón natural).

6. INSUFICIENCIA DE LA SINDÉRESIS PARA ORDENAR EFECTIVAMENTE EL COMPORTAMIENTO. LEY NATURAL Y VIRTUD. Sin embargo, la *sindéresis* o razón natural no basta para que en la práctica ordenemos eficazmente nuestras acciones al bien. La *sindéresis* es un hábito cognoscitivo-práctico muy primordial, y sólo con esa clase de conocimiento no podemos dominar la intensidad con la que eventualmente nos vemos atraídos e incluso cegados por un determinado bien particular. Por eso, la *sindéresis* –semillero de virtudes– contiene como uno de sus principios fundamentales, el que se debe obrar conforme a la razón, desarrollando virtudes. En el planteamiento tomista, en efecto, existe una clara continuidad entre el comportamiento conforme a la ley natural y el comportamiento virtuoso. Así Tomás no tiene inconveniente en afir-

mar que todos los actos virtuosos, en cuanto virtuosos, son de ley natural –sencillamente porque lo que en definitiva manda la ley natural es que obremos el bien–. Ciertamente, en la medida en que el bien y la virtud se materializan en contextos concretos, qué debe contar como actuación buena y conforme a la razón y la virtud no puede determinarse de antemano en sus detalles. Sin embargo, sí se puede determinar qué acciones de ningún modo pueden ser conformes a la razón: precisamente aquellas que supongan atentar deliberadamente contra los bienes de los que depende la integridad de la naturaleza humana, y que quedan apuntados en las inclinaciones naturales.

7. ARTICULACIÓN DE LAS TESIS CENTRALES DE LA DOCTRINA DE LA LEY NATURAL. Así pues, la tesis central se puede desglosar en los siguientes puntos:

a) La ley natural es algo de la razón práctica. Concretamente, sus principios. Que sea algo de la razón significa que no es algo biológico o físico. La ley moral natural no es una ley física. Las leyes naturales de la física –por ejemplo, la ley de la gravedad– se caracterizan porque se cumplen siempre, de modo que, si no se cumplen, no puede hablarse de ley. Pero las leyes morales no desaparecen por el hecho de verse conculcadas. Si la ley natural se llama natural es porque es natural a nuestra razón: comprende los principios intelectualmente conocidos que guían desde dentro a la razón, a fin de que llegue a prescribir acciones verdaderas. Sin duda, tanto para formular juicios verdaderos como para realizar acciones verdaderas hace falta algo más que atenerse a unos principios: hacen falta conocimientos concretos, experiencia, etc. Ocurre aquí algo semejante a lo que ocurre en el plano teórico: si contáramos sólo con el principio de no contradicción, no iríamos muy lejos en ninguna ciencia: pero sin dicho principio, no iríamos a ninguna parte.

b) Los principios de la razón práctica no son puramente formales, susceptibles de

ser rellenos con cualquier contenido; sino que anticipan intelectualmente un contenido preciso: los bienes que definen la naturaleza humana como humana, y, en último término, el bien debido a nuestras acciones. Hay una definición escolar de naturaleza como «la esencia en cuanto principio de operaciones»: de eso pretende hacerse eco Tomás cuando, en la cuestión clásica dedicada a la ley natural, a la hora de enumerar algunos preceptos de la ley natural atiende a tres géneros de inclinaciones: a conservarse individualmente en el ser, la inclinación sexual, y la inclinación racional –bien entendido que, en el hombre, las dos primeras no son jamás puramente animales–. La idea es que en cada una de esas inclinaciones el intelecto descubre, anticipándolo, un bien que pertenece a la integridad de nuestra naturaleza y, por tanto, un bien contra el cual no cabe obrar deliberadamente sin causarse un daño a sí mismo. Así, asumiendo que la inclinación más propiamente humana es a obrar conforme a la razón, pertenece a la razón el que, al ordenar nuestras acciones a un bien determinado no se atente deliberadamente contra otro. De ello se sigue, lo tercero:

c) La ley natural es una única ley, aunque tenga varios principios o preceptos. Eso significa que la consistencia del obrar humano depende de que, en su acción, el hombre se atenga a *todos* esos principios –de modo análogo a como para hablar correctamente es preciso atenerse a todas las reglas de la gramática–, Ahora bien:

d) Para actuar bien en la práctica no basta con los principios, de modo análogo a como para extraer conclusiones acertadas en una ciencia, no basta conocer sus axiomas. En efecto, tal y como escribe Tomás: «... así como en las cosas especulativas la razón falsa, aunque tome su origen en los principios, no tiene de los principios primeros su falsedad, sino del mal uso de los principios, así también ocurre en las cosas prácticas» (*De veritate*, q. 16, a. 2 ad 6). Ahora bien: ¿qué significa usar bien los principios sino saber aplicarlos a la situación concreta? Esto, sin

embargo, requiere tener buen juicio y razonar con corrección, para lo cual es preciso desarrollar hábitos intelectuales y morales –prudencia y virtud moral–. De todo ello se sigue que:

e) En la práctica, el que extrae toda su potencialidad de los principios morales no es otro que el virtuoso, en la medida en que éste es el que ha retirado los obstáculos que, ordinariamente, impiden que nos guiemos por la razón. Podemos decir, por tanto, que el virtuoso es el que saca todas las consecuencias de la ley natural. Esto es coherente con la caracterización que hace Tomás de Aquino de la *sindéresis* –hábito de los primeros principios– como *semina virtutum*, esto es: semillero de virtudes. Es en el virtuoso donde la ley natural adquiere, además, cierta naturalidad –pero una naturalidad que nada tiene que ver con la espontaneidad del instinto, pues es una naturalidad indirecta, mediada por la razón–. Afirmar que la ley natural despliega toda su potencia y belleza en el comportamiento del virtuoso no significa que no se encuentre presente y operativa en los demás hombres. Lo está, pero de diferentes maneras. En el continente y el incontinente, por ejemplo, se presenta bajo la forma de un conflicto entre razón y apetito sensible –aunque en el primero vence la razón y en el segundo el apetito sensible–. En el vicioso o licencioso, persiste como conocimiento de los principios universales, aunque estén oscurecidos cuando se trata de reconocerlos en la materia de su vicio. El que ha adquirido el vicio de mentir sabe en general que no se debe mentir –y de hecho protesta cuando le mientan a él– pero cuando se le presenta la ocasión miente –incluso sin necesidad– y no siente pesar por ello. Así escribe Tomás: «... aquel que tiene el hábito de algún vicio está ciertamente corrupto acerca de los principios operables, pero no en universal, sino en lo particular operable, en cuanto que por el hábito vicioso se deprime la razón, de tal modo que, al elegir, no aplica el juicio universal a lo particular operable» (*De veritate.*, q. 16, a. 3, ad 3).

8. PROPIEDADES ESENCIALES DE LA LEY NATURAL: UNIVERSALIDAD E INMUTABILIDAD. Tener presentes las consideraciones anteriores nos permite comprender dos de las propiedades esenciales de la ley natural –su universalidad e inmutabilidad– y cómo tales propiedades son compatibles con la afirmación de un legítimo pluralismo práctico. En efecto: en el orden práctico, ni más ni menos que en el orden del pensamiento –pues no en vano se trata de órdenes racionales– es preciso distinguir los principios de las conclusiones, con la particularidad de que, en el orden del obrar, las conclusiones son acciones, y éstas se encuentran sometidas a muchas contingencias. Por esta razón, afirmar la universalidad e inmutabilidad de los principios no impide hablar de variedad y diversidad de las conclusiones. Como explica Tomás de Aquino: «... la ley natural, en cuanto a los primeros principios universales, es la misma para todos los hombres, tanto en el contenido como en el grado de conocimiento. Mas en cuanto a ciertos preceptos particulares, que son como conclusiones derivadas de los principios universales, también es la misma bajo ambos aspectos en la mayor parte de los casos: pero pueden ocurrir algunas excepciones, ya sea en cuanto a la *rectitud del contenido*, a causa de algún impedimento especial; ya sea en cuanto al *grado de conocimiento*, debido a que algunos tienen la razón oscurecida por una pasión, por una mala costumbre o por una torcida disposición natural. Y así cuenta Julio César en VI *De bello gallico* que entre los germanos no se considera ilícito el robo, a pesar de que es expresamente contrario a la ley natural» (*Suma teológica*, I-II, q. 94, a. 2).

9. UNIVERSALIDAD DE LA LEY NATURAL Y PARTICULARIDAD DE LA VERDAD PRÁCTICA. Así pues, los principios de la ley natural son universales e inmutables. Sin embargo, no todos los individuos extraen de ellos las mismas conclusiones. No sólo porque, dependiendo de las distintas circunstancias, los principios pueden exigir conclusiones diversas de parte

de distintos individuos –particularidad de la verdad práctica–, sino también porque, en ocasiones, el reconocimiento mismo de los principios puede oscurecerse a causa de las pasiones o las costumbres, o también a causa de persuasiones falsas (vid. *ibíd.*, q. 94, a. 6). Como ejemplo de lo primero podemos apuntar las diferentes conclusiones que extraen el fiscal y la mujer del acusado, respecto al curso de acción que deben escoger cuando les toca intervenir en el juicio. Pero también, frente al deber general de devolver un depósito a su dueño, la exigencia concreta de no devolver este particular depósito en estas circunstancias. Como ejemplo de lo segundo, el propio Tomás menciona el caso de los germanos que no consideraban ilícito el robo, a causa de una costumbre asentada entre ellos. Otras veces es la existencia de persuasiones falsas lo que impide extraer las conclusiones acertadas. Por ejemplo: todos aceptan como cosa de principio que no se debe matar seres humanos inocentes, y, sin embargo, diferir acerca de si este individuo es o no es un ser humano, o si éste es o no es inocente.

10. LA DOCTRINA DE LA LEY NATURAL: OBJECIONES Y RÉPLICAS. Básicamente, las críticas de que ha sido objeto la doctrina clásica de la ley natural desde la filosofía, pueden reducirse a dos: naturalismo y heteronomía. Es decir: reducción de lo moral a un dato de naturaleza, y sujeción del obrar moral a una norma exterior al hombre. Curiosamente, desde la teología, las críticas dirigidas a la teoría de la ley natural tienen signo opuesto: así, para algunos teólogos, la teoría de la ley natural habría sido un producto racionalista que habría contribuido al avance del secularismo. En buena parte, ambas críticas dan en el clavo cuando pensamos en las teorías modernas de la ley natural. La de Grocio, por ejemplo, es simultáneamente naturalista y racionalista en los sentidos apuntados. Naturalista porque, para él, lo que en último término prescribe la ley natural es lo que sirve a nuestra autoconservación. Y racionalis-

ta porque, como es conocido, su propósito es elaborar una teoría de la ley natural válida incluso si Dios no existiese. Sin duda, Grocio no carecía de razones para elaborar una teoría moral sobre esos dos supuestos. El pensamiento moral del siglo XVII estaba muy marcado por el escepticismo de autores como Montaigne o Lipsius, y, frente a ellos, Grocio quiso enarbolar el principio más bien estoico de la autoconservación, como un punto de partida incuestionable de los razonamientos morales. Por otra parte, en un contexto social marcado por las guerras de religión, parecía aconsejable buscar las bases de la convivencia en principios no deudores de convicciones religiosas.

Ahora bien, la teoría clásica de la ley natural, tal y como la encontramos en Tomás de Aquino, tenía desde el principio otro carácter. Por de pronto, no obedece a un planteamiento estratégico, ya que no se propone en primer término el logro de la paz política, sino genuinamente sapiencial: pues lo que ante todo persigue Tomás es mostrar de qué manera la ley natural permite articular lo que la reflexión filosófica y teológica le dice sobre el obrar humano. En efecto: al ofrecer su síntesis de la ley natural, Tomás asume que la posibilidad misma del obrar humano depende de la existencia de unos principios que pueden con toda justicia llamarse la ley de nuestra razón práctica: pero que, al mismo tiempo, en lo que tienen de intelectual, nos hablan de su origen último en Dios creador.

Por esta vía, Tomás tratará de articular las exigencias de la filosofía moral –mostrar la racionalidad interna del obrar humano– con las exigencias de la teología moral: el fundamento último del orden moral está en Dios. Así, en su exposición la ley natural aparece como «algo de la razón» –lo cual avala la pretensión de una moral racional–, pero, al mismo tiempo, como «participación de la ley eterna en la criatura racional» –lo cual avala su fundamento metafísico, *a parte ante*, en un Dios creador y legislador. En definitiva, para Tomás de Aquino, la doctrina de la

ley natural es una doctrina ética que hace explícitos los principios de la razón práctica, es decir, de la razón que dirige y ordena la acción. Tales principios son realmente intrínsecos a nuestra propia razón, y por eso cabe llamarlos naturales, pero afirmar esto no impide reconocer el origen último de tales principios en Dios creador y legislador. Con esto último queda apuntada una conexión entre ética y su fundamento metafísico. Es verdad que con ello apenas hemos dicho nada sobre la conexión entre ley natural y teología revelada.

Para enfocar correctamente este último aspecto, es preciso advertir nuevamente que, a diferencia de lo que ocurre en el mundo moderno, donde lo natural y la naturaleza son nociones que se identifican sobre todo con la génesis o lo germinal, en el mundo clásico la naturaleza y lo natural se identifican sobre todo con el *télos*, el fin en el que se muestra la naturaleza desarrollada. Desde esta perspectiva finalista, el sentido de referirse a la ley natural como «algo de la razón» no es delimitar un ámbito cerrado sobre sí mismo –aquello que la razón conoce por sí sola–, sino únicamente indicar que la ley natural es la ley de la razón práctica, que la acompaña en todo su ejercicio. Ahora bien: lo propio de la razón –tanto en su uso teórico como práctico– es buscar y conocer/realizar la verdad, para lo cual la razón ha de permanecer abierta a la posibilidad y realidad de una revelación. En efecto: desde la perspectiva del fin, lo de menos es que la instrucción y las fuerzas para realizar el bien sean humanas o divinas en razón de su origen: lo importante es que unas y otras se ordenan a realizar el bien. Con ello queda indicado de qué modo la teoría clásica de la ley natural puede sustraerse a la doble crítica de naturalismo y de racionalismo: no es naturalista, porque no reduce el bien moral a la autoconservación de la naturaleza –ni siquiera la naturaleza humana–, y no es racionalista porque para afirmar la racionalidad del obrar humano no necesita prescindir de Dios creador ni de la revelación.

El modo en que la teoría clásica de la ley natural responde a la crítica de heteronomía ha sido apuntado al señalar que la ley natural es una ley *intrínseca* a la razón práctica, y, por tanto, natural a ella. Es decir: por una parte, no es una ley de la naturaleza si por esto entendemos la naturaleza física, sino una ley de la razón –o, si se quiere, de la naturaleza humana en cuanto racional–. Y, por otra, no es una ley simplemente exterior al hombre, sino una ley propia del hombre –ni más ni menos que su propia razón–. En efecto: la definición tomista de la ley natural como «participación de la ley eterna en la criatura racional» es perfectamente compatible con reconocer una legítima autonomía a la razón. El propio Tomás lo sugiere cuando señala que las demás criaturas participan sólo pasivamente de la ley eterna, es decir, siendo dirigidos, mientras que el hombre, como criatura racional, participa en ella de manera activa, siendo *providens sibi*, es decir, dirigiéndose a sí mismo.

Bibliografía

- BIGGAR N. y BLACK R. (eds.), *The Revival of Natural Law. Philosophical, theological and ethical responses to the Finnis-Grisez School*, Ashgate, Aldershot, 2000. BORMANN, F.-J., *Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin*, Kohlhammer, Stuttgart, 1999. CRUZ, J. (ed.), «Naturaleza y ley moral. El sentido de la ley natural en la edad media», *Anuario Filosófico* 41/I (2008). FINNIS, J. (ed.), *Natural Law*, Ashgate, Aldershot, 1991. GEORGE, R. P. y WOLFE, C., *Natural Law and Public Reason*, Georgetown University Press, Washington D. C., 2000; ÍD., *Natural Law*, Ashgate, Dartmouth, 2003. GONZÁLEZ, A. M. (ed.), *Contemporary Perspectives on natural law. Natural law as a limiting concept*, Ashgate, Aldershot, 2008; ÍD., *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, 2.ª ed., EUNSA, Pamplona, 2006; ÍD., *Claves de ley natural*, Rialp, 2006. HAKONSEN, K., *Grotius, Pufendorf and Modern Natural Law*, Ashgate, Dartmouth, 1999. HITTINGER, R., *The First Grace. Rediscovering the Natural Law in a Post-Christian World*, ISI Books, Washington D. C., 2003. MURPHY, M., *Natural law and practical*

rationality, Cambridge University Press, Cambridge, Nueva York, 2001; Íd., *Natural law in jurisprudence and politics*, Cambridge University Press, Cambridge, Nueva York, 2006. ODERBERG, D. S. y CHAPPELL, T. (eds.), *Human Values: New Essays on Ethics and Natural Law*, Palgrave Macmillan,

Londres, 2004. RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, EUNSA, Pamplona, 2000. WOLFE, C., *Natural Law Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, Nueva York, 2006.

Ana Marta González

Libertad

Introducción. 1. Negación de la libertad 2. Agnosticismo en torno a la libertad 3. La libertad según los pensadores intelectualistas. 4. La libertad según los voluntaristas. 5. La libertad sentimental y pragmática. 6. Raíz y expresión de la libertad según el pensamiento clásico. 7. Las manifestaciones de la libertad. 8. El núcleo y fin de la libertad. 9. Ámbitos sociales de la libertad

INTRODUCCIÓN. El término «libertad» parece derivar del latino *liber*, que se usaba para designar a los hijos, quienes, a distinción de los esclavos, tenían carta de ciudadanía y podían intervenir tanto en las cosas privadas de la casa como en las públicas de la ciudad. Filosóficamente, la libertad humana se ha entendido de muchos modos a lo largo de la historia de la filosofía, hasta el punto que es uno de los grandes temas del pensamiento occidental. Entre los pensadores griegos se entendió como dominio sobre los propios actos. Entre los medievales, fundamentalmente, como libre albedrío o capacidad de elección. Desde la Baja Edad Media, como espontaneidad. En la filosofía moderna, como autonomía, ausencia de coacción, de impedimentos externos, etc. En la contemporánea, como liberación, como posibilidad de hacer lo que se desee sin perjudicar a los demás, etc. Recientemente se ha atendido a sus diversos ámbitos manifestativos: privada, pública, social, política, de expresión, de pensamiento, moral, religiosa, etc.

La libertad es uno de los grandes temas humanos; una realidad muy tenida en cuenta por humanistas de todos los tiempos.

Rousseau, por ejemplo, la consideraba una propiedad muy importante en el hombre, pues escribió que «renunciar a la libertad es renunciar a ser un hombre». También lo fue para Maine de Biran, quien declaró que negarla equivale a poner en duda que existimos. Asimismo, para Bergson la libertad fue sumamente relevante, porque según él consiste en la autodeterminación del espíritu, posición semejante, aunque desde el plano ético, a la de Hartmann. De modo similar, para otros pensadores espiritualistas la intimidad y la libertad constituyen la persona. Así lo vio, por ejemplo, Marcel: «nuestra libertad es nosotros mismos... el alma de nuestra alma»; «el misterio central de nuestro ser», la que permite afirmar nuestro propio ser (expresión que se encuentra también en Millán-Puelles).

En las precedentes someras descripciones hay indudables aciertos. Sin embargo, la libertad no siempre ha sido ensalzada, sino a veces despreciada e incluso negada. Si es un tema tan humano, no es de extrañar que las filosofías que conllevan cierta despersonalización o negación del ser humano sean, a la par, las que nieguen teórica y prácticamente la libertad. Aludimos a continuación a algunas. Luego atenderemos a otras filosofías que defienden la libertad humana, pero que la vinculan a una determinada potencia. Al final, se estudiará el núcleo de la libertad

1. NEGACIÓN DE LA LIBERTAD. A lo largo de la historia del pensamiento occidental no han faltado fatalismos, antiguos y modernos, que han intentado reducir, si no negar, el papel de