

JUAN CRUZ CRUZ (ED.)

LEY NATURAL
Y NIVELES ANTROPOLÓGICOS

LECTURAS SOBRE TOMÁS DE AQUINO

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González
DIRECTOR

Rubén Pereda
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA xxxx -xxxx
Pamplona

Nº 203: Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos,
Lecturas sobre Tomás de Aquino.*

© 2007. Juan Cruz Cruz

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>

E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

ZIUR NAVARRA Polígono industrial. Calle O, nº 34. Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

Presentación.....	5
PRIMERA PARTE: PROYECCIÓN ÉTICA DE LA LEY NATURAL	
La proyección de la ley natural en el derecho de gentes según Vitoria, <i>Juan Cruz Cruz</i>	9
La experiencia interna de la libertad y de la ley natural: Domingo Báñez (1528-1604), <i>José Ángel García Cuadrado</i>	23
La racionalidad de la ley natural, la apelación al “hombre prudente” en la Escuela de Salamanca, <i>M^a Idoya Zorroza</i>	39
La ley natural en la naturaleza humana libre, según santo Tomás de Aquino, <i>Ángela García de Bertolacci</i>	53
SEGUNDA PARTE: ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DE LA LEY NATURAL	
Primeros principios de la razón práctica en Tomás de Aquino, <i>Juan Carlos Ossandón</i>	73
Ley natural y <i>voluntas ut natura</i> en Tomás de Aquino, <i>Beatriz Reyes</i>	83
La posibilidad del no-cumplimiento de la ley natural en el pensamiento filosófico natural de Tomás de Aquino, <i>Ignacio A. Silva</i>	103
Ley natural, amor natural y <i>voluntas ut natura</i> : un problema en la virtud de la justicia, <i>Patricia Astorquiza</i>	113
La participación como fundamento de la ley natural en santo Tomás de Aquino, <i>María del Carmen Gutiérrez Berisso</i>	137
TERCERA PARTE: ENFOQUES COMPARATIVOS	
El Dios implícito de la ética racional, <i>José Ignacio Murillo</i>	153
Fundamentos metafísicos de la ley natural, <i>María Raquel Fischer</i>	171

Ley élfica: la interpretación chestertoniana de la ley natural en Tomás de Aquino, <i>Santiago Argüello</i>	183
La sindéresis como ley natural en Tomás de Aquino y el conocimiento de los primeros principios prácticos. Una lectura desde Leonardo Polo, <i>María Alejandra Vanney</i>	207
Débito ontológico y razón humana en Tomás de Aquino. Una precisión en torno a las normas de la moralidad, <i>María Fernanda Balmaseda</i>	223
<i>Analogia legis</i> y ley natural: una interpretación integradora del pensamiento medieval, <i>Pablo C. Sicouly</i>	237

PRESENTACIÓN

Los artículos que componen este volumen fueron defendidos como ponencias –a principios de septiembre de 2006– en las III Jornadas Internacionales de Pensamiento medieval tituladas *La ley natural y su problemática filosófica*, celebradas en la Universidad Católica de Buenos Aires y auspiciadas por la Línea Especial de Pensamiento clásico de la Universidad de Navarra, la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica y el Departamento de Filosofía medieval de la Universidad de Cuyo. Sus ponentes pretendían volver a dibujar algunos recursos lógicos, antropológicos y éticos que comparecen en el pensamiento filosófico-jurídico de Santo Tomás.

La participación de los profesores Juan Cruz Cruz, José Ángel García Cuadrado y M^a Idoya Zorroza se inscribe dentro del Proyecto de Investigación titulado *Las bases ontológicas de la ley moral en la Escuela de Salamanca: configuración y proyección* (HUM2005-07064) financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia.

Las ponencias se han enhebrado conforme a tres direcciones o partes metódicas. Primera: *Proyección ética de la ley natural*. Segunda: *Elementos constitutivos de la ley natural*. Tercera: *Enfoques comparativos*. Éste es el esquema que se recoge en la presente publicación.

PRIMERA PARTE

PROYECCIÓN ÉTICA DE LA LEY NATURAL

LA PRESENCIA DE LA LEY NATURAL EN EL *IUS GENTIUM* SEGÚN FRANCISCO DE VITORIA

Juan Cruz Cruz

1. INTRODUCCIÓN

1. Francisco de Vitoria (Burgos 1486-Salamanca 1546) no publicó en vida ninguna de sus grandes obras. Fue Boyer, un admirador suyo francés, el que a los once años de la muerte del maestro editó en Lyon sus lecciones magistrales o *Relectiones*¹, dadas entre 1528 y 1540. Pocos años después, los dominicos españoles hicieron de ellas una edición en Salamanca². Y hasta bien entrado el siglo XX no se hizo la edición de algunos de sus inéditos³. Hay testimonios suficientes que prueban que los manuscritos de sus enseñanzas pasaban de mano en mano y se reproducían para discípulos y profesores, constituyéndose en textos básicos: Vitoria fue el maestro –editorialmente mudo, pero indiscutible– de aquella generación y de la siguiente. Se puede comprobar que hay frases y párrafos del maestro en muchas de las obras impresas de aquel tiempo, aunque no fuese expresamente citado. Sus escritos sobre la ley, el derecho y el poder cumplieron una función cultural de enorme calado⁴. En primer lugar, dentro de la misma Escuela de Salamanca, como es el caso de los maestros dominicos Soto⁵, Medina⁶ y Báñez⁷, entre otros. En segundo lugar, también otros autores que no

¹ FRANCISCO DE VITORIA, *Relectiones theologicae XII*, in duos tomos diuisae, Lugduni, apud Iacobum Boyerium, 1557.

² FRANCISCO DE VITORIA, *Relectiones undecim*, Salmanticae, apud Ioannem a Canoua, 1565.

³ FRANCISCO DE VITORIA, *Comentarios a la Secunda secundae de Santo Tomás*, edición preparada por V. Beltrán de Heredia, 6 vol. Salamanca, 1932-1952; t. 3: *De Iustitia* (q57-66), 1934.

⁴ PEREÑA VICENTE, L., “Introducción” al tratado *De legibus* de Fray Luis de León, CSIC, Madrid, 1963, pp. XVI-XVIII.

⁵ DOMINGO DE SOTO, *De iustitia et jure*, I q5 a4; III q1a4, Lugduni, 1559.

⁶ BARTOLOMÉ DE MEDINA, *Commentaria In I-II Sancti Thomae*, q95, a4, Salmanticae, 1577.

⁷ DOMINGO BÁÑEZ, *Decisiones de iure et iustitia*, In II-II Sancti Thomae, Venetiis, 1595.

eran dominicos hicieron un “uso mudo” de dichos cuadernos, aunque con diversos matices, como Diego de Covarrubias (†1577)⁸ y Fray Luis de León (†1591)⁹, entre otros muchos.

2. He de llamar la atención sobre un punto importante: la causa ocasional de las afirmaciones filosófico-jurídicas de Vitoria fue el hecho del descubrimiento del Nuevo Mundo –con sus nuevas razas y lenguas– el cual provocó la revisión de básicas ideas antropológicas y jurídicas. Hasta el punto de que sobre el nuevo mundo geográfico –que rompía los estrechos límites de la visión europea– se alzó un nuevo universo eidético normativo, gracias al empuje de Vitoria, quien transformó desde España la conciencia política de Europa, superando en muchos aspectos la mentalidad medieval y proponiendo un cuadro de derechos y deberes del hombre, como ser individual y social, en toda clase de pueblos, dentro de una *comunidad universal* (llamada reiteradamente por Vitoria *Totus Orbis*), albergue natural del hombre.

Esa “comunidad universal” no puede ser confundida con una “sociedad de naciones”, la cual es posterior eidéticamente. No es la *comunidad universal* un “estado supranacional”, una obra de los hombres, sino una comunidad perfecta, autosuficiente, capaz de reivindicar los derechos de los hombres cuando sea menester; porque es permanente, superior y anterior a todos los pueblos que quieran luego unirse para formar una confederación de naciones.

La “comunidad universal” se impone por *derecho natural*: por eso, antes que alemanes o españoles, somos ciudadanos del mundo.

Después, la división de naciones distintas se impone por *derecho de gentes*, al igual que la división de la propiedad de la tierra se impone para conseguir una eficaz administración. El *derecho de gentes* –que posibilita lo social humano bajo la exigencia de una sociedad supranacional– tiene su respaldo en el *derecho natural* –del que brota inmediatamente la *comunidad universal (Totus Orbis)*–.

Centraré este trabajo en el estudio de la significación ética y política del *ius gentium* en Francisco de Vitoria.

⁸ DIEGO DE COVARRUBIAS Y LEYVA (1512-1577), *Regulae, peccatum de regulis Iuris lib. 6 Relectio*, Salmanticae, in aedibus Dominici à Portonarijs, 1571; Secunda Pars, § 11.4.

⁹ FRAY LUIS DE LEÓN, *De legibus* (1571), edición crítica bilingüe por L. Pereña, CSIC, Madrid, 1963. Cfr. MUÑOZ IGLESIAS, S., *Fray Luis de León, teólogo*, Madrid, 1950, pp. 6-9.

2. LA COMUNIDAD UNIVERSAL Y EL HOMBRE COSMOPOLITA

1. Cuando la ley se presenta para todos los hombres como norma de una “comunidad universal” ha de ser significada con unas categorías que sean expresión, desde el punto de vista lógico, de una necesidad correspondiente. Pero la necesidad puede estar tanto en lo que pertenece a la esencia constitutiva de esa “comunidad universal”, como en lo que es consecutivo de dicha esencia. Su necesidad normativa *constitutiva* es propia de lo que Vitoria llamó *derecho natural*. En cambio, su necesidad normativa *consecutiva* corresponde a lo que Vitoria llamó *derecho de gentes*¹⁰, cuya universalidad, unida a la del derecho natural, lo legitima también como norma internacional.

Considerando estos dos niveles de universalidad, es claro que hay en Vitoria dos ámbitos de relación interhumana: el de la *comunidad* y el de la *sociedad* –expresiones éstas que pueden tener cierto parecido con las utilizadas por Tönnies¹¹, aunque su calado ontológico es distinto–.

Para explicar la apertura [*Offenheit*] consustancial del hombre a los demás –apertura que es la raíz de sus múltiples relaciones en comunidad y en sociedad–, Vitoria comienza utilizando la argumentación que ya Platón recogió en su *Protágoras*¹², la misma que, a su vez, más modernamente utilizó Gehlen: el hombre es inicialmente un ser deficitario [*Mangelwesen*]¹³, y por su indefensión tiene necesidad de la comunidad para satisfacer sus necesidades. ¿Cómo se comporta la naturaleza con el hombre? Responde Vitoria: “Para velar por la incolumidad y tutela de los animales, la madre naturaleza dotó inmediatamente desde el principio a todos ellos de sus cubiertas, para que fácilmente pudiesen resistir el rigor y los fríos invernales. A cada uno de ellos armó de defensas para rechazar las acometidas extrañas: o los más fieros defendiéndose con armas ofensivas naturales o sustrayéndose de los peligros por la velocidad en la huida los más débiles, o protegiéndose con el pico y con los cuernos, o intentando esconderse en las madrigueras. Así, unos son suspendidos en los aires sobre plumas leves, otros son apoyados sobre uñas y otros armados de cuernos; pero a

¹⁰ “Ius Gentium non solum habet vim ex pacto et conducto inter homines, sed etiam habet vim legis. Habet enim *Totus Orbis*, qui aliquo modo est una Respublica, potestatem ferendi leges aequas et convenientes omnibus, quales sunt in Iure Gentium... Neque licet uni regno teneri Iure Gentium; est enim *latum totius Orbis auctoritate*”. FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de potestate civili*, n. 21.

¹¹ TÖNNIES, F., *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887, ⁸1935.

¹² PLATÓN, *Protágoras*, 320 d-321 a.

¹³ GEHLEN, A., *Der Mensch*, Frankfurt am Main, 1966, p. 33.

ninguno falta su defensa. Pero sólo al hombre, habiéndole concedido razón y virtud, dejó frágil, endeble, sin fortaleza, destituido de todo auxilio, necesitado por todas partes, desnudo y sin pelo. A solo el hombre y en su presencia la madre naturaleza le hace emerger de un naufragio y en su vida esparció miserias, puesto que desde el momento mismo de su nacimiento no puede hacer otra cosa que, lamentando la condición de su fragilidad, presentir sus males en medio del llanto. [...] Para atender, pues, a todas estas necesidades, fue menester que los hombres no anduviesen vagos y errantes por las soledades a modo de fieras, sino que, viviendo en sociedad, se prestasen mutuo auxilio”¹⁴.

Pero la indigencia o la falta no es la razón última en que se fundamenta la vida de la comunidad. Es la natural perfección de la *palabra*, radicada en la inteligencia, la que culmina la intercomunicación humana. “Y si pudiera suceder que la sabiduría existiera sin palabra, la misma sabiduría sería ingrata e insociable”¹⁵.

Analizando la índole de esta apertura, Vitoria subraya enérgicamente que el hombre es, por *derecho natural*, ciudadano del mundo, del orbe; y en ninguna parte del mundo puede ser considerado como extranjero. Hubiera dicho –como siglos después lo expresó Max Scheler– que el hombre no tiene *Umwelt*, sino *Welt*, precisamente por su participación en el espíritu¹⁶. Ese carácter cosmopolita no lo pierde nunca, por ser de *derecho natural*. Cada hombre concreto forma, con todos los demás hombres, una comunidad natural universal, en la que se extienden los mismos derechos naturales para todos: es ésta, en la óptica de

¹⁴ “Iam enim primum ut incolumitati et tutelae animantium consultum esset, ab ipso statim principio omnia alia animalia suis tegumentis natura mater dotavit, quo facilius possent vim pruinarum et frigora sustinere. Singulis autem generibus ad propulsandos impetus extraneos sua propria munimenta constituit, aut ut naturalibus telis repugnent feriora, aut quae sunt imbecilliora subtrahant se periculis pernicitate fugiendi, aut rostro veluti hasta se protegant, aut latibulis sepiant. Et ita quaedam illorum aut plumis levibus in sublime suspensa sint, aut suffulta unguibus vel instructa cornibus; nullique munimentum ad sui praesidium deest. Hominem aut una ratione et virtute concessa reliquit fragilem, imbecillem, inopem et infirmum, omnique auxilio destitutum, undique indigentem et nudum, incrinemque. Contra se ex naufragio producit, in cuius vita miserias sparsit, quippe qui ab ipso statim ortu nihil aliud potest quam fragilitatis suae conditione plorata fletibus ominari. [...] Ut ergo huiusmodi necessitatibus consuleretur, necessarium porro fuit ut homines non vagi errarent, et palantes instar ferarum in solitudine, sed in societate viventes, invicem sibi adiumento essent”. FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de potestate civili*, n. 3-4.

¹⁵ FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de potestate civili*, n. 4.

¹⁶ SCHELER, M., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt, 1928, pp. 10-20.

Vitoria, la “*communitas naturalis Orbis*”¹⁷, la cual es anterior y superior a todas las naciones y a todas las soberanías. Está investida de una potestad natural, con derechos y deberes naturales para defender simultáneamente al hombre y a sí misma. Ningún hombre particular, por más señalado que sea, como el Papa, es dueño de todo el orbe –*Totius Orbis*¹⁸–.

Esa “totalidad universal” no es manifestación de la voluntad asociativa de los hombres individuales, ni de los Estados particulares; expresa, más bien, la natural dimensión política y social de la persona humana: “Es claro que la fuente y origen de las ciudades y de las repúblicas no fue una *invención* de los hombres, ni se ha de considerar como algo *artificial*, sino como algo que procede de la *naturaleza* misma, que para defensa y conservación proporcionó a los mortales este modo de ser. De este mismo principio se infiere prontamente que los poderes públicos tienen el mismo fin y la misma necesidad que las naciones”¹⁹.

Por tanto, el hombre tiene un original modo de convivencia que no responde a su libre elección, sino a su radical exigencia de perfección, según se da en el modo natural de la *Familia*, de la *Respublica* y del *Orbis*: comunidades que son ámbitos fundamentales donde puede lograrse la perfección de la vida humana. Cada uno de esos ámbitos de convivencia tiene fines previamente determinados por la naturaleza misma del hombre. La culminación natural de la convivencia está, pues, en el *Orbis*, de modo que la natural intercomunicación humana no se agota en la Familia, ni en el Estado, sino que abarca a todos los miembros del género humano, bajo la forma de una vertebración comunitaria que Vitoria llama *amistad natural*: “La amistad entre los hombres es de derecho natural, y es antinatural estorbar las relaciones mutuas de los hombres inofensivos”²⁰. Esta convivencia radical genera el *Totus Orbis*, una estructura universal con valor político y jurídico. La comunidad del *Totus Orbis* no queda comprometida con

¹⁷ DIEGO CARRO, V., *La Communitas Orbis y las rutas del derecho internacional según Francisco de Vitoria*, Santander, 1962, pp. 47-58.

¹⁸ “Papa non est dominus civilis aut temporalis totius Orbis, loquendo proprie de dominio et potestate civili”. FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de Indis*, I/2: *De titulis non legitimis*, n. 3.

¹⁹ “Patet ergo fontem et originem civitatum rerumque publicarum non inventum esse hominum, neque inter artificia numerandum, sed tanquam a natura profectum, quae ad mortalium tutelam et conservationem hanc rationem mortalibus suggestit. Atque ex eodem capite statim consequitur eundem esse finem eandemque necessitatem publicarum potestatum”. FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de potestate civili*, n. 5.

²⁰ “Videtur quod amicitia inter homines sit de iure naturali; et quod contra naturam est vitare consortium hominum innoxiorum”. FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de indis*, I/3, n. 2.

la creación y fluctuación de fronteras nacionales, porque es eidéticamente anterior a la constitución de los Estados.

Y así la cuestión fáctica o histórica de *cuándo* aparecen históricamente las Ciudades y los Estados, es distinta de la referente al “Principium Orbis”, que es primordialmente eidético, y no fáctico: “Al principio del orbe, como todas las cosas eran comunes, era lícito a cualquiera dirigirse y recorrer las regiones que quisiese, y no se ve que esto haya sido abolido por la repartición de las cosas, pues nunca fue la intención de las gentes evitar la mutua comunicación de los hombres mediante esta repartición”²¹. Entre las exigencias radicales de esta “universalidad”, la del *Totus Orbis*, está, por *derecho natural*, no sólo la promoción y defensa de la dignidad humana, sino también la consecución de las condiciones sociales y políticas que la hacen posible. En este punto estriba inicialmente la propuesta internacionalista de Vitoria.

2. Pero a esta propuesta internacionalista responde también, en segundo lugar, el *derecho de gentes*, conforme a la constitución paulatina de naciones y fronteras. En el origen del *Totus Orbis* hay un bien político universal que el *derecho de gentes* desarrolla. Sobre la comunidad de *derecho natural* viene –no sólo en sentido fáctico o temporal, sino eidético y óntico– la *división* de pueblos, provincias y naciones, vertebrada por el *derecho de gentes*, división que eidéticamente se orienta precisamente a servir al hombre –sea cual fuere su raza y color– y, por lo tanto, a la consolidación de la comunidad del *Totus Orbis*, para cuya defensa se puede llegar a requerir incluso la intervención humanitaria –también de modo bélico– de una nación sobre otra, cuando la dignidad humana haya sido objeto de una violenta injusticia [*iniuria*]²². Por tener su base en el *derecho natural*, el *derecho de gentes* exige que la soberanía no se anquilese ni se haga estática en cada una de las naciones, sino que opere dinámicamente, construyendo solidariamente la dignidad humana que irradia en el *Totus Orbis*²³.

²¹ “A principio Orbis, cum omnia essent communia, licebat unicuique in quamcumque regionem vellet, intendere et peregrinari. Non autem videtur hoc demptum per rerum divisionem. Nunquam enim fuit intentio gentium per illam divisionem tollere hominum invicem communicationem”. FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de indis*, I/3, n. 2.

²² “Unica est et sola causa iusta inferendi bellum, iniuria accepta”, FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de iure belli*, n. 13.

²³ RUIZ DEL CASTILLO, C., “Las relaciones entre los derechos del hombre y el derecho internacional según las inspiraciones de Francisco de Vitoria”, *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, 1948 (9), pp. 39-67; p. 46.

Vitoria piensa que si el *derecho de gentes* está constituido por la normal razón humana, no se llama *derecho de gentes* porque lo *usen pasivamente* todos los hombres, sino porque lo *usan activamente*, como autores suyos. La denominación de “natural” y “positivo” se hace entonces por referencia a sus autores. De suerte que todas las gentes, o todos los hombres, en cuanto forman una *comunidad de todo el género humano*, pueden obligar a que cada uno de los singulares realice las cosas que son útiles a todo el género humano, al igual que la nación particular puede obligar a que todos los singulares realicen las cosas que convienen a toda la nación. Este derecho no puede llamarse natural, porque se fundamente en la voluntad humana; es, pues, positivo. A su vez, tal *derecho positivo* no es civil, porque no es peculiar de una nación o reino; luego será un *derecho de gentes*, no sólo porque las gentes lo usan y quedan ligadas por él, sino también porque emana de ellas.

3. La estructura de la comunidad del *Totus Orbis*, por relación con el complejo diferenciado de naciones, es análoga (*aliquo modo*) a la estructura de un Estado (*Respublica*) relacionado con sus ciudadanos. El sentido de esa analogía se aclara con la definición que da Vitoria de la *Respublica*: una comunidad perfecta, completa: “Comunidad perfecta es, pues, aquella república o comunidad que es un todo por sí misma, esto es, la que *no es parte de otra república* sino que tiene sus propias leyes, su propio consejo y magistrados propios”²⁴. En el vigor ético de aquella relación se basa la validez jurídica de un derecho propio adjunto, el *derecho de gentes*, cuya condición de posibilidad es la existencia de una estructura supranacional “que garantice la eficaz atribución de los derechos”²⁵. Por eso dice Vitoria que el “*Totus Orbis*, que en cierto modo

²⁴ “Respublica proprie vocatur perfecta communitas. Sed hoc ipsum est dubium quae sit perfecta communitas. Pro quo notandum, quod perfectum idem est quod totum. Dicitur enim imperfectum cui aliquid deest, et contrario perfectum, cui nihil deest. Est ergo perfecta respublica aut communitas, quae est per se totum, id est, quae non est alterius reipublicae pars, sed quae habet proprias leges, proprium consilium et proprios magistratus”. FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de iure belli*, n. 7.

²⁵ VIEJO XIMÉNEZ, J. M., “Totus Orbis, qui aliquo modo est republica. Francisco de Vitoria, el Derecho de Gentes y la expansión atlántica castellana”, *Revista de estudios histórico-jurídicos*, 26 (2004), pp. 370-371. CASTILLA URBANO, F., *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano*, Anthropos, Barcelona 1992, pp. 174-178.

es una *Respublica*, tiene poder de dar leyes justas y a todos convenientes, como son las del *derecho de gentes*”²⁶.

Repito que la estructura supranacional, por su perfección y por el bien universal que pretende, no se confunde con la mera yuxtaposición o suma de Estados, ni es una Federación de Naciones, ni puede oponerse al bien de cada nación. A su vez, el bien nacional se comporta con el supranacional de análoga manera a como el bien de la Familia se comporta con el del Estado. Aquí, “analogía” no es “identidad unívoca” sin más; y el elemento que se quiere subrayar con el término “analogía” es el ámbito propio de la soberanía *sui generis* que corresponde a la comunidad universal²⁷.

Es cierto que el *Orbis* no ejerce fácticamente por sí mismo todas las funciones que eidéticamente le corresponden, pues históricamente sólo puede actuar a través de los gobernantes que obedecen al *derecho de gentes*; por lo que puede decirse que el *derecho de gentes*, en su aspecto internacional, es una expresión jurídica derivada de esa eidética universalidad exigitiva que es la comunidad del *Totus Orbis*, a cuya autoridad se remite tanto el *derecho de gentes* –expresado a través del consentimiento de todas las naciones–, como la potestad que se ejerce en cada nación concreta²⁸. Y aunque una nación [*Respublica*] tuviera en sí misma una soberanía perfecta, por no estar ligada a otra nación concreta que limitara su libertad de acción, sin embargo, no podría dejar de vincularse a los fines universales de la comunidad del *Totus Orbis*, pues ésta no es una nación más, sino la condición ética de posibilidad de todas las naciones y último criterio de racionalidad política, que ha de referirse al bien común universal.

En conclusión, el *derecho de gentes* no se deriva eidéticamente de las soberanías nacionales, sino que las precede y las regula: rige no sólo entre todos los individuos, sino entre todas las naciones que funcionan como comunidades políticas perfectas. Aunque parezca que tiene su origen en la facticidad de las voluntades de los pueblos, realmente el consentimiento al *derecho de gentes* es una “adhesión” *virtual* (o tácita) que las *gentes* o naciones hacen a una universalidad exigitiva consecutiva.

²⁶ “Habet enim Totus Orbis, qui aliquo modo est una respublica, potestatem ferendi leges aequas et convenientes omnibus, quales sunt in Iure Gentium”. FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de potestate civili*, n. 21.

²⁷ VIEJO XIMENEZ, J. M., “Totus Orbis, qui aliquo modo est respublica”, p. 372.

²⁸ “Principes non solum habent auctoritatem in suos, sed etiam in extraneos ad coercendum illos, ut absterneant se ab iniuriis; et hoc Iure Gentium et Orbis Totius auctoritate”. FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de iure belli*, n. 19.

3. LA VINCULACIÓN DEL *DERECHO DE GENTES* A UNA EXIGENCIA INTERNACIONALISTA

1. En su relección *De potestate civili* –dada por Navidad de 1528– había enseñado Vitoria que “la humanidad entera forma una sociedad perfecta”, no sólo por la necesidad que cada nación tiene de las otras, sino también por la tendencia natural de ayudarse y a unirse con ellas: hay, pues, en ello una necesidad inmediata. Y así como las leyes civiles obligan no solamente a los súbditos sino también a los legisladores²⁹, de igual suerte el *derecho de gentes* obliga no sólo a todos los hombres particulares sino también a todas las naciones como tales³⁰: manifiesta también una necesidad, pero mediata. El *orbe completo* (*Totus Orbis*) es, según Vitoria, parecido a una enorme nación que tiene poder de dar leyes justas y convenientes para todos³¹. Por eso, no le es lícito a ninguna nación particular dejar de obligarse por el *derecho de gentes*, puesto que es dado por la autoridad de todo el orbe³².

Asimismo, la relección de Vitoria titulada *De indis* –dada en 1538–, tras subrayar la similitud del *derecho de gentes* con el *derecho natural*, así como su dependencia de él³³, enseña que bajo el amparo del carácter internacional del *derecho de gentes* puede un pueblo acometer la guerra defensiva contra las naciones que le injurian o perjudican³⁴. Es más, un jefe de gobierno no sólo tiene autoridad sobre los suyos, sino también sobre los extranjeros para obligarlos a que

²⁹ “Leges regiae obligant ipsum regem, et licet sit voluntarium regi condere legem, tamen non est in voluntate sua non obligari aut obligari”. FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de potestate civili*, n. 2.

³⁰ “Ius gentium non solum habet vim ex pacto et condicto inter homines, sed etiam habet vim legis”. FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de potestate civili*, n. 2.

³¹ “Habet enim Totus Orbis, qui aliquo modo est una respublica, potestatem ferendi leges aequas et convenientes omnibus, quales sunt in iure gentium”. FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de potestate civili*, n. 2.

³² “Neque licet uni regno nolle teneri iure gentium, est enim latum Totius Orbis auctoritate”. FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de potestate civili*, n. 2.

³³ “Vel est ius naturae vel derivatur ex iure naturali”. FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de Indis*, II: *De titulis legitimis*, n. 2.

³⁴ “Licet vindicare iniuriam ab hostibus acceptam, et animadvertere in hostes, et punire illos pro iniuriis illatis”. FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de Indis*, II: *De titulis legitimis*, n. 2.

se abstengan de hacer injusticias³⁵. En ello se une el *derecho de gentes* al *derecho natural*, porque el “orbe entero” no podría subsistir si no hubiera autoridad para obligar, de modo que no sean dañados los buenos y los inocentes, derecho que ampara incluso la intervención armada en un país que conculca sistemáticamente los derechos humanos³⁶.

Los derechos naturales del hombre son también los derechos naturales de la “comunidad universal”; y esta identidad hace posible la intervención armada de un país sobre otro, precisamente por autoridad de la comunidad universal [*auctoritate Totius Orbis*], cuando una nación, por la tiranía y violencia de sus gobernantes, se ha convertido en verdugo de sus ciudadanos. Asimismo una nación tiene el deber de prestar asilo al que, siendo ciudadano del universo –miembro de la comunidad universal–, es perseguido injustamente en su propia patria.

2. Así pues, de un lado, toda comunidad tiene su fin y, de otro lado, los súbditos tienen obligación de cooperar para que ese fin se cumpla. En el caso de la comunidad del *Totus Orbis*, eso se hace mediante leyes dadas por la autoridad, que entonces no es otra que la totalidad del género humano—. Esa ley dada por el género humano se llama *derecho de gentes*; luego existe el *derecho de gentes* distinto del *derecho natural* y del *derecho civil*. El *derecho de gentes* tiene carácter internacional público, común a todas las gentes o naciones del mundo, y establecido –como después lo pretendió Kant– por acuerdo y consentimiento *virtual* o *equivalente* de todas ellas. Por eso no puede ser violado lícitamente por nadie, porque obliga a todas las gentes, ya que queda establecido por el común consentimiento de todas ellas y violarlo por una de las partes es una injusticia manifiesta.

Las comunidades humanas necesitan de un orden legal supra-nacional que las dirija y ordene en éste género de necesidad y unión. Tesis que un poco más tarde Suárez³⁷ recogería de Vitoria. Y no es ocioso recordar que, dos siglos des-

³⁵ “Principes non solum habent auctoritatem in suos, sed etiam in extraneos ad coercendum illos ut abstineant se ab iniuriis: et hoc jure gentium et Totius Orbis auctoritate”. FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de Indis*, II: *De titulis legitimis*, n. 2.

³⁶ “Quia aliter Orbis stare non posset nisi esset penes aliquos vis et auctoritas deterrendi improbos et coercendi, ne bonis et innocentibus noceant”. FRANCISCO DE VITORIA, *De iure belli*, n. 19.

³⁷ Dice Suárez: “Al igual que en algunas provincias y naciones la misma costumbre ha introducido alguna manera de leyes, así, en el género humano, ha podido la costumbre introducir el *derecho de gentes*, sobre todo teniendo en cuenta que las cosas que pertenecen a esta ley

pués de Vitoria, Kant estableció, para fundar lógicamente su aspiración a la “paz perpetua”, una analogía, parecida a la del maestro salmantino, entre el orden de las exigencias *intra-estatales* y las exigencias *supra-estatales*³⁸.

3. Por eso, afirmar que el hombre tiene relaciones interhumanas naturales equivale a decir también que la “comunidad universal” nace con cada hombre, de manera natural y primaria, y, dentro de ella, los derechos y deberes naturales básicos.

Precisamente en su relección *De Indis* dibuja la situación del hombre que, instalado originariamente en la “comunidad universal”, despliega también vínculos de socialidad y correspondencia (*primus titulus potest vocari naturalis societatis et communicationis*). De la “comunidad universal” brota el derecho de aprender y enseñar la verdad (*ius discendi et docendi veritatem*) en todas partes; y también el derecho de defender al inocente, allí donde padezca violencia e injusticia (*ius defendendi innocentes*). Pues si todos los hombres –alemanes, españoles, franceses, etc.– constituyen por *derecho natural* una comunidad universal para convivir y comunicarse amigablemente, entonces esa comunidad universal es la casa del hombre. Es lícito a todos recorrer las regiones que quisiesen.

Este *derecho natural* no queda abolido con la división de las tierras y la propiedad de los predios, los cuales están garantizados por el *derecho de gentes*. De manera que el *derecho de gentes* tiene su fundamento en la mutua y universal correspondencia entre los hombres. Y si “por *derecho natural* son comunes a todos los hombres las aguas corrientes y el mar, los ríos y los puertos, entonces pueden las naves, por *derecho de gentes*, atracar en todas partes”³⁹. Esta frase citada encierra el núcleo temático del trabajo aquí desarrollado.

Una ley contraria a la indicada sería injusta y sin validez. Cerrar las fronteras a gentes que buscan honradamente oportunidades de mejor vida, va contra el *derecho de gentes*. Lo cual no significa abrir indiscriminadamente las puertas a los criminales; pues por serlo, han perdido su derecho. El mismo presupuesto

son pocas y muy semejantes a la ley natural, y, por tanto, pueden fácilmente deducirse y son muy útiles y conformes con la humana naturaleza, de modo que si no es consecuencia *enteramente necesaria* para la honestidad de las costumbres, le son *muy convenientes*, y, por tanto, aceptables por todos”. SUÁREZ, F., *De legibus*, lib. II, cap. 19, n. 9.

³⁸ KANT, I., *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (1795); zweite, erweiterte Auflage 1796. Zweiter Abschnitt: Drei Definitivartikel. “2. Das Völkerrecht soll auf einen *Föderalismus* freier Staaten gegründet sein”. HÖFFE, O. (ed.), *Immanuel Kant, zum ewigen Frieden*. Akademie Verlag, Berlin, 2004.

³⁹ FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de Indis*, I/3.

normativo rige para el libre comercio entre todas las gentes de todos los pueblos. Si todos formamos primariamente una comunidad universal, la tierra es la patria de todos los hombres; y aunque muchas cosas se han dividido, nunca se han perdido los derechos naturales sobre todas las cosas. El hombre es ciudadano del mundo por *derecho natural*.

4. Siendo todo derecho una participación del *derecho natural* –ya sea por deducción y consecuencia, ya sea por determinación y concreción– resulta que ciertos tipos más generales del *derecho de gentes* llevarán prendido también, tanto en su constitución como en su ejercicio, algún *derecho natural* originario; por lo que Vitoria no duda en afirmar algunas veces que esos tipos de *derecho de gentes* son de *derecho natural*, aunque en sentido estricto no lo sean. Por ejemplo, tanto el *derecho natural* como el *derecho de gentes* tienen por objeto lo que posee “validez universal y necesaria” –aunque se diferencien por el modo constitutivo o consecutivo de esa universalidad–; de ahí que cuanto más universalidad y necesidad tenga el objeto del *derecho de gentes*, más difícil será distinguirlo del *derecho natural*. Por causa de esta amplitud Vitoria llega alguna vez a decir que un determinado derecho que es de *derecho de gentes* puede ser de *derecho natural*. Por ejemplo, cuando en un país extranjero se produce una violenta injusticia [*iniuria*], “los príncipes no sólo tienen autoridad sobre los suyos, sino también sobre los extraños para forzarles a que cesen de injuriar, y esto por *derecho de gentes* y por autoridad del *Totus Orbis*; y aun parece también que por *derecho natural*, porque no podría subsistir el orden en el mundo si no hubiese en alguien fuerza y autoridad para contener y cohibir a los delincuentes, a fin de que no hagan mal a los buenos y a los inocentes; ahora bien, todo aquello que es necesario para la gobernación y conservación del *Orbis* es de *derecho natural*”⁴⁰.

De modo que por su “universalidad objetiva” el *derecho de gentes* se conecta con el *derecho natural* [*ita accedit ad ius naturale*]; es más, no puede observarse el *derecho natural* sin este *derecho de gentes*. Porque la paz es de *derecho natural*. Si, por la fragilidad humana, surgen las guerras, es necesario recompo-

⁴⁰ “Principes non solum habent auctoritatem in suos, sed etiam in extraneos ad coercendum illos, ut abstineant se ab iniuriis; et Iure Gentium et Orbis Totius auctoritate. Imo videtur quod Iure Naturali, quia aliter Orbis stare non posset nisi esset penes aliquos vis et auctoritas deterrendi improbos et coercendi ne bonis et innocentibus noceant. Ea autem quae necessaria sunt ad gubernationem et conservationem Orbis sunt de Iure Naturali, nec alia ratione probari potest quod Respublica Iure Naturali habeat auctoritatem afficiendi supplicio et poenis cives suos qui Reipublicae sunt perniciosi”. FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de iure belli*, n. 19.

ner la paz por la misión de los embajadores. Y, a la inversa, si los embajadores no fuesen admitidos por *derecho de gentes*, no podrían apaciguarse las guerras. De ahí que siempre sea ilícito violar el *derecho de gentes*, porque eso va contra el consentimiento universal [*quia est contra communem consensum*]. El derecho de gentes obliga no sólo a todos los hombres particulares, sino también a todas las naciones como tales. Su fuerza obligatoria deriva de una universalidad exigitiva que es similar a la que emana de la naturaleza, a saber, la que surge del consentimiento universal de toda o de la mayor parte de la humanidad⁴¹.

Por todo esto, al enfocar Vitoria de abajo arriba la “universalidad exigitiva” –desde el *derecho de gentes* al *derecho natural*– puede decir, aplicando la analogía: si una nación perfecta tiene la facultad de castigar con duras penas a los ciudadanos propios que le son perjudiciales, es claro que el *Orbis* lo puede también contra los hombres perniciosos, aunque sólo mediante los príncipes. De un lado, los príncipes pueden castigar a los enemigos que injurian a la nación; de otro lado, “la paz y la tranquilidad, que son el fin de la guerra, no pueden lograrse de otra manera que infligiendo a los enemigos males y daños que les contengan para que no vuelvan a su agresivo comportamiento”⁴². En resumen: el *derecho natural* y el *derecho de gentes* coinciden en la “necesidad objetiva” de su universalidad exigitiva; en cambio, tan sólo hay también “necesidad subjetiva” en el primero, mas no en el segundo.

5. Quizás ahora se pueda entender mejor la tesis que propuse al inicio, al distinguir entre una universalidad normativa “inmediata” –la del *derecho natural*– y una universalidad normativa “mediata” –la del *derecho de gentes*–.

⁴¹ “Quod, quia *derivatur sufficienter ex iure naturali*, manifestam vim habet ad dandum ius et obligandum. Et dato quod non semper derivetur ex iure naturali, satis videtur esse consensus maioris partis totius orbis, maxime pro bono communi omnium. Si enim post prima tempora creati Orbis, aut reparati post diluvium, maior pars hominum constituerit ut legati ubique essent inviolabiles, ut mare esset commune, ut bello capti essent servi, et hoc ita expediret ut hospites non exigenterentur, certe hoc haberet vim, etiam aliis repugnantibus”. FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de Indis*, II/3 *De titulis legitimis*, n. 2.

⁴² “Quod si Respublica hoc potest in suos, haud dubium quin Orbis possit in quoscumque perniciosos et nequam homines, et hoc non nisi per principes. Ergo pro certo principes possunt punire hostes qui iniuriam fecerunt Reipublicae et omnino postquam bellum rite et iuste susceptum est, hostes obnoxii sunt principi tanquam iudicis proprio. Et confirmatur haec. Quia revera nec pax nec tranquillitas, quae est finis belli, aliter haberi potest, nisi hostes malis et damnis afficiantur, quibus deterreantur ne iterum aliquid tale committant”. FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de iure belli*, n. 19.

Esa distinción explica que Vitoria diga que no es lícito hacer algo contra el *derecho de gentes*, violarlo, lo cual implicaría de suyo inferir una violencia injusta [*iniuriam*], introducir una desigualdad en la justicia. Si los franceses respetan a nuestros embajadores, es preciso que nosotros hagamos lo mismo con los suyos. Si, en una parte los embajadores enviados para recomponer la paz son respetados, mas en la otra parte los embajadores son maltratados, se sigue que hay desigualdad e injusticia.

Ahora bien, la línea que históricamente ha trazado el género humano cuando ha pretendido constituir una “sociedad de naciones”, fue siempre *asintótica* respecto a la “comunidad universal”. Nunca ha logrado alcanzarla, quizás por los supuestos que atraviesan moralmente al hombre histórico: su fragilidad, su egoísmo. Esos supuestos hacen todavía más necesario el despliegue del *derecho de gentes*. Incluso la idea de una “monarquía universal cristiana” –acariciada también por muchos maestros del Siglo de Oro– responde a ese perfil asintótico, a esa línea incoincidente que, prolongada indefinidamente, se acerca de continuo al punto de la comunidad universal, sin llegar nunca a tocarlo.

Juan Cruz Cruz
Universidad de Navarra
jcruz@unav.es

LA EXPERIENCIA INTERNA DE LA LIBERTAD Y DE LA LEY NATURAL: DOMINGO BÁÑEZ (1528-1604)

José Ángel García Cuadrado

Étienne Gilson, en su temprano estudio sobre las raíces escolásticas de la filosofía cartesiana, menciona el paralelismo entre la doctrina de Descartes y la de Suárez al tratar de la demostración de la existencia de la libertad mediante una experiencia interna¹. El medievalista francés apunta dos textos cartesianos. El primero se encuentra en las *Meditationes de Prima Philosophia* (1641), dentro de la discusión acerca de la indiferencia de la voluntad. Dicha indiferencia se manifiesta de manera evidente a la experiencia interna de tal modo que basta apelar a la misma más que acudir a razones demostrativas. Se trata de un hecho que no puede ser alcanzado por la experiencia sensible (la “carne”, como afirma Descartes); sólo es accesible a la mente². El segundo texto pertenece a los *Principia Philosophiae* (1644), y se sitúa bajo el epígrafe: *Libertatem arbitrii esse per se notam*. La existencia de la libertad es una verdad evidente que se encuentra entre las primeras y más comunes nociones innatas, y de la que sería absurdo dudar. Dicha evidencia se adquiere mediante una experiencia íntima³.

¹ Cfr. GILSON, É., *Index scolastico-cartésien*, Félix Alcan, Paris, 1912, p. 157, nn. 249-250.

² “Quae postea de indifferentia voluntatis negas, etsi per se manifesta sint, nolo tamen coram te probanda suscipere. Talia enim sunt ut ipsa quilibet apud se debeat experiri, potius quam rationibus persuaderi; tuque, o caro, ad ea quae mens intra se agit, non videris attendere. Ne sis igitur libera, si non lubet; ego certe mea libertate gaudebo, cum et illam apud me experiar, et a te nulla ratione, sed nudis tantum negationibus, impugnetur. Maioremque forte apud alios merebor fidem, quia id affirmo quod expertus sum, et quilibet apud se poterit experiri, quam tu, quae idem negas ob id tantum, quod forte non experta sis”. *Oeuvres de Descartes*, Ch. Adam / P. Tannery (eds.), vol. VII, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996, p. 377, 17-29.

³ “Quod autem sit in nostra voluntate libertas, et multis ad arbitrium vel assentiri vel non assentiri possimus, adeo manifestum est, ut inter primas et maxime communes notiones, quae nobis sunt innatae, sit recensendum. Patuitque hoc maxime paulo ante, cum de omnibus dubitare studentes, eo usque sumus progressi, ut fingeremus aliquem potentissimum nostrae

Unos años antes, en 1598, Francisco Suárez había introducido un argumento similar en sus *Disputationes Methaphysicae* cuando afirma que “el hombre no se deja llevar por la necesidad, sino por su voluntad y libertad”. El teólogo granadino acude en primer lugar al testimonio común de los filósofos tanto paganos como cristianos⁴. Después del argumento de autoridad acude al argumento de la experiencia: “porque experimentamos evidentemente que cae bajo nuestra potestad el hacer u omitir algo, y para ello nos valemos de la razón, del discurso, y de la deliberación, a fin de inclinarnos más a una parte que a otra; consiguientemente, la elección depende de nuestro arbitrio. Además, si el hombre obrara por necesidad natural, no tendrían sentido los consejos, leyes, preceptos, etc.”⁵.

Así pues, según Suárez, la experiencia de la libertad humana proviene de la conciencia del dominio de nuestros actos, los cuales no están predeterminados en una dirección u otra; es precisamente la ausencia de necesidad física la que abre espacio a la libertad y a la moralidad, expresada mediante consejos, prescripciones y leyes. En este contexto es fácil comprender cómo la idea de ley natural puede encajar coherentemente dentro del sistema suareciano. Libertad y ley moral natural parecen complementarse mutuamente.

En mi exposición quisiera mostrar que el argumento existencial a favor de la libertad no es exclusivo de Suárez. Es posible encontrarlo –incluso con anterioridad y de manera más extensa– en otros autores contemporáneos suyos, como el dominico Domingo Báñez. De la mano de este comentador de Santo Tomás quisiera mostrar cómo la experiencia de la libertad es solidaria con la de la ley natural. En consecuencia –y ésta sería mi propuesta conclusiva– la reflexión acerca de la ley natural sólo es posible comenzarla desde la experiencia del agente racional y libre. Por eso, las críticas dirigidas al concepto de ley natural provenientes de algunas posturas personalistas parten de una premisa discutible: que la noción de “natural” surge del mundo físico y se traslada de modo indebido al mundo personal humano.

originis authorem modis omnibus nos fallere conari; nihilominus enim hanc in nobis libertatem esse experiebamur, ut possemus ab iis credendis abstinere, quae non plane certa erant et explorata. Nec ulla magis per se nota et perspecta esse possunt, quam quae tunc temporis non dubia videbantur”. *Oeuvres de Descartes*, vol. VIII, pp. 19, 29- 20, 7.

⁴ Cfr. SUÁREZ, F., *Disputaciones Metafísicas*, S. Rábade et al., (ed.) Gredos, Madrid, 1966, d. 19, sec. 2^a, art. 12.

⁵ SUÁREZ, F., *Disputaciones Metafísicas*, d. 19, sec. 2^a, art. 13.

1. LA EXPERIENCIA INTERNA DEL LIBRE ARBITRIO

Diez años antes de que el jesuita Francisco Suárez publicara en Salamanca sus *Disputationes Metaphysicae*, en la misma ciudad del Tormes el dominico Domingo Báñez sacaba a la luz su segundo volumen de los *Scholastica Commentaria* a la *Summa Theologiae* de Santo Tomás⁶. Es interesante constatar en Suárez y Báñez la presencia de problemas comunes, lo que manifiesta una tradición especulativa propia del momento.

En el comentario a la q83, a1, donde trata del libre arbitrio, Báñez aporta diversas pruebas a favor de la existencia de la libertad. Una de ellas dice así: “No sólo pertenece a la fe católica que en los hombres exista el libre arbitrio, sino que es también evidente por la luz natural y manifiesta por la experiencia”⁷. Esta conclusión se dirige contra algunos teólogos –de matriz protestante– que afirmaban que la existencia de la libertad es una verdad de fe, pero que no consta de modo evidente a la razón natural, ni es patente a la experiencia⁸.

La conclusión de Báñez se basa en la autoridad de Santo Tomás (*De veritate*, q24, a1) cuando afirma expresamente que no sólo es una verdad de fe, sino también una verdad evidente a la razón. Más sorprendente resulta encontrar en el comentario bañeciano el argumento de autoridad de autores nominalistas, como Gregorio de Rímmini (*Comentario a las Sentencias*, d25, q1, c1), Gabriel Biel (en la misma distinción, q. única, a3, duda 2) y Guillermo de Ockham (*Quodlibeto* 1, q16). Estos autores afirman que “es además evidente que nuestra voluntad tiene libertad de contingencia hacia lo uno y lo otro, lo cual no puede ser demostrado por algo más evidente”⁹. En apoyo de esta opinión, Báñez se refiere al testimonio de autores paganos, que no tuvieron la luz de la fe y llegaron a demostrar la existencia de la libertad (como Platón, Aristóteles, Cicerón, Filón de Alejandría) junto a autores cristianos de los primeros siglos (Gregorio de Nisa, Clemente de Alejandría, San Agustín, entre otros).

⁶ Para valorar la relevancia de este comentario, especialmente de las cuestiones dedicadas al tratado *De Homine*, cfr. GARCÍA CUADRADO, J. A., “Hacia una sistematización de la antropología de la Escuela de Salamanca. A propósito de la edición del comentario de D. Báñez al Tratado *de Homine* (1588)”, *Scripta Theologica*, 2005 (37), pp. 617-642.

⁷ DOMINGO BÁÑEZ, *Scholastica Commentaria*, (II), Salamanca 1588, 963 D. Puede apreciarse cómo en los autores escolásticos los argumentos racionales y de fe se entrecruzan en la argumentación, aunque es posible advertir una neta distinción de planos.

⁸ Cfr. DOMINGO BÁÑEZ, *Scholastica Commentaria*, (II), 963 D-E.

⁹ DOMINGO BÁÑEZ, *Scholastica Commentaria*, (II), 963 E.

Hasta aquí la exposición de Báñez no parece diferenciarse sustancialmente de la que aportará años más tarde Suárez en sus *Disputaciones Metafísicas*¹⁰. No obstante, el maestro salmantino se demora todavía en la argumentación de Tomás de Aquino: “al hombre por su propia naturaleza le es propio ser animal que razona y que actúa según el consejo y el juicio de la razón; y es manifiesto que así como sea la condición de su potencia cognoscitiva del mismo modo responde la potencia apetitiva del hombre”¹¹. Y añade además dos textos de San Cirilo y del Niseno, según los cuales “a la dignidad y honor del hombre pertenece que por su propio impulso se dirija hacia aquellas cosas convenientes para sí; y que no se dirija hacia esas cosas movido y conducido por el instinto de su naturaleza, tal como se comportan los irracionales; y esto no puede darse si no se da el libre albedrío”¹². Todavía Báñez añade un nuevo testimonio, esta vez de Juan Damasceno: el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, porque ha sido creado con libre albedrío, y “es natural al hombre el ser imagen de Dios, como santo Tomás muestra (q93); luego también le es natural, que tenga libertad de arbitrio”¹³.

Da la impresión de que el maestro dominico quiere completar –apoyándose en la autoridad de los Padres– la idea de libertad entendida como indiferencia de la voluntad. Para ello se sirve de otra experiencia común: la inclinación a seguir los bienes convenientes a la naturaleza racional. La posibilidad de no seguir los instintos propios de los irracionales es un signo inequívoco de libertad. De este modo, además, se está introduciendo implícitamente una distinción fundamental

¹⁰ También para Báñez si no hubiera libre albedrío no tendrían sentido las leyes, ni los consejos, ni los premios o castigos. Cfr. DOMINGO BÁÑEZ, *Scholastica Commentaria*, (I), Salamanca, 1585, 630 C (edición de L. Urbano, FEDA, Valencia, 1934, p. 430).

¹¹ DOMINGO BÁÑEZ, *Scholastica Commentaria*, (II), 965 A-B.

¹² DOMINGO BÁÑEZ, *Scholastica Commentaria*, (II), 965 C.

¹³ DOMINGO BÁÑEZ, *Scholastica Commentaria*, (II), 965 C-D. Sobre la doctrina de la imagen de Dios en nuestro autor, Cfr. DOMINGO BÁÑEZ, *La imagen de Dios en el hombre. Comentario a la “Suma Teológica”, I, q93, Sobre el fin o término de la producción del hombre*, traducción de Alfonso C. Chacón, Introducción y notas de José Ángel García Cuadrado, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003. De esta idea deriva, entre otras, la doctrina de la guerra justa: “[Báñez reconoce que] la única causa justa de la guerra es la violación de los derechos humanos, es decir, la injuria. Hay injuria sólo cuando y porque se violan unos derechos que se deben al hombre por su condición de creatura racional, libre e imagen de Dios”. BACIERO, C., “Conclusiones definitivas de la segunda generación”, en *La ética de la Conquista de América*, CSIC, Madrid, 1984, p. 455. La cursiva es del texto.

para la reflexión ética: la distinción entre bien sensible o placentero, y el bien inteligible o racional. Veamos con más detenimiento esta cuestión al tratar de la indiferencia de la voluntad.

2. LA INDIFERENCIA DE LA VOLUNTAD

Unas páginas después del texto de las *Disputaciones Metafísicas* citado anteriormente, Suárez añade una interesante acotación: “el diverso modo de obrar no consiste formalmente en la aprehensión de la razón, sino en la libertad o indiferencia”¹⁴. De esta manera está introduciendo el nervio de una cuestión antropológica especialmente viva en el contexto intelectual de ese momento. Con motivo de la fuerte controversia *De auxiliis*, Suárez y Báñez tuvieron la oportunidad de medir sus fuerzas precisamente a la hora de tratar la libertad como indiferencia de la voluntad¹⁵. Eso sucedió en 1594, unos años después de la publicación de los comentarios bañecianos.

Báñez introduce *in recto* la cuestión acerca de la indiferencia del juicio intelectual como fundamento del libre arbitrio. La argumentación bañeciana se sintetiza en estas dos conclusiones. Primera: “de ningún modo puede negarse que la libertad de arbitrio se encuentre radical y causalmente en el intelecto como su propia causa”¹⁶. Segunda: “La libertad formalmente no está en el intelecto, sino sólo en la voluntad”¹⁷. Dentro de los diversas razones aportadas por Báñez quisiera detenerme en una de ellas: “La libertad de arbitrio consiste principalmente en el dominio de nuestros actos [...]; pero sólo por la voluntad tenemos dominio de nuestros actos formalmente hablando, luego sólo ella es formalmente libre”¹⁸. Así pues, parece apuntarse que la esencia última de la libertad consiste en el dominio de los propios actos y no en la indiferencia de la voluntad; esto último parece un signo del libre arbitrio, pero no su esencia. Esta idea se ve reforzada por lo que Báñez expuso al tratar del libre arbitrio de Dios. En efecto,

¹⁴ FRANCISCO SUÁREZ, *Disputaciones Metafísicas*, d. 19, sec. 2^a, art. 15.

¹⁵ Cfr. “Declaración del P. Domingo Báñez acerca del papel de P. Suárez”, en *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia. Textos y documentos*, V. Beltrán de Heredia, (ed.), CSIC, Madrid, 1968, pp. 426-471. Báñez polemiza con la definición de Suárez (y Molina) que dice así: “Libre albedrío es aquello que puestos todos los requisitos para obrar, puede obrar o no obrar, u obrar así o su contrario”. Para Báñez “el libre albedrío es la facultad del intelecto y la voluntad para obrar o no obrar, o proseguir uno u otro”.

¹⁶ DOMINGO BÁÑEZ, *Scholastica Commentaria*, (II), 970 E.

¹⁷ DOMINGO BÁÑEZ, *Scholastica Commentaria*, (II), 971 C.

¹⁸ DOMINGO BÁÑEZ, *Scholastica Commentaria*, (II), 972 A-B.

en Dios no hay indiferencia *ad utrumlibet*, puesto que “la indeterminación no pertenece a la esencia del libre albedrío, sino el dominio sobre el objeto elegido”¹⁹.

Así lo explica más adelante nuestro autor: “Una acción puede decirse libre en un doble sentido. En primer lugar, en cuanto que está producida a partir del consejo de la razón y de la elección de la voluntad: y así la acción es propia y formalmente libre. Porque, como santo Tomás enseña (a3), la acción propia del libre arbitrio es la elección. De otro modo puede decirse de una acción que es libre: porque procede de una potencia que por su naturaleza no está más determinada a un juicio que a otro; y de este modo la acción no se dice propia y formalmente libre, sino sólo radical y causalmente. Por lo que de ese apetito se sigue una operación que no está determinada a una cosa, sino que puede elegir este medio más que aquél. [...] Si libre se toma del primer modo, el acto que precede a todo acto de la voluntad, no es libre, sino natural, es decir, que procede de la inclinación y moción de Dios, que es el autor de la naturaleza, y no ciertamente de la deliberación de la razón y elección de la voluntad. [...] Si por el contrario el libre arbitrio se toma en el segundo modo, el acto intelectual que precede a la voluntad se dice libre porque procede del intelecto, que tiene indiferencia al juicio, y puede juzgar de un modo que este objeto es conveniente, y después que otro objeto es más conveniente. Y según este sentido, el acto del intelecto que precede a la voluntad, no se dice natural. Porque un acto se dice natural en cuanto que procede de una potencia, la cual por su naturaleza está determinada sólo a una cosa”²⁰.

En esta sintética explicación vemos cómo se entrecruzan las nociones de naturaleza y libertad. Lo “natural” es una inclinación que se dirige *ad unum*, mientras que la potencia intelectual puede dirigirse *ad opposita*²¹. En realidad, en el acto libre se encuentra presente tanto la inclinación natural al bien (en

¹⁹ MATEO-SECO, L. F., “Providencia y libertad en D. Báñez”, en *El alma humana: esencia y destino. IV Centenario de Domingo Báñez (1528-1604)*, Eunsa, Pamplona, 2006, p. 186. Cfr. DOMINGO BÁÑEZ, *Scholastica Commentaria*, (I), 647 E-468 D (ed. L. Urbano, pp. 441-442).

²⁰ DOMINGO BÁÑEZ, *Scholastica Commentaria*, (II), 974 B-E.

²¹ Como apunta Alvira, la inclinación “natural” propia de las potencias intelectuales es una determinación *ad unum universale*, y no *singulare*. Cfr. ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*, Eunsa, Pamplona, 1985, p. 59.

donde no hay deliberación y cuya causa última es Dios²²) y la indeterminación de la voluntad que sigue al juicio “indiferente” del intelecto, que delibera sobre la conveniencia o no de una determinada acción²³.

Esa deliberación se dirige a los medios y no al fin en sí mismo. Para Báñez, la deliberación supone una verdadera autodeterminación de la persona, que se decide por una razón u otra. “El intelecto, en el mismo instante en que *se determina* para juzgar acerca de la conveniencia de este medio, puede –hablando de modo absoluto– *determinarse* a otro juicio de conveniencia sobre otro medio”²⁴. Es interesante subrayar el hecho de que para el maestro salmantino no se trata sólo de elegir un medio u otro, sino que el libre arbitrio parece contar con un carácter autorreferencial: todo elegir es en cierto modo un autodeterminarse, o un “elegirse a sí mismo”²⁵. Pero en Báñez la autodeterminación es más propia del intelecto y no de la voluntad. De este modo, la voluntad sigue el juicio de conveniencia presentado por la razón práctica; ciertamente la voluntad puede inclinarse hacia otro bien, pero siempre es preciso que el juicio intelectual de conveniencia (bajo otra razón de bondad) preceda al acto de la voluntad.

El maestro salmantino hace gala de su fino análisis “fenomenológico” para describir el proceso deliberativo en donde la razón se determina a sí misma. Según un criterio, un hombre puede juzgar como valioso un determinado bien elegido con deliberación; pero ese criterio puede variar dirigiéndose la acción libre en otro sentido, mediante otra deliberación racional. Así, por ejemplo, un hombre puede juzgar como más conveniente para satisfacer el hambre y conservar la vida elegir el pan, antes que el oro que se le pone delante. Pero bajo otro criterio de valor puede juzgar que el oro es más digno de ser elegido, ya sea para comprar un campo, o para restituir lo debido a un indigente²⁶. Así

²² Por lo que respecta a la libertad de ejercicio, Báñez dice que la voluntad no puede moverse a sí misma, sino que necesita ser movida por un principio extrínseco, que él lo concreta en Dios, autor de la naturaleza. Cfr. MARTÍNEZ ROLDÁN, L., *La fundamentación normativa en Domingo Báñez*, Servicio de Publicaciones, Universidad de Oviedo, 1977, pp. 118-126.

²³ “En toda acción libre, y por eso propiamente humana, se da una armoniosa conjunción entre el amor natural y el querer deliberado”. ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad*, p. 12.

²⁴ DOMINGO BÁÑEZ, *Scholastica Commentaria*, (II), 974 A-B. La cursiva es mía.

²⁵ Cfr. el análisis de la estructura personal de la autodeterminación llevado a cabo en perspectiva fenomenológica por WOJTYLA, K., *Persona y acción*, BAC, Madrid, 1982, pp. 123-172.

²⁶ “Ex quo discursu per resolutionem ad principia sibi nota procedit magis ad hoc iudicium, quam ad alterum; cum tamen potuisset absolute loquendo ex altero discursu, et propter aliam rationem procedere ad alium iudicium, v.g: Habet aliquis ante se panem et aurum, et considerat

pues, el “bien-en-general” no determina la elección, sino el “bien-para-mí-ahora” obtenido mediante un proceso deliberativo. En esto parece consistir la indiferencia propia de la libertad de elección. Ciertamente no se trata de una pura indiferencia, pues la deliberación racional acerca del “bien-para-mí-ahora” no puede desembarazarse del horizonte del “bien-en-general”, sino que lo da por supuesto.

Es en el intervalo entre el “bien-en-general” y el “bien-para-mí-ahora” donde se sitúa la deliberación racional y la elección libre. Y es además el espacio del dominio de los propios actos que, como apuntamos anteriormente, donde parece residir la esencia de la libertad. Para explicar con más detalle este punto acudiremos a otro texto bañeciano en el que para demostrar la espiritualidad del alma humana recurre de nuevo a una experiencia interna.

3. LA EXPERIENCIA DEL CONFLICTO DE TENDENCIAS

En la q76 Báñez trata por extenso de la espiritualidad del alma humana. Significativamente, después de presentar los argumentos clásicos, se detiene con agrado en un argumento –que le parece “mucho más claro”– basado en una experiencia universalizable: “Tenemos experiencia dentro de nosotros de una lucha y guerra entre el apetito sensitivo y el apetito racional, de tal modo que si estamos atraídos hacia la consecución de un determinado bien deleitable, sin embargo nos contenemos aun cuando perseverare la pasión y el afecto sensible. De lo que parece seguirse que lo que retiene al apetito mismo no es algo de un cuerpo orgánico, pues en caso contrario sería afectado del mismo modo por la delectación nacida de la conmoción interna de la sangre, y no podría ni gobernarla ni vencerla, ni tampoco detenerla, pues siempre lo que actúa está afectado de modo diverso que aquello que es vencido. Es por tanto necesario que el apetito superior mismo no esté en un órgano corpóreo, de modo que pueda imperar al gozo y a la ira, que son pasiones del apetito sensitivo. Y esto se confirma pues de la misma experiencia se desprende que la razón, a la que sigue la voluntad, no es un juicio del sentido, pues se seguiría que dos juicios contrarios estarían en la misma potencia, o que la voluntad no se opondría al apetito inferior, en cuanto que la misma razón de bien se le mostraría mediante un único y

panem esse accomodatum ad satiandam famem, et conservandam vitam; et iudicat tunc esse potius eligendum panem, potuit tamen ex alio principio iudicare aurum esse potius eligendum, ut si forte esset ibi emendus ager, aut restituendum ingens debitum. Ex hac doctrina facile possumus colligere, quando et quomodo intellectus determinat se ad iudicandum ante actum voluntatis”. DOMINGO BÁÑEZ, *Scholastica Commentaria*, (II), 975 A-B.

mismo juicio, por lo que no notaríamos en nosotros lucha alguna, sino que todo lo que apareciera como bueno o malo al apetito sensitivo, lo abrazaríamos o lo rechazaríamos al instante, como los animales²⁷. Como se puede advertir, esta experiencia está basada en el conflicto entre las tendencias sensibles e intelectuales. En las tendencias sensibles hay una inclinación hacia lo presente a los sentidos: se trata de una inclinación sensible *ad unum*, regido por tanto por una necesidad “natural”. Si no hubiera ese principio intelectual el bien se identificaría sin residuos con lo placentero (o bien sensible). Sin embargo, la existencia de una tendencia “espiritual” hace posible refrenar el apetito sensible y de este modo gobernar la acción. No habría “gobierno” de la acción si ésta ya estuviera determinadamente fijada por la inclinación sensible²⁸.

Del análisis del conflicto entre tendencias, Báñez concluye que debe existir un principio espiritual mediante el cual el hombre puede gobernar sus tendencias sensibles: “Por lo tanto, existe en nosotros una cierta luz espiritual que ha sido establecida para mostrarnos el bien verdadero y conveniente a la naturaleza racional”²⁹. De este modo se puede concluir la existencia del alma espiritual, pero también supone una prueba muy adecuada para demostrar la existencia de la libertad en el hombre, en la medida en que su obrar escapa a la necesidad meramente física³⁰. En la medida en que en el obrar hay menos necesidad, hay más libertad en el obrar humano (y divino).

Quisiera destacar que el conflicto de tendencias responde más bien a un aparente conflicto de teleologías: sensible una, inteligible otra. Por eso, la indeterminación de la voluntad no se refiere a la indiferencia con respecto a los fines. La naturaleza sensible (manifestada en la inclinación o apetito sensible) posee un fin predeterminado: el bien sensible presente a los sentidos. En los seres irracionales ese fin domina de tal modo la conducta que no es posible discernirlo

²⁷ DOMINGO BÁÑEZ, *Scholastica Commentaria*, (II), 385 A-C.

²⁸ Esta prueba es la más original del maestro salmantino en orden a demostrar la espiritualidad del alma humana: sólo el hombre puede decir “no” a sus tendencias puramente naturales, como apuntará después Max Schler. Cfr. MANZANEDO, M. F., “La inmortalidad del alma según Báñez”, *Studium*, 2001 (41), p. 73, nt. 61; p. 83, nt. 101; p. 84, nt. 107.

²⁹ DOMINGO BÁÑEZ, *Scholastica Commentaria*, (II), 385 C.

³⁰ Desde la fenomenología, también se ha acudido a la experiencia interna de la libertad en cuanto dominio de la necesidad. “[La libertad] aparece perfectamente reflejada en la experiencia del ser humano, que se resume en la frase *podría pero no es necesario*. [...] entre el *podría*, por una parte, y el *no es necesario*, por la otra, se forma el *quiero* humano, que constituye el dinamismo propio de la voluntad”. WOJTYLA, K. *Persona y acción*, pp. 119-120.

del medio más adecuado para conseguirlo. La naturaleza intelectual (que manifiesta una inclinación al bien inteligido) posee también un fin “natural” determinado sobre el cual no hay elección ni deliberación³¹. Sólo quien posee conocimiento intelectual puede conocer la razón de medio para un fin, lo cual es imprescindible para introducir orden en un todo complejo. En efecto, si lo propio de la razón práctica es introducir orden en nuestros actos es porque puede relacionar medios y fines, y en última instancia con el fin último. Es indispensable que la primera ordenación de nuestros actos sea obra de una ley natural³². La indeterminación de la voluntad radicada en el intelecto, no se debe ciertamente a la carencia de fines, sino a la multiplicidad de medios (que son fines intermedios con respecto al fin último) que se ofrecen para la consecución del fin. Por eso “no se es más libre mientras más indeterminada o menos firme sea la decisión, sino mientras menos *necesitado* se encuentre uno a la elección, es decir, mientras perciba con más claridad que está eligiendo un medio que es congruente con el fin, pero que no es necesario para conseguir el fin”³³.

4. LA SINDÉRESIS COMO LUZ NATURAL DE LOS PRINCIPIOS MORALES

Cuando el maestro salmantino concluye que debe existir una luz espiritual que nos muestre el verdadero bien para la naturaleza humana, está presuponiendo una doble noción de bien: sensible e inteligible. Si la noción de bien sensible o placentero no se identifica sin más con la noción de bien real y conveniente a la naturaleza humana (“bien moral”), se debe a esa cierta luz “espiritual” que ilumina las inclinaciones propias de la naturaleza humana. De esta manera la argumentación bañeciana está introduciendo una noción central en la experiencia ética: el hábito de la sindéresis, mediante el cual captamos los primeros principios evidentes que constituyen la ley natural.

Cuando Báñez trate de la sindéresis siguiendo la doctrina del Doctor Angélico, dirá así: “Estos textos explican muy bien lo referente a la luz natural de la sindéresis, ya que muestran que el bien se debe hacer y el mal debe evitarse gracias al juicio natural de la sindéresis: pero la luz y el juicio pertenecen al

³¹ Puede ser oportuno destacar que Báñez, a diferencia de la mayoría de los escolásticos tomistas, concede gran importancia a la elección del fin último en particular. Cfr. ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad*, p. 63 y pp. 96-97.

³² Cfr. GONZÁLEZ, A. M., *Claves de ley natural*, Eunsa, Pamplona, 2006, pp. 49-52.

³³ MATEO-SECO, L. F., “Providencia y libertad en D. Báñez”, p. 187.

intelecto, luego la sindéresis es un hábito perteneciente al intelecto”³⁴. La sindéresis es un juicio “natural”, y como tal previo a la elección. En efecto, el juicio de la sindéresis no es un juicio “racional” o deliberativo, sino un acto intelectual. Se trata de un primer principio evidente: “esta virtud [la sindéresis] es cierta pequeña participación de la intelectualidad con respecto a lo que hay en el ángel de intelectualidad. [...] Por lo cual Santo Tomás en los lugares citados y en el *De veritate* (q17, a2, ad3) afirma que la sindéresis no designa ni a la razón superior ni a la inferior, sino a algo que se halla comúnmente en una y otra; que es participación de la intelectualidad de la naturaleza angélica y que es la parte suprema y más pura de la razón”³⁵.

El juicio natural de la sindéresis participa del conocimiento angélico porque aprehende de modo inmediato y evidente la verdad práctica sobre lo operable de acuerdo con la naturaleza humana: “En la naturaleza humana se encuentra el conocimiento natural sin averiguación ni discurso de las cosas que deben hacerse conforme a la recta razón. [...] En la naturaleza humana se encuentra cierta participación del conocimiento angélico sobre las primeras cosas cognoscibles; de la misma manera a como el ángel conoce todas las verdades sin discurso ni averiguación, así también la naturaleza humana que en su parte superior debe tocar la naturaleza angélica, según la doctrina del Pseudo-Dionisio, conoce las verdades primeras sin discurso, por simple asentimiento. [...] Y se confirma este razonamiento: el hábito por el cual juzgamos acerca de los primeros principios especulativos pertenece al intelecto, luego también aquél por el que juzgamos sobre los primeros principios prácticos”³⁶. En definitiva, “se dice ciertamente entendimiento de los principios, conservando el nombre común del hábito [especulativo], puesto que por aquel asentimos a los primeros principios especulativos: la sindéresis en cuanto que por el mismo asentimos a los primeros principios operables, como ‘hay que hacer el bien y evitar el mal’”³⁷.

De modo análogo a lo que sucede en el plano especulativo, donde todo discurso racional está precedido por la captación de unos principios evidentes, así también el discurso de la razón práctica, que versa sobre lo operable, presupone un juicio “natural” que se advierte de modo evidente y que guía el proceso

³⁴ DOMINGO BÁÑEZ, *Scholastica Commentaria*, (II), 831 D.

³⁵ DOMINGO BÁÑEZ, *Scholastica Commentaria*, (II), 831 E-832 A.

³⁶ DOMINGO BÁÑEZ, *Scholastica Commentaria*, (II), 832 B-C.

³⁷ DOMINGO BÁÑEZ, *Scholastica Commentaria*, (II), 832 D.

deliberativo³⁸. El libre arbitrio se funda, por tanto, en lo natural o adecuado a la naturaleza racional. El bien adecuado a la naturaleza humana es el horizonte donde se enmarca la deliberación y posterior elección. Siguiendo con el ejemplo propuesto por Báñez, es posible que el hambriento se decida por el pan que sacie su hambre; o por el contrario, que elija deliberadamente el oro para comprar el campo; pero no parece probable que delibere sobre la conveniencia de ingerir el oro para saciar su hambre, porque esto no parece lo más apropiado a su potencia nutritiva ni, en última instancia, a su naturaleza humana.

En definitiva, en el acto libre es preciso distinguir dos tipos de evidencias que se dan de modo solidario: la evidencia de que mi acción no está sujeta a la necesidad, y la evidencia de que “debería” adecuarse libremente a la inclinación de la naturaleza racional ordenada teleológicamente. Por eso, la experiencia de la libertad no se reduce a la pura indiferencia, sino que ésta se encuentra orientada por un principio o “ley natural”³⁹. Desde este punto de vista la experiencia interna de la libertad no comporta una ruptura entre naturaleza y libertad. La ley natural (cuyo primer principio es “haz el bien y evita el mal”) no se opone a libre albedrío sino que delimita –por así decir– el horizonte de mi elección. En la elección deliberada propia del acto libre se advierte no sólo la elección, sino también “la regla u orden” natural-racional del hombre.

5. ASPECTOS CONCLUSIVOS

Uno de los objetivos de mi exposición era cuestionar si la experiencia interna de la libertad en términos de indiferencia de la voluntad basta para describir la esencia de la libertad. En mi opinión, acudiendo únicamente a la experiencia de la indiferencia se hace difícil comprender el concepto de ley natural. Incluso es posible advertir de modo embrionario la posterior dicotomía –característica de la Modernidad filosófica– entre naturaleza y libertad, desde la cual el con-

³⁸ Santo Tomás se refiere en ocasiones a la *sindéresis* como *ratio ut natura*, en cuanto que naturalmente conoce algo. Cfr. ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad*, pp. 53-54.

³⁹ Que la *sindéresis* sea un hábito natural no significa que sea innato; o dicho con más precisión, se trata de un hábito incoativamente natural, pero que no se actualiza sin una experiencia elemental de lo bueno y lo malo. Por esta razón, el primer principio de la razón práctica (“haz el bien y evita el mal”) no es puramente formal sino que precisa una experiencia “moral”. Cfr. GONZÁLEZ, A. M., *Claves de ley natural*, pp. 54-55. Báñez sigue en esto de cerca la doctrina aristotélica y tomista: la *sindéresis* en parte es un hábito por naturaleza (luz natural del entendimiento) y en parte es adquirido (porque es preciso adquirir las “especies”). Cfr. DOMINGO BÁÑEZ, *Scholastica Commentaria*, (II), 832 E-834 A.

cepto mismo de ley natural se torna problemático, como ya apuntara Juan Pablo II en la encíclica *Veritatis Splendor*⁴⁰.

Para concluir, quisiera apuntar brevemente otras dos cuestiones relacionadas con lo antes expuesto. La primera se refiere al conocimiento de la ley natural. La segunda cuestión se centra en la crítica de algunos filósofos personalistas a la noción clásica de naturaleza humana.

a) El conocimiento “existencial” de la ley natural

Según lo propuesto hasta el momento parece concluirse que la existencia de la ley natural es solidaria con la experiencia de la libertad de arbitrio. En efecto, junto a la conciencia del dominio de los propios actos (dominio que viene dado por la ausencia de necesidad “física”) es preciso admitir la conciencia de que esa libertad se encuadra en el horizonte de la realización adecuada de la naturaleza racional. Lo “natural”, por tanto, se refiere no sólo a lo adecuado a una naturaleza física, sino que lo natural es posible advertirlo “en” una naturaleza racional y libre. Es más, el único modo de conocer la existencia de la libertad y de la ley natural es “desde” el interior mismo de un agente racional y libre. Si la ley natural es la participación en la criatura racional en la ley eterna –como afirmara Tomás de Aquino– sólo desde la experiencia misma de un agente racional y libre es posible captar su existencia. Por eso, en mi opinión, cualquier aproximación a la existencia y contenido de la ley natural que atendiera exclusivamente al plano de la mera exterioridad resultará inadecuada.

Como todo conocimiento especulativo, la reflexión sobre la ley natural debe partir de la experiencia; pero no de una experiencia externa o empíricamente verificable, sino de una experiencia interna⁴¹. Sólo desde el plano de la interioridad es posible describir una acción moral en donde se presupone tanto la conciencia de libertad como el uso debido de la misma. En definitiva, ¿como discernir “desde fuera” que una acción es libre o ha sido ejecutada por algún

⁴⁰ “El presunto conflicto entre libertad y la ley se replantea hoy con una fuerza singular en relación con la ley natural y, en particular, en relación con la naturaleza”. *Veritatis Splendor*, n. 46. En dicha encíclica se presentan algunas de las principales objeciones a la doctrina de la ley natural en la moral contemporánea, especialmente en los nn. 46-53.

⁴¹ No es mi intención abordar la polémica acerca de una concepción de ley natural subjetiva o “en primera persona” (Grisez, Finnis) y otra objetiva o “en tercera persona” (Oderberg). Sugiero que la reflexión sobre la ley natural debe partir de una experiencia vivida desde la propia subjetividad, y que dicha experiencia es universalmente compartible, es decir, intersubjetiva, y en este sentido “objetivable”.

tipo de necesidad?; o ¿cómo es posible describir una acción moral desde la pura exterioridad física? El deber moral no se deduce de unos hechos empíricos, sino del análisis de la experiencia de un agente moral y libre. Por esta razón, creo preciso reivindicar la validez del conocimiento “experimental” de la interioridad⁴².

b) La crítica personalista a la noción clásica de naturaleza

Es posible advertir en algunos autores de tradición personalista una cierta reticencia a admitir el concepto de naturaleza aplicada a la persona humana⁴³. Ciertamente no quiere negarse la existencia de una naturaleza humana, lo que marcaría la deriva hacia corrientes existencialistas, pero para estos autores la noción clásica de naturaleza (y más en concreto, la tomista) resulta inadecuada por insuficiente, aplicada al hombre, que es persona, y no simplemente un individuo que pertenece a una especie biológica. La raíz de esa insatisfacción hay que buscarla en que “el concepto de naturaleza en el pensamiento aristotélico no fue pensado básicamente para las personas, sino para el mundo vegetal y animal, es decir, para *la naturaleza en sentido cosmológico*. Sólo en segundo lugar, y de manera secundaria, fue aplicado al hombre, aplicación que se extendería y difundiría en el medievo”⁴⁴. En la Edad Media habría ciertamente un proceso de “purificación” de las categorías aristotélicas tratando de adaptarlas al hombre, y

⁴² Ese conocimiento experiencial puede ser tanto sensible como intelectual: “Debemos distinguir dos tipos de experiencia: la externa, que para nosotros es siempre sensitiva, y la interna, que en nosotros mismos es mucho más intelectual que sensitiva. En efecto, ese contacto directo que a veces tiene el sujeto cognoscente humano con la realidad conocida, presente a él en su individualidad o en su existencia singular y concreta, se da unas veces en el conocimiento sensitivo externo (y esta es la experiencia externa), pero otras muchas se da en el conocimiento sensitivo interno (por ejemplo, en las percepciones del sensorio común, cuando sentimos que sentimos) y, sobre todo, en el conocimiento intelectual, cuando entendemos que estamos entendiendo, o que estamos queriendo, o que estamos obrando. Esta experiencia intelectual, naturalmente interna, de nuestros propios actos no es, desde luego, menos segura o menos de fiar que la experiencia sensitiva externa, pues engendra en nosotros una certidumbre que nada ni nadie puede hacer vacilar”. GARCÍA LÓPEZ, J., *Metafísica tomista: ontología, gnoseología y teología natural*, Eunsa, Pamplona 2001, pp. 522-523. En este sentido se mueve también la propuesta de Brentano, retomada por MILLÁN-PUELLES, A., *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid, 1984, voz “causa” (p. 80) y “sustancia” (p. 548).

⁴³ Cfr. BURGOS, J. M., “Sobre el concepto de naturaleza en el personalismo”, *Espíritu*, 2005 (54), pp. 295-312.

⁴⁴ BURGOS, J. M., “Sobre el concepto de naturaleza”, p. 302.

por eso se “aplica un concepto *ampliado* que toma los elementos básicos [de ella], pero prescinde de sus limitaciones de tipo físico y material”⁴⁵. En consecuencia, según esta corriente personalista, en la filosofía medieval “no ha habido un repensamiento radical del concepto de naturaleza que tenga en cuenta que no se está considerando realidades físicas o biológicas, sino algo tan diferente como el hombre”⁴⁶. Esta noción insuficiente e inadecuada de lo “natural” afectaría lógicamente a la concepción de la libertad dentro de la tradición tomista en la que “se subraya con acierto que la persona es libre de elegir, de asumir o no el fin, pero no se afirma, ni por supuesto se insiste, en que esa libertad afecta al mismo hombre. En otras palabras, la tradición tomista ha entendido básicamente la libertad como indeterminación frente al acto, pero no como autodeterminación, y esto significa que el hombre es principalmente dueño de su libertad pero no dueño de sí mismo”⁴⁷.

En el breve espacio de esta exposición no es posible analizar críticamente estas afirmaciones, tanto si responden al personalismo en su conjunto como si son ajustadas a la doctrina aristotélica y tomista. En todo caso, si tal interpretación fuera cierta, pienso que la noción misma de “ley natural” se tornaría problemática puesto que no se ve el modo de entenderse como una relación no excluyente entre naturaleza y libertad⁴⁸. De hecho, no faltan voces autorizadas que no dudan en afirmar que originariamente, el concepto de naturaleza es una noción nacida en el contexto de la *praxis* humana, y no de la cosmología⁴⁹.

Con lo apuntado en mi exposición, espero haber proporcionado elementos para repensar las relaciones entre ley natural y libertad dentro de la tradición tomista representada por un fiel intérprete de Santo Tomás como fue Domingo Báñez. Para el maestro salmantino el concepto de “naturaleza” se aplica tanto a la naturaleza física de los seres materiales, como a la naturaleza de orden espiritual propio de la persona humana. Lo natural en su sentido primario significa la

⁴⁵ BURGOS, J. M., “Sobre el concepto de naturaleza”, p. 303.

⁴⁶ BURGOS, J. M., “Sobre el concepto de naturaleza”, p. 304. Las cursivas son del texto.

⁴⁷ BURGOS, J. M., “Sobre el concepto de naturaleza”, p. 309.

⁴⁸ El antagonismo moderno entre naturaleza y libertad procede de la pérdida del carácter teleológico de la creación. Cfr. SPAEMANN, R., “Naturaleza”, en *Ensayos filosóficos*, Herder, Barcelona, 2004, pp. 34-39.

⁴⁹ Cfr. SPAEMANN, R., “Naturaleza”, pp. 23-26.

inclinación a ciertos fines, y esto se aplica tanto al mundo físico como al mundo espiritual humano. Mantener este sentido primario hace más comprensible la relación entre libertad y ley natural como conceptos solidarios, no sólo desde el punto de vista especulativo, sino también vital.

José Ángel García Cuadrado
Universidad de Navarra
jagarcia@unav.es

**LA RACIONALIDAD DE LA LEY NATURAL:
LA APELACIÓN AL “HOMBRE PRUDENTE”
EN LA ESCUELA DE SALAMANCA**

M^a Idoya Zorroza

1. PRESENTACIÓN

En la última centuria, y desde distintas disciplinas, asistimos a un “despertar del interés” por la aportación y novedad que supuso la, así llamada, Escuela de Salamanca¹. En el ámbito de la ética económica, han sido los trabajos –ya clásicos– de A. Schumpeter, M. Grice-Hutchinson, B. W. Dempsey, J. T. Noonan, J. Larraz, P. Vilar o A. Chafuen, A. del Vigo o J. Barrientos², entre otros, los que han señalado la ineludible aportación de los pensadores del Siglo de Oro, puesto que ellos consiguieron –partiendo de un vasto conocimiento de las actividades mercantiles y financieras de la época– proyectar una mirada crítica sobre estas actividades que se estaban configurando desde parámetros ya modernos. Ellos reconocían su necesidad para el sostenimiento de la comunidad y el desarrollo de las personas; pero las valoraban desde una visión del hombre –sustentada por la teología y antropología tomista– que enmarcaba esta actividad en una dimensión moral y teleológica, y no como un fin en sí misma.

Un claro ejemplo de ello lo hemos encontrado en la apelación que hacen los autores de la Escuela de Salamanca, en temas económicos, a la valoración y determinación que den uno o varios hombres prudentes, honestos, buenos o vir-

¹ Por ejemplo, LANGELLA, S., “La incorporación historiográfica de la Escuela de Salamanca durante el siglo XX: el caso Francisco de Vitoria”, *Ciencia Tomista*, 2007 (134, 432), pp. 113-114. Cfr. sobre el concepto “Escuela de Salamanca” los trabajos de J. Barrientos García (el más estricto), J. Belda o V. Beltrán de Heredia, por ejemplo, sin que entremos aquí en el tema.

² Cfr. “Introducción” a PEDRO FERNÁNDEZ, *La justicia en los contratos*, T. López y M. I. Zorroza (eds.), Eunsa, Pamplona, 2007, pp. 39-43.

tuosos –denominaciones que toman, en esos contextos, de modo intercambiable³–.

Propongamos, como muestra, algunos de ellos.

Francisco de Vitoria, fundador de la Escuela de Salamanca y promotor de su renovación teológica, en las lecciones que impartió en dicha Universidad sobre la justicia (1534-35), recurre a la determinación del *hombre prudente* en el momento en que ha de fijarse el precio justo de una determinada realidad, en una circunstancia concreta en la que dicho precio no está establecido de modo *legal* (es decir, tasado o establecido por quien tiene la autoridad competente en una comunidad para ello), ni por *costumbre* (que actúa como una ley), y, además, no pudiendo acudir, justamente por la peculiaridad de las mismas circunstancias, a un precio justo determinado por la *libre competencia* de compradores y vendedores (porque las circunstancias no garantizan que el precio estimado por el conjunto de ellos sea justo –por ejemplo, porque no se da una situación de competencia equilibrada–). En esas ocasiones, que ciertamente no pueden llamarse ordinarias, Vitoria señala: “del mismo modo, donde hubiera muchos vendedores y un solo o pocos compradores, entonces el precio de la cosa no ha de determinarse por la común estimación de los hombres, sino que también es necesario tener en cuenta las causas razonables por las que se obtiene el precio de la cosa. [...] el precio ha de ser establecido según el arbitrio de un varón honesto”⁴.

Hemos de resaltar que la apelación al *hombre honesto o prudente* no tiene valor de mero juicio orientativo o consejo, sino que claramente Vitoria le atribuye la función de *determinar el valor justo* para esa transacción económica en las concretas circunstancias en que se presenta. Otro ejemplo lo apoya: cuando se realiza una compraventa aplazando su pago o la entrega de la mercancía, en esos casos, dictamina Vitoria que “puede lícitamente exigir el precio a como

³ Pues, como afirma S. Ramírez –en coherencia con la tesis tomista que estos autores salmantinos tienen en su base– “La prudencia, al hacer prudente a su poseedor, lo hace verdaderamente virtuoso, es decir, hombre moralmente bueno. Porque es un hábito operativo de la razón práctica inmediatamente ordenado a regular y dirigir todas las acciones humanas a su verdadero fin [...] y esto no de una manera más o menos vaga e indeterminada, sino totalmente individual, concreta y circunstancia”; “Introducción” a TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, BAC, Madrid, VIII, 1956, p. 13.

⁴ Así, en FRANCISCO DE VITORIA, *Contratos y usura (Comentario a Summa Theologiae, II-II, q77-q78)*, traducción, introducción y notas de M. I. Zorroza, Eunsa, Pamplona, 2006, p. 89.

valdrá en el tiempo del pago. Y esto tanto dejando el precio a como valdrán las mercancías en el mes de agosto, como si se hace ahora; pues puede establecerse el precio en el presente al arbitrio de varones honestos. Si ahora vale un ánfora de vino una moneda de plata, puede ahora en el presente hacerse un precio *a real y medio, ora valga más, ora menos*, al arbitrio de un buen hombre. Y esto debe entenderse teniendo en cuenta los gastos y trabajos”⁵. O, un caso más, en la delicada determinación de los precios de los réditos o censos, en el caso concreto de aquellos que se contratan pudiendo ser redimidos en un tiempo determinado (una cuestión que dividía a los especialistas del momento) afirma: “El precio de los réditos redimibles de este tipo es el que fuera dado por un hombre prudente y bueno a cambio de aquellos réditos. Por lo que si tal precio se establece de modo tal que ninguno lo diera, entonces no será un precio justo”⁶.

El *Maestro Soto* [*Magister Sotus*], fundador junto con Vitoria de esta Escuela, y su gran divulgador, es referencia obligada para los pensadores del siglo XVI. Él, en claras expresiones, ajusta que “sobre estos casos particulares no hay ciencia, sino que están los juicios y los consejos de los varones prudentes”⁷; pues en materia económica “sobre esto no puede darse una regla cierta. Pero respecto a aquellas conjeturas bastan las cosas que estimaran los varones prudentes”⁸.

Él mismo, en su *De iustitia et iure* afirma con un mismo tenor: “Cuando no está señalado el precio por la ley, no es necesario someterse al arbitrio de cualquier mercader, sino que es necesario acudir al juicio de los prudentes y de aquellos que tienen por oficio practicar la justicia”⁹.

Melchor Cano, uno de los primeros discípulos de Francisco de Vitoria en Salamanca y su sucesor en la Cátedra de Prima, a la muerte de Vitoria, cuando plantea si ha de restituirse el lucro cesante cuando éste es impedido (al retrasar por ejemplo la devolución de un dinero, especialmente cuando así se impide un beneficio que verosímilmente se esperaba), y especialmente cuando quien es

⁵ FRANCISCO DE VITORIA, *Contratos y usura*, p. 203.

⁶ FRANCISCO DE VITORIA, *Contratos y usura*, p. 226.

⁷ DOMINGO DE SOTO, *De dubio et opinione*, In *STh*, I-II, 96v. Manuscrito de Berlín.

⁸ DOMINGO DE SOTO, *De iustitia*, manuscrito Ottoboniano Latinus, 781, f. 18r; cfr. también f. 19v.

⁹ DOMINGO DE SOTO, *De iustitia et iure (Sobre la justicia y el derecho)*, ed. facs. de Salamanca, 1554; Introducción y traducción castellana de V. Carro, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1967.

impedido es alguien “diligente y tiene preparadas las mercancías en el tiempo oportuno”, como un mercader, determina que “por semejanza con el trigo sembrado que ha de ser estimado más o menos en tal tierra o con tal disposición; así pues ha de establecerse (la restitución) al arbitrio de un hombre honesto y prudente”¹⁰.

Comentando el mismo *Tratado sobre la justicia* de Tomás de Aquino en sus clases, afirmaba, que en la compraventa de cosas que no son de primera necesidad, o en aquéllas que sí lo son pero hay pocos compradores o vendedores (con lo cual el precio justo no lo da el equilibrio de oferta y demanda) el establecimiento del precio justo sobre ellas debía realizarse, considerando las reglas propuestas por Conrado (en su *De contractibus*, a saber: trabajo y costes invertidos para la obtención del producto, utilidades, deseabilidad, rareza y junto a otras circunstancias) según la “sentencia de varones honestos [*virī boni*]”¹¹.

De forma similar y siguiendo a Cayetano, cuando declara cómo establecer que un contrato de sociedad lo es realmente y no una farsa que encubre una búsqueda de usuras, propone como condiciones: la primera, que se estime quién asume todo el riesgo, la segunda, que considere el trabajo y las labores del mercader y no sólo la aportación de capital, así, quien pone el capital puede exigir “lo razonable según el arbitrio de varones honestos”¹².

En el mismo sentido, Domingo Báñez, el máximo representante de la Segunda Escuela de Salamanca, pregunta en *De iure et iustitia*¹³, en el caso de una compraventa de mercancías que el vendedor iba a guardar para vender en el mes que más caras valen, si puede pedir algo más de su precio justo; y teniendo en cuenta la variación que las circunstancias introducen modificando la justeza o no de ese mayor precio que el vendedor exige o pretende obtener, Báñez afirma que el precio de esas mercancías puede establecerse o bien retrasando la *determinación* del pago hasta el momento en que habían de guardarse (y entonces ha de pagarse el precio corriente), o bien “puede celebrarse este contrato al arbitrio de un varón honesto, teniendo en cuenta la índole de las circunstancias de tiempo y lugar”.

¹⁰ CANO, M., *Tractatus de iustitia et iure*, manuscrito Vaticanus Latinus, 4648, ff. 64r-v.

¹¹ CANO, M., *Tractatus de iustitia et iure*, Vat. Lat., 4648, f. 105v.

¹² CANO, M., *Tractatus de iustitia et iure*, Vat. Lat., 4648, f. 127r.

¹³ BÁÑEZ, D., *De iure et iustitia*, Venecia, 1595, p. 369.

O por ejemplo, el mismo Báñez, cuando al comentar la cuestión 77 expone la pregunta de si pueden venderse unas mercancías con pago aplazado más caras de lo que se vendieran al contado y al por menor, argumenta –en la solución– “que el precio de la cosa venal puede decirse ‘presente’ de dos modos, de un modo se llama presente el que es estimado por varones probos y prudentes”¹⁴, de otro modo al que es vendido en el momento o instante presente, físicamente hablando; o incluso que el “arbitrio de un buen varón debe determinar el tiempo necesario en el que este tipo de mercancías puedan venderse al por menor en otros lugares”¹⁵.

Otro insigne teólogo y jurista, que es figura indiscutible en el estudio de la moral económica del siglo XVI es el Doctor Navarro, Martín de Azpilcueta, si bien las determinaciones estrictas de “Escuela de Salamanca” puedan dejarlo fuera pues, aunque coincidió en Salamanca en tiempos de Vitoria, e incluso participó también de ese aire renovador, lo hizo como profesor de derecho canónico en las cátedras de Decreto y Prima de Cánones–. Martín de Azpilcueta, por ejemplo, cuando plantea cómo determinar y configurar una compra en la que se pacta que lo vendido pueda volverse a comprar por el vendedor y en qué condiciones, advierte que “si compró con pacto de retrovendiendo, no teniendo intención principal de comprar, sino de prestar y ganar los frutos, usura [*peca mortalmente*] según todos”. También “si compró por menos del justo precio piadoso, quitando de él lo que prudentes varones quitarían por el pacto de retrovendiendo [*peca mortalmente*] aunque no [es] usura”¹⁶.

¹⁴ BÁÑEZ, D., *De iure et iustitia*, p. 371.

¹⁵ BÁÑEZ, D., *De iure et iustitia*, p. 371. En términos similares se expresa Pedro de Ledesma, su discípulo, en *Segunda parte de la Suma, en la cual se cifra y suma toda la moral y casos de conciencia que no pertenecen a los sacramentos*, Salamanca, 1598 (reeditada en Salamanca, 1615; Lisboa, 1617, Barcelona, 1616 y Salamanca, 1621).

¹⁶ Cfr. AZPILCUETA, M., *Comentario resolutorio de usuras*, Salamanca, 1556, n. 247, p. 287. Podríamos añadir también textos de otros autores satélites del círculo salmantino, pues si bien tienen gran dependencia, nunca enseñaron ni en el Convento de San Esteban ni en la Universidad de Salamanca; así, gracias al trabajo de recuperación de manuscritos del Prof. Teodoro López, son ahora accesibles los textos respectivos al tema de Bartolomé Carranza (*Tratado sobre la justicia*, Eunsa, Pamplona, 2003; ff. 203r, 203v, 204r), o Pedro Fernández (*La justicia en los contratos*, ff. 226v, 227v, 235v, 236r, 246r, 247v, 254r, 254v, 261r, 265r, 265v).

Ciertamente, como recurso teórico, la apelación al *hombre prudente y virtuoso* como criterio de determinación en el orden de la acción económica es una medida circunstancial, es decir, cuando se presenta un vacío normativo de las leyes que rigen habitualmente. Sin embargo, con este recurso se subrayan varias ideas que muestran la densidad de las tesis antropológicas o morales que enmarcan dicha acción; aquí procuraremos delinear tan sólo unos breves rasgos apoyándonos fundamentalmente en Francisco de Vitoria.

2. LOS CRITERIOS PARA LA DETERMINACIÓN MORAL DE LA ACCIÓN ECONÓMICA

En los textos temáticamente más centrados en la moral económica (los comentarios a *Summa Theologiae*, II-II, q77 y q78), incluidos en los diversos *Tratados sobre la justicia* o en los *Tratados sobre la justicia y el derecho*, los autores de la Escuela de Salamanca destacaban como *criterios* de determinación del valor moral de una acción humana en el marco económico cuatro instancias.

En primer lugar, que la acción se realice en conformidad con una ley (justa, se entiende); en segundo lugar, y en ausencia de lo anterior, que se realice en conformidad con las costumbres o normas de la comunidad en que se enmarca esa acción (entendidas como ley no escrita con similar valor normativo). Mas cuando estas dos instancias fallan, especialmente por cuanto los casos que estos autores están describiendo suponen una *novedad* de la acción a juzgar o determinar, o por la variabilidad de las circunstancias, estos autores apelan como criterio valorativo y determinativo de la justicia y justeza contenida en la acción a dos nuevas *instancias*: por un lado, la estimación común [*communis opinio* o *communis aestimatio*]¹⁷; por otro lado, al juicio de hombres prudentes o buenos. Puede incluso añadirse, en el ámbito de la justicia conmutativa y por lo que tiene de particular, como último requisito, el común acuerdo entre comprador y vendedor cuando libremente confluyen en él, pues debe recordarse que los contratos se establecieron para utilidad de la comunidad y beneficio común de com-

¹⁷ Según E. Moore (*La moral en el siglo XVI y primera mitad del XVII. Ensayo de síntesis histórica y estudio de algunos autores*, Facultad de Teología de la Compañía de Jesús, Granada, 1956, p. 9), la *estimación común* habría significado la costumbre establecida entre las personas honradas, y como norma más utilizada para determinar y fijar criterios de acción (el precio de alguna realidad venal, salarios, duración de rentas, etc.).

pradores y vendedores¹⁸, y esto se guarda cuando el acuerdo no violenta a ninguna de las dos partes¹⁹.

Si bien es verdad que, en cuanto recurso, la apelación al hombre bueno o prudente no deja de ser esporádica o incluso anecdótica –cuando fallan los demás requisitos–, también debe recordarse que esta propuesta se inserta en una concepción que insiste en el carácter *prudencial* de la ley²⁰.

Así en Francisco de Vitoria –y como tesis común de la Escuela de Salamanca– toda *ley* es, por un lado, un dictamen práctico, una regla o medida racional de los actos²¹, pero, en el marco de una realidad social, sólo es ley aquella medida justa (orientada al bien común) que es promulgada “por aquél que ejerce el cuidado de la comunidad, porque éste es el que se cuida del bien común al que se ordena le ley”²². Mas la ley es *obra de la razón práctica*, y tiene carácter im-

¹⁸ Por ejemplo, FRANCISCO DE VITORIA, *Contratos y usura*, p. 83.

¹⁹ Domingo Báñez (*De iure et iustitia*, p. 349) las resume en tres: según Tomás de Aquino “hay tres principios o reglas para constituir el precio justo de las cosas venales. La primera regla es la autoridad de la república, la cual puede constituir con su beneplácito el precio de cosas de este tipo por el bien común. La segunda regla es la estimación común de la plaza y de hombres buenos. La tercera regla es el acuerdo [*conventio*] entre compradores y vendedores. Así, podríamos describirlas, en un primer bloque, como el atenerse a una ley explícita o admitida como *costumbre*; en el segundo, como la configuración de qué sea lo justo en virtud de la recta determinación por parte de muchos o de unos pocos hombres prudentes; en el tercero, el convenio de los afectados por esa relación mercantil.

²⁰ Así, según TOMÁS DE AQUINO (*Summa Theologiae*, I-II, q90, a1, co) “la ley es una cierta regla y medida de los actos que induce al hombre a obrar... en vistas al fin, que es el primer principio en el orden de la operación”. Como *regla es lo operado* por la razón práctica, y la virtud de la razón práctica es la *prudencia*.

²¹ FRANCISCO DE VITORIA, *Comentario al tratado de la ley (I-II, q90-q108)*, V. Beltrán de Heredia (ed.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1952, p. 11; trad. cast., *La ley*, Luis Frayle Delgado (ed.), Tecnos, Madrid, 1995, p. 3. Ha de recordarse que la *prudencia* es la virtud más propia del “buen varón y la del buen príncipe” según Aristóteles (*Política*, III, 1127a 20) y como cita el Aquinate en *Summa Theologiae*, II-II, q47 a11 ob2.

²² FRANCISCO DE VITORIA, *Comentario al tratado de la ley*, pp. 13-14; trad. cast. p. 7; definición que responde fielmente a la de Tomás de Aquino: “cierta ordenación de la razón al bien común, promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad”, *Sum-*

perativo; y la prudencia en cuanto virtud de la razón práctica, es la que hace posible que ese imperar sea correcto, a saber: que busque el medio adecuado para el fin que se ha de lograr mediante la acción humana²³. O como decía Báñez, en materia económica, por ejemplo las leyes que fijan los precios de las realidades venales, “el precio tasado por la ley es establecido por medio de la prudencia humana”²⁴.

En segundo lugar, como afirma Tomás de Aquino y reitera Francisco de Vitoria²⁵, *la costumbre puede tener rango de ley*, primero, por cuanto los actos humanos reiterados, en cuanto expresan un juicio racional deliberado, pueden suplir las carencias de una ley promulgada (al estar más cercanas a la praxis cotidiana, o expresar mejor la intención del bien en las circunstancias reales de esa comunidad), y en cuanto esas costumbres son aceptadas o toleradas (por los re-

ma Theologiae, I-II, q90, a4. En esa ordenación al *bien* no puede olvidarse que hay un *orden natural*, creado por Dios, que el hombre reconoce como *principio de su propio obrar* (la ley natural), y que permitirá orientar la dirección de su acción (y la determinación de criterios para esa acción: tanto particular –el hombre como directivo y responsable de su propio obrar– como para una comunidad –las leyes humanas se derivan de la ley natural–) “se llama ley natural... porque juzgamos de la rectitud de las cosas por la inclinación de la naturaleza, no porque esta cualidad esté impresa”, p. 25; trad. cast. pp. 29-30.

²³ Cfr. RAMÍREZ, S., “Introducción”; también *La prudencia*, Palabra, Madrid, 1979.

²⁴ Báñez, D., *De iustitia et iure*, p. 351.

²⁵ Centraré este trabajo en el tratado sobre la prudencia de Francisco de Vitoria, contenido en los *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, edición preparada por V. Beltrán de Heredia, Salamanca, 6 vols., 1934 y ss., se trata de las cuestiones 47 a 56, aunque muchas de ellas están tratadas de modo muy sumario. Además, como indica Tomás de Aquino (*Summa Theologiae*, I-II, q91, a3, co) “en el orden práctico, la razón humana ha de partir de los preceptos de la ley natural como de principios generales e indemostrables, para llegar a sentar disposiciones más particularizadas. Y estas disposiciones particulares descubiertas por la razón humana reciben el nombre de leyes humanas, supuestas las demás condiciones... Por eso, dice Tulio en la *Retórica* que «en su origen del derecho procede de la naturaleza; luego, con la aprobación de la razón, algunas cosas se convirtieron en costumbres; finalmente, estas cosas surgidas de la naturaleza y aprobadas por la costumbre, fueron sancionadas”.

presentantes legales), se convierten en ley para tal comunidad²⁶. Segundo, por cuanto en el tema que nos ocupa, en materia económica, el criterio de valor depende de la utilidad y aprecio de los sujetos que en tal acción económica intervienen; y de ahí que la costumbre, por cuanto el objeto a legislar tiene mayor variabilidad y concreción, puede ser una más determinación *justa*.

En tercer lugar, para Vitoria un criterio de fijación o determinación (cuando fallan los dos anteriores) es la *común estimación*, una suerte de equilibrio logrado por cuanto en temas económicos la búsqueda con los contratos, etc., de la *propia utilidad*, en circunstancias de competencia adecuada, y en ausencia de violencia que distorsione el libre ejercicio voluntario de los intervinientes, logra el *equilibrio* y el justo medio, objeto de la justicia. El ejemplo que propone Vitoria lo hace claro: cuando hay condiciones de perfecta concurrencia en el mercado –abundancia de compradores y vendedores–, puesto que en tales circunstancias los compradores y los vendedores comprarán al precio que consideran justo, los vendedores estimando los costes y sumando lo necesario para el propio sostenimiento, y los compradores adquiriéndolo en proporción, la *común estimación* indica el precio justo de una realidad venal. Mas cuando fallan esas circunstancias porque hay escasez de compradores o vendedores, se ejerce el monopolio (y con él la coacción que rompe la igualdad debida) o cuando la cosa venal es rara, escasa o poco habitual, esa fijación no puede dejarse a un *equilibrio natural* sino que debe ser *buscado*, sopesando las circunstancias, el bien de ambas partes, la necesidad, los modos de la venta²⁷, etc.

En cuarto lugar, cuando no pueden aplicarse ninguno de los tres anteriores criterios –y como se han mostrado en los textos antes citados–, Vitoria acude a la determinación de uno o varios hombres prudentes u honestos.

Y, como advertíamos, se puede incluir en quinto lugar otro criterio: especialmente sobre ciertas realidades venales o prácticas económicas que no son bási-

²⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q94, a3; FRANCISCO DE VITORIA, *Comentario al tratado de la ley*, pp. 26-27; trad. cast. pp. 56-57.

²⁷ FRANCISCO DE VITORIA, *Contratos y usura*, pp. 88-89. O. Langholm (*The legacy of scholasticism in economic thought: antecedents of choice and power*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, pp. 134-135) aplica este principio a la situación de contratos de trabajo y salarios, y advierte esta limitación de ese *libre juego* del mercado cuando fallan las condiciones de competencia perfecta como prueba de que Vitoria está lejos de un liberalismo extremo.

camente necesarias²⁸, y que pueden quedar más fácilmente al margen de las presiones y violencias que el vendedor o el comprador pueden imponerse mutuamente; faltando todo lo anterior, bastaría el libre acuerdo de voluntades de los dos intervinientes en el contrato. Serían muy raros casos. Vitoria pone como ejemplo principal en la compraventa de cosas *no necesarias* para los usos humanos y que sirven para el adorno, el lujo, el ornato²⁹, etc.: “con tal que no haya engaño, ni fraude, ni violencia, ni ignorancia”³⁰.

3. EL ÁMBITO PROPIO DE LA PRUDENCIA SEGÚN VITORIA

Para limitarnos al espacio propio de este trabajo, vamos a perfilar unas someras líneas del ámbito propio de la prudencia ateniéndonos a lo que Francisco de Vitoria expone en el tratado relativo a esta virtud³¹. Este pensador recoge la tesis tomista de la *prudencia* como “hábito operativo de la razón práctica inmediatamente ordenado a regular y dirigir todas las acciones humanas a su verdadero fin, y esto no de una manera más o menos vaga e indeterminada, sino totalmente individual, concreta y circunstanciada”³².

La tesis vitoriana sobre la prudencia es articulada, en resumen, en tres puntos que señalamos de modo abreviado.

El primero es que la prudencia, como hábito de la *razón práctica*, tiene como objeto la *acción contingente libre* en vistas al bien o fin humano. Para ello Vitoria acentuará el carácter *racional* de esta virtud, si bien al versar sobre la

²⁸ Cfr. FRANCISCO DE VITORIA, *Contratos y usura*, pp. 92-93.

²⁹ Cfr., sobre el tema, BARRIENTOS GARCÍA, J., *Un siglo de moral económica en Salamanca*, Salamanca, 1985, pp. 50-51; IPARRAGUIRRE, D., *Francisco de Vitoria: una teoría social del valor económico*, Bilbao, 1957, pp. 60-62.

³⁰ Cfr. FRANCISCO DE VITORIA, *Contratos y usura*, p. 93.

³¹ FRANCISCO DE VITORIA, *Comentarios a la Secunda Secundae*, q47-q56.

³² Cfr. RAMÍREZ, S., “Introducción”; y algunos estudios sobre el tratado tomista de la *prudencia*: O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, Louvain, 1948 ss.; SELLÉS, J. F., *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999; *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000; además de PIEPER, J., *Prudencia y templanza*, Rialp, Madrid, 1969.

realidad particular, muestra la íntima relación de la razón y el sentido, pues es la razón la que debe juzgar e imperar sobre lo *particular y contingente libre*³³. Así insistirá en que “el entendimiento conoce los singulares frente a algunos tomistas que pensaban lo contrario”³⁴ y que “al prudente le corresponde conocer no sólo los universales, sino también los singulares, ya que la prudencia se ordena al obrar y no puede haber obrar sin que haya un juicio acerca de los singulares”³⁵. Lo propio de la prudencia es dirigir su mirada hacia lo contingente, lo no necesario, lo que *puede ser de otra manera*³⁶ pues es en ese marco donde se sitúa la *acción humana*. Pero entonces, ¿es la prudencia una virtud de la opinión?

Ésta es una cuestión que en Vitoria se encuentra desarrollada con cierta extensión: puesto que la prudencia versa sobre lo *operable*, que es contingente y singular, a saber, lo que puede ser *de otra manera*, y sobre lo que no hay *evidencia* de suyo³⁷, entonces parece que trata sobre lo no evidente –objeto de la *opinión*–, y de ahí algunos han deducido que *el obrar prudente es obrar según la opinión*. Mas –es tesis tomista que sigue Vitoria– si bien “las acciones morales versan sobre las cosas contingentes sobre las cuales no podemos tener evi-

³³ Cfr. FRANCISCO DE VITORIA, *Comentarios a la Secunda Secundae*, q47, a1.

³⁴ Francisco de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae*, q47, a3, n3. S. Ramírez (*La prudencia*, pp. 47-50) pone de relieve la conexión de razón práctica y cogitativa (a la que incluso se la ha llamado *ratio inferior*).

³⁵ FRANCISCO DE VITORIA, *Comentarios a la Secunda Secundae*, q47, a3, n1; un juicio que es *imperativo*, como se verá en el siguiente punto.

³⁶ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, VI, 1, 1139a; en 1141b7 afirmaría que “tampoco la prudencia está limitada sólo a lo universal sino que debe conocer también lo particular, porque es práctica”.

³⁷ La evidencia –según lo explicita Vitoria en varios lugares (q49, a5, n2; a8, n2, apoyándose en Tomás de Aquino, q49, a6)– corresponde a la *sindéresis* en la que la prudencia se *apoya*; el carácter racional de la prudencia la supone vinculada a un conocimiento directo de los primeros principios (objeto de la *sindéresis*): MOLINA, F., *La sindéresis*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 82, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999; GONZÁLEZ, A. M., “Introducción” a Tomás de Aquino, *De veritate*, 16 y 17. *La sindéresis y la conciencia*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 61, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.

dencia” sino más bien “cierta apariencia, certeza y probabilidad humana”³⁸, se destaca que la *prudencia no es opinión sino conocimiento cierto de lo operable*; así, la prudencia, en cuanto conocer, si bien está apoyada en la opinión, es un *conocer verdadero*³⁹ de lo *agible humano en su máxima particularidad y determinación concreta*⁴⁰.

El segundo punto especialmente tratado por Vitoria en su comentario es el carácter *imperativo* de la prudencia como virtud de la razón práctica; en ello se ve que su función no es meramente consultiva, sino *exigativa* –o imperativa⁴¹–. En este punto Vitoria se enfrenta a las tesis de varios autores *moderni*, especialmente de línea nominalista, y defiende que no sólo el carácter imperativo es parte de la prudencia, sino que “este acto –dice Santo Tomás⁴²– es principalmente el acto de la prudencia”, siendo así que los actos deliberativos o de juicio son parte de ella pero no su acto principal.

Tercero, el hecho de que la prudencia verse sobre juicios imperativos de los actos singulares, no debe hacer olvidar que la prudencia *versa sobre los particulares* pero mirando al todo, según *principios comunes*, afirma Vitoria siguiendo aquí a Aristóteles⁴³. Y precisamente porque mira, primero, al *bien o fin* de la persona, y en segundo lugar al *bien común*, el mandato de la conciencia se abre al ámbito de la racionalidad y objetividad, pues –por ejemplo, en cualquiera de los casos tratados por los autores–, encuentra *qué y cómo* ha de realizar tal acción, considerándola en el completo plexo de sus circunstancias, y yendo más allá de los intereses particulares⁴⁴. Ha de buscar el *bien común* ateniéndose a los

³⁸ FRANCISCO DE VITORIA, *Comentarios a la Secunda Secundae*, q49, a4. A dicha *apariencia, certeza y probabilidad humana* los autores de esta Escuela la llaman lo *verosímil*.

³⁹ FRANCISCO DE VITORIA, *Comentarios a la Secunda Secundae*, q49, a4. Se busca la verosimilitud, pues las circunstancias modifican el valor de la acción, no en cuanto a su realidad exterior sino en su integración en la realidad personal: la prudencia *encuentra la verdad de la acción práctica*.

⁴⁰ RAMÍREZ, S., *La prudencia*, p. 56.

⁴¹ Distinguiéndose así de otras virtudes intelectuales, como son la *eubulia* y la *sínesis* (cfr. q94, q51, a2, n2).

⁴² Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q49, a8, n4.

⁴³ FRANCISCO DE VITORIA, *Comentarios a la Secunda Secundae*, q49, a11, n3.

⁴⁴ Como señala D. Iparraguirre (*Francisco de Vitoria: una teoría social del valor económico*, pp. 60-62, p. 18) “las observaciones de los fenómenos económicos que nos

primeros principios de la acción, por lo que la prudencia está marcada por la *objetividad* y la *verdad* en lo operable⁴⁵ y está esencialmente vinculada con la *sindéresis*, el hábito de los primeros principios del obrar en los que se expresa la ley natural. Así, aunque no sea lo directamente tratado por la prudencia, ésta “versa sobre los universales y sobre las proposiciones evidentes de suyo, y es imposible que se sepan las conclusiones si no se saben los principios”⁴⁶, siendo así que a la “gente experimentada, [...] los ancianos y [...] los prudentes [...] la experiencia les enseña a penetrar los principios”⁴⁷.

En conclusión, podría decirse que el *prudente* es aquella persona que es capaz de encontrar la verdad moral presente en una acción concreta, en cuanto (a) la verdad que es regla y medida de la acción es percibida racionalmente considerando: los *principios prácticos del actuar* (la ley natural), la acción en toda su determinación y concreción contingente (b), mas yendo de lo útil a lo *bueno*.

M^a Idoya Zorroza Huarte
Universidad de Navarra
izorroza@unav.es

han legado los escolásticos van dirigidas generalmente a descubrir qué obstáculos crean las pasiones y la libertad humana mal usada a la actualización del orden *natural* (racional) previsto”.

⁴⁵ PIEPER, J., *Prudencia y templanza*, p. 10 y p. 66. Para ello, insisten Tomás de Aquino y sus comentaristas no ha de dejarse dominar por alguna de sus pasiones –esto distorsionaría la verdad de la acción que se le presenta–: “el prudente no enturbia su visión de la realidad por el sí o no de la voluntad, sino que hace depender el sí o el no de ésta de la verdad de las cosas”, de tal modo que él logra que ‘los ‘intereses egoístas del sujeto’ sean llamados al silencio a fin de que deje de sentir su voz la verdad de las cosas reales”. La prudencia, por tanto, presupone *virtud moral* (*Prudencia y templanza*, pp. 98-99).

⁴⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, q49, a2.

⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, q49, a3, co.

LA LEY NATURAL EN LA NATURALEZA HUMANA LIBRE

Ángela García de Bertolacci

1. INTRODUCCIÓN

Esta consideración sobre la ley natural aspira a desarrollarse como una búsqueda de la verdad de lo real, en lo cual se destaca la realidad del ser humano y la realidad de Dios. En el pensamiento de Tomás de Aquino sobre ambas realidades, puede constatarse cuánto él destaca el hecho y el valor de la ley natural.

En la compleja situación cultural en la que nos encontramos, el bien moral y el bienestar personal y social mueven y atraen, como siempre. Mas, como las formas concretas de alcanzar estos bienes dependen de cómo se conciba y valore la naturaleza humana y la realidad de Dios y sus relaciones con los entes finitos, puede advertirse la relevancia de estas consideraciones y el valor de verdad esencial que mantienen los análisis del Aquinate. Al respecto expresa Ángel Rodríguez Luño: “Para ello la ética trata de llevar al hombre hasta un nivel de reflexión que le permita elevarse por encima de las necesidades y circunstancias inmediatas, para indagar racionalmente acerca del bien de la vida humana vista en su conjunto. Una vez que se ha logrado distinguir entre lo que es el bien verdadero para la entera vida humana y lo que lo es sólo aparentemente, es posible saber lo que es preciso revisar o modificar para realizar día tras día una conducta buena”¹.

Puede pensarse, sólo como un ejemplo, en las consideraciones tan difundidas sobre la tolerancia, una de las formas actuales del relativismo, o sobre los fundamentos de la solidaridad reducida a factores puramente sociológicos.

Por otra parte, aunque en las nuevas concepciones de la moral la atención está centrada en lo fenomenológico-antropológico, entendemos que estas cuestiones éticas requieren la fundamentación metafísica y tal como encontramos en Santo Tomás, la luz de la teología. Y dadas las cuestiones entre la filosofía tras-

¹ RODRÍGUEZ LUÑO, A., “Experiencia moral y ética filosófica”, en *Realidad e irrealidad. Estudios homenaje a Antonio Millán-Puelles*, Rialp, Madrid, 2001, p. 169.

cidental y sus epígonos, por un lado y la metafísica del ser, por otro, nos interesa profundizar en la naturaleza humana misma, en su ejercicio y en las exigencias de la identidad subjetiva y de la intimidad, en el contexto de sus relaciones trascendentales e históricas.

En esta presentación la atención está centrada en los aspectos antropológico-metafísicos; sin embargo, la presencia de la cuestión moral no quedará soslayada, será destacada aunque no será explícitamente tematizada en todos sus detalles. Así, por ejemplo, en este momento corresponde al menos mencionar que el deseo de felicidad en todos los hombres y la experiencia de la misma es vivida a modo de fin último, consiste en una actividad humana no sensorial sino espiritual –es la visión de la esencia de Dios– y en el nivel filosófico condiciona toda la concepción del orden moral.

2. LA NATURALEZA HUMANA LIBRE

a) La naturaleza humana

En cuanto a la naturaleza humana, es conocida la central concepción de Santo Tomás como la *natura intellectualis obumbrata*, acerca de la cual expresó *inquiriendo cognoscit et sub continuo et sub tempore*. La racionalidad de esta naturaleza es la raíz y las dos potencias, la intelectiva y la volitiva, son sus sujetos de atribución. El espíritu y la corporeidad que integran esencialmente al ser humano lo colocan en ese lugar fronterizo entre los otros entes naturales y los entes espirituales como Dios y los ángeles. El hombre es persona por esta naturaleza intelectual que tiene y por la suficiencia o plenitud o subsistencia. Éstas le confieren su rango propio y su preeminencia o dignidad. El libre albedrío refuerza la esencial dignidad de la persona porque por él –por el dominio de su actividad– la persona puede alcanzar la suficiencia o plenitud que su grado de ser exige.

Éste es el nivel ontológico que la subjetividad tiene. En ella, explica Santo Tomás², la naturaleza intelectual implica: la subsistencia, porque es el sujeto, un ser subsistente y la independencia o libertad. Ha de entenderse entonces que el rango ontológico de la persona no viene exclusivamente de la naturaleza racional, sino también de la suficiencia o plenitud que le otorga la subsistencia. “El nombre de persona no ha sido impuesto para significar al individuo por parte de su naturaleza, sino para significar una realidad subsistente en tal naturaleza”, expresa Santo Tomás en *Summa Theologiae* (I, q30, a4). El poseedor de la natu-

² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q75, a6.

raleza racional es un ser subsistente, un sujeto o *suppositum*, cuya entidad está cerrada en sí misma y a la vez, está dotada de una peculiar independencia.

Santo Tomás profundizó en el libre arbitrio de la potencia volitiva y en el ilimitado –no determinado– objeto de la inteligencia. Es esta naturaleza la que permite al hombre vivir en consonancia con el propio ser natural, o por el contrario, en disconformidad con él, mediante actos sobreañadidos al ser sustancial, tal como Santo Tomás explica en *Summa Theologiae* (I, q5, a1 ad1).

Fundar la concepción de la persona en rasgos accidentales o fundados en la esencia como la noción de relación o de historicidad, llevan a la destrucción del clásico concepto y a notables ambigüedades. Así, es el caso de los moralistas que al considerar la ley natural fundada en la naturaleza humana entienden que en esta concepción se atenta contra la autonomía de la persona. Llegan a la subjetivación de la moral, ven la naturaleza como algo impuesto y a la persona como un centro autocreador. Se asiste así a una tensión y contraposición de la “moral de la naturaleza” y la “moral de la persona”.

Es conveniente destacar la unidad que Santo Tomás veía entre el espíritu y la materia y el orden entre naturaleza y persona. En el desarrollo de la concreta vida humana los conflictos no se encuentran en estos principios constitutivos, sino en el orden de los deseos. También conviene destacar en Santo Tomás que el mencionado orden entre naturaleza y persona consiste en que en el ámbito espiritual, la naturaleza existe para la persona y en el ámbito biológico, la persona revierte hacia el individuo, subordinándose éste a la naturaleza. Luego no hay lugar, en este orden, para la falsa dialéctica entre la autonomía de la persona y lo que es debido a la naturaleza.

El dinamismo de la subjetividad surge de este fundamento metafísico, que es la condición que hace posible la conciencia; en el ser sustancial que es cada hombre, esta naturaleza es la razón de la libertad trascendental o infinitud intencional. No existe, pues, un *a priori* absoluto de las potencias espirituales; tampoco existe la autonomía y emancipación de la libertad.

La intimidad de la subjetividad implica a la vez, su natural apertura a lo otro, su motivación y su teleología. Tiene la aptitud para ejercer actividades en las que trasciende activamente lo otro, hacia la infinitud del *ens* y del *bonum*. Así, la conciencia se da siempre en un sujeto y como orientada a algo; como conciencia de su participación en el modo de ser de las cosas, se descubre como relativa, afectada por lo concreto que experimenta y vive; le afecta como realidad o apariencia y respecto de lo cual en muchos casos tiene que rectificarse.

La conciencia es un *factum* natural y a la vez con esa aptitud para ser sujeto y conciencia. Pero ella no es constituyente, sino determinable y determinada, ya desde su apertura y primer contacto corporal con los otros cuerpos. Mas no es totalmente transparente a sí misma. El hombre es una subjetividad corpórea o un cuerpo subjetivo. La logicidad natural y la corporeidad pertenecen a la sustancia humana, de la que con propiedad se dice que es subjetiva.

Esta realidad material y los concretos objetos determinan los estados de la subjetividad, y la autoconciencia implica vivencias originariamente reflexivas como el acto de juzgar y el libre querer, experiencias en las que la subjetividad no sólo conoce su acto sino que también conoce su conformidad con lo otro. Ontológicamente especificada, experimenta una activa conformación con los entes, es un conformarse instado y en la libre volición es también autoconciencia originariamente reflexiva; instada por el objeto conocido bajo la razón de bien ejerce su autodeterminación o sea, se vive ante él como libre.

Otro rasgo peculiar de la intimidad subjetiva es la capacidad de auto-presencia; no es la capacidad de objetivar lo que la determina sino la autopresencia de la subjetividad en la actividad del trascender intencional hacia un objeto.

La centralidad que Santo Tomás otorga a la realidad de la naturaleza humana y su dignidad es notable; llaman también la atención sus descripciones sobre la subjetividad libre y sobre la conciencia en sus diversas formas. Que es libre significa que ella es autónoma, justamente por ser una naturaleza intelectual. Sin embargo, esta autonomía no significa la ausencia de las leyes que la rigen, sino por el contrario, se trata de la existencia de leyes que le prescriben, de manera imperiosa, su fin. La tendencia o deseo de plenitud de esta naturaleza se manifiesta en todas sus actividades y es el principio de éstas, tanto las de orden sensible como las espirituales, en las que la subjetividad libre tiende a objetos y significaciones que trascienden lo histórico.

b) Persona humana, libertad y moralidad

Es ésta una visión propiamente antropológica; sin embargo, la moral, en cuanto subordinada a la antropología, supone la experiencia y la existencia de este fenómeno de la libertad, también psicológico, subjetivo, que se vive en los actos “propiamente humanos”. El libre albedrío es el origen y la causa del dominio sobre los actos, por lo cual el libre albedrío es un elemento esencial para la responsabilidad o imputabilidad de un sujeto.

También cuenta la adecuación del objeto del acto moral con la naturaleza humana. El objeto será bueno o malo por la conformidad o no con la naturaleza.

De ahí el valor del conocimiento de los objetos y de la naturaleza, puesto que ella es una de las tantas cosas creadas, con la que nos encontramos. Puede leerse en Santo Tomás: “La norma de la razón humana se toma de las cosas creadas naturalmente conocidas por el hombre”³. Como ya se ha destacado, aquí el fundamento primero es el orden al fin último.

El bien humano o racional es el principio objetivo de la bondad o maldad de los actos, el fundamento de la moralidad. En definitiva, la naturaleza humana con sus tendencias esenciales es ese fundamento. Por lo cual es tan importante conocer el orden propio de la naturaleza y cuáles son sus naturales exigencias.

3. LA LEY NATURAL

a) El concepto

Entre los conceptos esenciales del tratado de Santo Tomás de Aquino sobre la ley, en *Summa Theologiae*, I-II, q90-q97, el primero se refiere a la ley natural como participación de la ley eterna. En este mismo sentido interpreta John Finnis en su estudio recientemente publicado en lengua española, *Ley natural y derechos naturales*⁴. Aunque por su parte este autor interpreta que la ley natural o los principios de la razonabilidad práctica no son expresiones de la voluntad de Dios y en consecuencia las obligaciones no se definen por su conformidad con una voluntad superior.

Con el objeto de profundizar sobre el concepto de ley natural expresamos unas interrogaciones: en primer término ¿qué es una ley? Es una norma o regla que prescribe o prohíbe cómo ha de realizarse una actividad, con carácter de obligación. Este rasgo es esencial, porque de esta forma, la actividad se legitima, en tanto se conecta a la ley como a su principio y se obliga a respetarla. Si además se pregunta ¿cuál es el principio capaz de regular y ordenar la actividad? Es la razón, regla y medida de lo que se hace, cuyas exigencias la ley expresa⁵. Siendo el fin el principio primero en toda operación, es la razón la que ordena los entes y sus operaciones hacia el fin. La costumbre y también la conciencia de los hombres manifiestan aquellas determinaciones de la razón; por lo cual Santo Tomás dice que las prescripciones de un tirano, que han de ser irracionales, no podrán ser verdaderamente leyes justas sino que por el contrario, al estar ausente la razón serán pura y simplemente injusticia.

³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q74, a7.

⁴ FINNIS, J., *Ley natural y derechos naturales*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 2000, pp. 422-427.

⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q90, ad resp.

Las prescripciones sobre lo que hay que realizar corresponden a la razón práctica, en orden no sólo a bienes particulares sino a bienes comunes y al bien o fin último o la felicidad. Es la razón práctica que busca el bien de la comunidad que prescribe lo que el individuo ha de hacer para el logro de este bien. Los representantes o quienes estén revestidos de poderes para conducir a la comunidad serán quienes fijen las leyes y las promulguen⁶.

La tercera pregunta está centrada en los tipos de leyes, ¿qué leyes se pueden distinguir, según las cuales están regidos los diferentes tipos de entes? La primera y la más abarcativa es la que rige al conjunto de los entes creados por Dios y mantenidos por Él en la existencia; los seres inanimados y todos los animados, en su orientación a sus respectivos fines, responden a ella. Santo Tomás la llama “ley eterna”, eterna como Dios mismo; según ella Dios quiere que el universo sea gobernado y está en el origen de toda otra ley⁷. El hombre, por su naturaleza intelectual, puede conocerla y está no sólo regido por ella sino también exigido a conformarse a ella. Ésta es la ley natural⁸, inscrita en la misma sustancia humana, en cuyas inclinaciones hacia unos fines se la descubre. Por eso, la obediencia a esta ley se logra cuando se siguen estas inclinaciones y se respeta el orden de las mismas. En general, las prescripciones de esta ley, pueden sintetizarse en la más universal de las prescripciones: hacer lo que es bueno y evitar lo que es malo. Se trata, más bien, de una constatación de la presencia de esta ley natural en los entes en la que se evidencia el orden de las inclinaciones naturales hacia sus fines o bienes.

En el caso del hombre, rigen las inclinaciones y el orden propios de todo ente, como el deseo de conservar el ser y permanecer en él, por ejemplo, la permanencia en la existencia y la protección de la salud; o buscar la verdad en las diversas categorías de saberes hasta alcanzar el conocimiento del máximo ser inteligible, que es Dios⁹.

La última categoría de ley es la ley humana, de la cual Santo Tomás trata en I-II, q91, ad resp., y q95, a1 ad resp. Ésta es imprescindible porque entre los principios universales de la ley natural y las particulares situaciones en las que los individuos están obligados a conformarse a ella, es preciso definir los modos concretos de los actos particulares, que sean requeridos para la vida en comunidad. Esta ley puede ser incómoda para el vicioso o el que quiera vivir con una

⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q91, a3 ad resp.

⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I I-II, q91, a1 y q93, a3; *Contra Gentes*, III, c115.

⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q91, a2 ad resp.

⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q94, a2 ad resp.

autonomía de su individualidad, pero al hombre justo ella le facilita el conformarse libremente y con espontaneidad a las exigencias de la vida social¹⁰. Las leyes injustas no obligan en conciencia y son más bien violencias, aunque a veces, expresa Santo Tomás, para evitar el escándalo o el desorden, haya que ceder el propio derecho¹¹. Mas cuando se trata de los derechos de Dios, bajo ningún concepto se las debe obedecer, porque la Palabra de Dios es más valiosa que la de los hombres.

En cuanto a la relación de participación del hombre en el acto de ser, Santo Tomás expresa que participación significa ante todo y simultáneamente causalidad y semejanza o imitación.

El gobierno divino del mundo fundamenta la posibilidad y la necesidad de entender las leyes naturales como análogas a las que se refieren al hombre en tanto que hombre. El ordenamiento de la ley incluye la inteligencia y la voluntad porque la ley no es sólo conocida por el legislador sino también querida. Quiere que exista y quiere que se cumpla. Por eso Santo Tomás advierte que en el orden humano sería una iniquidad y no una ley lo que no estuviera subordinado al orden de la razón¹². El ordenamiento en que la ley consiste tiene como fin el bien común, no bienes particulares o singulares. Por eso, la ley liga las partes integrantes de una comunidad en orden a un fin o bien, que es común porque en él comunican esas diversas partes.

La inclinación natural en la que se constituye este ordenamiento se da en virtud de la propia naturaleza del ente. En el caso del hombre, la ley natural es el orden exigido por su propia naturaleza de animal racional y se refiere al hombre en cuanto hombre. Esta ley natural humana se pone de manifiesto en unas inclinaciones naturales o congénitas, de las cuales el hombre –a diferencia de los animales– tiene conocimiento racional. No sólo las siente, sino que también las conoce conceptualmente, las juzga y razona sobre la forma en que podrá lograr satisfacerlas, haciendo un uso efectivo de su razón y de su libertad, a la vez que ateniéndose a las exigencias objetivas del Entendimiento y de la Voluntad de Dios respecto de él. No es imprescindible que el hombre descubra estas exigencias objetivas como procedentes de Dios, pero sí tendrá que captar su contenido. Puede el hombre conocerlo por su capacidad de discurrir –la cual está sujeta al libre albedrío y a las pasiones–; de ahí, explica Santo Tomás que sea conveniente la Revelación de Dios de las leyes que el hombre debe cumplir para conse-

¹⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q91, a3, ad resp., y q95, a1, ad resp.

¹¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q96, a4, ad resp.

¹² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q90, a4, ad3.

guir, con libertad, su propio bien, en armonía con el bien común¹³. Toda una tarea en el camino de las virtudes que implica el conocimiento de la ley natural humana, el ejercicio de la libertad y el dominio de las pasiones.

Santo Tomás es muy explícito cuando se refiere al orden de los preceptos de esta ley; es un orden paralelo al de las inclinaciones naturales humanas, porque el hombre tiene una tendencia innata, deformable, accidentalmente, por la fuerza de las pasiones, a todo aquello que le es conveniente o bueno, y una innata aversión, que puede ser afectada también por las pasiones, aunque sólo de una manera accidental, a todo aquello que le es malo o disconveniente.

¿Cómo afectan al hombre las inclinaciones naturales? Santo Tomás expresa que el hombre por medio de la razón puede conocer que le afectan en tres sentidos: como sustancia, como animal y como ser racional. Conservar su existencia es una inclinación que el hombre tiene en tanto que subsistente, en tanto que sustancia, a cuya índole le compete el poder ser en sí; aunque este dominio del hombre sobre su ser no es absoluto y así la prohibición del suicidio es una consecuencia lógica. Conservar la vida de su especie –y desde ésta, la licitud de la procreación– y cuidar la vida de los hijos es una tendencia innata en el hombre en tanto a su animalidad. El cuidado de los hijos y su educación son como prolongaciones de la tendencia a la procreación. De ellas resulta este derecho –deber natural– y no meramente positivo, sino de ley natural¹⁴. Finalmente, en el hombre, ser racional, se descubre la tendencia innata a la verdad y a Dios, como el fundamento de toda verdad. También la tendencia natural a convivir con otros y la consiguiente obligación de subordinarse al bien común civil.

En este contexto, resultan magistrales en Santo Tomás las descripciones del principio de la congruencia del deber con el ser propio del sujeto, de la determinación de la materia de la ley natural y del alcance y el valor de las expresiones “según la naturaleza y según la razón”.

b) Fenomenología y fundamento

Ya se anticipó en el apartado anterior que en la experiencia moral aparecen como base, no sólo la libertad sino también la naturaleza, que es el fundamento general e inmediato del contenido de nuestros deberes. En cuanto a la forma propia del deber, el cual se presenta con una peculiar necesidad absoluta, tiene su último fundamento en el Ser Absoluto.

¹³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q1, a2; I-II, q91, a4.

¹⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, III, c122.

No es, pues, una premisa de la que se deriva el conocimiento de lo que hay que hacer o evitar, sino que es un fundamento ontológico. Ya en la experiencia moral aparece la materia del deber; en esta experiencia la ley natural, dictada por la razón práctica, se encuentra como algo inmediato, en las determinaciones de la experiencia vivida. Como observa Rhonheimer, lo moral, además de tener su estatuto ontológico propio, también cuenta con su propio estatuto epistemológico. El conocimiento del bien moral y del deber no acontece originariamente en el ámbito de la razón teórica sino en el de la razón práctica. Ésta dicta o establece los preceptos en los que la ley natural del orden moral se nos presentan.

En la experiencia moral se puede distinguir y delimitar lo que es obra de la inteligencia y lo que es propio de las inclinaciones y de las emociones; mas se destaca la congruencia entre el deber y el sujeto ya en ese primer momento del conocimiento de lo primario, sobre el cual el filósofo instaura su reflexión específica. Lo primario y constitutivo es lo que Aristóteles, en el comienzo de la *Ética a Nicómaco* expresó: “Todo arte y toda investigación, y del mismo modo toda elección, parecen tender a algún bien; por esto se ha dicho con razón que el bien es aquello a que todas las cosas tienden”¹⁵.

Santo Tomás explica que el bien realizable o realizado en la acción es un fin práctico; mas no en tanto conocido sino en tanto no es indiferente, y entonces, en cuanto es deseado o rechazado. Tampoco es una condición subjetiva sino que se trata de bienes o fines objetivamente fundados, no aparentes, más aún son bienes integrados al bien humano total o bien supremo del hombre. Por eso, esta experiencia nos ubica en la realidad metafísica, siendo las tendencias naturales una participación en la ley natural.

Sobre la ética filosófica y cómo ella no aspira a decir a cada hombre lo que ha de proponerse o lo que ha de hacer, Rodríguez Luño comenta que “sí puede determinar ciertas modalidades generales que deben ser observadas (que son debidas, objeto de deber moral¹⁶ en la elección y ordenación de las diversas actividades y en la regulación y uso de los diversos bienes humanos. Estas modalidades generales, de carácter normativo, recibieron ya en la filosofía griega el nombre de «virtudes»”¹⁷.

¹⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 1, 1094 a 1-3; edición bilingüe de J. Marías y M. Araujo, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.

¹⁶ ABBÀ, G., *Felicidad, vida buena y virtud*, Eiusa, Madrid, 1992, V, III.

¹⁷ RODRÍGUEZ LUÑO, A., “Experiencia moral y ética filosófica”, pp. 169- 170.

El fundamento universal e inmediato de los deberes está, pues, constituido por la realidad de nuestro ser específico. En consecuencia, el yo humano es auto-referencial en el orden práctico siendo la rectitud moral el único modo para dicha auto-referencia.

Es ésta una interpretación del obrar éticamente recto como una forma práctica de asumir libremente nuestra propia naturaleza. En este contexto, si consideramos inhumano, por ejemplo, el maltratar a alguien, ello se debe a que en definitiva concebimos cualquier manifestación de la conducta éticamente recta como algo exigido por la conformidad o concordancia con la propia naturaleza.

c) Ley natural y subjetividad

La subjetividad es siempre instada por lo otro, tanto en las relaciones con el mundo natural, en el contacto con las invenciones del mundo de la cultura y también en la peculiar experiencia de la intersubjetividad. En el ámbito del deber ser, siendo el ser mismo del hombre el fundamento, es preciso que la conducta libre en cada sujeto sea ordenada –con independencia de los deseos y de las imaginaciones subjetivas– para el logro de la afirmación libre de ese ser propio y personal, en las concretas experiencias, finitas. En éstas, la natural normatividad aparece como un itinerario de la libertad, la cual requiere ser educada.

Si se consideran las libertades adquiridas, tanto la libertad moral como la libertad política o civil, puede verse que los entes finitos, entre y con los cuales el hombre interactúa, viviendo, aparecen inseparables de la dignidad personal del ser humano.

4. DIOS, FUNDAMENTO ÚLTIMO, ES UNA EXIGENCIA DE LA IMPERATIVIDAD DEL DEBER MORAL

a) Dios, Persona Absoluta, es el imperante del imperativo moral

En Santo Tomás la existencia de Dios es el fundamento último exigido por la imperatividad absoluta del deber moral; es el fundamento metafísico y no mero fundamento fenomenológico. Es la tesis tomista de la participación de la ley (moral) natural en la ley eterna. Desde este fundamento abordamos aquí una nueva virtualidad de la experiencia ética, especialmente como experiencia y conciencia de la libertad. El deber es exigitivo de la existencia de Dios, Persona Absoluta. Es que la subjetividad libre se vivencia como condicionada por unas exigencias absolutas.

Ya Kant relacionó de manera necesaria el deber con la existencia de Dios, pero con el criterio agnóstico, puesto que no se conoce esta existencia por vía de la razón teórica, sino que Él es el fundamento del deber. Es moralmente necesario admitir la existencia de Dios, Sumo Bien, como exigencia y condición de la razón práctica para obrar el bien.

A esta Persona Absoluta es a la que se accede en la reflexión filosófica sobre la experiencia del deber en su carácter de imperativo moral y en tanto que éste requiere –por su propio carácter absoluto– un fundamento último, incondicionado enteramente. Dios, la Persona Absoluta, es el imperante del imperativo moral, sin que ello le confiera al ser de Dios una relatividad real que tenga en ese imperativo su otro extremo.

Si se pregunta en qué consiste esta evidencia, propiamente, se puede responder que se trata de una evidencia intrínseca: buscando el fundamento último del imperativo moral, la existencia de Dios se impone con una necesidad lógica.

Se llega a Dios como Persona Absoluta, como Conciencia que impera, como Libertad Absoluta, a partir de la imperatividad del deber en la conciencia subjetiva, personal, en la que el deber, en su carácter objetivo y absoluto, en tanto imperativo moral, requiere un fundamento. No se trata pues, de la descripción subjetiva de la experiencia del deber moral, sino de una reflexión que busca el fundamento lógico y ontológico del deber.

Con respecto al primero, se trata de unos imperativos morales dotados de una validez objetiva inmediatamente evidente, de los cuales se infiere la validez de aquellos que no serían inmediatamente evidentes.

Si se considera la experiencia moral en cuanto a su fundamento fenomenológico, aparecen a la conciencia dos notas de los imperativos y de los respectivos deberes morales: en primer término, la bondad moral, y en segundo término, esa bondad moral aparece a la conciencia como deber con carácter absoluto.

En la experiencia moral, entonces, la bondad moral aparece como una exigencia absoluta para cada sujeto, dada su naturaleza humana.

Finalmente, analizando reflexivamente la experiencia moral en cuanto a su fundamento ontológico, cabe considerarla bajo su aspecto existencial y en su carácter teleológico.

En esta experiencia la bondad moral se nos da como el por qué ontológico del deber y del correspondiente imperativo moral.

El ser moralmente bueno de algo es el fundamento ontológico de todos los imperativos morales porque en este ser estos se apoyan. Su valor nos es dado

como absoluto y en forma inmediata. El “ser valioso” es el valor moral que en los imperativos morales se nos presenta en calidad de mandato.

En su carácter teleológico, esto es, buscando lo más radical de la experiencia moral, también en cuanto a su origen y su significado, lo primero que surge es que por su carácter categórico no pueden ser originados en quienes son requeridos pasivamente por ellos: los sujetos capaces de esta experiencia moral.

b) La bondad moral es el valor último, o fundamento ontológico

Por otra parte, es oportuno distinguir el valor absoluto con que se nos da a la conciencia la bondad moral y el hecho de tomar a esta bondad moral como un valor último. Ella no puede serlo, ella sola no puede justificar al deber; se requiere un fundamento distinto de ella porque ella es siempre finita, limitada, y a la vez relativa a la concreta actividad moral de un sujeto libre.

En consecuencia, para explicar el carácter absoluto del imperativo moral es preciso trascender el nivel fenomenológico de la experiencia moral y alcanzar la realidad metafísica de Dios. Este es el ámbito en el que Santo Tomás desarrolla la totalidad de su reflexión.

Siguiendo el orden de esta conexión y profundizando en las virtualidades del pensamiento de Santo Tomás se pueden distinguir tres momentos.

En primer lugar, el deber moral aparece a la conciencia como un imperativo o exigencia para la libertad. No se trata sólo de algo dado al entendimiento, sino que además se presenta como un imperativo moral absoluto.

Lo que debo hacer se me da como algo que me apremia, no con la fuerza de una necesidad biológica, sino como un requerimiento más profundo y más íntimo, en la intimidad subjetiva, allí donde la misma libertad tiene su ámbito propio y donde la conciencia es autopresencia del sujeto, que a la vez se vive como tocado, instado por el deber.

Es la subjetividad la que en acto, instantáneamente se percibe instada, afectada, requerida por un deber, en la corriente de sus vivencias.

Dos características se destacan en esta vivencia del imperativo del deber: la absolutividad objetiva y subjetiva, y la pasividad trascendental con la que nos comportamos ante el imperativo moral en la experiencia del deber.

Por otra parte, cabe preguntar por la causa adecuada de esa imperatividad de la bondad moral presente en los mandatos morales. Lo que impera en estos mandatos es la bondad moral, que es el fundamento ontológico de ellos.

El sujeto libre, condicionado por exigencias incondicionadas, absolutas, es dueño de prestar obediencia o negarse a regir por ellas su conducta, pero por esto mismo no puede ser la razón de ser, el fundamento de su absoluta imperatividad. No puede el hombre ser la causa adecuada de los mandatos morales absolutos. Finalmente, es notable esta concepción del Doctor de la Iglesia quien expresa que los valores morales manifiestan, objetivamente, la existencia de la Persona Absoluta, Dios. Se entiende por absoluto lo que no es relativo a otro y no tiene necesidad de otro.

En la experiencia del deber, la Persona Absoluta dicta a la persona humana, en la bondad moral, a través de ella, los imperativos categóricos en los cuales consisten los mandatos morales. La fuerza imperativa de la bondad moral tiene su origen en la bondad que Dios quiere y por eso mismo impera, de manera absoluta, para el hombre en tanto que hombre.

c) La participación en el amor y en la bondad de Dios

Precisando este concepto de Dios, Persona Absoluta a cuya existencia en tanto fundamento los valores morales están referidos, cabe notar que es Alguien dotado de una voluntad que impera-impone, dirigiéndose a una voluntad libre y a una inteligencia, por lo cual podría pensarse en una forma de diálogo entre personas, la absoluta que es Dios y la humana.

En la filosofía moral de Kant la autonomía de la voluntad la constituye en ley para sí misma, independientemente del modo de ser de los objetos de volición. El hombre no está ligado a leyes por su deber, sino que está obligado a actuar en conformidad con su voluntad legisladora, naturalmente universal. Los deberes serían como unos mandatos divinos, pero la relación sería de la razón humana con la idea de Dios, no con Dios en cuanto existente, porque de la existencia de Dios se hace abstracción en esta moral filosófica. En realidad, lo que Kant destaca es que la razón universalmente legisladora es sólo un portavoz de la voluntad divina, dada *a priori*. La existencia de Dios es un postulado, con validez práctica, pero sólo subjetiva; el sujeto puede rechazar el orden moral. El imperativo categórico es un mero dato, inaccesible a la razón, una prohibición de la razón, con la que me encuentro; no procede de un supremo existente, a pesar de lo cual hay que ver aquel imperativo como procedente de un ser con poder sobre todos, una divina voluntad omnipotente.

Para completar la relación entre la bondad moral y Dios, Santo Tomás explicita que aquella participa esencial y necesariamente en la bondad divina. Siendo una bondad limitada, su valor absoluto es el propio de un fin en sí –a diferencia

del valor propio de un medio—. La bondad moral es un reflejo, una imagen, de la bondad absoluta, que es la bondad de Dios. Más aún, presupone el amor de Dios al ser humano.

En conclusión, el amor de Dios al hombre implica querer la perfección que a su naturaleza humana le conviene. Los mandatos morales manifiestan las exigencias del amor de Dios, de quien el hombre depende. Dios requiere al hombre, con amor exigente, en orden a su perfección.

En consecuencia, la ley natural no es una mera ordenación natural, sino un orden racional eternamente existente en Dios, o ley eterna, constituido por el mismo Dios en la naturaleza humana y en su natural modo de obrar. Descubierta por la misma razón natural del hombre, ese orden está como una exigencia en los actos de la voluntad y en los concretos efectos de estos. Éste es el significado según el cual Santo Tomás entendió la participación en la ley eterna de la ley natural, moral. Es la presencia de Dios que insta a la subjetividad, en la intimidad, la mueve teleológicamente y le confiere, dona, da sentido.

d) Un *ordo rationis* eternamente existente en Dios

Se puede aquí agudizar la visión y profundizar en el modo de esta presencia. Dos atributos entitativos de Dios están en conexión directa con el ser de los demás entes, especialmente en el ser y en el actuar del hombre: la infinitud y la trascendencia.

La infinitud es la negación de toda falta, de toda forma de no-ser; la posición de Hegel es la de un logicista que toma como realmente positivo lo que sólo es conceptual: Dios carece de lo finito. Interpreta Hegel que “si afirmamos a Dios como lo infinito, es necesario que Dios, para poder ser Dios, no carezca de lo finito”¹⁸.

Propiamente, el no-ser de lo finito no afecta al ser de lo Infinito; es el no darse algo en algún ser. Querer integrar lo finito y lo infinito es una contradicción. La verdad es que cuanto ser hay en los entes finitos se da también en Dios, de manera eminente y no de manera formal.

También Heidegger ha meditado en torno a esta presencia; él piensa a Dios como relativo al ser en tanto ser, razón por la cual entiende que nuestro tiempo ha marginado a Dios, al ocultarse el ser.

¹⁸ HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, G. Lasson (ed.), Meiner, Hamburg, 1966, I, 33.

Sin embargo, en todo tiempo, con independencia de las condiciones epocales o destino, el hombre concibe a Dios a partir de su concepción del ser.

Pasamos ahora a la trascendencia; es la distinción de Dios que es uno respecto del ser del mundo, en el que todas las realidades implican composición. Ya Aristóteles la entendió como algo propio de una sustancia permanente¹⁹. Y Santo Tomás expresa que “trasciende infinitamente todas las realidades con un omnímodo exceso”²⁰ y que es necesario que Dios esté, de una manera íntima, presente en cualquier realidad²¹. Trascendencia e intimidad, que es la omnipresencia de Dios todopoderoso, a quien ningún ser puede limitar en su presencia. Simple e indivisible Dios está presente en todo lo limitado, con una presencia excedente.

He aquí el valor del concepto analógico del ente para la comprensión del nivel ontológico de los entes y especialmente el nivel ontológico del hombre, intentando superar tanto el idealismo cuanto el materialismo; en este último, la materia, autosuficiente, es el dios. Piénsese en Feuerbach, para quien “los atributos divinos son atributos de la Naturaleza originariamente”.

Los seres relativos se nos aparecen como efectos, propiamente en lo que tienen de seres, como causados por el Ser que no es causado. Su misma infinitud o Poder infinito es un poder activo que necesariamente no le limita a tener ser sino que Él es el Ser sin restricción. Es lo que expresaba Santo Tomás: “Necesariamente, todas las cosas que difieren por sus diversos modos de participar en el ser, siendo, así, más o menos perfectos, han de ser causadas por un ser primordial, máximamente perfecto”²².

En el caso del hombre, que es persona por la naturaleza intelectual que tiene y por la suficiencia o plenitud o subsistencia, Dios con su infinito Poder activo es la causa adecuada.

El influjo de Dios, entiende Santo Tomás, es inmediato, como causa primera sobre la acción humana. “La eficacia del querer es causada solamente por Dios”²³, siendo que “nada puede ser causa de la voluntad sino aquel Dios que es el bien universal”²⁴. A la vez, la voluntad humana no sólo goza del libre arbitrio

¹⁹ ARISTÓTELES, *Metaphysica*, XII, 7, 1073 b.

²⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q81, a4.

²¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q18, a1.

²² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q44, a1.

²³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q105, a4.

²⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, II, q9, a6.

sino que es real causa eficiente de los actos de querer: tiene el dominio de su decisión y aún el poder de decidir entre objetos opuestos. Concomitantemente, el intelecto juzga críticamente sobre el acto de decisión y su misma posibilidad.

Santo Tomás ha explicado que no se trata de que Dios haciendo que el hombre sea le haya dado una razón capaz de establecer las leyes morales. Por el contrario, esa ley existe para el obrar humano en el espíritu divino y no en la naturaleza humana creada. No es una simple ordenación natural, sino un *ordo rationis* eternamente existente en Dios, cuya omnipotencia y voluntad se identifican realmente con su absoluto *Logos* y de quien las inclinaciones naturales proceden.

En cuanto al concurso de la Causa Primera en la actividad libre, cabe destacar el error del ocasionalismo de Malebranche para quien el influjo de Dios sería tal que suprimiría la libertad de la subjetividad. En cambio, según el “concurso inmediato”, criterio de Santo Tomás, también la criatura humana es una potencia que no pasa al acto por sí misma, sino con el concurso del Ser del cual depende; tal Ser es Dios, causa primera de todo, en sí mismo y en su operar. Dios es el agente principal de toda creación de ser, siendo el hombre un agente secundario, actuado por el influjo del agente principal. Entonces, el concurso divino y la decisión libre del hombre se encuentran como lo mediato con lo inmediato. La voluntad humana puede ser movida sólo por Dios, que es su principio intrínseco y su motor; a la vez, ella se actualiza, como acto segundo y es causa de las decisiones personales y a la vez es real fuente de su dignidad e indignidad.

Con el riesgo de extendernos en este aspecto de la libertad de la voluntad nos interesa acoger la siguiente expresión de Dionisio Areopagita: “Lo más divino de todo consiste en llegar a ser cooperador de Dios”²⁵. Queda el hombre como asociado a la Absoluta actividad que es Dios al comportarse como un poder-hacer-ser; coopera con Él, siendo una causa efectiva y no sólo un efecto. Es que Dios lo ha hecho semejante a su absoluta Perfección confiriéndole la capacidad de obrar con conocimiento del fin, siendo el sujeto humano real causa de sus actos libres.

Puesto que sólo alcanzamos un conocimiento analógico de la causalidad divina, es natural la presencia del misterio cuando intentamos comprenderla. He aquí un importante texto de Garrigou-Lagrange: “Lo que aquí sería sorprendente es la ausencia misma de misterio. Una explicación simplista no puede comprar su claridad aparente nada más que al precio de un error; es necesario que

²⁵ DIONISIO AREOPAGITA, *De caelesti hierarchia*, cap. 3.

haya misterio, porque sólo analógicamente conocemos la causalidad divina, y lo que como propio le conviene no lo conocemos nada más que relativa y negativamente (causa suprema, causa no premovida). Por tanto, no podemos ver cómo Dios mueve *suaviter et firmiter* nuestra voluntad a determinarse, pero vemos que, si no pudiese moverla, dejaría de ser la Causa primera universal: habría una realidad producida, la de nuestra determinación libre, que no dependería del Ser primero, y que sería en nosotros un comienzo absoluto, contrario al principio de causalidad”²⁶.

La causalidad primera de Dios es total, permanente y funda la causalidad y la libertad de las causas segundas que son entes que participan en el ser y en la causalidad de Dios. Acerca del modo de esta causalidad se pueden mencionar importantes textos de Santo Tomás, entre los cuales destacamos el siguiente: “Dios mueve inmutablemente a la voluntad por la eficacia de una fuerza motriz que no puede fallar; pero, en razón de la naturaleza de la voluntad movida que se comporta indiferentemente respecto de cosas diversas, no se introduce la necesidad, sino que permanece la libertad, así como también en todas las cosas la providencia divina opera infaliblemente y, sin embargo, los efectos de las causas contingentes provienen de éstas contingentemente, por cuanto Dios lo mueve todo de manera proporcionada a cada ser, según su modo”²⁷.

5. CONCLUSIONES

1. El fundamento ontológico más próximo de los mandatos morales es la bondad moral, que es objetiva, y el último fundamento es la Persona Absoluta.

Sobre lo ya explicado de la teonomía radicalmente originaria se puede concluir que “no se trata de que Dios, haciendo que el hombre sea, haya hecho ser en el hombre una especial razón, a la que ha asignado la tarea de establecer unas leyes, precisamente las leyes morales, no determinadas por la propia razón divina”²⁸.

2. Por el contrario, la tesis de la “autonomía teonómica” en la posición de A. Auer, F. Böckle y K. W. Merks, aparece incompatible con la tesis de la participación de la razón humana en la divina. Este concepto de la autonomía teonómica es un sofisma que en definitiva es un error sobre la naturaleza de la Provi-

²⁶ GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Dieu. Son existence et sa nature*, Beauchesne, Paris, ¹¹1950, vol. II, p. 674.

²⁷ TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q6, a1, ad3.

²⁸ MILLÁN-PUELLES, A., *La libre afirmación de nuestro ser*, Rialp, Madrid, 1994, p. 430.

dencia divina. También M. Rhonheimer observa a este modo de entender la actuación legislativa de la razón humana, en el cual ésta no aparece sometida a alguna ley. Este autor expresa: “El hombre lleva en sí la ley eterna mediante la ley natural; es posesión suya, y la conoce exactamente en la medida en que la ley natural se desarrolla a través de los actos de su razón práctica”²⁹.

3. Finalmente, se puede considerar el contraste con la idea de Kant sobre la autonomía moral de la razón práctica del hombre. El sentido de la participación de la ley moral (natural) en la ley eterna que se encuentra en Santo Tomás difiere de esta autonomía moral así como de la anterior “autonomía teonómica” porque quitan a la razón de Dios el espacio que otorgan a la capacidad legislativa de la razón humana, como si las dos razones fueran de la misma categoría.

4. Se descubre una valiosa síntesis de las tesis de Santo Tomás en el siguiente texto del teólogo argentino Domingo Basso, destacado también en la filosofía moral, quien refiriéndose a las normas de la moralidad expresa: “El orden moral se halla ya establecido sobre sus fundamentos (naturaleza humana y fin último), pero ellos no serían suficientes si no se pudiese determinar cuándo un objeto y su correspondiente acto son convenientes o no con la naturaleza humana y su verdadero último fin.

La teología moral tradicional ha enseñado desde hace siglos la presencia de dos normas, en armonía con las cuales un acto humano se constituye como moralmente bueno y se hace malo infringiéndolas. Ellas son la ley eterna, norma primera y suprema, y la recta razón humana, norma próxima y homogénea de todo el orden moral. Pero no se ha de olvidar que, por encima de la visión filosófica, la luz de la fe nos instruye sobre la existencia de otras normas superiores”³⁰.

5. Finalmente, a modo de conclusión-valoración sobre estas verdades esenciales, destacamos la riqueza y la luz que ofrecen a las cuestiones de nuestra cultura, planteadas en la Introducción.

Ángela García de Bertolacci
Universidad Católica Argentina
bertolacci@fibertel.com.ar

²⁹ RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica*, Eunsa, Pamplona, 2000, p. 230.

³⁰ BASSO, O.P., D. M., *Ética*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 2001, p. 87.

SEGUNDA PARTE

ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DE LA LEY NATURAL

PRIMEROS PRINCIPIOS DE LA RAZÓN PRÁCTICA

Juan Carlos Ossandón

1. *STATUS QUAESTIONIS*

Como todos sabemos, Santo Tomás acepta la doctrina desarrollada por Aristóteles según la cual no es posible demostrarlo todo. La razón ha de partir de ciertos conocimientos cuya verdad no se discute. De otro modo se iría al infinito en la serie de las argumentaciones, lo que haría imposible toda demostración.

Esta tesis inicial se concreta en la teoría de los primeros principios de la razón, principios de evidencia absoluta e inmediata, que el Estagirita explica principalmente en sus *Analíticos Posteriores*, comentados en profundidad por el Aquinate. En la *Ética a Nicómaco* se extiende la teoría al conocimiento práctico, el cual también debe proceder a partir de sus propios principios tan evidentes como los del teórico. Quisiéramos abordar este último aspecto de la cuestión. Por desgracia, nos hallamos con que, en vez de desarrollar esta doctrina, se nos dice, simplemente, que es análoga a la del entendimiento especulativo.

Que hay analogía entre ambas funciones de nuestra inteligencia nadie lo duda. En la especulativa, comenzamos nuestro raciocinio gracias a la ciencia de simple inteligencia, a partir de la cual podemos construir las ciencias particulares que luego dan origen a las técnicas o artes. En la filosofía práctica, comúnmente llamada moral o ética, comenzamos por la *sindéresis* que nos permite construir la ciencia moral que aplicamos mediante la prudencia.

¿Y la experiencia? Es la fuente de todo, por lo que sería muy conveniente dedicar un profundo estudio a esta instancia cognoscitiva para extraer toda la riqueza que implica¹. Como botón de muestra me permito recordar que el Angélico enseña que, en la sensación, el universal es sentido; porque, si no se aprehendiese el universal en el particular, no se podría conocerlo². Tesis que sería muy digna de ser explicada; nos excusamos, sin embargo, ya que es ajena a

¹ FABRO, C., *Percepción y pensamiento*, Eunsa, Pamplona, 1978.

² TOMÁS DE AQUINO, *In Posteriora Analytica*, II, lect20, n° 593-595, Marietti, Torino, 1955.

nuestra tarea. Sólo la señalamos para indicar, de una vez por todas, que todo nuestro conocimiento tiene su origen en la humilde sensación y, de este modo, cerrar el paso a toda concepción innatista o iluminista. Los mismos principios primeros tienen en ella su origen remoto, por lo que nuestro monje suele señalar al entendimiento agente como necesario para su elaboración.

Pero toda analogía supone diferencias, digo yo; sin embargo, en esta ocasión, nunca se nos aclaran. Por lo cual hemos de comenzar por algunas consideraciones sobre el entendimiento especulativo para luego abordar el práctico y ver si, efectivamente, hay o no diferencias importantes entre ellos.

2. EL ENTENDIMIENTO ESPECULATIVO

La ciencia de simple inteligencia es el objeto que nos interesa en particular porque en ella se dan los principios de los que se origina toda ciencia. Ciertamente no al modo cartesiano ni al kantiano, sino al modo de la luz. Pues nuestro ilustre monje piensa que todo lo que nos permite conocer puede ser llamado luz, por analogía con la visión ocular. Como estos principios nos permiten razonar deductivamente, tienen derecho a dicho nombre.

Hace muchos años, criticando la hipótesis que sostiene que el autor de tales principios es el intelecto agente, resucitada por P. Hoenen, mostraba que es el intelecto posible quien los construye³, con la ayuda del intelecto agente, por supuesto. Nuestro medieval no se cansa de repetir que, *cognitis terminis*, el intelecto los intuye⁴. Mas el intelecto agente no conoce, ésta es la función propia del posible. Tenemos, pues, el siguiente orden: sensación, percepción, cogitativa, abstracción o inducción, y, finalmente, construcción del juicio que llamamos primer principio⁵.

El primer principio es un juicio infalible y cierto; es decir, nos consta de modo inmediato su infalibilidad, concisamente expresada por la famosa locución

³ Cfr. HOENEN, P., "En torno a los primeros principios", *Philosophica*, 1988 (11), pp. 123-139.

⁴ Hoenen, que defiende que es el intelecto agente quien los construye, se pregunta por qué el santo no dice "ex cognitis terminis". Puedo señalarle que también lo dice, por ejemplo, en *In Posteriora Analytica*, I, lect20, n° 171.

⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Posteriora Analytica*, II, lect20, n° 592 y ss. En este comentario suele usar las dos palabras (abstracción e inducción) como si fuesen sinónimas. Es de advertir que Santo Tomás distingue los principios incomplejos, que son los primeros conceptos, de los complejos, que son los primeros juicios. Nos limitamos a estos últimos que son los que permiten razonar y construir la ciencia.

latina: *per se notum*. Esta tesis se basa en la infalibilidad de la abstracción que pocos entienden adecuadamente en la actualidad. Porque la abstracción nos ofrece un inteligible que, como la palabra lo indica, es tal. Al construirlo, el intelecto agente es infalible; es decir, crea realmente algo que el entendimiento posible asimila y convierte en concepto. En otras palabras, ese algo es comprensible en sí y es comprendido por el posible. Podría ser llamado verdadero, en sentido amplio, porque el intelecto se adecua a lo que ha inteligido⁶. En esto no se busca comparación alguna con lo real; eso será tarea de un juicio, instancia en que aparece formalmente la verdad. Si éste acierta, nace la verdad en sentido estricto. Pero aunque no acierte el juicio, el concepto sigue siendo algo de suyo comprensible; aun cuando nunca pudiera ser aplicado a la realidad, como ocurre con todos esos seres mitológicos que la imaginación ha pergeñado. Si bien no existen, comprendemos los conceptos que los expresan y sabemos que no los hallaremos realizados en este planeta; a pesar de lo cual podemos hacer juicios verdaderos acerca de ellos.

Siempre se ha considerado que el primero de todos los principios es el de contradicción. Me llama la atención no haber hallado nunca una explicación del siguiente texto: “[El filósofo] pone como ejemplo el primero de todos los principios, a saber, de toda cosa hay una afirmación o negación verdadera”⁷. Tal vez el texto que tiene el Santo bajo sus manos traduce mal a Aristóteles. En todo caso, el Aquinate añade la razón de su aserto: “Porque ciertamente todo afirmar o negar es verdadero, porque es”⁸. Sea de esto lo que fuere, me parece que lo que hemos dicho sobre la infalibilidad de la simple aprehensión nos permite comprenderlo. De esta infalibilidad del concepto brota la del primer principio.

Se nos aclara que tales principios son conocidos inmediatamente porque el predicado pertenece al concepto que actúa como sujeto⁹. Esta comprensión im-

⁶ “Licet ipsum intelligibile incomplexum [el concepto] non sit neque verum neque falsum, tamen intellectus intelligendo ipsum verum est, in quantum adaequatur rei intellectae. Et ideo subdit quod intellectus [...] verus est semper, et non secundum intelligit aliquid de aliquo”. TOMÁS DE AQUINO, *In de anima*, n° 761; ed. bilingüe, Fundación Arché, Buenos Aires, 1979.

⁷ “Postea exemplificat, ponens in exemplo primum omnium principiorum, scilicet, quod de unoquoque est affirmatio vel negatio vera”. TOMÁS DE AQUINO, *In Posteriora Analytica*, I, lect2, n° 16.

⁸ “Ut quoniam omne quidem aut affirmare aut negare verum est, quia est”. TOMÁS DE AQUINO, *In Posteriora Analytica*, I, n° 6.

⁹ TOMÁS DE AQUINO, *In Posteriora Analytica*, I, lect5, n° 50 “...quaelibet propositio cuius praedicatum est in ratione subjectum, est immediata et per se nota”. Tales son los primeros princi-

plica un trabajo de la inteligencia, la posesión de un hábito que realice dicha comparación, lo que abre un espacio al error en esta materia¹⁰. Por lo que comprendemos fácilmente por qué hay principios que el vulgo ignora en tanto que son absolutamente evidentes para los sabios; ocurre que no todos son capaces de construir los conceptos necesarios. De hecho, muchas veces, tenemos una muy buena imagen y un muy deficiente concepto. Por ello el mismo Santo nos advierte que, en nuestra ignorancia de la esencia de una cosa, podemos acudir a algo extrínseco a ella y, con descaro, lo ponemos en su definición¹¹.

Resulta curioso comprender que el número de principios será innumerable, tantos cuantos conceptos puedan estar relacionados necesariamente entre sí, como es el caso de las definiciones propiamente dichas, las que realmente determinan las esencias. Tal propiedad no se da en las definiciones meramente descriptivas que acuden a accidentes, por razones obvias. Allí donde encontremos esa relación necesaria entre dos conceptos, porque el predicado está implicado en el que actúa como sujeto, allí conocemos inmediatamente una verdad de la que jamás podremos dudar. El ejemplo común es el de *el todo es mayor que su parte*. El ejemplo es tan claro y convincente que no necesita explicación alguna.

La mayor de un silogismo actúa siempre como un principio, aunque, por supuesto, no sea un primer principio. Porque los verdaderamente tales habitualmente no figuran en nuestros raciocinios, aunque estén implícitos en cuanto pensamos; regulan nuestro razonamiento como una ley secreta siempre presente, nos aclara Donat¹². Esta característica es muy evidente cuando reflexionamos sobre el primero de todos, el de contradicción. No se puede pensar sin él, pero jamás se menciona. ¿Piensan siquiera los científicos en el “determinismo universal” que hace posible todas sus inducciones? Porque es obvio que no importa cuántas experiencias se hayan hecho, para llegar a la ley es necesario suponer que seguirá sucediendo lo mismo siempre. Por lo demás, ya va siendo hora que

pios: “in talibus propositionibus , ut supra dictum est, praedicatum est de ratione subjectum” (VII, n° 67; cfr. n° 50; cfr. *Summa Theologiae*, I, q85, a6 (BAC, Madrid, 1961).

¹⁰ En las primeras obras del Angélico, tal error parece estar excluido necesariamente, pero es admitido en los *Comentarios a los Analíticos* y a la *Ética* de Aristóteles. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Priora Analytica*, I, lect27, n° 224; *In Ethicam*, n° 1432 (Marietti, Torino, 1955 y 1964).

¹¹ “Dantur enim et quedam definitiones per aliqua adccidentia, vel per aliquas proprietates, vel etiam per aliquas causas extrinsecas, quae non significant substantiam rei” (TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysicam*, VII, lect12, n° 1542; Marietti, Torino, 1964). Esto se debe a que “rerum essentiae sunt nobis ignotae” (*De veritate*, q10, a1; Marietti, Torino, 1964).

¹² DONAT, J., *Lógica*, Herder, Barcelona, 1944, p. 166.

dejemos de lado las supuestas “leyes de la naturaleza”, producto de la visión racionalista del universo, y regresemos a la más humilde visión medieval de las formas sustanciales que nos aseguran la continuidad sin una infalibilidad que no corresponde a la ciencia empírica. Santo Tomás solía decir: *ut in pluribus*, como ocurre en la mayoría de los casos, podríamos traducir con cierta libertad. Es lo más que podemos afirmar cuando desconocemos la esencia de algo, cual es la situación predominante en las ciencias naturales.

Otro tanto ocurre cuando se pone en función una causa eficiente; porque el ente que es causa eficiente, antes de serlo, es tan sólo un ente particular, en el cual están muy limitadas las facultades que lo capacitan para ser causa eficiente. Si, además, como casi siempre ocurre, se necesita la conjunción de varias causas, lucidos estamos. Otro tanto podría decirse de las demás causas.

Hay muchos principios, pero no todos pueden calificarse de primeros. Tal calidad la recibe una verdad cuando es conocida por sí misma, instantáneamente, en cuanto son comprendidos los conceptos con la que se construye. No obstante lo cual, son muchas las proposiciones que podemos calificar de tales, siendo unas conocidas por todos, porque los conceptos usados son de todos comprendidos. Mas hay otros que sólo son entendidos por los sabios; en ese caso, únicamente ellos son capaces de entender dicho principio. Sin embargo, cualquier principio tiene la misma función de guía de nuestras deducciones. Sólo varía la extensión a la que puede aplicarse. Justamente los de amplitud ilimitada son los que nunca son expresados ni estudiados fuera de la metafísica, como el de contradicción, que proviene de la noción de ser; el de identidad que proviene de la de unidad; el de razón suficiente que procede de la de verdad; el de conveniencia que proviene de la de bondad¹³.

3. EL ENTENDIMIENTO PRÁCTICO

El rector de toda deducción es, como ya dijimos, el principio de contradicción. ¿Hay un principio similar en el intelecto práctico? Naturalmente, y es de todos conocido. El modo más común de enunciarlo es: “hay que hacer el bien y evitar el mal”¹⁴. Mas su sola enunciación sorprende: ¿De dónde sale esa obliga-

¹³ Cfr. GONZÁLEZ ALVAREZ, Á., *Tratado de Metafísica. Ontología*, Gredós, Madrid, 1961. Notemos que el autor señala que el primero en mencionar el principio de identidad, desconocido por Santo Tomás, parece ser el español Antonio Andrés, escotista citado por Suárez. Pero González critica las formulaciones que se han dado del principio para quedarse con la siguiente: “todo ente es uno” (pp. 138-142).

¹⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q94, a2.

toriedad absoluta que lo caracteriza? No he hallado en el monje medieval tal pregunta que hoy no se puede soslayar.

Hace algunos años, en una Semana Tomista, atribuía dicha característica de la moralidad a que nuestro último fin es un bien común, que exige ser alcanzado por el esfuerzo de la comunidad y no tan sólo el mío personal. De modo que mi falla daña a quienes no tengo derecho alguno a perjudicar¹⁵. ¿Compartiría Santo Tomás mi tesis? Me atrevo a conjeturar que sí, por la primacía que siempre otorgó el bien común, hasta el extremo de asegurar que: “Dado que todo hombre es parte de una ciudad, es imposible que un hombre sea bueno, a no ser que esté bien proporcionado al bien común”¹⁶. Además de lo dicho, nuestro sabio monje establece que, en moral, el primer principio es el último fin¹⁷, vale decir, Dios; pero el Bien supremo no puede ser bien privado del hombre. Sólo como bien común puede ser tal. Los manuales tomistas que se suelen consultar se limitan a derivar tal nota de Dios como autor y legislador de la naturaleza, sin precisar más y sin subrayar el carácter de absoluta que posee.

Sea de esto lo que fuere, cuando el Santo quiere determinar el contenido de la ley natural establece una tesis que bien podría contener su respuesta a nuestro problema: a todo lo que la naturaleza inclina se le llama bueno¹⁸. En consecuencia, hay una inclinación grabada en la naturaleza que nos sirve de guía en la determinación de dicha ley y, pienso yo, justifica su obligatoriedad¹⁹. Estamos contruidos así y nada sacamos con desconocer nuestra propia ley. El único ser que puede desconocer su ley es el hombre en virtud del corto alcance de su inteligencia y la debilidad de su voluntad. Pero la ley sigue vigente aunque no

¹⁵ OSSANDÓN, J. C., “El bien común. Fundamento de la moral”, en *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2004.

¹⁶ “Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est quod sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q92, a1, ad3). Sobre la primacía del bien común en el pensamiento del Aquinate sigue siendo insuperable el libro de DE KONINCK, Ch., *De la primacía del bien común*, Cultura Hispánica, Madrid, 1952.

¹⁷ TOMÁS DE AQUINO, *In Ethicam*, I, lect12, n° 139.

¹⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q94, a2, c. El Santo establece un orden de preceptos morales: 1°) los que se refieren a conservar la propia existencia; 2°) dado nuestro carácter animal, los que se refieren a la procreación y educación de la prole; 3°) dado nuestro carácter racional, los que nos inclinan a conocer a Dios y a vivir en sociedad; en otras palabras, a no ser ignorantes de nuestra relación con Dios y a no dañar al prójimo.

¹⁹ “Virtutes perficiunt nos ad prosequendum debito modo inclinationes naturales”. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q108, a2.

se la cumpla. Sin embargo, tales inclinaciones no bastan para declarar absoluta la obligatoriedad.

Pero volvamos a nuestro tema. En el comentario a la *Ética* de Aristóteles, el monje medieval diversifica el origen de los primeros principios. En algunos casos se obtienen por inducción a partir de lo que está en la imaginación, como en matemáticas; en otros, de los sentidos, como en las ciencias naturales; a veces será la costumbre la que nos dé el principio, como en moral, y finalmente, la experiencia permite obtener los principios propios del arte o técnica²⁰.

La inducción de que habla en el primer caso, creo yo que es la abstracción que hoy llamamos de segundo grado; mientras que la de primer grado nos permite formar la ciencia natural, para seguir usando el vocabulario común en la Escuela actual. Lo que nos llama la atención es que la costumbre sea necesaria para formar los principios de los que parte la moral. El ejemplo que trae a continuación no permite ninguna duda: así se sabe que las concupiscencias disminuyen si no les obedecemos. Todos lo hemos experimentado; pero, para ello, hemos necesitado de tiempo, incluso años. La misma perplejidad nos asalta cuando leemos que el arte supone la experiencia. Bien sabemos que dicha palabra significa una serie de sensaciones referidas al mismo objeto; es decir, otra vez necesitamos de un tiempo más o menos largo. Este último caso no es ilustrado con un ejemplo.

¿Está hablando de los primeros principios, objeto de nuestra investigación? Es obvio que no. El ejemplo matemático se refiere a que todo número es par o impar y el científico a que todo ser vivo necesita nutrirse. Pero ya hemos dichos que toda mayor de un silogismo actúa como principio, si bien no pueda ser llamado primero. Por lo demás, las ciencias particulares usan como principios primeros, conclusiones de una ciencia más alta de la que dependen.

¿Escapa a esta consideración el primer principio moral ya visto? Hallo que la respuesta es muy difícil. Por ser primero debería formarse instantáneamente, una vez formado el concepto. Pero, ese concepto, ¿se forma instantáneamente? Hay un texto de Aristóteles que no permite asegurararlo:

“Además, lo que es independiente de la acción, a saber, lo verdadero y lo falso pertenecen al mismo género que lo bueno y lo malo, pero con esta diferencia, que lo verdadero y lo falso existen absolutamente y lo bueno y lo malo, para una persona determinada”²¹.

²⁰ TOMÁS DE AQUINO, *In Ethicam*, n° 137.

²¹ ARISTÓTELES, *De anima* III, 7, 431 b 10; trad. Tricot, Vrin, Paris, 1959.

¿Cómo saber que algo “es bueno o malo para una persona determinada”? Se necesita experiencia, tiempo. Curiosamente, Santo Tomás no comenta esta tesis del griego.

En su *Suma Teológica*, distingue claramente ambos intelectos en su trabajo, lo que nos puede dar una pista. Allí enseña que el intelecto especulativo estudia principalmente lo necesario por lo que llega a conclusiones que carecen de defecto; en cambio, el práctico trata de las operaciones humanas que son contingentes. Si bien reconoce que en lo general hay una cierta necesidad, cuanto más se desciende a lo singular, hay más defectos en sus juicios²². No se me oculta que es distinto hablar de conclusiones que de principios, pero es curioso ese “cierta” [*aliqua*] que se antepone a necesidad en el caso de la razón práctica y que afecta a sus conclusiones universales.

En el mismo lugar que estamos consultando, santo Tomás nos da un ejemplo de cómo funciona nuestra razón cuando construye su saber moral. Partimos del principio primero: “Hay que actuar siguiendo la razón”; pasamos al nivel secundario y establecemos que “hay que devolver lo prestado”; pero podría ser dañino el hacerlo en ciertas circunstancias, por lo que pasamos al nivel terciario poniendo ciertas condiciones a la devolución. Es obvio que en este último nivel las condiciones pueden variar al infinito y deslizarse errores en su determinación.

Reflexionemos un instante sobre este texto.

Para forjar el principio primario del que parte toda esta deducción, necesitamos poseer el concepto de razón y tener la experiencia de que podemos actuar siguiendo a la afectividad o a la pasión. Ninguna de las dos condiciones para formar esta concepción común, como suele llamar nuestro autor a los primeros principios, se obtiene sin experiencia y reflexión. Hasta me atrevería a sostener que necesitamos alguna experiencia catastrófica de las consecuencias que conlleva el apartarse de la razón para convencernos de su verdad. Y, sin embargo, se trata de un primer principio, ya que, por mucho que nos demoremos en hacernos un buen concepto de razón práctica, una vez hecho, el principio se comprende de inmediato, ya que todo lo que hacemos, lo hacemos bajo su guía. En efecto, la razón práctica es la que guía toda la actividad humana en cuanto tal. A pesar de lo cual, son legión los que piensan que se han de seguir los sentimientos y no la razón. Es que no han logrado forjar un buen concepto de lo que realmente es la razón práctica.

²² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q94, a4.

También nos llama poderosamente la atención de que se califique de principio secundario a aquél que es comprendido con sólo conocer sus términos. Es obvio que lo prestado debe devolverse; en caso contrario, no sería prestado sino regalado. Mas esta distinción supone aceptado el concepto de propiedad privada, sin el cual no se entiende el principio. Y este concepto depende de una determinada organización social que no es la primera que tuvo la humanidad. Al comienzo había un destino común a todos los bienes materiales, pero fue conveniente asignarlos para obtener un mejor provecho de ellos. De este modo, el no robar es un precepto secundario ligado a determinada organización social. Por ello nuestro Santo no se sorprende de que los germanos, según César, careciesen de dicho mandamiento, tan básico en la ley natural. Claro que le pertenece por determinación, como explica en el siguiente artículo, el quinto, de la misma *quaestio*.

Conviene que releamos la tercera objeción de esta nueva cuestión que versa sobre la inmutabilidad de la ley natural. Basado en San Isidoro de Sevilla que establece la común posesión de los bienes como derecho natural, el objetante llega a la conclusión de que la ley natural cambia al incorporar el respeto a la propiedad ajena. En su respuesta, nuestro monje señala que se dice que hay posesión común, porque la naturaleza no establece lo contrario, es decir, la propiedad privada; tal como podríamos decir que la desnudez es natural al hombre, ya que la naturaleza no le da vestido. Pero, para utilidad de la vida humana, la razón estableció dicha propiedad como también creó el vestido. Esto explica que, en ciertas culturas, sea desconocida.

Hemos determinado pues tan sólo dos principios primarios de la razón práctica: uno tomado del concepto de bien y su absoluta oposición al mal y el otro del concepto de razón práctica. ¿Hay más principios en este nivel? No he hallado otros en las obras de Santo Tomás²³. Mi profesor, el P. Lira, declaraba que no los había. Es un tema que bien merecería una más profunda investigación.

4. CONCLUSIÓN

Quisiera recordar que santo Tomás es un teólogo, no un filósofo. Desarrolla la filosofía en tanto en cuanto la necesita su teología. Particularmente peligrosos son sus cometarios de Aristóteles, porque se limita, como buen teólogo, a criticar lo que éste afirma cuando se opone a la fe. Por ello los tomistas hemos de continuar su esfuerzo filosófico en muchos puntos.

²³ Salvo que se consider principio primario el “hay que obedecer a Dios”.

Así, por ejemplo, Maritain, apoyándose en la segunda escolástica española, nos explica que una proposición evidente por sí misma [*per se nota*], como lo son todos los primeros principios que estamos estudiando, puede ser inclusiva –*per se primo* en el lenguaje escolástico– cuando el predicado está incluido formalmente en la noción que actúa como su sujeto; o bien puede ser supositiva –*per se secundo modo*– cuando el sujeto pertenece a la razón del predicado²⁴. Ejemplifica el segundo caso con el principio siguiente: “todo ser contingente es causado”. En efecto, el sujeto propio de lo causado es lo no-necesario, es decir, lo contingente. De este modo explica él el primer principio moral. ¿Qué ha de hacerse? Lo bueno. Lo bueno es el sujeto propio de lo que ha de hacerse.

Aristóteles sólo indicaba que el predicado formaba parte del concepto que actúa como sujeto y a esa explicación se atiene santo Tomás; en consecuencia tenemos aquí un ejemplo de la labor de sus continuadores que va haciendo crecer el contenido de su filosofía.

Pero me asalta una duda. El principio de contradicción no puede ser explicado por ninguna de las fórmulas reseñadas, porque brota de la contradicción total que se da entre los conceptos de ser y no-ser. No es que uno esté contenido en el concepto del otro ni sea su sujeto; sino que la oposición que hay entre ambos es absoluta. Por ello no se puede aplicar a un sujeto ambos predicados al mismo tiempo y desde la misma formalidad. Me parece que una posible explicación sería reconocer que hay una tercera manera de construirlos: comprender que hay una relación u oposición necesaria o absoluta entre dos conceptos en virtud de la cual se construye el principio. Por ser tal, el principio tendrá validez universal. Hay aquí tema para profundizar y hacer crecer nuestra filosofía.

Quisiera, eso sí, recordar que muchos han criticado a Santo Tomás y declarado insuficiente alguna doctrina suya, sólo para comprender, andando el tiempo, que aquella doctrina era superior a la que pretende mejorarla.

Pero como ya he abusado suficientemente de su paciencia, es mejor dejar el asunto aquí y madurarlo mucho más.

Juan Carlos Ossandón Valdés
Pontificia Universidad Católica de Chile
juancarlosossandon@yahoo.com

²⁴ MARITAIN, J., *Lecciones fundamentales de filosofía moral*, trad. Fontenla, Club de Lectores, Buenos Aires, 1966, pp. 195-197.

LEY NATURAL Y VOLUNTAS UT NATURA

Beatriz Reyes

1. INTRODUCCIÓN

Nos proponemos tratar la relación que tiene para Tomás de Aquino la ley natural con la *voluntas ut natura*, y si la ley natural, objeto de la *synderesis*, precede o no a ésta última.

Estudiar esta relación parece pertinente dado que algunos autores recurren al papel de las emociones sensibles en la ética de Santo Tomás para el conocimiento de los principios más concretos de la ley natural, o incluso de todo principio que juegue un papel real en el orden práctico¹. En cierto sentido, esto se da porque se busca reponer la afectividad en la ética, pero sin analizar cómo entiende la voluntad el Aquinate. Cruz Cruz también sostiene que los modernos y contemporáneos han asignado un papel cognoscitivo al sentimiento por no haber recuperado la función intelectual de la razón². Y esto de algún modo también se extiende a algunos estudiosos de Tomás de Aquino.

En otros casos, se argumenta que recurrir solamente a los primeros principios dejaría al hombre sin saber qué hacer, tomando en cuenta la abstracción y universalidad de los mismos, que deberían aplicarse a la acción concreta y particular, cuando al mismo tiempo tiene que enfrentarse a los movimientos pasionales³. La ley natural conocida por el hábito de los primeros principios prácticos necesitaría la ayuda de un conocimiento por connaturalidad del principio más próximo, el cual sería también intuitivo, pero no pertenecería al ámbito de la razón, sino al de la afectividad. Concretamente, este conocimiento por connatura-

¹ RIEDENAUER, M., "Emotions as indications to the good: the evaluative function of desire in Aquinas' Ethics", *Verbum* VI, I, Akadémiai Kiadó, Budapest, 2004, pp. 117-133.

² CRUZ CRUZ, J., *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico*, Eunsa, Pamplona, ²1998, p. 162.

³ ELTON, M., "Gnoseología de la ley natural", *Sapientia*, 1998 (53, 203), pp. 175-194. La autora funda su posición sobre todo en Maritain.

lidad se daría a la luz de la inclinación virtuosa a los fines propios. El fundamento de la ética estaría en la experiencia moral misma, donde la razón no jugaría un gran papel, sobre todo porque ella aparece identificada con su modo discursivo y se le reserva un trabajo científico aplicado a la ciencia moral.

Por su parte, Caldera⁴ analizó muy profundamente los juicios por inclinación en Santo Tomás pero no terminó de ver el papel de la razón como *intellectus* en los mismos, ni tampoco considera ni menciona la *voluntas ut natura*.

Por todo esto, consideramos que se hace necesario analizar los elementos que en el plano antropológico hace jugar Santo Tomás respecto de la ley natural, es decir, qué potencias, qué actos, qué hábitos están en estrecha relación con ella, cuál es el papel de la naturaleza, etc.

En sede práctica Tomás pone en juego –como es sabido– las dos potencias espirituales del hombre: razón y voluntad, pero también tienen un lugar relevante los apetitos sensibles, sujetos de dos virtudes morales; y como es obvio, si participa la afectividad sensible, también lo hará la cogitativa. Pero la ley natural es asunto de la razón-potencia, precisamente a través de un hábito, al que Tomás pone el nombre de *synderesis*, nombre que ya venía de la tradición, aunque con otros significados. Este hábito hace capaz al hombre de juzgar intuitivamente sobre los primeros principios del obrar.

Sin embargo, el obrar compete a la voluntad, con lo cual se hace necesario saber cómo recibe la voluntad los principios de la *synderesis*. Dicho de otro modo, cuál de los pasos del acto voluntario corresponde a la *synderesis*. Existe una clasificación de dichos pasos en Tomás que suelen proveer los comentaristas y manualistas; algunos intentando mostrar el proceso temporal de la acción y otros buscando el orden estructural o esencial de los actos parciales de la razón y la voluntad⁵. De dicha clasificación nos interesa quedarnos con los tres primeros actos que nombra Tomás y que los comentaristas han articulado en cuatro pasos. Los actos que pone Tomás son: *voluntas* o *velle*, acto que, a su vez presupone un juicio de la razón carente de deliberación que presenta el bien con carácter de absoluto o fin, y la intención. Los comentaristas han agregado antes de la intención un acto de la razón. Pinckaers pone un ‘conocimiento intencional’ que da cuenta de la distancia entre el sujeto y el fin, otros ponen un juicio sobre

⁴ CALDERA, R. T., *Le jugement par inclination chez Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1980.

⁵ PINCKAERS, S., “Appendice II”, *Somme Théologique-Les Actes Humaines*, Du Cerf, Desclée, Paris, 1962.

la posibilidad o conveniencia de realizar el acto⁶ y finalmente, tanto Ramírez⁷ como Pieper ponen el acto de la *synderesis*⁸. Todo lo cual nos hace buscar la relación de la ley natural con respecto a estos actos para Tomás. En cualquier caso, es evidente que el tema de la ley natural se juega en relación con estos primeros momentos del obrar voluntario por tratarse la ley natural de principios de ese mismo obrar.

Además, desde el punto de vista antropológico, la ley natural está en conexión con las inclinaciones naturales⁹. Pero también estas inclinaciones en la medida en que son conocidas pasan a ser objeto de la *voluntas ut natura*¹⁰. Esto nos pone directamente en tema.

2. LA VOLUNTAS UT NATURA

Comenzaremos por explicar qué es en Tomás la *voluntas ut natura* (también llamada *thelesis*, *simplex voluntas*, *voluntas naturales*, *voluntas rationis ut natura*)¹¹. Se trata de una especie de acto¹² de la voluntad-potencia opuesto a la *voluntas ut ratio*. Estas dos especies de actos son los que realiza la voluntad siguiendo al juicio de la razón-potencia, el cual puede ser natural o deliberado. Dice Tomás: “la voluntad deliberada y la *voluntas ut natura* no difieren según la

⁶ URDANOZ, T., “Introducción a las cuestiones 16 y 17”, *Suma Teológica*, BAC, Madrid, 1954, p. 432.

⁷ RAMIREZ, J., *De actibus humanis*, CSIC, Madrid, 1972, pp. 298-299.

⁸ PIEPER, J., “La verdad y el bien”, en *El descubrimiento de la realidad*, R. Cercós (trad.), Rialp, Madrid, 1974, pp. 54-58.

⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q94, a4. Citamos por *S. Thomae Aquinatis opera omnia*; R. Busa (ed.) versión digital en CD-rom, Editel, Milano y *Corpus thomisticum*, E. Alarcón (ed.), www.corpusthomisticum.org).

¹⁰ TOMÁS DE AQUINO, *In I Sententiarum*, d48, q1, a4, co. “voluntas in nobis naturalis, qua appetimus id quod secundum se bonum est homini, inquantum est homo; et hoc sequitur apprehensionem rationis, prout est aliquid absolute considerans: sicut vult homo scientiam, virtutem, sanitatem, et huiusmodi [...]”. *Summa Theologiae*, III, q 18, a 5, co, “*voluntas ut natura* repudiat ea quae naturae sunt contraria, et quae sunt secundum se mala, puta mortem et alia huiusmodi”.

¹¹ TOMÁS DE AQUINO, *In III Sententiarum*, d17, q1, c, ra1; *Summa Theologiae*, III, q18, a4, co; a3, co; a5, co; *In III Sententiarum*, q1, a3, d, ra2; *In II Sententiarum*, d39, q2, a2, ra2; *In IV Sententiarum*, d50, q2, a1, co.

¹² Es importante señalar que no se trata del apetito natural, es decir de una inclinación sin conocimiento.

esencia de la potencia, porque natural y deliberatorio no son diferencias de la voluntad por sí misma, sino en tanto sigue al juicio de la razón”¹³. A su vez, estos juicios presentan el bien, objeto de la voluntad, de dos maneras: como absoluto, o sea como fin, o como bueno en orden a otro bien, es decir, relativo. Por eso también es posible llamar a la *voluntas ut natura*, *voluntas finis*. “Lo que es fin del hombre, es conocido naturalmente por la razón como bueno y apetecible, y la voluntad que sigue a este conocimiento se llama *voluntas ut natura*”¹⁴. “La voluntad [...] se dirige al fin simple y absolutamente, como hacia aquello que es en sí mismo bueno, [...] es llamada *thelesis*, es decir voluntad simple, [...] *voluntas ut natura*”¹⁵.

a) El juicio que precede a la *voluntas ut natura*

El juicio que precede a la *voluntas ut natura* se caracteriza por ser intuitivo, sin un proceso discursivo del cual sea su conclusión, sin movimiento. Este tipo de juicio es principio del movimiento de la razón práctica¹⁶. De ahí que el caso más obvio sea para Tomás un acto de la *synderesis* –hábito de los primeros principios prácticos o ley natural¹⁷–. Este juicio también se caracteriza por ser natural. Lo cual debe referirse y reconducirse a su carácter o modo intuitivo (*ratio ut natura*), es decir a la falta de mediación entre los términos del juicio, a la espontaneidad con que surge sin un trabajo argumentativo que lo preceda inmediatamente, pero también a la proporción entre el bien juzgado y el que

¹³ TOMÁS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, d39, q2, a2, ra2. “voluntas ut deliberata, et ut natura, non differunt secundum essentiam potentiae: quia naturale et deliberatorium non sunt differentiae voluntatis secundum se, sed secundum quod sequitur iudicium rationis: quia in ratione est aliquid naturaliter cognitum quasi principium indemonstrabile in operabilibus, quod se habet per modum finis, quia in operabilibus finis habet locum principii. [...] Unde illud quod finis est hominis, est naturaliter in ratione cognitum esse bonum et appetendum, et voluntas consequens istam cognitionem dicitur voluntas ut natura”.

¹⁴ TOMÁS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, d39, q2, a2, ra2.

¹⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q18, a3, co.

¹⁶ TOMÁS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, d24, q2, a3, co.

¹⁷ El juicio que precede a la *voluntas ut natura* no solamente es principio de la praxis, sino también es fin. Por eso es que la *fruitio* y la *delectatio* espiritual son casos de *voluntas ut natura*. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In I Sententiarum*, d1, a1, ra7; ra1, co.

juzga, es decir a una connaturalidad o semejanza participada del bien en el amante¹⁸, por la cual, no sólo se le hace fácil amarlo, sino también conocerlo.

Esta connaturalidad se da en varios niveles: entre el bien afirmado en el juicio y la naturaleza humana (éste es el caso de los primeros juicios prácticos respecto de los fines de las inclinaciones naturales, o sea de la ley natural); entre dicho bien y las disposiciones premorales del individuo (éste es el caso de las predisposiciones heredadas o ligadas a la naturaleza biológica del individuo concreto¹⁹), y, finalmente, entre el bien juzgado y los hábitos morales adquiridos o infusos. En todos los casos es posible hablar de connaturalidad y por eso Tomás señala, siguiendo a Aristóteles, que “qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei”²⁰. Sin embargo, estos niveles de connaturalidad no están en pie de igualdad. Lo que pertenece a la naturaleza humana es imborrable, a punto tal que ni siquiera el pecado ni la condenación eterna parecen capaces de desalojar ni la inclinación natural, ni la *synderesis*, ni la *voluntas ut natura*²¹. Además lo que pertenece a la naturaleza reviste necesidad, por lo menos en lo que tiene de común. Por este motivo tampoco son mudables los primeros principios de la ley natural en lo que tienen de universal²². Dice Tomás: “iudicium universale... [quod pertinet ad synderesim] per delectationem peccati non corrumpitur”²³. Por su parte, lo que pertenece a los hábitos es difícil de remover ya que estos suponen la voluntariedad que afirma y sostiene dichas disposiciones. Por el contrario, lo que pertenece a la naturaleza individual en cuanto corresponda con lo

¹⁸ TOMÁS DE AQUINO, *In III Sententiarum*, d23, q1, a4c, co. “in omnibus quae agunt propter finem oportet esse inclinationem ad finem, et quamdam inchoationem finis: alias nunquam operarentur propter finem”.

¹⁹ TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus in communi*, q1, a8, co. “in homine est aptitudo naturalis ad virtutem [...] partim secundum naturam individui, secundum quod quidam prae aliis sunt apti ad virtutem. [...] secundum quod aliquis homo ex naturali complexione vel caelesti impressione inclinatur ad actum alicuius virtutis”.

²⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q 58, a 5, co; *In II Sent.* d 25 q 1, a1, ra 5.

²¹ TOMÁS DE AQUINO, *In IV Sententiarum*, d50, q2, a1a, co; cfr. *De veritate*, q22, a2, ra 3. “in damnatis [...] cum natura in eis remaneat, secundum hoc bona poterit in eis esse voluntas naturalis”.

²² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q94, a5, co. “[...] quantum ad prima principia legis naturae, lex naturae est omnino immutabilis”; “Quantum ergo ad illa principia communia, lex naturalis nullo modo potest a cordibus hominum deleri in universali”. I-II, q94, a6, co.

²³ TOMÁS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, d24, q2, a4, ra3.

biológico u orgánico ligado a la sensibilidad²⁴ es de por sí susceptible de ordenación virtuosa²⁵. Precisamente por eso, es la connaturalidad engendrada por los hábitos la que más se aproxima a la referida a la naturaleza²⁶.

Si bien Tomás llama sobre todo *voluntas ut natura* a la que sigue a la *synderesis*, queda abierta la cuestión de si admite otros bienes que puedan presentarse de modo absoluto y ser queridos por la primera. Muchos pasos parecen abonar esta posibilidad. Por ejemplo, el *intellectus* que se pone como principio de la prudencia junto a la *synderesis*, cuya función es presentar el fin particular²⁷; el desarrollo que hace en el *Comentario a las Sentencias* explicando que si la voluntad quiere un bien cualquiera, lo querrá absolutamente mientras la razón no le muestre que es ordenable a otro bien²⁸. Pero sobre todo, lo que permitiría una

²⁴ Respecto a esta cuestión, Caldera considera que las predisposiciones heredadas o innatas son concreciones individuales de las inclinaciones comunes y que en ese sentido, las inclinaciones solamente se presentan individualizadas en esas predisposiciones heredadas. Las inclinaciones sólo se presentarían como universales al juicio de la *synderesis*. CALDERA, R. T., *Le jugement par inclination*, p. 91.

²⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q94, a4, ra3. “oportet quod omnes inclinationes naturales ad alias potentias pertinentes ordinentur secundum rationem”. “Irascibilis autem et concupiscibilis naturaliter sunt obaudibiles rationi [...]”. *De virtutibus*, q1, a8, co.

²⁶ TOMÁS DE AQUINO, *In Ethicam*, II, lect1, n° 249; *Summa Theologiae*, I-II, q58, a1, co: “Dicitur autem virtus moralis a more, secundum quod mos significat quandam inclinationem naturalem, vel quasi naturalem, ad aliquid agendum. [...] consuetudo quodammodo vertitur in naturam, et facit inclinationem similem naturali”. *Summa Theologiae*, I-II, q62, a3, co: “virtutes theologicae hoc modo ordinant hominem ad beatitudinem supernaturalem, sicut per naturalem inclinationem ordinatur homo in finem sibi connaturalem. Hoc autem contingit secundum duo. Primo quidem, secundum rationem vel intellectum, in quantum continet prima principia universalis cognita nobis per naturale lumen intellectus, ex quibus procedit ratio tam in speculandis quam in agendis. Secundo, per rectitudinem voluntatis naturaliter tendentis in bonum rationis. Sed haec duo deficiunt ab ordine beatitudinis supernaturalis; [...] Unde oportuit quod quantum ad utrumque, aliquid homini supernaturaliter adderetur, ad ordinandum ipsum in finem supernaturalem. Et primo quidem, quantum ad intellectum, adduntur homini quaedam principia supernaturalia, quae divino lumine capiuntur, et haec sunt credibilia, de quibus est fides. Secundo vero, voluntas ordinatur in illum finem et quantum ad motum intentionis, in ipsum tendentem sicut in id quod est possibile consequi, quod pertinet ad spem, et quantum ad unionem quandam spiritualem, per quam quodammodo transformatur in illum finem, quod fit per caritatem. *Appetitus enim uniuscuiusque rei naturaliter movetur et tendit in finem sibi connaturalem, et iste motus provenit ex quadam conformitate rei ad suum finem*”.

²⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q49, a2, ra1.

²⁸ TOMÁS DE AQUINO, *In III Sententiarum*, d17, q1, a2, co.

voluntas ut natura respecto de otros bienes más particulares que los presentados por la *synderesis* es la vida virtuosa, o sea una inclinación cuasi natural cuyo fin pudiese ser inmediatamente conocido. Sería el caso de los juicios por connaturalidad de los que hablan algunos intérpretes.

Caldera prefiere hablar de ‘juicio por inclinación’, en lugar de ‘juicio por connaturalidad’²⁹. ‘Juicio por inclinación’ es el que se produce en el hombre virtuoso que ya está rectamente inclinado al fin de una virtud. La virtud engendraría la posibilidad de una reacción afectiva determinada ante un objeto moral, la cual sería juzgada intuitivamente en la línea de la misma inclinación virtuosa. El autor considera que se trata de un juicio de valor espontáneo³⁰ donde no intervienen los conceptos. En particular, resalta que dichas inclinaciones virtuosas se darían en las pasiones sensibles ordenadas. El hombre poseedor de las virtudes de fortaleza y templanza reaccionaría espontáneamente hacia el fin verdadero y bueno. El autor considera que el papel del juicio por inclinación queda muy disminuido en el caso de la justicia, por buscar ésta un medio objetivo, aunque siempre se haría necesaria la inclinación virtuosa que ayudaría en la determinación del medio de razón³¹. El lugar de estos juicios se hallaría entre los principios de la *synderesis* y la deliberación prudencial, como juicios que presentarían los fines concretos y particulares³². También pone como casos de este tipo de juicios a los que se dan respecto a las inclinaciones naturales, pero en tanto juicios de valor surgidos de la experiencia afectiva, sin el grado de generalidad que se daría posteriormente por una actividad más racional, que daría por resultado la ley natural enunciada en forma de principios universales. Nosotros consideramos que en la tesis de Caldera falta conectar los juicios por inclinación con el tema del *intellectus* como tipo de acto de la razón y con la *voluntas ut natura* como acto afectivo de la voluntad. Porque, de ese modo, no es necesario buscar fuera de la razón y la voluntad, o de sus actos propios, la afectividad perdida en las doctrinas morales que descienden del racionalismo o del voluntarismo. Lo cual no deja de ser, por cierto, una preocupación no histórica.

Esta temática tiene importancia en relación con la captación de los principios secundarios o conclusiones propias de los principios comunes de la ley natural, en la medida en que las disposiciones particulares pueden afectar a la posibili-

²⁹ CALDERA, R. T., *Le jugement par inclination*.

³⁰ CALDERA, R. T., *Le jugement par inclination*, p. 102.

³¹ CALDERA, R. T., *Le jugement par inclination*, p. 106.

³² CALDERA, R. T., *Le jugement par inclination*, pp. 97-104.

dad de su captación. Dice Tomás: “la ley natural, en cuanto a los primeros principios comunes, es la misma para todos los hombres, en cuanto a su rectitud y en cuanto a su evidencia. Pero en cuanto a ciertos principios propios que son como conclusiones de los principios comunes, es la misma para todos en la mayor parte de los casos, tanto en cuanto a la rectitud como en cuanto a la evidencia. Pero en algunos pocos casos puede fallar en cuanto a la rectitud, a causa de algún impedimento particular, [...] y también en cuanto a la evidencia. Y esto por el hecho de que algunos tienen la razón depravada por la pasión, o por malas costumbres, o por una mala disposición de la naturaleza individual”³³. Así pues, en el caso de la evidencia de los principios secundarios, entran a jugar las virtudes y disposiciones particulares, además de las costumbres sociales³⁴.

Por su parte, Garceau, en su estudio sobre el juicio en Santo Tomás³⁵, considera que el Aquinate realiza una integración del concepto aristotélico y del agustiniense de esta cuestión. Así, juicio será la aplicación de una regla (fuente agustiniense) y también el discernimiento de un objeto (fuente aristotélica)³⁶. Lo más interesante de este trabajo, con respecto a nuestra temática, es que el autor acierta a mostrar lo que Caldera no logra, o sea, que para Tomás el juicio del hombre virtuoso pertenece a la razón como sujeto, pero la causa está en las virtudes morales (justicia, templanza, fortaleza) de los apetitos (voluntad, concupiscible e irascible). Las virtudes funcionan respecto de la razón en este caso al modo como el intelecto agente lo hace en el caso de los conocimientos especulativos. Son una luz por la cual se conoce algo. Dice Tomás: “el intelecto práctico es sujeto de la prudencia. Dado que la prudencia es la recta razón del obrar, ella requiere que el hombre esté bien dispuesto respecto de los principios de la razón práctica, que son los fines; respecto de estos fines el hombre se dispone por la rectitud de la voluntad, como respecto de los principios especulativos por

³³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q94, a4, co. En el caso de la rectitud, sería posible que en un caso particular no fuese bueno aplicar el principio, como sería si devolviendo un arma prestada, el dueño la usase contra la patria; porque el fin de los principios de la ley natural es el bien, de modo que si aplicando un principio se siguiese un mal, sería irracional aplicarlo. Pero esto no puede suceder con los primeros principios.

³⁴ Cfr. el excelente libro de ECHAVARRÍA, M. F., *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según S. Tomás de Aquino*, U. Abat Oliba CEU, Girona, 2005, pp. 489-506.

³⁵ GARCEAU, B., *Judicium. Vocabulaire, sources, doctrine de Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Montreal-Paris, 1968.

³⁶ GARCEAU, B., *Judicium*, pp. 221 y ss.

la luz natural del intelecto agente”³⁷. Sin embargo, aun en el caso de los juicios especulativos y aún en el caso de los primeros juicios, sean especulativos o prácticos, la potencia que es sujeto del juicio necesita un hábito. Dicho hábito es natural para los primeros principios y adquirido para el resto.

Lo que parece escapársele a Garceau es el papel de las inclinaciones naturales en el proferir los primeros principios prácticos. Porque para Tomás dichas inclinaciones funcionan respecto de la enunciación de los principios del mismo modo que las virtudes morales respecto de la dilucidación de los fines próximos. Lo cual no impide que sea necesario el papel del intelecto agente. Porque es éste el que pone en el intelecto posible la semejanza entendida con el objeto, base de los juicios, incluso si son inmediatos –como lo son los primeros–. Parece claro que, dado que estos juicios son prácticos, o sea que serán motores de los apetitos elícitos, la semejanza o connaturalidad con el objeto no puede estar solamente en el plano de la naturaleza, sino que debe estar en el intelecto. Porque solamente el bien entendido es objeto de la voluntad.

Podemos decir entonces, que para Tomás las inclinaciones virtuosas o viciosas pueden favorecer o entorpecer la evidencia de los principios secundarios de la ley natural. Esto es así porque a dicha inclinación –que se sigue de una connaturalidad entre el virtuoso o el vicioso y el fin del hábito–, le sigue un juicio por inclinación. Además, a éste a su vez le seguiría una *simplex voluntas*.

b) El objeto de la *voluntas ut natura*

El objeto de la *voluntas ut natura* es el fin en tanto fin³⁸. No el fin como término de un proceso; no el fin como un bien mediado por otros bienes. Tomás describe dos actos de la voluntad que se corresponden en todo con este modo

³⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q56, a3, co. “intellectus vero practicus est subjectum prudentiae. Cum enim prudentia sit recta ratio agibilium, requiritur ad prudentiam quod homo se bene habeat ad principia hujus rationis agendorum, quae sunt fines; ad quos homo bene se habet per rectitudinem voluntatis, sicut ad principia speculabilia per naturale lumen intellectus agentis. Et ideo sicut subjectum scientiae, quae est recta ratio speculabilium, est intellectus speculativus in ordine ad intellectum agentem; ita subjectum prudentiae est intellectus practicus in ordine ad voluntatem rectam”. Cfr. GARCEAU, B., *Judicium*, pp. 234-241.

³⁸ TOMÁS DE AQUINO, *In III Sententiarum*, d17, q1, a1c, ra5. “[...] voluntas est de fine absolute”. Vid. ra1; *Summa Theologiae*, III, q18, a4, co; a5, ra1.

típico de la *voluntas ut natura: velle* y *fruitio*³⁹, es decir, el primero y el último de los actos parciales de la voluntad⁴⁰. El primero es comparable al amor y el segundo al gozo, sendos movimientos del apetito sensible⁴¹. Es más, el análisis que hace Tomás del amor en la *Summa Theologiae* no se queda en los límites del amor sensible y lo mismo sucede con el gozo⁴². Pero solamente interesa, a los fines de esta ponencia, el *velle*.

Por tender al fin de modo simple y absoluto, el *velle* se distingue de la intención, acto que también versa sobre el fin, porque ésta supone un orden racional a establecer, incluye en sí la necesaria mediación de otros bienes para alcanzar el fin⁴³ (los cuales habrá que determinar) y, además, es precedida por la conciencia de la distancia subjetiva respecto del fin⁴⁴, o sea, de la conciencia del fin como meta, de la conciencia de un “ser y no ser” el fin, el cual se encuentra ya de algún modo participado por una cierta semejanza inicial en el que tiende a él.

Aun cuando la *voluntas ut natura* verse sobre el fin en tanto fin, ella no es apetito natural, como se advierte en lo que venimos señalando, ya que éste no necesita un conocimiento para surgir de la naturaleza. La primera sólo se dará si la inteligencia presenta su objeto. Ella no pertenece a la voluntad “pura” –como

³⁹ REYES ORIBE, B., *La voluntad del fin en Tomás de Aquino*, Vórtice, Buenos Aires, 2004, pp. 42-47.

⁴⁰ No podemos desarrollar aquí el tema del *frui*, pero sí podemos señalar que no existiría *velle* ni tampoco *intentio* sin una *delectatio*, sin una *fruitio imperfecta*, la cual acompaña al conocimiento de la inclinación respecto de un bien participado imperfectamente.

⁴¹ CRUZ CRUZ, J., *Intelecto y razón*, pp. 159-162.

⁴² PINCKAERS, S., “Las pasiones y la moral”, *Ethos*, 1995-1997 (23-25), pp. 11-12, 20-21. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q26-q28; q31, a4 y a5.

⁴³ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q22, a13, co. “intendere in hoc differt a velle, quod velle tendit in finem absolute; sed intendere dicit ordinem in finem, secundum quod finis est in quem ordinantur ea quae sunt ad finem. [...] cum ratio proponit sibi aliquid ut absolute bonum, voluntas movetur in illud absolute; et hoc est velle. Cum autem proponit sibi aliquid sub ratione boni, ad quod alia ordinantur ut ad finem, tunc tendit in illud cum quodam ordine [...] Et ita intendere est actus voluntatis in ordine ad rationem”.

⁴⁴ PINCKAERS, S., “Appendice I”, *Somme Théologique-Les actes humaines*, Du Cerf, Desclée, Paris, 1962, pp. 345-346, nota 47. El autor considera que el acto de la razón no podría ser un juicio sobre la posibilidad de alcanzar el fin, porque esto más bien sucede a partir de la consideración de los medios. La posibilidad está supuesta, por lo menos en un principio, en el mismo acto de querer ese fin para uno. Lo cual no impide que podría revelarse imposible al tratar de alcanzarlo. Coincidimos, porque dependiendo la intención de los hábitos morales, el fin que uno se propone tiene proporción con lo que uno es, o sea que, en ese sentido, es posible.

sostiene Forlivesi⁴⁵, lo cual significaría una voluntad independiente de la razón-potencia, ya que expresamente Tomás la hace seguir a un juicio intelectual. Para Tomás, una voluntad “pura” (expresión no usada por el Angélico) sería equivalente a la potencia y su apetito natural, no a un acto elícito. Santo Tomás sí habla de una *simplex voluntas*⁴⁶ llamando así a la *voluntas ut natura*. Ningún acto puede ser elicitado por la voluntad sin la presencia del objeto, y ésta sólo se da en un juicio de la razón como potencia⁴⁷.

Sin embargo, es cierto que el objeto de la *voluntas ut natura* refleja el contenido del apetito natural y las inclinaciones en tanto conocido. Dice Tomás: “la voluntad natural, por la cual apetece lo que es en sí bueno para el hombre en cuanto hombre; [...] sigue a una aprehensión de la razón, en tanto considera algo de modo absoluto: como el hombre quiere la ciencia, la virtud, la salud, y otras cosas semejantes”⁴⁸. Y también: “La *voluntas ut natura* repudia las cosas contrarias a la naturaleza y las que son de por sí malas, por ejemplo, la muerte y otras cosas semejantes”⁴⁹. Los fines de las inclinaciones son ordenables respecto al fin último⁵⁰, pero esto pertenece al momento posterior de la *ratio* y la *voluntas ut ratio*. En tanto los fines de las inclinaciones son conocidos como absolutos son objeto de la *voluntas ut natura*⁵¹. También son objeto de la *voluntas ut natura* los fines de las virtudes, en tanto es natural al hombre desarrollarlas⁵².

⁴⁵ FORLIVESI, M., “I rapporti tra intelletto e volontà nell’ opera de Tommaso d’Aquino”, <http://web.tiscali.it/marcoforlivesi/mf2001r.pdf>, 2001 (edición de mismo artículo en *Divus Thomas*, 1996 (99, 1), pp. 222-258); pp. 5-6. El autor excluye de su análisis, sin dar razón del motivo, los actos de *velle* y *fruitio*. Tampoco distingue entre *intellectus* y *ratio*. Además sostiene que el “intelecto” participa a la voluntad la capacidad de ordenar, lo cual en realidad solamente podría afirmarse de la *ratio*.

⁴⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q18, a3, co.

⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, d39, q2, a2, ra2. “[...] naturale et deliberatorium non sunt differentiae voluntatis secundum se, sed secundum quod sequitur iudicium rationis”. Vid. *Summa Theologiae*, I, q80, a2, co.

⁴⁸ TOMÁS DE AQUINO, *In I Sententiarum*, d48, q1, a4, co.

⁴⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q18, a5, co.

⁵⁰ El fin último, antes de presentarse justamente con el carácter de último, se muestra como absoluto y por eso mismo pertenece a la *voluntas ut natura*. El carácter de último del fin se aparece a la razón en el acto de intención, donde otros fines son reconducidos a él.

⁵¹ TOMÁS DE AQUINO, *In III Sententiarum*, d17, q1, a2, co; *Summa Theologiae*, III, q18, a5, co; *In I Sententiarum*, d48, q1, a4, ra3.

⁵² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q94, a3, co; *In II Sententiarum*, d39, q2, a1, co.

También el *bonum in communi*, como objeto de la voluntad al que ella está naturalmente ordenada, pertenece a la *voluntas ut natura*, en el sentido de que la voluntad ama todo bien que le sea ofrecido en un juicio de la razón como potencia⁵³.

c) El objeto de la *voluntas ut natura* y el contenido de la ley natural

Tomás afirma que la voluntad quiere naturalmente todo bien de la naturaleza humana, por ejemplo, “el conocimiento de la verdad, [...] ser, vivir y otros bienes semejantes”⁵⁴. Estos bienes están comprendidos en el objeto de la voluntad y en la medida en que son presentados por la razón, también son queridos por la *voluntas ut natura*.

Estos mismos bienes son mencionados como bienes de las inclinaciones naturales al desarrollar el tema de la ley natural: “todas aquellas cosas a las que el hombre tiene inclinación natural, la razón las aprehende como buenas y por consecuencia como realizables [...] la conservación de su ser según su naturaleza, [...] la unión del varón y la mujer, la educación de los hijos y similares, [...] conocer la verdad sobre Dios, vivir en sociedad”⁵⁵. Y también: “en cualquier hombre yace la inclinación natural a obrar según la razón. Y esto es obrar según la virtud”⁵⁶. Tomás no reduce el contenido de la ley natural a un solo principio⁵⁷, sino que considera que hay varios principios según las inclinaciones de la naturaleza⁵⁸. Tampoco puede decirse que intente hacer una lista exhaustiva de inclinaciones, sino que trata de mostrar cuáles son los tres niveles de inclinaciones correspondientes a los tres niveles de potencias del alma: las que tiene el hombre como viviente, las que tiene como sensitivo y las que tiene como racional. Cuando Santo Tomás habla de un orden de los preceptos que sigue al orden de las inclinaciones, y a su vez pone como principio racional, justamente, obrar según la razón, esto se debe entender en referencia a la estructura de la naturaleza

⁵³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q62, a8, ra2.

⁵⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q10, a1.

⁵⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q94, a2.

⁵⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q94, a3.

⁵⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q94, a2.

⁵⁸ TOMÁS DE AQUINO, *In IV Sententiarum*, d33, a1, co, “Lex ergo naturalis nihil est aliud quam conceptio homini naturaliter indita, qua dirigitur ad convenienter agendum in actionibus propriis, sive competant ei ex natura generis, ut generare, comedere, et hujusmodi; sive ex natura speciei, ut ratiocinari, et similia”.

humana y sus fines en el sentido en que Tomás los explica. Es imposible entender la doctrina de la ley natural de Tomás desde fuera de su antropología. Primero, el alma es una, de donde emanan potencias correspondientes a tres niveles vitales. Segundo, la parte racional contiene virtualmente a las otras partes. Tercero, las inclinaciones del nivel racional contienen a las sensitivas y éstas a las vegetativas, porque el alma racional contiene virtualmente las potencias inferiores⁵⁹. Y lo mismo puede decirse, lógicamente, de los fines de las inclinaciones. Es decir que no se trata de tres almas, ni de tres niveles de inclinaciones (y por tanto de principios) que tuviesen autonomía, como si alguien pudiese querer ser o vivir sin ser sexuado; o querer ser sexuado, sin ser social; o buscar la verdad, sin ser social. Del mismo modo, dice Tomás que en el objeto de la voluntad están contenidos los objetos de todas las demás potencias y partes del hombre⁶⁰.

Por otro lado, es interesante señalar que la expresión *commoda*, existente en la tradición para nombrar los bienes infra-rationales, no es prácticamente usada Tomás en relación a la ley natural, ni tampoco respecto a la *voluntas ut natura*⁶¹. La reserva más bien para indicar una tendencia egoísta opuesta al bien común o simplemente, para indicar beneficio o conveniencia útil⁶².

Con respecto al primer principio, ‘hacer el bien y evitar el mal’, se puede decir que responde directamente a la inclinación natural de la voluntad al bien conocido por la razón, lo cual también expresa Tomás diciendo que el objeto de la voluntad es el *bonum in communi*. Esta universalidad, que también se da en todos los primeros principios, está ligada al carácter abstracto de las primeras nociones y en general de los conceptos. Pero esto solamente quiere decir para Tomás que estos conceptos fueron obtenidos a partir de la realidad⁶³, donde lo inteligible se encuentra en lo sensible individual, incluso si esta realidad es uno mismo. Caldera señala muy bien que las inclinaciones naturales son individuales porque están en cada ser humano; es decir que este hombre experimenta

⁵⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q76, a3, co.

⁶⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q10, a1, co.

⁶¹ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q26, a8, ra9. “bonum hominis, stoici non appellabant nisi illud quo homines boni dicuntur, scilicet virtutes animi. Reliqua vero, sicut corporalia, et ea quae sunt fortunae exterioris, non appellabant bona, sed commoda; quae tamen Peripatetici bona appellabant, sed minima, virtutes autem maxima bona”.

⁶² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q185, a5, co; *De regimini principum*, I, c11.

⁶³ REYES ORIBE, B., *La voluntad del fin*, pp. 86- 90; BERRO, A., “La *acceptio a rebus* como condición del espíritu creado”, *Sapientia*, 1998 (52, 203).

hambre, o sed, o frío, etc. No es el hombre en general que quiere vivir en general⁶⁴. Pero sí es necesario que las nociones que forman los principios sean conocidas *in communi* para que la *synderesis* profiera los principios de la ley. Esta universalidad está alejada de lo concreto de la elección y de la acción, pero no está alejada del sujeto individual que profiere el principio, como si este último no proviniese de lo que el mismo sujeto abstraiga. La universalidad de los principios no es sinónimo de un vacío de contenido frente a los dictámenes de la prudencia que sí tendrían contenido, o frente a los deseos concretos.

3. LA SYNDERESIS

La *synderesis* es el hábito natural de los primeros principios del obrar, y sus actos son juicios universales respecto de los bienes naturales del hombre. Se caracteriza por ser inmóvil, sin necesidad de discurso, y principio del movimiento de la razón práctica⁶⁵. En la *synderesis* no hay proceso, sino que el principio emerge súbitamente.

Este hábito es casi innato en cuanto a que el intelecto posible, sujeto del hábito⁶⁶, y el intelecto agente están naturalmente conmensurados a esas primeras verdades del orden práctico. El hábito es natural porque no es necesario añadir nada a la naturaleza de la razón para que ésta juzgue sobre los bienes humanos naturales⁶⁷. Pero no es un conocimiento innato; surge al conocer los bienes de las inclinaciones. No se trata de que este hábito conozca las inclinaciones, sino los fines de ellas. Lo que está diciendo Tomás es que entre la naturaleza de la razón y la naturaleza de las otras partes del hombre hay una perfecta armonía que hace innecesaria la investigación y la reflexión respecto de los fines huma-

⁶⁴ CALDERA, R. T., *Le jugement par inclination*, p. 91.

⁶⁵ TOMÁS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, d24, q2, a3, co y ra4. “cum enim ratio varietatem quamdam habeat, et quodammodo mobilis sit, secundum quod principia in conclusiones deducit, et in conferendo frequenter decipiatur; oportet quod omnis ratio ab aliqua cognitione procedat, quae uniformitatem et quietem quamdam habeat; quod non fit per discursum investigationis, sed subito intellectui offertur: sicut enim ratio in speculativis deducitur ab aliquibus principiis per se notis, quorum habitus intellectus dicitur; ita etiam oportet quod ratio practica ab aliquibus principiis per se notis deducatur, ut quod est malum non esse faciendum, praeceptis Dei obediendum fore, et sic de aliis: et horum quidem habitus est synderesis”. Cfr. *De veritate*, q16, a1, co; *Summa Theologiae*, I-II, q94, a1, ra2.

⁶⁶ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q16, a1, ra13.

⁶⁷ TOMÁS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, d24, q2, a3, co. “habitum, qui est quodammodo innatus menti nostrae ex ipso lumine intellectus agentis”.

nos. Por eso, el contenido de la *synderesis* es la ley natural, los principios universales del derecho.

Por otra parte, la *synderesis* es un hábito que permite captar en las inclinaciones naturales lo imperado por la sabiduría Divina. Por eso es que la ley natural no es estrictamente una ordenación producida por la razón práctica humana, sino por la divina. Dice Tomás que la ley natural es ley como lo regulado y lo medido, no como lo que mide y regula⁶⁸. La ley natural es en realidad la ley eterna participada en la razón humana al captar los fines de las inclinaciones⁶⁹. Aunque la criatura racional participa de la ley eterna no solamente de modo intelectual [*intellectualiter*], captando la ordenación divina en la propia naturaleza, sino también, de modo racional [*rationaliter*] porque aplica los principios de la *synderesis* a la deliberación racional y los encarna en la acción⁷⁰.

Según Riedenauer⁷¹ en la ética de Tomás las emociones son indicadoras de las inclinaciones naturales. Nos las dan a conocer. Señala que *inclinatio* significa *indicatio*⁷², o sea que las inclinaciones tendrían una función cognoscitiva al expresarse a través de las emociones sensibles. Dice este autor que la mayor parte de las veces las pasiones o emociones son normales y, por lo tanto, se dirigen al bien; lo cual hace que, a su vez, lo muestren. El autor insiste en un papel cognitivo encerrado dentro de los apetitos. Este papel que le asigna a lo afectivo es el mismo que le quita a la razón potencia, de modo que, finalmente permanece en categorías modernas de la ética, y fuera del ámbito inspirador de Tomás⁷³. Por otra parte, Riedenauer tampoco tiene en cuenta ni siquiera la existencia de una *voluntas ut natura* en Santo Tomás. Además, su posición respecto a los apetitos mismos no es clara, porque parece quedar confundido el papel de los apetitos naturales y elícitos. Es cierto que en Tomás hay una articulación de apetito natural-*synderesis*-*voluntas ut natura* (la cual veremos inmediatamente), del mismo modo que hay una de apetito natural-cogitativa-apetitos sensibles. Y

⁶⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q91, a2, co.

⁶⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q91, a2.

⁷⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q91, a2, ra3.

⁷¹ RIEDENAUER, M., "Emotions as indications to the good: the evaluative function of desire in Aquinas' Ethics", *Verbum*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 2004 (6, 1), pp. 117-133.

⁷² RIEDENAUER, M., "Emotions as indications to the good", p. 123.

⁷³ Sobre la distorsión del concepto de *intellectus* producida a partir de la modernidad, particularmente en el ámbito cultural germano, pero revertida incluso en medios castellanos por la importancia de la filosofía kantiana; cfr. CRUZ CRUZ, J., *Intelecto y razón*, pp. 21-27. Por otra parte, desde un punto de vista histórico Riedenauer no da cuenta del pensamiento tomasiano.

también es cierto que estas líneas se entrelazan. Pero también hay que tener en cuenta que para Tomás hay una necesidad de captación intelectual para que lo que sentimos funcione como o se traduzca en ley práctica. Y solamente la *synderesis* tiene la capacidad de mostrar los primeros principios, a partir de los cuales se delibera y según los cuales se juzgan las conclusiones⁷⁴.

La relación de la *synderesis* con la *voluntas ut natura*

Pieper⁷⁵ considera que el ‘dictamen’ de la *synderesis* es posterior a la simple volición del bien y anterior a la intención. Este autor está interesado en mostrar cómo la misma razón teórica se hace práctica, y que esto sucede de un modo gradual. Para ello distingue una ‘simple contemplación del bien’ del acto de la *synderesis*. A su vez, al acto de esta última le seguiría la intención o apetito. También Ramírez sostiene que la *synderesis* sigue al amor o *velle* y precede a la intención. Explícitamente introduce esta interpretación para explicar la doctrina del Angélico sobre la intención: “la intención compete a la voluntad *secundum id quod ex impressione rationis* (que juzga y ordena por la *synderesis* [agrega Ramírez]) *relinquitur in voluntate*”⁷⁶.

El problema interpretativo en esta cuestión está en que, por un lado, Santo Tomás pone la intención en la órbita de la *ratio* (como explicamos *supra*), y en que, por otro, pone a la *synderesis*, en la del *intellectus*. Como acabamos de ver, para Tomás la *synderesis* es un hábito intelectual que permite juzgar sin necesidad de discurso. De este modo, se hace imposible sostener que la intención pueda derivar inmediatamente de la *synderesis*⁷⁷.

Por otra parte, así como la *synderesis* es natural, inmutable, infalible⁷⁸ y los fines que presenta son buenos por naturaleza; en el caso de la intención, existe

⁷⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q79, a12, co.

⁷⁵ PIEPER, J., “La verdad y el bien”, en *El descubrimiento de la realidad*, R. Cercós (trad.), Rialp, Madrid, 1974.

⁷⁶ RAMÍREZ, J., *De actibus humanis*, pp. 298-299. La cita de Santo Tomás en latín: *De veritate*, q22, a13. Ramírez agrega entre paréntesis su interpretación sobre acto de la razón que precede a intención. “Intellectus autem concurrat ad actum intentionis [...] directive et normative, non quidem per modum imperii, sed per modum dictantis et praeconis, hoc est, per modum intellectus practici iudicantis primo per synderesim, ex amore seu velle praecedenti voluntatis”.

⁷⁷ REYES ORIBE, B., *La voluntad del fin*, pp. 35-38; 52-54.

⁷⁸ TOMÁS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, d24, q2, a3, ra5; d39, q3, a1, co, ra4 y ra5; *De veritate*, q16, a1, ra7; q16, a2, co.

la posibilidad de proponerse un fin moralmente malo⁷⁹; de manera que tampoco, por aquí podría derivarse la intención directamente de la *synderesis*.

Lo cierto es que Tomás no dice cuál es el acto de la razón que deja su sello en la voluntad que se propone un fin⁸⁰. Solamente indica el parecido de la intención con el deseo; y la racionalidad comparativa que supone. Para que haya intención debe haber una comparación entre el fin y el amante del fin. Resultado de esa comparación es la conciencia de no poseer el fin y de la necesidad de poner medios para alcanzarlo.

Por otra parte, los actos de la voluntad siguen por naturaleza a los juicios de la razón⁸¹: “*motus voluntatis, qui natus est sequi iudicium rationis*”. Esto significa que no hay un acto de la voluntad que siga a la operación de simple aprehensión, primera operación de la razón que abstrae y forma el concepto. La primera operación pone en el intelecto posible una semejanza con lo aprehendido, es decir una quiddidad; por esta operación la razón se hace connatural con el objeto que va a juzgar⁸². Pero el bien aprehendido que puede especificar a la voluntad para que elicite un acto es un bien afirmado en un juicio. Precisamente la semejanza del bien en el mismo intelecto es lo que va a ser juzgado como seguible y va a mover a la voluntad. Del mismo modo que la razón de verdad, la razón de bien se funda en el ser y no en la quiddidad⁸³. A una idea o concepto, aun cuando sea la de bien, no le sigue un acto de la voluntad, del mismo modo que a las imágenes de la fantasía no le siguen movimientos del apetito sensible sin un “juicio” de la cogitativa. No es el concepto “bueno” el que mueve, sino la afir-

⁷⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q18, a4, ra1: “*bonum ad quod aliquis respiciens operatur, non semper est verum bonum; sed quandoque verum bonum, et quandoque apparet*”.

⁸⁰ Ni es seguro que hiciese falta un nombre en especial dado que para Tomás el acto de la razón y el de la voluntad en estos casos (intención, elección) constituyen un solo acto completo, a la manera de la forma y la materia.

⁸¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q77, a1, co.

⁸² TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q1, a3, co. “*intellectus autem formans quidditatem non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, [...] sed quando incipit iudicare de re apprehensa*”.

⁸³ TOMÁS DE AQUINO, *In I Sententiarum*, d19, q5, a1, ra7.

mación “esto es bueno”. Este argumento se ve reforzado por el hecho de que el movimiento de la voluntad se dirige a lo real⁸⁴.

Cuando Tomás trata el tema de la ley, explica que tanto en lo especulativo como en lo práctico, hay tres operaciones de la razón que intervienen y tres obras: la definición, la enunciación y la argumentación⁸⁵. Y al explicar concretamente la ley natural, también dice que el primer principio práctico es el que se funda en la noción de bien⁸⁶. Pero la noción de bien está ‘dentro’ del principio –si se me permite la expresión–. Y no es ella la que mueve a la voluntad sin un juicio.

Finalmente, nos queda señalar la siguiente cuestión: la *synderesis* precede a la *voluntas ut natura*, pero no todo acto del tipo de ésta última, es decir, no todo *velle* sigue inmediatamente a la *synderesis*. En efecto, para Tomás puede haber *velle* siempre que un acto del tipo *intellectus* muestre un bien como absoluto, aun cuando luego sea ordenado por la *ratio* a otro fin. De modo que es correcto decir que para el Angélico a todo acto de la *synderesis* sigue un acto de *voluntas ut natura*, pero que no todo acto de la *voluntas ut natura* sigue a la *synderesis*.

Por su parte, si la *synderesis* precede a la *voluntas ut natura*, la ley natural también lo hace.

4. CONCLUSIONES

Pretendimos atacar la problemática de la relación ley natural-*voluntas ut natura* desde dos ángulos, el de la misma *voluntas ut natura* y el de la *synderesis*.

La *voluntas ut natura* es una especie de acto de la voluntad como potencia que sigue a un juicio intelectual de la razón. No es apetito natural, sino apetito elícito. El objeto de este acto es el bien absoluto, o sea el fin en tanto fin. Esto significa que la voluntad elícita este tipo de acto cada vez que le es presentado un bien con carácter de fin. En particular, son objeto de la *voluntas ut natura* los fines de las inclinaciones naturales, que a su vez son contenido de la ley natural y objeto de la *synderesis*.

⁸⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q82, a3, co: “actus vero voluntatis perficitur in hoc quod voluntas inclinatur ad ipsam rem prout in se est. [...] bonum et malum, quae sunt obiecta voluntatis, sunt in rebus”.

⁸⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q90, a1, ra2.

⁸⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q94, a2, co.

La *synderesis* es el hábito natural de los primeros principios prácticos que juzga sobre los fines de las inclinaciones naturales sin necesidad de deliberación. Sus juicios son intelectivos, o sea que son enunciados súbitamente. Y es por esto que la *voluntas ut natura* sigue a los juicios de la *synderesis*.

Además, la voluntad no se mueve simplemente ante un concepto, sino ante un juicio. Por eso es que la *voluntas ut natura*, cuyo primer acto es el *velle*, sigue en primer lugar a la *synderesis*, que se ocupa de los primeros conocimientos prácticos, es decir aquellos que mueven a la voluntad. Sin embargo, la *voluntas ut natura* puede seguir a otros juicios de tipo intelectivo. Por eso es correcto decir que para Tomás a la *synderesis* siempre le sigue la *voluntas ut natura*, pero que ésta última no sólo es precedida por la *synderesis*. Para el Aquinate hay *voluntas ut natura* cuando el acto es un *frui*, pero también vimos que hay *simplex velle* respecto del segundo *intellectus* que se pone como parte de la prudencia y respecto del fin de la virtud conocida por medio de la misma inclinación virtuosa. Podemos decir entonces que el ámbito de la *voluntas ut natura* es mayor que el de la ley natural y la *synderesis*.

Por otra parte, la connaturalidad aparece como una noción clave para comprender la tendencia, sea natural o elícita, y también los juicios acerca de las inclinaciones. Para Tomás primero está la inclinación natural que implica una semejanza participada con el fin. Segundo, un juicio sobre la base de una semejanza participada en el intelecto. Y tercero, un querer elícito y a su vez espontáneo, de lo que no sólo es, sino que es conocido como natural para el sujeto. Este tema de la connaturalidad en los juicios de la ley natural se revela particularmente importante respecto de los principios secundarios, cuya evidencia puede ser oscurecida por los vicios morales, por la intensidad de las pasiones, por las malas costumbres sociales o incluso por una indisposición orgánica del individuo.

Por su parte, los sentimientos –incluso si aceptamos que para Tomás hay sentimientos espirituales–, si bien sirven en muchos casos como indicadores del bien, con todo no se transforman en principios de la ley natural sin la intervención de la *synderesis*. Es posible que las inclinaciones naturales del nivel vegetativo y del nivel sensible primero sean conocidas por los sentidos y experimentadas a través de sentimientos. Pero es la *synderesis* la que descubre en la experiencia de ese sentimiento el principio de ley natural.

En cuanto al lugar que ocupa la *synderesis* y la ley natural en el esquema de los actos parciales que componen el acto voluntario, podemos decir que corresponden al primer acto de la razón. La *synderesis* como el hábito que dispone para ese acto, y la ley natural como el objeto del mismo. Por su lado, el primer ac-

to de la voluntad pertenece al tipo *voluntas ut natura*. Y ambas, *synderesis* y *velle ut natura* preceden a la intención.

Por último, un punto interesante que se abre desde esta temática es el papel que desempeña para Tomás el hombre virtuoso, el santo, e incluso el juez, como reglas o modelos vivientes. Porque es claro por lo visto que para el virtuoso puede haber una intuición de los fines de las virtudes y de los principios más próximos de la ley natural. ¿Pero cómo se apropiaría otro de lo que está en el modelo? En cierto sentido esto parece posible por la imitación que favorece el desarrollo del mismo tipo de hábitos que tiene el virtuoso. Pero nos parece que no hay que alejar del aprendizaje moral el papel de la ciencia moral que prepara indudablemente el trabajo de la prudencia, pero que también hace posible que las conclusiones se vuelvan principios próximos del obrar.

Beatriz E. Reyes Oribe
Universidad FASTA, Bariloche
instituto7002@hotmail.com

LA POSIBILIDAD DEL NO-CUMPLIMIENTO DE LA LEY NATURAL

Ignacio A. Silva

La naturaleza comete fallos. Ya sea en los entes naturales carentes de vida, o en los seres vivos (plantas, animales o seres inteligentes), en todos ellos se pueden esperar efectos que parecerían no estar presentes en las causas antecedentes. Aunque en casos aislados en la naturaleza inerte, no podemos negar que es posible encontrar efectos no esperados. Y sin lugar a dudas la libertad del hombre muestra más de un caso en el que el hombre hace cosas que no se esperaban o que van en contra de lo pedido por tal o cual circunstancia. El hombre elige, y de vez en cuando elige mal. Parece entonces conveniente intentar hacer unas breves y preliminares reflexiones para intentar una más completa comprensión de esta problemática.

Todos los entes naturales tienen una determinada naturaleza o modo particular de participar el ser, y no tienen otro. Naturaleza es, según la definición de Aristóteles, la causa o principio inmediato y esencial del movimiento o quietud¹. En este sentido, la naturaleza de una cosa debe ser entendida como principio activo y pasivo, material y formal, eficiente y final.

De este modo, la causa de todo movimiento de cualquier ente finito es próximamente la naturaleza de la cosa, que la constituye como tal². Así, la causalidad finita se sigue de la naturaleza del ente. Cada ente, por estar compuesto por una determinada naturaleza, obran de tal o cual modo, por lo que se dice que la naturaleza de un ente está determinada a obrar de un modo específico. De aquí que se pueda esperar que tal o cual ente obre siempre de tal o cual manera, pues su

¹ ARISTÓTELES, *Física*, II, 1, 192b 20-23.

² Cfr. SELVAGGI, F., "El concepto de naturaleza en Aristóteles y Santo Tomás", *Scritti in onore di Carlo Giacon, Miscelanea Erudita*, XXI, Arite-nore, Padova, 1972, vol. XXXII, pp. 259-276; *Causalità e indeterminismo. La problematica moderna alla luce della filosofia aristotelico-tomista*, Editrice Università Gregoriana, Roma, 1964, pp. 117-121.

naturaleza está determinada a obrar de tal o cual manera. Es lo que se entiende por la determinación *ad unum* de la naturaleza³. En este principio de causalidad determinada por la naturaleza del ente se encuentra el fundamento tanto de las leyes de la naturaleza como de la ley natural.

Sin embargo, en varios pasajes de su obra, Santo Tomás enumera en diferentes circunstancias que los efectos de los agentes naturales pueden suceder siempre, casi siempre, algunas veces, o simplemente no estar determinados en el obrar del agente. El objetivo de esta comunicación será presentar algunas reflexiones que indiquen un camino metafísico para poder comprender estas afirmaciones, y evitar una formulación determinista (casi mecanicista) del principio tomista de la naturaleza determinada hacia su propio obrar.

1. DIFERENTES POSIBLES EFECTOS DE LOS AGENTES NATURALES

Al afirmar que se quiere evitar una formulación determinista de este principio, es conveniente decir que la determinación de la actividad de un cuerpo natural no debe tomarse en un sentido estricto, sino en el sentido de que a toda forma substancial o accidental le corresponde una determinada actividad proporcionada a su ser.

Es preciso hacer ciertas aclaraciones al respecto. Este principio expresa una ‘tendencia natural’ de cada agente hacia un efecto determinado. Esto significa que ese efecto será producido de manera regular mientras las circunstancias sean favorables. Sin embargo, esto no exige que el efecto se produzca de modo infalible, de tal modo que puestas las causas ordenadas a tal efecto, éste se siga indefectiblemente. Es posible concebir una naturaleza que esté determinada a producir un determinado efecto, y que lo haga en la mayoría de los casos, pero que también pueda en alguna ocasión no producirlo. Y esto no sólo por interferencia de otras causas de fuerza mayor o por la incapacidad del paciente de recibir la acción, sino por la intrínseca defectibilidad y contingencia del agente mismo. El agente obra en cuanto está en acto, por lo tanto, sólo el acto puro podrá obrar indefectiblemente. Pero los entes finitos no son actos puros, sino que están afectados de potencialidad, y esto conlleva para ellos la posibilidad de indeterminación en su obrar. Al decir de Tomás: “en aquellos a los que les es contingente ser o no ser, también les es contingente obrar y no obrar. Por lo tanto, tales entes no son ni obran necesariamente, sino que existe en su naturaleza la

³ TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, III, c85; cfr. *Summa Theologiae*, I, q42, a2; I-II, q1, a5; *De veritate*, q25, a1.

posibilidad, por la que pueden obrar o no obrar, ser o no ser”⁴. El ser contingente obra de manera contingente.

De este modo, como se dijo más arriba, se pueden concebir efectos que ocurren siempre [*ut semper*], que fluyen de sus causas *ex necessitate*, pues están como predeterminados en sus causas. Otros que ocurren contingentemente, y entre estos están aquellos que ocurren la mayoría de las veces [*ut in pluribus*], es decir que están determinados en sus causas pero que éstas pueden desfallecer; otros que ocurren casi nunca [*ut in paucioribus*], que son aquellos efectos que no estaban determinados en sus causas, sino que surgen del desfallecimiento de éstas; y otros que no están determinados en el agente [*ad utrumlibet*], son los propios de la voluntad de los seres espirituales⁵.

Aquellos que, según Tomás, ocurren *ut semper*, son los movimientos de los cuerpos celestes. Para Tomás, estos no pueden no obrar según su naturaleza, pues su forma actualiza la totalidad de la potencia de la materia, sin dejar ninguna potencialidad hacia otra forma⁶.

Los acontecimientos que ocurren *ut in pluribus*, se refieren al obrar de los agentes naturales sublunares, aunque hoy se podría extender esta consideración a todos los entes naturales. En estos encontramos un determinismo mitigado, pues el agente puede no producir el efecto esperado. Con esta mitigación no se está yendo en una dirección absolutamente indeterminista, sino que se mantiene un fundamental determinismo en la naturaleza, aunque menos rígido, dado que, por algún impedimento, puede no ocurrir lo que se esperaba, como algunas veces se ve.

Este no ocurrir del efecto que se esperaba sucede cuando ocurren los acontecimientos *ut in paucioribus*. Estos se dan por tres motivos: 1) *propter concursus duarum causarum* (por el concurso de dos causas), 2) *propter defectum virtutis agentis* (por el defecto de la virtud del agente), 3) *propter materiae indispositionem* (por la indisposición de la materia)⁷.

⁴ TOMÁS DE AQUINO, *In Peri Hermeneias*, I, lect14, n° 181.

⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Peri Hermeneias*, I, lect14, n° 172: “quaedam enim contingent ut in paucioribus, quae accident a casu vel fortuna. Quaedam vero se habent ad utrumlibet, quia scilicet non magis se haben’t ad unam partem, quam ad aliam, et ista procedunt ex electione. Quaedam vero eveniunt ut in pluribus, sicut hominem canescere in senectute, quod causatur ex natura”.

⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q84, a3, ad1; cfr. *Contra Gentiles*, II, c30.

⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, III, c99: “multae enim naturalium causarum effectus suos producunt eodem modo ut frequenter, non autem ut semper; nam quandoque, licet ut in

La causa de estas tres posibilidades de que un efecto no sea el que previamente parecía estar determinado en su causa se descubre mediante un análisis del devenir continuo de los agentes naturales. Así se llega a la necesidad de admitir en el ser material una intrínseca y esencial composición de dos Principios realmente distintos: 1) un principio de ser y de actualidad, de perfección, determinación, que lo constituye en su esencia específica y, por consiguiente, determina la naturaleza y el modo de su obrar; y 2) un principio de potencialidad, es decir, de capacidad puramente pasiva de ser, el cual por sí mismo es puramente indeterminado, indiferente a ser en este modo o en aquél, y consecuentemente, a obrar de tal manera o de aquélla.

Estos dos principios se diferencian *realmente* en los entes naturales, sin embargo no son dos *cosas* distintas: son dos co-principios complementarios de la estructura metafísica de los entes: el principio de actualidad es la *forma substancial*, mientras que el principio de potencialidad e indeterminación es la *materia prima*⁸. Esta composición hace que los agentes naturales no sean plenamente acto, pura determinación, sino que sean un mixto de actualidad y potencialidad, de determinación y de indeterminación. Y el origen y principio de la defectibilidad del obrar de los agentes naturales se encuentra en la fundamental potencialidad e indeterminación de la materia.

La potencia activa de los agentes naturales a veces desfallece en su obrar por falta de energía interna (= *impedimentum ex parte agentis*): la potencia, la materia prima, que representa en el compuesto material la potencia pasiva, crea en el ente la posibilidad de poder ‘fugarse’ del dominio de la potencia activa que determina⁹. Por otro lado, aunque el agente obrase de manera precisa y sin ningún tipo de impedimento para causar su efecto determinado, todavía queda la posibilidad de que ese efecto no se realice tal cual estaba previsto por parte de quien

paucioribus, aliter accidit, vel propter defectum virtutis agentis, vel propter materiae indispositionem, vel propter aliquod fortius agens”. En *In Metaphysicam*, VI, lect3: “Si igitur ea quae hic sunt contingentia, reducamus in causas proximas particulares tantum, inveniuntur multa fieri per accidens, tum propter concursum duarum causarum, quarum una sub altera non continetur, sicut cum praeter intentionem occurrunt mihi latrones. (Hic enim concursus causatur ex duplici virtute motiva, scilicet mea et latronum). Tum etiam propter defectum agentis, cui accidit debilitas, ut non possit pervenire ad finem intentum; sicut cum aliquis cadit in via propter lassitudinem. Tum etiam propter indispositionem materiae, quae non recipit formam intentam ab agente, sed alterius modi sicut accidit in monstruosis partibus animalium”.

⁸ Cfr. SELVAGGI, F., *Causalità e indeterminismo*, pp. 149-150.

⁹ Cfr. D’ARENZANO, I., “Necessità e contingenza nell’agire della natura secondo S. Tomasso”, *Divus Thomas*, 1961, pp. 28-69; p. 46.

recibe esa acción y en quien se debe efectuar esa acción. Esta posibilidad de defectibilidad en la producción del efecto viene dada, nuevamente, por la materia, aunque esta vez aquella del ente que recibe la acción. Este, en cuanto es material, también está compuesto por un principio activo, la forma substancial, y por un principio pasivo, de indeterminación, la materia prima.

Entonces, dado que la materia siempre juega un papel en todo obrar natural, papel de causa deficiente, no eficiente, existe la posibilidad de que el efecto al que estaba determinado el agente por su forma, no pueda ser perfectamente efectuado, sino que ocurran efectos no esperados¹⁰. En el compuesto material, independientemente de la perfección de la forma, queda siempre un margen de indeterminación que lo excede, margen que es debido a la materia prima que puede hacer surgir un efecto que no era de ninguna manera predeterminado necesariamente en la naturaleza misma.

2. INDETERMINACIÓN Y GRADOS DEL SER

Hasta ahora hemos considerado la posibilidad de que un efecto que parecía determinado en sus causas no se produzca. Es necesario ahora precisar un poco más el concepto de indeterminación que hemos estado utilizando a la luz de la doctrina de la escala del ser de Tomás, para poder introducir la problemática de aquellos efectos que están determinados *ad utrumlibet* en su causa natural, es decir, que no están determinados en absoluto.

Hablando Santo Tomás de la distinción de las substancias separadas y de la posibilidad de la multiplicidad de ellas, introduce la doctrina de los grados de ser que se encuentran en los entes creados, yendo desde la inteligencia separada más cercana al mismo Ser subsistente, hasta las formas de los elementos: desde el ente más cercano al Acto puro, hasta los entes más lejanos a él.

“Las substancias inteligentes se distinguen entre sí según el grado de potencia y acto; de modo que una substancia inteligente superior, que esté más cercana al primer acto, tiene menos de potencia y más de acto, y lo mismo pasa en los demás aspectos. Y esto sucede en el alma humana, que ocupa el último grado entre las substancias inteligentes. Por ello su intelecto posible se relaciona con las formas inteligibles como materia prima, que tiene su último grado en el ser sensible, en relación con las formas sensibles. Y por eso, porque tiene más potencia que las otras substancias inteligentes, resulta más cercana a las cosas materiales, de modo que atrae la cosa material para

¹⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Peri Hermeneias*, I, lect14.

hacerla participar de su ser, hasta el punto de que de la composición de alma y cuerpo resultan un solo ser; aunque tal ser, en cuanto es del alma, no depende del cuerpo. Y por lo mismo, además de esta forma que es el alma, se encuentran otras formas que tienen más de potencia y están más cercanas a la materia, en cuanto que no pueden existir sin la materia. Y en éstas se encuentra una ordenación gradual hasta las primeras formas de los elementos, que están muy cercanas a la materia. Por ello no tienen ninguna operación que no dependa de la exigencia de sus cualidades activas y pasivas, y de aquellas a cuyas formas las dispone la materia”¹¹.

En esta escala gradual de los seres, que va desde la substancia inteligente más cercana al mismo Dios, Acto puro, hasta la substancia material (los elementos) más cercana a la materia prima, que es pura potencia, encontramos diversos seres que tienen mezcla de acto y de potencia. Así, mientras más cercanos estén al Acto puro tendrán mayor actualidad, y tendrán menos actualidad, cuanto más se alejan de él, encontrando la menor de las actualidades en las formas de los elementos, que son los más cercanos a la materia prima, pura potencia.

La mayor o menor actualidad viene dada por el ser participado, recibido por la esencia, que toma el papel de potencia. Aquellas esencias más cercanas a la materia prima son aquéllas que menos actualidad tendrán, y con ello, serán las más potenciales. Mientras más alejadas de la actualidad pura, más defectibilidad tendrán en su obrar.

“En los entes naturales se encuentran tres grados: hay algo que tiene el ser solamente en acto, y a este no le puede venir ningún defecto en la esencia; hay algo también que es solamente en potencia, así la materia prima, y ésta siempre tiene defecto, a no ser que le sea removido por algún agente que la reduzca al acto; y hay algo que tiene el acto mezclado con la privación, y éste obra dirigido por su acto la mayor parte, cayendo en su acción la menor de las veces, como pasa en la naturaleza de los entes generables y corruptibles”¹².

Es decir, a mayor actualidad, mayor determinación en el ser y en el obrar, y a menor actualidad, mayor indeterminación en el ser y en el obrar.

Podemos entonces distinguir dos especies de indeterminación radicalmente diferentes. Por un lado tenemos la indeterminación que viene dada por la per-

¹¹ TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, c4.

¹² TOMÁS DE AQUINO, *In I Sententiarum*, d39, q2, a2, ra4.

fección de ser. Esta será el fundamento de la libertad y de la posibilidad de autodeterminación de los seres espirituales. Este tipo de indeterminación es llamada positiva o activa. La actualidad pura de Dios lleva una determinación absoluta, que es la raíz de una indeterminación positiva que es esencialmente perfecta: su máxima libertad es una consecuencia necesaria de su necesidad absoluta. Esta indeterminación activa se funda en la plenitud del acto, en cuanto el acto es una capacidad de por sí ilimitada de participar a los otros la propia perfección¹³.

En la medida en que el ser finito participa de la actualidad del Acto puro, participa también de la indeterminación activa o libertad de acción¹⁴. Así, sigue en las inteligencias subsistentes superiores. De este modo, la determinación esencial de éstas es la raíz de una inteligencia superior y de una libertad superior. A medida que la inteligencia de los ángeles va decreciendo, con ella decrece también su libertad en perfección, es decir, su indeterminación positiva. Menor será, entonces, en el espíritu encarnado, en cuanto que su propia esencia está compuesta de materia y forma, cuerpo y alma, aunque su forma, dependiente de la materia en su individuación, permanece independiente en el ser, y por lo tanto, por lo menos en parte, en su obrar. Dado que puede haber conocimiento sin inteligencia (en los animales), puede haber indeterminación positiva sin libertad. Por ello, resulta aun menor en los seres sensitivos, que dependen de la materia en el ser y en el obrar. Y por último, aunque mínima, todavía permanece en los vivientes puramente vegetativos, pues su forma o actualidad es principio de operación inmanente: esta indeterminación activa de todo viviente que carece de conocimiento se traduce en la espontaneidad de su obrar.

Existe, por tanto, una relación constante, podríamos decir directamente proporcional, entre la determinación de la esencia de un ser y su indeterminación positiva. En los seres finitos superiores, ésta es la raíz de la imposibilidad de prever sus actos, es la raíz de la contingencia en su obrar, pues, en cierta manera, pueden autodeterminarse. Pero en todo ser finito se encuentra también otra especie de indeterminación. Una indeterminación de carácter negativo o pasivo¹⁵. Hay en lo finito una posibilidad de ser o de no ser. La esencia existente no puede ser, y no es, su propia determinación existencial, no es su acto de ser. Lo contingente es necesario una vez que es, pero no procede de él mismo esta

¹³ Cfr. SELVAGGI, F., *Causalità e indeterminismo*, p. 151.

¹⁴ Cfr. SELVAGGI, F., *Causalità e indeterminismo*, p. 151.

¹⁵ Es preciso resaltar que esta indeterminación pasiva está totalmente excluida del Acto puro, pues proviene de la potencialidad pasiva, que no se encuentra en Él.

necesidad de ser. Todo ente contingente es en la medida que su ser le es dado, le es participado: “la misma naturaleza o quiddidad es posibilidad respecto del ser que tiene de Dios”¹⁶.

Como se había dicho más arriba, las esencias, en la medida en que se alejan del Ser subsistente, van siendo cada vez menos determinadas, por ser cada vez más potenciales, y con ello, van teniendo cada vez más indeterminación negativa, que es la que viene por la potencia, que es imperfección.

“Una forma natural está determinada ‘ad unum’ en la medida de su perfección, en la medida en que responde al apetito que es la materia. [...] Las formas naturales se acercan a la necesidad en la medida en que emergen de la materia. La naturaleza tiende hacia la necesidad esencial, como tiende hacia una indeterminación positiva cada vez mayor, en la cual se realiza en el más alto grado en la libertad humana”¹⁷.

La indeterminación pasiva o negativa asumirá proporciones siempre mayores, hacia el fin de la escala del ser, al nivel de los elementos primordiales de la materia podrá alcanzar un nivel hasta, quizás, observable por la experiencia¹⁸. Dado que la causa material es la raíz última de esta indeterminación y que esto es porque ella es potencialidad, ‘pura irracionalidad’¹⁹, la indeterminación pasiva no podrá ser precisada por vía meramente racional, es decir, no se podrá prever lo que vendrá, sino que deberá ser revelada experimentalmente como un dato de hecho²⁰.

Mas la materia tan sólo es raíz de contingencia si hay en el ser un defecto de determinación incluso de la forma, es decir, si hay un defecto de ser, una falta de ser, no de un ser que le es debido, sino una falta de intensidad de ser con respecto a otros seres, por su ubicación en la escala de los seres. Además, estando los seres graduados según sus formas, habrá también una graduación en la determinación de su obrar. Los efectos estarán cada vez menos determinados en

¹⁶ TOMÁS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, d3, q1, a3, co.

¹⁷ KONINCK, Ch. De, “Réflexions sur le problème de l’indéterminisme”, *Revue Thomiste*, 1937, pp. 227-252 y 393-409; p. 236.

¹⁸ Cfr. SELVAGGI, F., *Causalità e indeterminismo*, p. 153.

¹⁹ SELVAGGI, F., *Causalità e indeterminismo*, p. 153.

²⁰ Cfr. SELVAGGI, F., *Causalità e indeterminismo*, p. 153. Se han hecho algunas propuestas de que esta indeterminación es encontrada experimentalmente en la física cuántica contemporánea.

sus causas. Las causas determinarán sus efectos en la medida de la perfección de su determinación formal.

3. CONCLUSIÓN

Si los entes naturales están jerarquizados de acuerdo al grado de determinación de la forma, constituyen una jerarquía de naturalezas. Habrá entonces una gradación en el orden de la actividad: los efectos no estarán determinados en sus causas, sino en la medida de la perfección de la naturaleza.

Teniendo en cuenta la importante distinción entre la indeterminación por defecto de ser y la indeterminación por sobreabundancia, parece que en una naturaleza superior el efecto está más asegurado en su causa, y al mismo tiempo que su emanación estará menos necesitada, sea a causa de la espontaneidad, sea en razón de la libertad. De este modo, la certidumbre fundada sobre la determinación de la naturaleza está doblada de una incertidumbre debida a la misma perfección de la causa²¹.

Tomando el punto de vista de la indeterminación negativa, todo efecto puede ser incierto. Cada efecto futuro comporta algo de incierto, de contingente, de indeterminado. Decir lo contrario sería olvidar la materia como principio potencial, de donde proviene la indeterminación pasiva o negativa, la imperfección, que es la causa de la incertidumbre acerca del futuro.

Es preciso, con estas aclaraciones acerca de los grados de ser, tornar a la idea de naturaleza de un ente como un concepto análogo, ya que, según el grado de perfección del ser, la naturaleza de un ente tendrá más o menos determinación, en su ser y en su obrar, indeterminación que podrá ser positiva o negativa. Encontramos, por tanto, un juego en el interior mismo de la determinación de la naturaleza, en la medida en que ésta no puede estar enteramente determinada *ad unum*. La ausencia de necesidad en la forma de los entes finitos entraña ausencia de necesidad en los efectos de los mismos. Ya sea a causa de la potencialidad de la materia, o de la perfección de la forma.

Ignacio A. Silva
University of Oxford
ignacio.silva@hmc.ox.ac.uk

²¹ KONINCK, Ch. De, "Réflexions sur le problème de l'indéterminisme", p. 237.

LEY NATURAL, AMOR NATURAL Y VOLUNTAS UT NATURA: UN PROBLEMA EN LA VIRTUD DE LA JUSTICIA

Patricia Astorquiza

En la primera parte de este trabajo se plantea un problema preciso: si la virtud de la justicia puede ser, a la vez, hábito *adquirido* y hábito *conforme a la ley natural*. En la segunda, se intenta resolver la cuestión profundizando en los conceptos de amor o apetito natural y *voluntas ut natura*, y la relación de ambos con la ley natural.

1. EL PROBLEMA

a) La ley natural y el amor natural

Tomás de Aquino define la ley como “la ordenación de la razón al bien común promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad”¹. Por tanto, la ley, cualquier ley se encuentra de manera esencial y primeramente en la razón y de manera participada y secundaria en el apetito². *La ley es regla y medida y, por consiguiente, corresponde a un conocimiento racional.*

La ley es una ‘regla’, una ordenación que propone los medios adecuados para alcanzar un fin, que es, en definitiva, el bien común. Por tanto, la ley implica dos elementos previos: un conocimiento del fin y un ‘querer’ o ‘amar’ el fin. Si no se conoce el fin, no se le puede amar ni disponer los medios convenientes; si se le conoce, pero no se le ama no puede atraer hacia sí, pierde, al menos subjetivamente, el carácter de fin. El ‘deber’ entrañado en la ley toma su verdadera fuerza motora de la inclinación, de la tendencia hacia el fin, que en el ámbito de los seres racionales es el ‘querer el fin’ al cual la ley se dirige. Este punto es bastante central: en el pensamiento tomista, la ley es una norma, un juicio del

¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q90, a4, c. Para este trabajo se ha utilizado la versión Leonina de la *Opera Omnia* (Roma-París, 1884-1985).

² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q90, a1, ad1.

entendimiento respecto de lo que se ha de hacer o no se ha de hacer para alcanzar un determinado fin. *Pero la ‘fuerza’ de la ley, aquello que permite que la ley sea ley efectiva, es decir, que impere y mueva a obrar, es la inclinación, la tendencia, en otros términos, el apetito.*

En cuanto a la ley natural, ésta es “la luz de la razón natural, por la cual discernimos lo bueno y lo malo”, “como una impresión de la luz divina en nosotros”, “la participación de la ley eterna en la criatura racional”³. *Participación peculiar que se establece en tres aspectos: por una parte, de manera pasiva, igual que todas las demás criaturas, puesto que la persona creada se encuentra inclinada por naturaleza a la acción y al fin último debidos, sin que esa inclinación esté asumida como tal en la vida racional del individuo humano.* Esta inclinación se llama propiamente ‘amor natural’ o ‘apetito natural’⁴; recibe también el título de ‘ley natural’, pero sólo de manera análoga: en tanto y en cuanto dicha inclinación es consecuencia de la disposición de la Inteligencia Divina sobre la naturaleza humana. Pero, por otra parte, la participación del hombre en la ley eterna es también *activa*, y esto tanto *respecto del conocimiento* como *respecto de la tendencia*. *Por medio de su inteligencia*, la persona humana puede conocer el fin último al cual se ordena su vida y las inclinaciones de su apetito natural, y formular con y en su razón las ‘reglas’, las normas adecuadas para alcanzar dicho fin. *Este conocimiento racional de las normas ‘naturales’ de su obrar, correlativo a las inclinaciones de la naturaleza humana, se llama con propiedad ‘ley natural’, y constituye norma y criterio de moralidad*⁵. En otras palabras, la ley natural es la manifestación racional de lo que el ser humano debe y no debe hacer para alcanzar su fin último. *Considerando ahora el ámbito de la apetencia*, mediante su voluntad, la persona puede ser ‘providente’ sobre sí misma y sobre los demás: puede determinar, desde sí misma, su acción en conformidad o no con la ley natural que su razón le manifiesta⁶. En realidad, la potestad sobre sus propios actos no se entiende tanto como ‘ley natural’, sino participación singular en las facultades de Aquél que es el Autor de la ley eterna y ordena cada cosa al fin debido. Gracias a esta participación cognoscitiva y volitiva, se puede decir que la persona creada es ‘ley para sí misma’.

Resumiendo, la ley natural es el juicio racional sobre el bien que se debe hacer o sobre el mal que se debe evitar; este juicio es ‘natural’ porque el hombre

³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q91, a2, c.

⁴ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q60, a1.

⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, III, c3 (Taurini-Romae, Marietti, 1961).

⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q91, a2, c.

lo puede conocer con las fuerzas naturales de su razón y porque el criterio objetivo de ‘bien’ y de ‘mal’ está tomado de la misma naturaleza humana. Lo que es acorde con la naturaleza humana y la perfecciona, puede llamarse bueno; lo que es disconforme con ésta y la degrada, es malo. El fundamento radical de la ley natural es la inteligencia divina, que determina la naturaleza humana y sus inclinaciones propias; y el conocimiento de esta ley es posible para el ser humano en tanto y en cuanto es capaz de conocer y entender su propia naturaleza, y de reconocer el fin al cual se dirigen las inclinaciones que de esa naturaleza emanan⁷.

b) ¿Cuál es el contenido de la ley natural?

En este punto engarza la ley natural con el apetito natural (también llamado por Santo Tomás ‘amor natural’). En general, el apetito es “la inclinación y ordenación de una cosa hacia aquello que le es conveniente”⁸. El *apetito natural* o *amor natural* es la inclinación que se sigue de la forma natural de cada sustancia y de cada potencia; se encuentra en todos los entes creados⁹. Esta inclinación o apetito natural no es una operación de alguna facultad apetitiva, sino el *ordo* o ‘peso ontológico’ de cada ente existente, por el cual tiende a los bienes que son proporcionados a su naturaleza.

El apetito natural, como *pondus* u *ordo* de la criatura, es la base del dinamismo de ésta. Sin él la naturaleza sería estática, no se ejercería acción alguna, sino que cada cosa permanecería estable e inmóvil en el mismo estado en que haya sido creada. Es, pues, fuente del dinamismo de perfeccionamiento de todas las criaturas, especialmente de los vivientes. El apetito natural no supone conocimiento alguno por parte del sujeto apetente (aunque tampoco lo excluye). Debido al amor o apetito natural, cada cosa tiende a mantenerse en su propio ser y realizar su operación propia; debido al apetito natural, el sol tiende a dar luz y la luz tiende a alumbrar; el trigo, a crecer y reproducirse; el perro, a ladrar y la vaca, a mugir.

Como en todas las cosas, existe el amor o apetito natural también en las personas creadas: ángeles y seres humanos. El apetito natural es la causa de que el niño tienda a crecer físicamente (aunque él no sea consciente de esa tendencia)

⁷ De aquí se entiende que el conocimiento de la ley natural pueda ser progresivo, no sólo en el desarrollo del individuo, sino también de las culturas.

⁸ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q25, a1.

⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q60, a1; q82, a1; I-II, q1, a2; cfr. *De veritate*, q22, a1.

y a madurar espiritualmente, de que el hombre maduro desee saber y que se incline a juzgar como ‘buena’ una determinada acción, por ejemplo, la de dar gratuitamente al que lo necesita o la de respetar la vida de la persona inocente.

El contenido de la ley natural se manifiesta en las inclinaciones de la naturaleza humana. “Todas aquellas cosas hacia las cuales el hombre tiene una inclinación natural, la razón las aprehende naturalmente como buenas [...] y las cosas contrarias a esa inclinación, como malas y rechazables”¹⁰. De manera que *el ser humano conoce el contenido de la ley natural observando las inclinaciones de su misma naturaleza y profundizando en sus causas.*

Ahora bien, las inclinaciones ‘de la naturaleza humana’ son inclinaciones de un ‘animal racional’, esto es, inclinaciones de un viviente que, además de cuerpo, posee facultades sensitivas y facultades racionales y que, en definitiva, se especifica y define por su vida racional. Así entre las inclinaciones naturales del ser humano encontramos la de mantenernos con vida, asociarnos para constituir comunidades, respetar a nuestros padres y autoridades, buscar la supervivencia del género humano, buscar la verdad y el sentido de la vida, desarrollar las propias potencialidades, obrar conforme a la razón, venerar la Causa primera de todo¹¹, etc. En realidad, cualquier norma de conducta que la razón natural pueda descubrir como conforme a las inclinaciones de la naturaleza humana puede llamarse parte de la ley ‘natural’¹².

Sin embargo, los diversos principios y preceptos de la ley natural tienen un orden jerárquico, no valen todos de igual manera. El Aquinate ordena dichas normas según diversos criterios: según el grado de ‘inteligibilidad’ para el hombre¹³; según el grado de generalidad de tales inclinaciones¹⁴; según su importancia objetiva, es decir, según que esa norma ordene, con más o con menos proximidad, al ser humano a su fin último y más perfecto¹⁵. De acuerdo a este último criterio, los principios primeros y más universales de la ley natural son: “Amar a Dios”, “amarse a sí mismo” y “amar al prójimo”¹⁶.

¹⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q94, a2; cfr. q100, a1, c.

¹¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q10, a1; q94, a2 y a3.

¹² Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q100, a1.

¹³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q94, a2 y a4.

¹⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q94, a2.

¹⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q100, a6, c.

¹⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q100, a3, ad1; a6.

Nos centraremos en este último criterio, por ser el tema que nos interesa ahora. Establece Santo Tomás una jerarquía entre estos tres ‘amores’ en el ámbito de la inclinación natural. La primera y principal de estas tendencias es el amor a Dios ‘sobre todas las cosas’ y, por ende, ‘más que a uno mismo’. *Toda persona creada tiene un amor natural a Dios superior al amor natural a sí mismo. En segundo lugar, el amor a sí mismo y, en tercer lugar, al prójimo como semejante a sí mismo.*

c) El amor natural a Dios, a uno mismo y al prójimo como a uno mismo

Refiriéndose al amor natural en el ángel, santo Tomás sostiene que el amor natural del espíritu creado “no es otra cosa que la inclinación de la naturaleza inscrita por el Autor de la naturaleza”¹⁷, y se dirige al bien “según el modo de la voluntad”¹⁸.

El tratado de la caridad da los criterios según los cuales se establece la jerarquía en el orden del amor natural: la mayor perfección objetiva de la persona amada y la mayor unidad con el sujeto amante¹⁹. Allí establece qué personas son objetos del amor natural y en qué orden.

Dios es más amado que uno mismo: “De entre las cosas naturales, cada ente cuyo ser, según naturaleza, es ‘de otro’, se inclina más y de manera principal hacia aquello a lo cual pertenece que hacia sí mismo”. “De aquí que la parte ame más el bien del todo que el suyo particular (como se ve en la mano que ins-

¹⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q60, a1, ad3.

¹⁸ “Siempre lo anterior se salva en lo posterior; y la naturaleza es anterior al entendimiento, por cuanto la naturaleza de cada cosa es su esencia: por consiguiente lo que es de la naturaleza debe precisamente subsistir también en los seres dotados de entendimiento. Es por otra parte común a toda naturaleza el que tenga alguna inclinación, que es el apetito o amor natural; inclinación empero, que se halla de diverso modo en las diversas naturalezas, según el respectivo modo de ser de cada una de ellas. Así pues en la naturaleza intelectual la inclinación natural se halla según la voluntad; en la sensitiva según el apetito sensitivo; y en la desprovista de conocimiento según el solo orden de la naturaleza con respecto a algo (es decir, con respecto a un fin predeterminado)”; TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q60, a1, co.

¹⁹ “Es preciso que todo acto sea proporcionado tanto al objeto y como al agente, pero del objeto procede su *especie*, y del agente obtiene el modo de su *intensidad*, así como el movimiento tiene su especie del término hacia el cual se dirige, pero la intensidad de su velocidad le viene de la disposición del móvil y de la fuerza del agente. Por tanto, de manera semejante, el amor adquiere su *especie del objeto*, pero la *intensidad* le viene por parte del *amante* mismo”; TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q26, a7; cfr. a4, ad1 y a6.

tintivamente protege al cuerpo, y en el macho que defiende la manada de los ataques del enemigo). [...] Por tanto, puesto que el Bien Universal es el mismo Dios, y bajo este bien se contienen también el ángel, el hombre y todas las criaturas –porque toda criatura, por naturaleza y en cuanto a lo que es, es de Dios– se sigue que también el ángel y el hombre, con amor natural, aman más a Dios que a sí mismos”²⁰.

Después de Dios, lo que cada persona ama más intensamente es a sí misma: “Cada uno se ama más a sí mismo que a los otros, porque consigo mismo es uno en la sustancia, con los demás, en cambio, es uno sólo en la semejanza de forma”²¹.

En tercer lugar, se ama a los semejantes en naturaleza *como a uno mismo*: “El ángel y el hombre se aman naturalmente a sí mismos, porque lo que es uno con alguna cosa es esa misma cosa, y de aquí que cada ente ame lo que es uno con él. Si, pues, es uno con él con una unión natural, lo ama con amor natural, y si lo es con unión no natural, lo ama con amor no natural; y por esto el hombre ama a su conciudadano con amor de virtud política, mientras que a su consanguíneo lo ama con amor natural, por cuanto es uno con él en el principio de la generación natural. Ahora bien, es indudable que aquello que es uno con algún ser en cuanto al género o a la especie, es uno con él por naturaleza. Por consiguiente, todo ser, por lo mismo que ama su especie, ama lo que es uno con él en especie”²².

²⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q60, a5; cfr. II-II, q26, a3. “En aquellos entes de los cuales uno es toda la razón de la existencia y de la bondad del otro, por naturaleza (este otro) ama más a aquél que a sí mismo, a la manera que la parte ama naturalmente al todo más que a sí misma, conforme hemos visto, y el individuo naturalmente ama más el bien de su especie que el suyo particular. Pero Dios no solamente es el bien de una especie, sino el mismo Bien Universal y absoluto. Por consiguiente, todo lo que existe, cada cual a su manera, ama por naturaleza a Dios más que a sí mismo”; I, q60, a5, ad1. Cfr. *In III Sententiarum*, d29, q1, a3, co (P. Mandonnet / M. Moos (eds.), Lethielleux, París, 1929-1947). Acerca del amor natural a Dios más que a uno mismo, puede verse el tratado de los ángeles y el tratado de la caridad en la Suma de Teología. No corresponde ahondar aquí en este interesante tema.

²¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q27, a3. “Puesto que el amor natural se funda sobre la unidad natural, un ser ama, por naturaleza, menos a aquello que es menos *uno* con él. De aquí que ame de manera natural más a lo que es uno con él en número, que aquello que es uno con él en género o especie”; I, q60, a4, ad2.

²² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q60, a4.

d) La virtud de la justicia

El problema que vamos a plantear se refiere a la justicia como ‘virtud moral’. Tomás de Aquino entiende la virtud, siguiendo a Aristóteles, como un ‘hábito bueno’, es decir, como ‘disposición estable’ de una persona en orden a la operación buena. Las virtudes son muchas; pero básicamente se pueden distinguir las virtudes intelectuales (que perfeccionan la inteligencia humana) y las virtudes morales (que perfeccionan los apetitos humanos). En el ámbito de la mera naturaleza (sin intervención directa de la gracia divina), como ‘centro’ de las virtudes morales, el Aquinate pone las clásicas ‘virtudes cardinales’: prudencia, justicia, fortaleza y templanza.

Santo Tomás asume la definición de *justicia* presente en la tradición de los jurisperitos: “Constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo [*ius suum*]”²³. Pero la interpreta y precisa: “hábito según el cual uno, con constante y perpetua voluntad da a cada uno lo suyo”²⁴. La justicia como virtud tiene por sujeto directo la potencia volitiva; es decir, la potencia que es perfeccionada por la virtud de la justicia es la voluntad²⁵. La justicia prima sobre la templanza y la fortaleza porque se refiere a un bien superior (el bien común, si hablamos de la justicia legal) o al bien del otro (si nos referimos a la justicia particular), y porque radica en un sujeto superior (la justicia perfecciona la voluntad; en cambio, la templanza y la fortaleza perfeccionan los apetitos sensitivos)²⁶.

Destaquemos que, para Santo Tomás, la justicia, como virtud, no puede reducirse a un mero cumplimiento exterior de las leyes (aunque lo implica), sino que es un ‘hábito’, con todo el peso que esta palabra supone para el Angélico: una disposición interior y estable para actuar de manera ‘justa’, pronta, fácilmente y con acierto; y como todo hábito moral, la justicia debe estar radicada en un amor.

“Como la virtud se ordena al bien, para cualquier virtud se requiere que de tal modo se relacione con el bien que obre bien, es decir, voluntaria, pronta,

²³ *Digesto*, 1, tit.1, leg.10: *Iustitia est* (en P. Krueger (ed.), *Corpus iuris civilis*, Weidmannos, Berolini, 1970).

²⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q58, a1.

²⁵ “Devolver a cada uno lo que es suyo no puede proceder del apetito sensitivo, porque la aprehensión sensitiva no llega a poder considerar la proporción entre una cosa y otra, porque esto es propio de la razón. Por tanto, la justicia no puede estar en el irascible o en el concupiscible como en su sujeto, sino sólo en la voluntad”; TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q58, a4, co; cfr. q58, a4, ad3.

²⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q58, a12, co.

deleitabile y también firmemente. Pero todas estas son condiciones de la operación virtuosa que no pueden convenir con ninguna operación, si el agente no ama el bien en vistas del cual obra, puesto que el amor es el principio de todas las afecciones de la voluntad. Lo amado es deseado cuando no se tiene, produce deleite cuando se tiene y las cosas que impiden que alcancemos el bien amado nos provocan tristeza. De manera que lo que se hace por amor, se hace firme, pronta y deleitadamente. Por tanto, para la virtud se requiere el amor del bien al cual la virtud se dirige”²⁷.

En concreto, la justicia no se funda en la necesidad: el verdadero justo no es un mero ‘cumplidor’ de leyes, tampoco busca dar ‘lo suyo’ a cada uno porque aquello le convenga a él o porque necesite ‘sentirse justo’. La justicia planta sus bases en un querer superior al amor de necesidad (aunque no lo excluye); se acerca, a todas luces, a un verdadero amor de benevolencia. Por amor benevolente, el amante busca el bien del amado por el amado mismo y no por beneficio propio; de manera análoga, la *constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo* que posee el justo lo dispone para mirar por encima del propio beneficio. Aquí estamos hablando de una especie de amor de benevolencia: el justo quiere dar a cada uno lo suyo, porque el otro es ‘semejante a sí mismo’ y, por tanto, merece tener lo suyo al modo como el primero también merece tener ‘lo suyo’.

e) Necesidad de adquirir la virtud de la justicia: un problema en la idea de ley natural

En la cuestión disputada *Acerca de las virtudes en general*, el Aquinate explica por qué la justicia debe radicar en la voluntad: “La voluntad no necesita de ningún hábito virtuoso que la incline al bien que le es proporcionado, pues esta inclinación la tiene en razón de su misma potencia; pero en cuanto al bien que excede la capacidad de la potencia necesita del hábito de la virtud. Y como el apetito de cualquier cosa se ordena al bien propio del apetente, de un doble modo puede exceder un bien la capacidad de la voluntad: según la razón de la especie, o según el individuo. En razón de la especie, en cuanto la voluntad esté elevada a algún bien que exceda los límites del bien humano, es decir, aquél que puede ser alcanzado con las solas fuerzas naturales. Y así el bien que está sobre el bien humano es el divino, hacia el cual la voluntad del hombre se eleva mediante la caridad, y también mediante la esperanza. En razón del individuo según que alguien quiera lo que es el bien del otro, siendo que no puede exceder

²⁷ TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, q2, *De caritate*, a2.

por sí misma los límites del bien del hombre; y así la voluntad es perfeccionada por la justicia”²⁸.

En una cuestión análoga de la Suma Teológica, el Doctor Angélico discurre según otro argumento que complementa, a mi parecer, el anterior: “Toda potencia que puede ser ordenada a obrar de diversos modos, requiere de un hábito que la disponga bien para realizar su propio acto. Por esto, es preciso que poner un hábito en la voluntad que la disponga bien respecto a su propio acto. Además, en el mismo concepto de ‘hábito’ aparece que éste tiene una cierta ordenación prioritaria respecto a la voluntad, puesto que el hábito es ‘aquello que se usa cuando uno quiere’, como antes se ha dicho”²⁹.

En el mismo artículo, hay otro pasaje en que nuestro Santo especifica más todavía en que consiste esta ordenación que requiere la voluntad a su bien propio: “Para aquellas cosas a la cuales una potencia se encuentra suficientemente inclinada por su propia naturaleza, dicha potencia no requiere de ninguna cualidad que la incline. Pero es necesario para el fin de la vida humana, que la potencia apetitiva se incline hacia algunas cosas determinadas hacia las cuales no se inclina por la naturaleza de la misma potencia (la cual se refiere a muchas y muy diversas cosas). Por este motivo, es necesario que en la voluntad, y en las demás potencias apetitivas, haya ciertas cualidades inclinantes, llamadas ‘hábitos’”³⁰.

Dos ideas se destacan en esta argumentación: una, que la voluntad necesita de virtud no para determinarse a obrar, sino para determinarse a obrar bien. Y la otra, el bien divino y el bien del prójimo exceden la capacidad de la voluntad humana; se entiende ‘la capacidad natural’.

²⁸ TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus in communi*, a5, c. “Puesto que el hábito perfecciona la potencia para obrar, una potencia requiere de un hábito que la perfeccione para obrar bien (hábito que es una virtud), cuando no basta la naturaleza de la misma potencia para esto. Como se ha dicho antes, el objeto de la voluntad es el bien racional proporcionado a la voluntad, y respecto a esto, la voluntad no requiere una virtud que la perfeccione. Pero si el bien que el hombre debe querer excede la proporción del sujeto, ya sea respecto a la especie humana en su totalidad (como el bien divino, que trasciende los límites de la naturaleza humana), ya sea en cuanto al individuo (como sucede respecto del bien del prójimo), respecto a tales bienes, la voluntad necesita de virtud. Por esto, las virtudes que ordenan el afecto del hombre hacia Dios o hacia el prójimo, se encuentran en la voluntad como en su sujeto, y tales son la caridad, la justicia y otras virtudes por el estilo”. *Summa Theologiae*, I-II, q56, a6 co.

²⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q50, a5, co; cfr. a5, ad3.

³⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q50, a5, ad1.

Pero si el amor a Dios y al prójimo excede la capacidad natural de la voluntad, ¿cómo explicar la clara y rotunda afirmación del Aquinate de que pertenece al apetito *natural* de la criatura racional el amor a Dios más que a sí mismo y al prójimo “como a uno mismo”?

Lo primero que se podría decir (y es verdad), es que el ser humano se encuentra herido por el pecado original, de manera que todas sus potencias requieren de virtudes que las sanen y perfeccionen. Sin embargo, tenemos que, en el estado de inocencia primera, la justicia también se considera como una virtud ‘añadida’ a la inclinación de la voluntad; ciertamente no se trataba, entonces, de una virtud adquirida, sino infundida o consiguiente al estado de gracia en que se hallaban nuestros primeros padres. Pero no dejaba de ser una virtud que ‘perfeccionaba’ y ‘determinaba’ como una cualidad sobreañadida la inclinación de sus voluntades³¹.

La justicia es una virtud moral que ordena al ser humano a un fin natural, que es el bien común de la sociedad y el bien del prójimo. ¿Por qué la voluntad necesita la virtud de la justicia para ordenarse al bien del prójimo si el amor al prójimo pertenece a la inclinación natural de las personas creadas?

a) Si negamos que exista el amor natural a Dios y al prójimo en el ser humano, entonces:

i) la justicia como virtud no sería posible ni exigible al ser humano, pues no sería parte de la ley natural;

³¹ “Responderemos, que algunos dicen que el primer hombre no fue creado en gracia, pero que le fue después otorgada, antes que pecase: mas muy gran número de autoridades de los Santos atestiguan que el hombre poseyó la gracia en el estado de inocencia. Pero la misma rectitud de su primer estado, en que Dios constituyó al hombre parece requerir que aun fuese creado en gracia, como otros dicen, conforme a aquello *Ecl. 7 30, Dios hizo al hombre recto*; rectitud, que consistía en que su razón estaba, sometida a Dios, sus fuerzas inferiores a la razón y el cuerpo al alma. La primera de estas sumisiones era causa tanto de la segunda como de la tercera; puesto que, mientras la razón permanecía sumisa a Dios, sus potencias inferiores lo estaban a ella, según dice San Agustín *De remiss. peccat. l. 1, c. 16*; y es evidente que aquella subordinación del cuerpo al alma y de las potencias inferiores a la razón no era natural, porque de otra manera hubiera subsistido después del pecado, dado que aun los demonios conservaron después del pecado sus dotes naturales, según dice Dionisio *De div. nom. c. 4, p. 4, lect. 4 y 19*. De donde se deduce claramente que también aquella primera sumisión de la razón a Dios no era tan solo según la naturaleza, sino debida al don sobrenatural de la gracia; porque no puede suceder que el efecto sea de mejor condición que la causa”. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q95, a1, co.

ii) la justicia se limitaría a ser una conducta externa, no podría ser más que el cumplimiento de leyes externas ordenadas a la conservación de la sociedad (al estilo Hobbes), siendo la sociedad querida en beneficio del individuo;

iii) o en caso de existir la virtud de la justicia, debería catalogarse como virtud sobrenatural, pero completamente contraria a la naturaleza del hombre: estamos en la posición protestante propia de Nygren³².

b) Si sostenemos que en la voluntad humana existe una inclinación natural a buscar el bien del prójimo, entonces:

i) contradecimos a Santo Tomás y a la tradición que pone la justicia como virtud adquirida y no inclinación innata;

ii) contradecimos la experiencia común de cada uno y de la sociedad en general.

2. PROPUESTA DE SOLUCIÓN

¿Qué quiere decir el Angélico al afirmar que la voluntad del ser humano “no puede exceder por sí misma los límites del bien del hombre”, que ‘por naturaleza’ la voluntad de la persona no puede querer el bien del otro, y por esto deba ser perfeccionada por la virtud de la justicia?

Me parece que la solución de esta cuestión supone mostrar la distinción que existe entre el amor o apetito natural de la persona humana y la inclinación natural actual de la voluntad, llamada por Santo Tomás de Aquino: *voluntas ut natura*.

Recalquemos que el apetito o amor natural de una substancia (en este caso, la persona humana) no es pasión, ni acción, ni operación, ni hábito operativo alguno, ni innato, ni adquirido: no es acto segundo de ninguna especie. Es la misma substancia de la cosa, que posee determinada proporción hacia ciertos bienes debido a la forma natural que posee, y hacia ellos se inclina y dirige gracias al acto de ser [*esse*] que le confiere existencia, acción y cierta capacidad de comunicar su propio bien³³.

³² Anders Nygren, obispo protestante, que sostiene la absoluta incapacidad de la naturaleza humana para un verdadero desinterés: gracia y naturaleza no son sólo diversas, sino contradictorias, y la primera anula a la segunda. Cfr. NYGREN, A., *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, Gütersloh, 1930; trad. cast. *Eros y Ágape. Transformaciones de la noción cristiana de amor a través de la historia*, Sagitario, Barcelona, 1969.

³³ El amor natural “se trata de la *relación trascendental* por la que una entidad se ordena a otra (la esencia a la existencia, la materia a la forma, a potencia al acto): es algo ontológico y enti-

Para el doctor Angélico el amor natural de la substancia creada es distinto del apetito elícito, propio de las facultades apetitivas, porque en el primero no se requiere de un previo conocimiento del bien por parte del sujeto, basta el conocimiento que el Creador tiene de la naturaleza de ese individuo. El apetito elícito, en cambio, sólo existe mediando algún modo de conocimiento por parte del apetente mismo. Por tanto, en los seres cognoscentes (animales, seres humanos y ángeles) se da no sólo el apetito natural, sino también el apetito elícito³⁴.

La voluntad es el apetito elícito cuyo objeto es el bien aprehendido por el entendimiento³⁵. Resulta, sin embargo, que con el término voluntad [*voluntas*] se designa tanto la operación de la voluntad como la facultad volitiva misma. Y la voluntad como potencia o facultad operativa tiene (como todas las potencias operativas de un ente) un apetito natural, un ‘amor natural’ sobre el cual se fundamenta todo su dinamismo propio. Parecen darse, entonces, respecto a la voluntad como ‘dos’ modos de apetito natural: el apetito natural de la persona en su totalidad y el apetito o amor natural específico de la voluntad como potencia operativa.

a) ¿Qué se entiende por ‘amor natural de la voluntad’?

El amor natural de la voluntad se dirige al bien: “la voluntad tiene una natural inclinación al bien”³⁶. El objeto propio de la voluntad es el bien bajo la razón de bien³⁷, el bien en universal o en común; y de manera definitiva y saciativa, el Bien Universal: Dios mismo³⁸.

Pero el amor ‘natural’ de la voluntad consiste en un amor ‘no electivo’, en cierto modo, ‘necesario’: la voluntad se encuentra determinada necesariamente a querer (que no es lo mismo que elegir, ni decidir) aquello que la inteligencia

tativo, previo al orden dinámico u operativo. Llamar apetito a este peso innato es hablar impropriadamente. El apetito es movimiento hacia algo; pero una mera entidad ordenada o conmensurada naturalmente no es un movimiento, sino una *disposición* al movimiento: es algo estático, quieto y permanente”. CRUZ CRUZ, J. *Ontología del amor en Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 1996, p. 37.

³⁴ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q80, a1.

³⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, I, c72; *Summa Theologiae*, I, q80, a1 y a2.

³⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q59, a2, c.

³⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q83, a2, ad1.

³⁸ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q59, a1; q60, a5.

le presenta como bueno³⁹. El tema es complejo y no hay que escandalizarse: no estamos negando la espontaneidad de la voluntad, ni su carácter activo ni mucho menos el libre albedrío. Vamos paso a paso.

La voluntad no puede identificarse con la esencia del alma, sostiene el Angélico, porque en las criaturas, el sujeto que ama o quiere y el bien querido son diversos, y por ello mismo, la voluntad con la cual se quiere el bien es ‘potencia operativa’ diversa de la esencia misma del alma⁴⁰. La voluntad consiste en una potencia que *emana* del alma, *supuesta la mediación de la inteligencia*: “La voluntad no procede directamente de la inteligencia, sino de la esencia del alma, presupuesta la inteligencia”⁴¹.

De aquí ya se extraen dos conclusiones:

La primera: el apetito o amor natural del individuo (que es la substancia misma en cuanto tiene un *ordo*, una inclinación propia de su naturaleza) *no* se puede identificar plenamente con el amor natural de la voluntad creada.

La segunda es que, aunque distintos, el amor natural de la substancia creada y el amor natural de la voluntad presentan, obviamente, una estrecha relación: el amor natural de la voluntad tiene su fundamento en el de la substancia: *emana de éste, mediando la inteligencia*. No habría respuesta efectiva de la voluntad frente al bien que presenta la inteligencia (es decir, no habría voluntad) si no existiera el fundamento de una inclinación natural en el ámbito de la subsistencia misma del espíritu creado⁴².

³⁹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q10, a1 y a2.

⁴⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q59, a2.

⁴¹ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q22, a11, ad6.

⁴² La *inclinación natural* del subsistente espiritual hacia el bien en su plenitud no puede identificarse con la *potencia operativa* por medio de la cual ese mismo espíritu emerge a una apetencia actual del bien. Sin embargo, debe reconocerse que la inclinación natural en el orden de la substancia es una inclinación *según el modo de la voluntad*... la voluntad misma como potencia operativa *procede de la esencia del espíritu*, mediando la inteligencia: es decir, la capacidad de amar actualmente el bien en su razón de bien no tendría ‘fuerza de acción’ si no se sustentase sobre la substancial tendencia del espíritu al bien en cuanto tal. La presencia del bien dejaría *indiferente* al espíritu si su misma substancia no estuviese naturalmente inclinada y dispuesta al amor del bien en su plenitud. La capacidad volitiva adquiere su fuerza y su actualidad del *ordo* mismo del espíritu creado hacia el Bien Universal; sólo debido a este *ordo*, un bien cualquiera puede *afectar* al espíritu y atraerlo, aunque no siempre lo determine necesariamente a obrar. En otras palabras, debido la radicación de la voluntad en el orden substancial del espíritu al bien, debido al hecho de que la voluntad *emana de la esencia del espíritu*, me-

Demos otro paso.

Hasta ahora hemos hablado de la voluntad como potencia operativa y de su apetito natural. ¿De qué manera pasa la voluntad de mera potencia a la realización de su operación? Por medio de la inteligencia: cuando ésta le presenta una cosa como buena⁴³.

Aparece, ahora, algo más de una posible respuesta: puede suceder que la voluntad nunca llegue a querer de manera actual y operativa un determinado bien, al cual, sin embargo, se encuentre naturalmente inclinada, simple y llanamente porque el sujeto no conoce ese bien o, al menos, no es capaz de reconocerlo como un bien. Pongamos, por caso, a Dios mismo, que es el fin último de toda voluntad creada. El hombre no lo conoce, o lo conoce tan imperfectamente que no lo reconoce como el Bien máximamente amable por sí mismo, y por tanto, no le ama de manera actual o, al menos, no le ama sobre todas las cosas, a pesar de que su apetito natural se encuentra ordenado a ello. Tenemos, pues, que la voluntad humana tiene un apetito natural de Dios, pero un apetito que se encuentra sólo en potencia, y no activo, porque no se le presenta su objeto proporcionado.

Digamos un par de palabras acerca de la intelección del bien que es condición *sine qua non* para la operación de la voluntad. El bien que afecta a la voluntad es aquel bien que el entendimiento presenta como *conveniente* al sujeto; no cualquier juicio sobre la bondad de una cosa afecta a la voluntad: la comprensión de que “el frío es bueno para los osos polares” puede dejar absolutamente indiferente la voluntad de una persona. Sin embargo, para el Doctor Angélico, el término *conveniencia* no siempre significa *provecho individual, utilidad propia*, sino principalmente *proporción*, cierta *semejanza* en algún aspecto, ya sea semejanza de acto a acto, ya de potencia a acto⁴⁴. Por tanto, que el bien que despierta el querer de la voluntad es aquel bien que de algún modo se encuentra unido, proporcionado o referido al sujeto cognoscente. En esto segui-

diando la inteligencia, existe en esta facultad *una inclinación natural y necesaria al fin último*, que fundamenta los actos de la voluntad *como naturaleza*. ASTORQUIZA, P., *Ser y amor. Fundamentación metafísica del amor*, Tesis doctoral, Barcelona, 2002, cap. V, apartado 2: “La inclinación hacia el bien como potencia operativa”.

⁴³ El amor comienza donde llega el conocimiento. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In III Sententiarum*, d27, q3, a1, co; cfr. *De veritate*, q22, a11, ad6; *Summa Theologiae*, I, q80, a2, ad1; I-II, q27, a3.

⁴⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q27, a2.

mos fielmente el criterio de Santo Tomás, que establece la unidad como causa del amor⁴⁵ y también como criterio para determinar la intensidad del amor.

Ya con los antecedentes que llevamos podríamos proponer una solución del problema: la persona creada, con su inteligencia limitada por su propia finitud y, más aún, oscurecida por el pecado original, no es capaz de reconocer la bondad de Dios ni al otro como semejante a sí mismo (al menos en cuanto a su bondad ontológica), y por lo tanto, no es capaz de querer para cada uno lo que es suyo, porque, en realidad, el único bien que conoce realmente es el suyo propio: su propia existencia y las cosas que a ella le convienen.

Esta respuesta tiene algo de verdad, pero se presenta deficiente. Primero, porque, la razón humana sí puede reconocer al otro como semejante y a Dios como Bien, causa de todo bien, aunque esto sea de manera muy imperfecta. Y, segundo, porque siguiendo esta posición, el motivo por el cual el hombre no es justo no se encontraría en una deficiencia de la voluntad y de su ‘capacidad natural’, sino en la limitación del entendimiento creado. En tal caso, no haría falta una virtud en la voluntad que la dispusiese a amar el bien del otro, ni el bien divino (ya está naturalmente dispuesta a ello) sino, más bien, una virtud de la inteligencia que le permitiera conocer el bien: una especial sabiduría contemplativa, que le hiciese reconocer el bien en Dios y en el prójimo.

Si adhiriésemos a esta postura en su totalidad estaríamos cayendo en una especie de ‘socratismo’, que acabaría por negar la libertad y la responsabilidad de las elecciones humanas. Sigamos profundizando, pues, en la naturaleza de la voluntad y su acto.

b) “Voluntas ut natura”

La operación de la voluntad es la inclinación consciente del espíritu ante lo entendido como bueno, conveniente, semejante, proporcionado. Lo reconocido como bueno siempre atrae, de algún modo, a la voluntad, imprimiendo en ella como una primera actualización. Esta ‘primera complacencia’ de la voluntad frente a lo reconocido como bueno, reacción primera, pasiva y necesaria de la voluntad frente al bien, Santo Tomás la ha llamado *voluntas ut natura*. Si la voluntad es potencia operativa, con una determinada forma y un determinado amor natural, la voluntad como naturaleza [*voluntas ut natura*] es operación, acto segundo, actualización del amor natural de la voluntad.

⁴⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q27, a2, c.

Pero, este primer querer de la voluntad no es determinación absoluta de ésta, no es un querer electivo, no es decisión: es simplemente la primera y natural complacencia de la voluntad en el bien. Por esto mismo, Santo Tomás distingue entre la *voluntas ut natura* y la *voluntas ut ratio*.

Los términos *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio* designan dos actos voluntarios, o mejor dicho, las dos modalidades fundamentales de operación por las cuales la voluntad puede adherir al bien, cada una dirigida hacia sus objetos propios, e íntimamente relacionada una con la otra. Santo Tomás utiliza también otros nombres para estas operaciones: para la voluntad como naturaleza utiliza los términos de *querer simple* [*simplex velle* o *simplex voluntas*], *querer* [*velle*] o *voluntad* [*voluntas*]⁴⁶; en contraposición, para denominar la voluntad como razón usa también los términos *elección* [*electio*]⁴⁷, *libre albedrío* o *libre arbitrio* [*liberum arbitrium*]⁴⁸, *amor electivo* [*dilectio electiva*]⁴⁹ o *voluntad deliberada* [*consiliativa voluntas*]⁵⁰.

⁴⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q83, a4; I-II, q8, a2.

⁴⁷ “Lo propio del libre albedrío es la elección”. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q83, a3; cfr. *De malo*, q.un, a6.

⁴⁸ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q83.

⁴⁹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q60. Todos estos términos pueden designar también la potencia volitiva en cuanto es capaz de ejercer los actos correspondientes.

⁵⁰ “Si consideramos la voluntad como operación, así conviene poner en Cristo, por parte de la razón, dos voluntades, esto es, dos especies de actos de la voluntad. La voluntad, como se ha dicho antes, se refiere tanto al fin como a aquellas cosas en orden al fin; y se relaciona de distinto modo con cada una. Ya que se refiere al fin de manera simple y absoluta, así como hacia aquello que es bueno en sí mismo; en cambio, a aquello que es para el fin se refiere por cierta comparación, en cuanto aquello tiene bondad debido a su ordenación a otro bien. Y por esto, una es la especie del acto de la voluntad que se dirige hacia algo que es querido en sí mismo, como, por ejemplo, la sanidad (acto que el Damasceno llama *thésis*, esto es, *simple voluntad*, y que los Maestros llaman *voluntas ut natura*), y otra la especie del acto de la voluntad que se dirige a aquello que es querido sólo por su orden a otra cosa, así como, por ejemplo, tomar la medicina (acto de la voluntad que el Damasceno llama *bútesis*, es decir, *voluntad deliberada*, y que los Maestros llaman *voluntas ut ratio*). Ahora bien, esta diversidad de actos no diversifica la potencia, porque ambos actos atienden a una única razón común de su objeto, que es el bien. Y, por tanto debe decirse que, si hablamos de la potencia de la voluntad, en Cristo existe una sola voluntad humana, de manera esencial y no dicha por participación. Pero si hablamos de la voluntad que es acto, en Cristo se distingue la voluntad como naturaleza, llamada *thesis*, y la voluntad como razón, llamada *bútesis*”. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q18, a3.

“La voluntad [...] se refiere al fin *de manera simple y absoluta*, como hacia aquello que es bueno en sí mismo; en cambio, a lo que es para el fin *se refiere por cierta comparación*, en cuanto aquello tiene bondad debido a su ordenación a otro bien”⁵¹. La voluntad natural sigue a la consideración *absoluta* del bien, esto es, a la aprehensión de la cosa como algo bueno en su misma constitución, sin necesidad de referir dicha cosa a otros bienes para poder apreciar y experimentar su bondad. Corresponde, por esto, a la voluntad como naturaleza el referirse al bien en cuanto es *fin*. “Si hablamos de *voluntad* en cuanto designa el acto de querer, entonces, propiamente hablando, la voluntad se refiere únicamente al fin. En efecto, el acto designado con el nombre de una potencia significa el acto simple de esa potencia, como el *entender* denomina el acto simple del *entendimiento*. El acto simple de una potencia debe versar sobre lo que es por sí mismo objeto de la potencia. Pero lo que es bueno y querido por sí mismo es el fin, de manera que la voluntad se refiere propiamente al fin”⁵². Siendo el bien objeto propio de la voluntad, aquello que es bueno *de suyo*, por sí mismo, será también objeto del acto simple y absoluto de la voluntad, y esto es el fin; por tanto, el objeto de la *simplex voluntas* será siempre lo que se presenta como fin, como bien amable en sí mismo. “El amor del bien que el hombre quiere naturalmente como fin es amor natural, y todo otro amor derivado de éste y que se refiere a un bien querido por causa del fin, es amor electivo”⁵³. La *voluntas ut natura* no es otra cosa que la actualización del amor natural.

A la voluntad como naturaleza le corresponde una determinada aprehensión del bien. El objeto de la voluntad como naturaleza es todo aquello en que la voluntad reposa y se complace *tras una captación inmediata y no comparativa del entendimiento*. Para que la voluntad se complazca en los bienes que son proporcionados a la naturaleza del individuo, no es preciso que el entendimiento establezca una relación de la cosa aprehendida con otros bienes: basta que el entendimiento los reconozca como buenos ya en la primera aprehensión de ellos. De manera que existe un modo *especial* de aprehender los fines *en cuanto fines*: una especie de *experiencia* inmediata de la bondad de lo conocido, que produce una complacencia primera e instantánea de la voluntad⁵⁴.

⁵¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q18, a3.

⁵² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q8, a2.

⁵³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q60, a2; cfr. I, q83, a4, c, y ad1.

⁵⁴ “La voluntad, en cuanto quiere de manera natural, responde más a la intelección de los principios naturales que a la razón, que se refiere a cosas opuestas; de manera que, según esto, es

La *voluntas ut natura* consiste en un querer que sigue a la naturaleza, y, por esto mismo se encuentra determinado *ad unum*: es decir, una vez presentado, de manera inmediata el objeto proporcionado, la voluntad no puede dejar de ser afectada, no puede dejar de responder con su adhesión afectiva, porque la voluntad no tiene dominio sobre su adhesión al fin. “El fin, en cuanto tal, no es objeto de elección”⁵⁵.

El querer de la voluntad como naturaleza es un querer necesario. Pero esta necesidad debe entenderse como la necesaria *adhesión* de la voluntad frente a un objeto que le es naturalmente adecuado: la voluntad no puede dejar de ser *afectada* por lo que el entendimiento ha captado como ‘bueno’. Sin embargo, dicho *querer necesario* no significa una apetencia absolutamente determinante de toda la actividad consiguiente de la voluntad, de modo que la voluntad quede como polarizada a intentar siempre y sin opción, en todas sus acciones, el fin que naturalmente complace.

“Una cosa se dice *natural* de dos modos. De un modo, en cuanto se tiene un *principio suficiente* para ella, principio por el cual se sigue *necesariamente* aquella cosa, a menos que algo lo impida; así como es natural para la tierra moverse hacia abajo. [...] De otro modo, una cosa se dice *natural* para otra porque ésta tiene *natural inclinación* hacia aquélla, aunque no tenga un principio suficiente de ello, por el cual la alcance de manera necesaria; así como se dice que es *natural* que la mujer conciba hijos, y sin embargo, no puede sin recibir el semen del varón”⁵⁶.

La voluntad no puede ser *compelida* a obrar por ninguna fuerza, ni por parte de su constitución intrínseca, ni por parte del objeto que se le presenta, a excepción de la felicidad misma⁵⁷. Sin embargo, esto no excluye que las cosas que se

más una potencia intelectual que racional”. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q82, a1, ad2. Cfr. q83, a4.

⁵⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q13, a3. Cfr. I, q83, a4.

⁵⁶ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q24, a10, ad1.

⁵⁷ “Hay dos maneras de ser *forzado*: por una fuerza suficiente, que se llama *compulsión*, o por una insuficiente, que se llama *impulso*. Y debe saberse que hay algunas partes del alma que pueden ser compelidas, y esto de dos modos. Algunas son compelidas por parte del sujeto, así, por ejemplo, aquellas potencias unidas a órganos, pues como no pueden realizar su operación sin el órgano, alterado el órgano, las potencias mismas quedan impedidas o compelidas por violencia a ejecutar sus actos. Hay otras potencias que no son compelidas por parte del sujeto, porque no están unidas a órganos, pero son compelidas por el objeto, como por ejemplo el intelecto: pues él mismo no es acto de ninguna parte del cuerpo, como afirma el

presentan de algún modo como buenas puedan moverla con una fuerza insuficiente, puedan meramente *impulsar* su apetencia hacia una determinada dirección. Y que tal impulso impreso en la voluntad por los diversos bienes no llegue a constituirse en una *compulsión* necesaria se debe, por una parte, el *conocimiento imperfecto* que la persona humana tiene respecto de las cosas y de Dios, y por otra, *la limitación real de los bienes finitos*, que no son capaces de ‘llenar’ o ‘satisfacer’ plenamente la capacidad de la voluntad.

Con lo expuesto hasta ahora, podemos intentar una respuesta que complete lo dicho anteriormente. El bien del prójimo excede la capacidad natural de la voluntad no porque no exista en ella una inclinación natural al bien del semejante, ni tampoco porque el ser humano sea incapaz de reconocer en su prójimo un bien semejante a sí mismo, digno de ‘lo suyo’, sino porque el reconocimiento del otro como ‘semejante a sí mismo’ puede afectar e impulsar a la voluntad, en un primer acto de simple querer, pero no la *compele* de manera necesaria a querer ese bien. En otras palabras, la naturaleza de la voluntad se encuentra muy imperfectamente inclinada al bien del prójimo. ¿Por qué? Primero, porque el prójimo es una criatura y, por muy bueno que sea, no es el bien universal, y segundo, por el imperfecto conocimiento que cada persona tiene de su prójimo. Por lo tanto, el bien del prójimo excede la voluntad del sujeto humano

Filósofo en el libro III *De anima*, y sin embargo, es forzado por la fuerza de la demostración. En cambio, la voluntad no puede ser forzada ni por parte del sujeto, en cuanto no está unida a un órgano, ni por el objeto: pues, *por mucho que algo se manifieste como bueno, permanece en la potestad de la voluntad el elegirlo o no elegirlo*. Y la razón de esto está en que el objeto del entendimiento es la verdad, y el objeto de la voluntad es el bien. Pues hay verdades en las cuales no puede mezclarse la apariencia de ninguna falsedad, como se ve en las dignidades (primeros principios), y de ahí que el entendimiento no puede huir de ellas para no asentirlas. También existen ciertas falsedades que no tienen ninguna apariencia de verdad, como sucede con las opuestas a las dignidades; de aquí que el entendimiento nunca puede asentir a ellas. De manera semejante, *si se propone a la voluntad algún bien que tenga la completa razón de bien, como el fin último, a causa del cual todo se apetece, la voluntad no puede no querer esto*; y de aquí que nadie pueda no querer ser feliz, o querer ser desgraciado. Pero en aquellas cosas ordenadas al fin último, *nada hay tan malo que no esté mezclado con algún bien, ni tan bueno que sea suficiente en todo*. De aquí que, *por muy grande que se muestre un bien o un mal, (la voluntad) siempre puede adherirse a él o huir a lo contrario*, en razón de algo distinto a lo que (esa cosa) es en sí misma: pues si es un mal en sentido absoluto, puede ser considerada como un bien aparente, y si es un bien en sentido absoluto puede ser considerada como un mal aparente. Por esto, en todas las cosas que caen bajo elección, la voluntad permanece libre, y sólo está determinada a apetecer naturalmente la felicidad, y no determinadamente en esto o en aquello”; TOMÁS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, d25, q1, a2.

en la medida en que ese bien no puede determinar necesariamente el querer de dicha voluntad.

Sin embargo, se puede seguir objetando: el amor a uno mismo está en las mismas condiciones que el amor al prójimo: cada uno de nosotros no somos el bien supremo, ni tenemos un conocimiento perfecto de nosotros mismos. Debemos, por tanto, seguir reflexionando en la mente del Angélico.

La natural disposición del ser humano a amarse a sí mismo se explica, primero, por la tendencia esencial del acto de ser [*esse*] a mantenerse en sí mismo: todo ente tiende a mantenerse en su propia entidad, y el subsistente espiritual no se encuentra excluido de esta ley del ser. “Todas las cosas apetecen *ser en acto según su modo*; lo cual se manifiesta en que a todas las cosas les repugna, por naturaleza, su propia corrupción. Por tanto, el ser en acto constituye la razón de bien; y de aquí que el mal se siga de la privación del acto en la potencia”⁵⁸.

Además, es evidente que la intensidad del amor a uno mismo y la intensidad del amor al semejante son muy diversas. “Cada uno se ama más a sí mismo que a los otros, porque está más unido a sí mismo por la sustancia que a los otros por semejanza en alguna forma”⁵⁹. El bien que yo amo es mejor (mayor bien) en mí mismo que en el otro *por el mero hecho de estarme unido, porque es propio*. En tales términos lo propone el Angélico: “Aunque el bien que yo tengo pueda encontrarse en el prójimo más perfecto que en mí mismo, sin embargo, *en mí siempre se encuentra más perfecto como propio*, pues el bien que está en aquél no es mío sino por semejanza. El bien que está en Dios es también mío como causa”⁶⁰.

“El bien que está en el prójimo es menos amable porque es menos mío”: es mío no por una unidad substancial, sino por cierta semejanza. La bondad del otro sólo la puedo reconocer y experimentar por cierta ‘semejanza’. Este modo de conocimiento ‘intelectual’ no es inmediato: reconocer que el otro es un ‘semejante’ no por la mera semejanza física, sino semejante en naturaleza y en bondad ontológica, no es un conocimiento experiencial e inmediato; requiere de una reflexión y de una maduración de años (o de siglos, si hablamos de la

⁵⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, I, c37, *adhuc*. Recordemos que el amor natural a uno mismo no es el principio y la causa más fundamental del amor natural. Éste deriva del amor a Dios como de su causa básica. “Éste o aquel bien particular es apetecible en cuanto es semejanza de la bondad primera; por este motivo tiende hacia su propio bien: porque tiende a la semejanza divina, y no a la inversa”; *Contra Gentes*, I, c24, *planum*.

⁵⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q27, a3. Cfr. II-II, q26, a4.

⁶⁰ TOMÁS DE AQUINO, *In III Sententiarum*, d29, a5 ad2.

maduración de un pueblo). En cambio, el bien que soy yo mismo, lo conozco por una experiencia intelectual directa (aunque no lo pueda expresar temáticamente): mi propio ser es para mí una experiencia directa, lo mismo que ‘el bien que soy yo mismo’⁶¹. Por este motivo, la voluntad de cada persona, que ya tiene una natural experiencia de su propia bondad ontológica, se encuentra naturalmente dispuesta a buscar su propia felicidad y todo aquello que ella estime como conveniente para ella. En cambio, el bien del otro es, de cierta manera, extraño para la voluntad del sujeto: excede la capacidad de la voluntad en cuanto ésta no se encuentra inmediatamente dispuesta para amar el bien del prójimo. Pero no se puede decir que el bien del prójimo exceda la capacidad de la voluntad como si el sujeto no tuviese un orden natural a amar al prójimo como semejante. Sostener esto sería negarle al ser humano la posibilidad de ser verdaderamente justo.

El ser humano no se encuentra determinado de manera necesaria a elegir su propia conveniencia; lo único que quiere de manera absolutamente necesaria es su felicidad, y ésta, de un modo general y abstracto. Sucede simplemente la persona creada se ama a sí misma como un bien especialmente íntimo, y este amor brota como un acto propio de la ‘*voluntas ut natura*’ desde la primera experiencia actual que cada persona tiene de sí. De manera que la ‘*voluntas ut natura*’ se encuentra ya activada respecto a todo lo que sea el bien del sujeto, sin necesidad de otra mediación que la experiencia actual de su propia existencia. En cambio, la bondad del otro debe ser reconocida, reflexionada, asimilada, y sólo entonces despierta esa primera reacción de la voluntad como naturaleza, y esto de una manera débil, lenta e inestable.

¿Qué falta para que la ‘afección primera e imperfecta de la voluntad’ se convierta en un acto voluntario pleno? La deliberación del sujeto y la determinación de esa misma voluntad ante el bien que le afecta. Una especie de reflexión de la voluntad: *querer su propio querer*. Este querer reflexivo corresponde a un acto de *voluntas ut ratio*; un querer que completa y afirma a la voluntad en su propia afección y está del lado de la decisión libre, pertenece al aspecto activo de la voluntad.

⁶¹ Respecto al conocimiento existencial que el alma puede tener de sí misma, cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q10, a8.

c) La adquisición de la virtud como segunda naturaleza

Nos queda ahora el último paso: ¿cómo adquiere la voluntad la virtud de la justicia? Mejor expresado: ¿qué sucede con el amor natural cuando la persona se hace justa?

El ser humano se vuelve justo por ‘repetición de actos justos’: en la medida en que, reconociendo lo que el otro es y que es bueno darle ‘lo suyo’, quiere su propio querer, por su propia autodeterminación: se determina a sí mismo a querer el bien del otro. Esto genera en su voluntad una disposición estable, como una ‘segunda naturaleza’, a querer para cada uno lo suyo, incluso cuando aquello suponga algún daño o menor provecho para sí mismo. La virtud de la justicia se forma cuando en la voluntad se genera un amor, a modo de un hábito, por dar a cada uno lo suyo, que es, en el fondo, un amor por el semejante⁶².

CONCLUSIÓN

En definitiva, la ley natural es manifestación en el ámbito del conocimiento del ‘orden de amor’ inherente a la naturaleza humana; pero dicho orden es, propiamente, un orden a nivel del ‘acto de ser’ sustancial. Este orden de amor natural se trata, en realidad, de una disposición de la substancia, y no de un apetito elícito emanado de una potencia.

Sin embargo, como la naturaleza está en la base del ‘orden’ de los apetitos, el amor natural se vuelve operación, acto segundo al mediar una captación intelectual del bien que le es connatural: eso es lo que se llama *voluntas ut natura*, como operación de la voluntad. Respecto al bien propio, la voluntad natural queda inmediatamente activada por el conocimiento directo y experiencial que cada persona tiene de sí misma; de aquí que la voluntad se halle naturalmente dispuesta al amor del bien propio, aunque no determinada de manera necesaria a elegir siempre su bien.

⁶² “Como la virtud se ordena al bien, para cualquier virtud se requiere que de tal modo se relacione con el bien que obre *bien*, es decir, *voluntaria, pronta, deleitable* y también *firmemente*. Pero todas éstas son condiciones de la operación virtuosa que no pueden convenir con ninguna operación, *si el agente no ama el bien en vistas del cual obra*, puesto que el amor es el principio de todas las afecciones de la voluntad. Lo amado es deseado cuando no se tiene, produce deleite cuando se tiene y las cosas que impiden que alcancemos el bien amado nos provocan tristeza. De manera que lo que se hace por amor, se hace firme, pronta y deleitablemente. Por tanto, *para la virtud se requiere el amor del bien al cual la virtud se dirige*”. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus, De caritate*, a2.

Respecto al prójimo encontramos, por una parte, que el reconocimiento del otro como ‘bueno’ y ‘semejante’ es mediato, requiere de razonamiento (muchas veces obnubilado por la pasión), y por otra, que la bondad del otro es menos ‘propia’: por este motivo, la intensidad del amor que puede surgir en la voluntad natural hacia el bien del otro es siempre inferior a la intensidad del amor a uno mismo: el bien propio ‘tira’ más. En este sentido, la voluntad se encuentra muy insuficientemente determinada a amar el bien del prójimo, aunque su inclinación a querer su bien provenga, efectivamente, de los principios de su naturaleza.

No se trata, entonces, que el amor natural contradiga al dictamen de la razón que cada uno encuentra de sí mismo⁶³, ni tampoco a la ley divina, sino que el amor natural no pertenece, en su raíz, al ámbito de la vida consciente, sino que se hace activo en la medida en que se conoce el bien. Pero esta ‘activación’ de la voluntad respecto a querer el bien del prójimo es imperfecta y débil, y necesita de la autodeterminación de la voluntad del sujeto, de manera repetida y constante, para que llegue a convertirse en una verdadera disposición virtuosa: la justicia.

Reconocer la existencia profunda y permanente de este amor natural en el ámbito de la subsistencia misma del espíritu permite fundamentar la existencia de *ley natural*, es decir, permite comprender que cada criatura racional está *llamada* a un orden de amor desde la constitución íntima de su naturaleza. Si ese amor se hace actual y activo, entonces la criatura encuentra el equilibrio de su ser, pues “el bien natural del hombre es justamente el amor del bien según el orden de la verdad del bien”⁶⁴. Pero si por su voluntad libre ella se opone a la influencia de su natural inclinación, entonces se vuelve contradictoria consigo misma, constantemente en guerra con su querer más profundo.

Patricia Astorquiza Fierro
Universidad Santo Tomás (Chile)
pastorquiza@santotomas.cl

⁶³ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q63, a1.

⁶⁴ Cfr. GEIGER, L. B., *Le problème de l'amour chez Saint Thomas d'Aquin*, Institute d'Études Médiévales, Montreal, 1952, p. 34, nota 10.

LA PARTICIPACIÓN COMO FUNDAMENTO DE LA LEY NATURAL

María del Carmen Gutiérrez Berisso

1. INTRODUCCIÓN

El tema de la ley natural es actualmente muy controvertido, en particular en el ámbito del derecho, donde predomina el iuspositivismo. En efecto el iuspositivismo tanto como el relativismo ético reflejan una mentalidad que defiende una autonomía del ser humano a ultranza. Sin embargo la pretensión de bastarse a sí mismo y el desconocimiento de la propia realidad humana como creatura de Dios, llevan a la negación del ser mismo del hombre, como se puede observar en distintas situaciones. Por el contrario, el reconocimiento y la aceptación de la ley natural permite la orientación personal y social del hombre hacia el cumplimiento de su destino.

Lejos de olvidar la capacidad que el hombre tiene para realizarse mediante la responsabilidad de su propio yo, es necesario comprender que el ser y el actuar del ser humano provienen de Dios y lo ubican frente a Dios, frente a sí mismo y a los otros hombres.

Cada hombre singular se encuentra en su devenir existencial consigo mismo, con Dios y con los otros hombres y debe realizar la verdad en la libertad.

El desarrollo que Santo Tomás de Aquino hace acerca de la ley natural y su relación por una parte con la ley eterna de Dios y por otra con las leyes humanas positivas puede iluminar algunos de los problemas actuales que comprometen la dignidad del hombre singular, en particular aquellos ligados a la vida como el aborto y la eutanasia.

2. LEY NATURAL Y CONCEPCIÓN DEL HOMBRE

Si bien la cuestión de la ley natural es propia de la ética, su tratamiento involucra a la antropología y a la metafísica. Hablar de ley natural implica una determinada concepción del ser humano, que es necesario tener en cuenta. El Prólogo a la I-II de la *Summa Theologiae* presenta al hombre como imagen de Dios,

teniendo en cuenta su capacidad de libertad. Luego de citar a San Juan Damasceno quien señala que el hombre se dice imagen de Dios por ser intelectual, dotado de libre albedrío y disponer de sí, Santo Tomás aclara que, al haber tratado acerca del ejemplar, esto es de Dios y de su obra, toca considerar su imagen, es decir el hombre en cuanto también él es principio de sus acciones, teniendo libre albedrío y poder sobre sus acciones¹.

3. CREACIÓN PROVIDENTE DE DIOS

Desde ya cabe señalar que la creación hecha por Dios es obra de su inteligencia y su voluntad creadora. La creación no es un caos, sino un Cosmos ordenado.

Santo Tomás afirma que la sabiduría divina ha creado todas las cosas y gobierna todos sus actos y movimientos. Esto permite hablar de ley eterna como la razón de la sabiduría divina en cuanto dirige todas las cosas a su debido fin².

En efecto, el mundo es regido por la Providencia divina³ y la razón de gobierno tiene razón de ley. Santo Tomás señala que todas las cosas están sujetas a la divina providencia no sólo en conjunto sino también en particular. Dado que la providencia de Dios no es otra cosa que la razón de orden de las cosas hacia el fin, es necesario que en la medida en que todas las cosas participan del ser, estén sujetas a la divina providencia⁴.

Sin embargo Dios gobierna suavemente todas las cosas, cada una según su condición⁵. Señala Cornelio Fabro que si bien a los hombres se nos escapa la armonía ya sea del todo como de las relaciones que las partes singulares tienen

¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, Prologus, E. P. Roma, 1962, p. 555: “Quia, sicut Damascenus dicit (*De fide orthodoxa*, II, 12; MG 94, 920), homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum; postquam praedictum es de exemplari, scilicet de Deo et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem (cfr. I, q2, intr.), restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem”.

² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q93, a1: “Lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum”.

³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q22, a12.

⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q22, a2.

⁵ TOMÁS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, d25, q1, a1, ad3, ed. Mandonnet, p. 646: “Deus operatur in omnibus, ita tamen quod in unoquoque secundum eius conditionem”.

entre sí y con el todo, queda siempre una amplia franja de eventos y procesos que revelan un orden de correspondencia evidente y de finalidades innegables: en el mundo mineral entre microestructuras y macroestructuras, en el mundo animal entre estructuras y funciones y en el mundo espiritual entre el conocimiento de la verdad y la aspiración a la libertad⁶.

Así todas las cosas participan de algún modo de la ley eterna, en cuanto por su impresión tienen inclinación a sus propios actos y fines⁷. Sin embargo –precisa Santo Tomás– la creatura racional está sujeta de un modo más excelente a la providencia divina, en cuanto también ella misma se hace partícipe de la providencia, siendo providente para sí misma y para los otros⁸.

Esta particular participación de la providencia divina implica, como escribe Cornelio Fabro, que el hombre se despierta a la vida del espíritu por la aprehensión gradual pero irremovible de la verdad del ente y de los principios, y otro tanto aspira necesariamente a la felicidad a través de la luz evidente de lo verdadero y a través del impulso irresistible al Bien infinito que el Creador ha infundido en su espíritu. El es cognoscente y queriente por participación pero su objeto último es la verdad por esencia o sea Dios como es en sí y la felicidad perfecta en la posesión amorosa de Dios⁹.

Por naturaleza entonces el hombre tiende a la verdad y al bien.

Así como el Creador ha insertado en todo ser una ley conforme a su naturaleza propia, también en la naturaleza humana ha puesto junto con la inclinación al bien también una luz particular que le permite discernir el bien del mal. Mediante ella el hombre mismo puede ordenar sus actos para conseguir el Bien supremo o sea el fin último.

⁶ FABRO, C., *Introduzione a san Tommaso. La metafisica e il pensiero moderno*, Ares, Milano, 1997, 2ª ed. amp., p. 173.

⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q91, a2: “Manifestum est quod omnia participant aliquantulum legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationem in proprios actus et fines”.

⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q91, a2: “Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens”.

⁹ FABRO, C., *Introduzione a san Tommaso*, p. 182.

Esta capacidad originaria para discernir el bien del mal ha sido llamada “ley natural”. Se trata de una luz participada de la luz divina de la ley eterna¹⁰.

Santo Tomás concibe la ley natural fundada en la participación. En efecto, la define como la participación de la ley eterna en la creatura racional¹¹. Y señala que el hombre participa de ella de un modo intelectual y racional¹². Esto lleva a precisar en primer término qué entiende Santo Tomás por participación¹³.

4. NOCIÓN DE PARTICIPACIÓN

Dice Santo Tomás que participar es como tomar parte y así cuando algo recibe de modo particular esto que a otro pertenece de modo universal se dice participar de ello¹⁴.

Se puede distinguir una doble participación: trascendental y predicamental según la terminología presentada por Cornelio Fabro¹⁵.

La participación es clave en el pensamiento de Santo Tomás y atraviesa el ser del hombre en una doble dirección: trascendental y predicamental.

La participación trascendental y la predicamental fundamentan metafísicamente el ser del hombre y su dignidad.

Si para Platón la participación quedaba reducida al orden formal, para Santo Tomás esa participación se entrelaza con el orden de la causalidad, por lo cual surge una particular relación del hombre con Dios.

¹⁰ A propósito de la cuestión de cómo conocemos a Dios, TOMÁS DE AQUINO, en *Summa Theologiae* (I, q12, a11, ad), señala: “omnia dicimur in Deo videre, et secundum ipsum de omnibus iudicare, in quantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus et diiudicamus: nam et ipsum lumen naturale rationis participatio quaedam est divini luminis”. La luz natural de la razón es una cierta participación de la luz divina. Por tanto la ley natural es una participación de la ley eterna de Dios.

¹¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q91, a2: “Unde [...] lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura”.

¹² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q91, a2, ad3: “sed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter et rationaliter, ideo participatio legis aeternae in creatura rationali proprie lex vocatur: nam lex est aliquid rationis”.

¹³ Para el tema de la participación remito a FABRO, C., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, S.E.I. Torino, 31963; y también: *Partecipazione e Causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, S.E.I. Torino, 1960.

¹⁴ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Boethii De hebdomadibus*, lect2.

¹⁵ *Essere e libertà. Studi in onore de C. Fabro*, Ed. Maggioli, Rimini, 1984.

Afirma Santo Tomás que a partir de que algún ente es ente por participación se sigue que sea causado por otro¹⁶. La noción de participación explica la dependencia de todos los seres y en particular del hombre respecto de Dios. Manifiesta por un lado, la distancia incolmable entre el efecto (ente por participación) y la causa (ser por esencia) y por otro la unión que liga inmediatamente el efecto a su causa. Tanto Dios como la creatura humana son causas reales; sin embargo cada uno dentro de su propio orden, Dios como causa absoluta y primera, el hombre como causa segunda, pero ambos verdaderamente causas en su respectivo ámbito¹⁷. Santo Tomás atribuye a las creaturas la eficiencia sobre las propias operaciones y las reconoce dotadas de principios y facultades para producir las. Así afirma que todo agente que realiza cualquier acción tiene formalmente en sí mismo la potencia que es principio de tal acción¹⁸.

Para Santo Tomás la causalidad de la voluntad divina no excluye todas las causas próximas de las cosas; y señala que esto no es por insuficiencia de su voluntad sino por orden de su sabiduría que dispuso alcanzar los efectos mediante otras causas de manera que la dignidad de causar fuera comunicada a las creaturas¹⁹.

Según el orden trascendental, el hombre es un ser participado, que recibe no sólo su ser sino su operar por participación del ser de Dios. Pero esta participación del ser de Dios de ningún modo implica una identificación panteísta. Dios hace que el hombre sea un ser y un agente por participación que puede obrar por sí mismo. El hombre goza de una autonomía por la cual es principio de su propio desarrollo y perfeccionamiento.

Pero a diferencia de Dios –ser infinito, absolutamente perfecto cuyo ser es su operar–, el hombre es un ente metafísicamente compuesto. De la primera composición: acto de ser y esencia, deriva la composición de sustancia y principios operativos que se distinguen a su vez de los actos realizados por ellos.

La participación del ser de Dios que da origen a la dignidad del hombre, implica la pertenencia del hombre a sí mismo, fundada ante todo en su pertenencia

¹⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q44, a1, ad1.

¹⁷ TOMÁS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, d1, q1, a4, ed. Mandonnet, p. 25: “causalitas causae secundae finaliter est per finalitatem causae primae”.

¹⁸ TOMÁS DE AQUINO, *De spiritualibus creaturis*, a10, ad16: “Omne autem agens quamcumque actionem, habet formaliter in seipso virtutem, quae est talis actionis principium”.

¹⁹ Afirma TOMÁS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, d1, q1, a4, ad1, ed. Mandonnet, p. 26: “non est ex indigentia Dei quod causis aliis indiget ad creandum, sed ex bonitate ipsius, qui etiam dignitatem causandi aliis conferre voluit”. Cfr. también: *In I Sententiarum*, d45, q1, a3, ad4.

a Dios, más íntimo al hombre que el hombre mismo²⁰. Constitutivo metafísico del hombre, la pertenencia a Dios deberá ser aceptada y vivida desde la más profunda libertad²¹, al igual que la pertenencia a sí mismo, ligada a su interioridad.

Por otra parte la participación predicamental se manifiesta en el ámbito de los seres finitos, múltiples y diversos. En la participación predicamental –afirma C. Fabro– ambos términos de la relación, participado y participante, quedan en el campo del ente y de la sustancia finita (predicamentos)²². Ella se presenta como univocidad formal y diversidad real (óntico-metafísica) de los individuos respecto a la especie y de las especies respecto a los géneros²³.

En el orden predicamental cada hombre singular es hombre con otros hombres. Al realizar la esencia humana de un modo particular, los hombres no son ni simplemente idénticos ni absolutamente diversos²⁴.

La participación predicamental permite comprender, por un lado, que la misma esencia compartida será desarrollada de diversa manera según el modo de actuar y el destino de cada uno, y por otro, ilumina la consideración de la sociabilidad humana y la pertenencia social.

Junto con la individuación desde la materia, se debe tener en cuenta que cada sujeto humano se distingue por su libertad de la cual depende su historia. Manifestación de su dimensión espiritual, la libertad es causa de la diversidad profunda de los hombres entre sí. El hombre llega a ser aquello que elige con su voluntad libre. En cuanto puede obrar por sí mismo y sobre sí, es causa de sí²⁵.

²⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q8, a1; también: *In II Sententiarum*, d1, q1, a4.

²¹ La firme adhesión de la voluntad al bien no disminuye la libertad; TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q88, a4, ad1: “sicut non posse peccare non diminuit libertatem, ita etiam necessitas firmatae voluntatis in bonum non diminuit libertatem”.

²² FABRO, C., *La nozione metafisica di partecipazione*, p. 145.

²³ Cfr. *Essere e libertà*, p. 24.

²⁴ C. Fabro afirma: “essa (la partecipazione predicamentale) si presenta come univocità formale e diversità reale (onticometafisica) degli individui rispetto alla specie e delle specie rispetto ai generi... Il semantema –del tutto nuovo nella storiografia filosofica– di ‘partecipazione predicamentale’ permette di articolare le corrispondenze fra i nessi nozionali (individui-specie-generi...) per suggerire la distinzione ma insieme la continuità tematica della partecipazione predicamentale (in sé univoca) con quella trascendentale che fonda l’analogia”, FABRO, C., “Appunti di un itinerario”, en *Essere e libertà*, p. 24.

²⁵ Remito a mi tesis: *La dialéctica entre intelecto y voluntad en el Comentario al Liber Sententiarum de S. Tomás de Aquino*, Pontificia Università Lateranense, Roma, 1999, p. 165 ss.

Por ello aún cuando hoy se atenta gravemente contra la vida de muchos seres humanos, sin embargo todo hombre participa de una dignidad que es inherente a todo su ser y debe ser respetada. Esto es un corolario de la participación predicamental unívoca que se da entre los hombres entre sí que, como afirma C. Fabro, atestigua la irreductibilidad real de los participantes a la especie que les compete²⁶.

5. LA LEY NATURAL COMO PARTICIPACIÓN DE LA LEY ETERNA

Aclarada la noción de participación tanto en el orden trascendental cuanto predicamental, volvamos a la ley natural.

Respecto de la ley natural, Santo Tomás señala que es una participación de la ley eterna, por la cual el hombre conoce los primeros principios del orden moral práctico de una manera inteligente, esto es intuitiva. Agente por participación, el hombre está capacitado para conocer la verdad a veces de un modo intuitivo y otras racional. De un modo particular, el conocimiento de la ley natural le permite orientarse hacia el fin de la propia vida. Si bien propiamente es un ser racional porque su razonamiento va de una verdad a otra, sin embargo capta intuitivamente ciertas verdades tanto en el orden especulativo como práctico. Y todo raciocinio deriva de principios naturalmente conocidos²⁷.

Para Santo Tomás lo primero que cae en la aprehensión es el ente y está incluido en todo aquello que alguien capta. Así el primer principio indemostrable es que no se puede simultáneamente afirmar y negar, lo cual se funda en la razón de ente y no ente²⁸. Cabe señalar que no puede ser demostrado, porque es evidente. Sobre este principio se fundan todos los otros.

A continuación Santo Tomás pasa del orden teórico de la razón al práctico y muestra que así como ente es lo primero que cae en la aprehensión absolutamente hablando, el bien es lo primero que cae en la aprehensión de la razón práctica, que se ordena al obrar. Todo agente obra por un fin que tiene razón de bien. Y el primer principio de la razón práctica se funda sobre la razón de bien que es lo que todas las cosas apetecen. Así el primer principio de la ley es que se debe hacer y proseguir el bien, y el mal debe ser evitado. Sobre esto se fundan todos los otros preceptos de la ley natural.

²⁶ FABRO, C., *Introduzione a san Tommaso*, p. 166.

²⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q91, a2, ad2.

²⁸ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q94, a2.

Santo Tomás señala que el intelecto humano no es un intelecto creador, sino que es medido por las cosas, de manera que el concepto del hombre no es verdadero por sí mismo sino que se dice verdadero por esto que concuerda con las cosas²⁹. A diferencia del humano, el intelecto divino es medida de las cosas, porque cada cosa en tanto tiene de verdad, en cuanto imita el intelecto divino³⁰. Al hombre le corresponde descubrir la verdad, también la ley natural inscrita en la interioridad del ser humano. La luz de la razón natural por la cual discernimos el bien del mal, que pertenece a la ley natural, no es otra cosa que la impresión de la luz divina en nosotros³¹.

6. SINDÉRESIS Y LEY NATURAL

Santo Tomás afirma que el ser humano puede conocer esa ley natural que es un reflejo del gobierno que Dios tiene del mundo. El contenido de la ley natural son aquellos principios que derivan inmediatamente de hacer el bien y evitar el mal. De modo que los preceptos de la ley natural siguen el orden de las inclinaciones naturales e implican vivir según la razón recta.

Santo Tomás señala el derecho y la obligación de conservar la vida, la reproducción en orden a la subsistencia de la especie, la vida en comunidad, el reconocimiento de Dios³².

La ley natural no es un hábito sino el contenido del hábito de la sindéresis³³, que al igual que el hábito de los primeros principios especulativos puede ser conocido por todos³⁴.

Sin embargo la ley natural no es suficiente por sí sola para que el hombre actúe adecuadamente. La sindéresis va seguida de la conciencia y de la prudencia que concretan esos primeros principios de orden moral.

²⁹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q93, a1.

³⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q16, a1.

³¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q91, a2: “quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura”.

³² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q94, a2.

³³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q94, a2, ad2.

³⁴ Para la diferencia entre ley natural y sindéresis, véase LOTTIN, O., *Le droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Ch. Beyart, Belgique, ¹²1931.

En la vida social es necesario que a partir de la ley natural, el hombre dis-
cierna y establezca la ley civil humana como concreción de esa ley natural. Al
desarrollar su capacidad intelectual de ordenar, el hombre puede legislar por
participación. Afirma Santo Tomás que a partir de los preceptos de la ley natu-
ral como de ciertos principios comunes e indemostrables, es necesario que la
razón humana proceda a disponer algunas cosas más particulares. Estas disposi-
ciones particulares descubiertas por la razón humana se llaman leyes humanas³⁵.
La ley es una ordenación de la razón orientada al bien común por aquel que tie-
ne a su cargo la comunidad, esto es la autoridad³⁶. Santo Tomás destaca la racio-
nalidad como un elemento fundamental de la ley.

Para el Aquinate la razón humana por sí misma no es regla de las cosas; sino
que los principios que tiene naturalmente inscritos son ciertas reglas generales y
medidas de todas las cosas que el hombre debe hacer mediante su razón³⁷.

Cabe señalar por una parte que por ser una obra humana, las leyes humanas
no poseen aquella infalibilidad propia de la ley eterna de Dios³⁸.

Por otra parte Santo Tomás también distingue entre la infalibilidad propia de
lo teórico respecto de lo práctico y señala que las leyes humanas por tratar de
cosas operables singulares y contingentes carecen de la infalibilidad propia de
las conclusiones de las ciencias demostrativas³⁹.

³⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q91, a3.

³⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q91, a1. Santo Tomás define la ley como cierto
dictamen de la razón práctica del príncipe que gobierna alguna comunidad perfecta.

³⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q91, a3, ad2.

³⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q91, a3, ad1: “ratio humana non potest
participare ad plenum dictamen rationis divinae, sed suo modo et imperfecte...ita etiam ex
parte rationis practicae naturaliter homo participat legem aeternam secundum quaedam
communia principia, non autem secundum particulares directiones singulorum, quae tamen in
aeterna lege continentur. Et ideo necesse est ulterius quod ratio humana procedat ad
particulares quasdam legum sanctiones”.

³⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q91, a3, ad3.

7. LEY NATURAL Y PROVIDENCIA PRUDENCIAL

Mediante la determinación de las leyes, el hombre participa de la Providencia divina siendo providente para sí y para los demás⁴⁰.

Respecto de la providencia de Dios, Santo Tomás señala que todo el bien que hay en las cosas ha sido creado por Dios. Ese bien no sólo se refiere a su naturaleza sino a su ordenamiento al fin y especialmente al fin último, que es la bondad divina. Así distingue dos aspectos: el orden de las cosas dispuestas al fin y la ejecución de ese orden, o sea el gobierno.

En cuanto al orden, Dios provee inmediatamente todas las cosas; en cuanto al gobierno se vale de intermediarios, pues gobierna las cosas inferiores por medio de las superiores, pero no por insuficiencia de su poder sino, como se vio, por la abundancia de su bondad, que comunica la dignidad de causar a las criaturas⁴¹. Y de este modo les concede la prerrogativa de la causalidad y permite que algunas de ellas puedan ser providentes.

Santo Tomás muestra la relación de la providencia con la prudencia y establece que se predica de Dios en cuanto ordena las cosas a sus fines⁴².

En el orden humano la providencia es la parte principal de la prudencia⁴³. A ella se ordenan la memoria de las cosas pasadas y la comprensión de las cosas presentes. Pues al recordar lo pasado y entender lo presente, se conjetura acerca de las cosas futuras a proveer, teniendo en cuenta las consecuencias de la acción, en orden al fin bueno de la vida. Cabe señalar una prudencia personal y social, que implican amarse rectamente a uno mismo y también a los otros que comparten una misma esencia humana y que pueden estar a cargo ya sea en la familia, en la ciudad, estado. La noción de participación predicamental nos permite comprender al hombre en relación con los otros hombres. En efecto las relaciones intersubjetivas, sociales encuentran su fundamentación última en la participación predicamental por la cual todos los hombres participan igualmente

⁴⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q91, a2: “Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens”.

⁴¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q22, a3: “quantum autem ad secundum (executio huius ordinis, quae gubernatio dicitur) sunt aliqua media divinae providentiae. Quia inferiora gubernat per superiora; non propter defectum suae virtutis, sed propter abundantiam suae bonitatis, ut dignitatem causalitatis creaturis communicet”.

⁴² Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q22, a1.

⁴³ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q47, a6, ad1.

de la misma naturaleza humana. De este modo, como ya se dijo, el hombre puede ser providente no sólo para sí sino para los otros, desarrollando su sociabilidad y su capacidad de actuar y comprometerse con los otros.

Cabe señalar que para Santo Tomás a diferencia de Aristóteles, la virtud de la prudencia es a la vez virtud intelectual y moral, que implica la voluntad recta en la determinación de los medios conforme al fin bueno de toda la vida⁴⁴. También a propósito de la providencia, Santo Tomás señala que es propia del intelecto si bien presupone la voluntad del fin pues ninguno manda hacer cosas para alcanzar un fin, sino quiere el fin. De allí que la prudencia presupone las virtudes morales, por las cuales la tendencia se relaciona al bien⁴⁵. Por otra parte hay una interconexión de virtudes basada en un uso adecuado de las otras potencias operativas en la medida en que participan de la inteligencia y la voluntad. Así el ser humano, inteligente y libre, debe orientarse a su fin de acuerdo con su naturaleza, es decir de una manera inteligente y libre. Y debe en la medida de sus posibilidades ayudar a los otros humanos a alcanzar su fin de una manera libre.

8. PARTICIPACIÓN Y OPERAR HUMANO

El hecho de que la razón implique el actuar de otras potencias lleva a considerar otro aspecto de la participación. Me refiero a las llamadas potencias racionales por participación.

Además del intelecto que, por un lado busca naturalmente conocer la realidad y por otro, traducir la verdad en la acción, el hombre posee otras potencias que son racionales por participación. Se trata de la voluntad y las tendencias sensibles que son modificadas por las virtudes morales y participan también de la ley natural⁴⁶. Sin desconocer la importancia de las tendencias sensibles en el comportamiento humano, en orden a la brevedad, me detendré en la voluntad libre.

Si en orden al conocimiento el hombre debe atenerse a la realidad y descubrirla valiéndose ciertamente de sus sentidos, sin embargo en el orden tendencial espiritual se encuentra con la apertura de la voluntad libre frente al bien. Cabe destacar que la participación trascendental permite comprender la volun-

⁴⁴ Remito a *Prudencia y libertad*, tesis de licenciatura, Buenos Aires, 1978.

⁴⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q22, a1, ad3.

⁴⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q94, a2, ad2: "Omnes inclinationes quarumque partium humanae naturae, puta concupiscibilis et irascibilis, secundum quod regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem et reducuntur ad unum primum praeceptum".

tad libre humana, por la cual el hombre llega a ser creativo por participación. Esta posibilidad depende del hombre mismo constituido por Dios en *causa sui* por participación⁴⁷.

C. Fabro presenta la voluntad libre como aquello por lo cual algo que podría ser y devenir no deviene. Y algo que deviene y es, podría no ser⁴⁸. Con lo cual muestra la emergencia de la voluntad humana. Y se plantea el problema del mal que permite paradójicamente comprender más acabadamente la libertad humana en cuanto el hombre puede actuar bien o mal desde sí mismo. Afirma Santo Tomás que como la creatura racional por el libre albedrío tiene dominio sobre su acto, de un modo especial está sometida a la divina providencia de modo que se le impute algo como culpa o como mérito y se le otorgue algo como pena o premio⁴⁹.

Ahora bien, el mal moral no puede ser reducido a una mera ausencia de conocimiento. Si fuera así, sería más fácil poder corregirlo porque con sólo brindar más información, estaría solucionado el problema moral. Pero no es así y es necesario remitirnos a la constitución última del sujeto humano como ser libre. El planteamiento de la libertad involucra al sujeto humano con sus distintas capacidades, en un orden personal y social.

9. LA RECTITUD DE LAS LEYES HUMANAS

Así como el hombre puede sancionar leyes que expliciten la ley natural, Santo Tomás no deja de tener en cuenta que el hombre puede promulgar leyes inicuas que vayan contra la ley natural⁵⁰.

Así pueden darse no sólo desviaciones de la ley natural sino también malas aplicaciones de la misma o también leyes que contradicen la ley natural⁵¹.

⁴⁷ Remito a mi tesis: *La dialéctica entre intelecto y voluntad*, p. 166 y ss.

⁴⁸ FABRO, C., *Riflessioni sulla libertà*, Maggioli, Rimini, 1983.

⁴⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q22, a2, ad5. "Quia creatura rationalis habet per liberum arbitrium dominium sui actus (ut dictum est ad4 et q19, a10) speciali quodam modo subditur divinae providentiae; ut scilicet ei imputetur aliquid ad culpam vel ad meritum, et reddatur ei aliquid ut poena vel praemium".

⁵⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q92, a1, ad4: "lex tyrannica, cum non sit secundum rationem, non est simpliciter lex, sed magis quaedam perversitas legis".

⁵¹ Pío XII en su Encíclica *Humani Generis* indica que son necesarios la gracia y la revelación sobrenatural para conocer bien los preceptos de la ley natural. Pero la consideración de esto escapa a este trabajo.

Esto plantea el gravísimo problema de la justicia o no de las leyes humanas y de su obligatoriedad.

Frente a la tergiversación de la ley natural, cabe señalar que Santo Tomás plantea si la ley natural puede ser abolida del corazón del hombre⁵². Señala que a la ley natural pertenecen en primer lugar algunos principios comunísimos que son conocidos por todos; en cambio hay otros principios secundarios más propios, que son como conclusiones cercanas a los principios. En cuanto a los principios comunes, la ley natural de ningún modo puede ser quitada de los corazones de los hombres de forma total. Sin embargo puede ser quitada en alguna obra particular, según que la razón sea impedida en la aplicación de algún principio común en alguna acción particular por la concupiscencia o alguna otra pasión. En cuanto a otros preceptos secundarios, la ley natural puede ser quitada de los corazones de los hombres o por malas persuasiones, de modo que también en las cosas especulativas acontecen errores acerca de las conclusiones necesarias; o también por malas costumbres y hábitos corruptos; como entre aquellos que no consideraban que los latrocinios eran pecados o también vicios contra la naturaleza.

Esto manifiesta que tanto en el ordenamiento de la sociedad cuanto de la vida personal, es necesario tener en cuenta que el hombre actúa mediante su libertad y puede hacerlo bien o mal.

Santo Tomás considera que el hombre no se dice bueno por su inteligencia sino por su voluntad buena que orienta rectamente a las otras potencias; y particularmente a la inteligencia cuya apertura a la realidad está posibilitada por una voluntad recta. La docilidad frente a la verdad exige buena voluntad. Y esto muestra el predominio de la voluntad en el orden moral. Pues como afirma repetidamente Santo Tomás⁵³, el hombre se dice bueno por su voluntad buena.

En consonancia con esto se destaca otra afirmación de Santo Tomás que recorre su obra: entiendo porque quiero⁵⁴. Esto lleva a considerar la fundamental

⁵² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q94, a6.

⁵³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q5, a4, ad5: “quilibet habens voluntatem, dicitur bonus inquantum habet bonam voluntatem: quia per voluntatem utimur omnibus quae in nobis sunt. Unde non dicitur bonus homo, qui habet bonum intellectum; sed qui habet bonam voluntatem”. También: *De malo*, q1, a5; *De virtutibus in communi*, a9, ad16.

⁵⁴ Afirma TOMÁS DE AQUINO, *In III Sententiarum*, d23, q1, a2, ad3: “voluntas quodammodo movet intellectum, dum intelligo quia volo”; también: *De malo*, q6, a1 “et hoc modo voluntas movet se ipsam et omnes alias potentias. Intelligo enim quia volo; et similiter utor omnibus potentiis et habitibus quia volo”; además *Contra Gentes*, I, c72.

presencia que la voluntad libre tiene en la orientación hacia la verdad. Esto manifiesta la causalidad formal, eficiente y final de la voluntad respecto de las otras potencias⁵⁵.

Si en tiempos de Santo Tomás había tiranos y leyes inicuas mediante las cuales se buscaba el provecho personal, dejando a un lado el bien común, sin embargo quizás había mayor conciencia de lo bueno y de lo malo. Hoy el influjo del nihilismo deriva en la pérdida de conciencia de los valores. Por una falsa autonomía el hombre no quiere reconocer su participación respecto del ser de Dios y su responsabilidad respecto de los hombres con quienes comparte una misma naturaleza.

10. CONCLUSIÓN

Frente a la difícil situación actual, el estudio de Santo Tomás nos lleva al orden profundo de la realidad y particularmente del hombre, permitiendo la recuperación esclarecida de la inteligencia humana y su docilidad frente al orden instaurado por Dios. Todo ello implica como se vio la voluntad recta que guía la inteligencia en el orden personal y en la legislación necesaria para la vida social.

La presentación de la ley natural como participación de la ley eterna permite entonces ahondar en la dignidad del hombre que participa del ser y operar de Dios. Ente por participación, puede ser providente por participación para sí y para los otros.

Por su inteligencia puede vislumbrar la ordenación de Dios del mundo. El hábito de la sindéresis le permite conocer los fines propios de la naturaleza humana. Encuentra en sí mismo una tendencia hacia el bien, que puede concretar adecuadamente en la medida en que desarrolle las virtudes. Pero esto depende de su libertad.

María del Carmen Gutiérrez Berisso
Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Católica Argentina
gutierrezberisso@infovia.com.ar

⁵⁵ Remito a mi trabajo: *La dialéctica entre inteligencia y voluntad*, p. 150 y ss.

TERCERA PARTE

ENFOQUES COMPARATIVOS

EL DIOS IMPLÍCITO DE LA ÉTICA RACIONAL

José Ignacio Murillo

1. EL INFLUJO DE LA CONCEPCIÓN DE DIOS EN LA MORAL

¿Qué relación existe entre la moral y lo divino? Esta pregunta ha sido abordada frecuentemente en la historia del pensamiento occidental, y, de modo especial, desde la aparición del cristianismo. Pero la historia del problema acompaña a la filosofía desde antiguo.

Platón es quizá el primer gran filósofo que aborda de un modo sistemático el problema de determinar racionalmente cuáles son las acciones bellas y buenas, y para él la respuesta a esta pregunta es inseparable del conocimiento de la divinidad. La verdad última es el conocimiento de lo divino, y sin reconocer la divinidad y adoptar ante ella la actitud correcta, no se puede llevar una vida justa. Contemplar la fuente de la verdad eterna e inmutable es el único medio de liberarse definitivamente del mal que comporta nuestra condición corpórea y mortal, y en esa misma contemplación parece consistir también esencialmente el culto más adecuado a la divinidad. La procesión que se acerca al Bien, tal como es descrita en el *Fedro*, parece un acto de culto, y, en el *Banquete*, el despertar del anhelo del alma hacia el bien en virtud de la belleza tiene todas las notas de una aspiración religiosa que nos hace progresar en el camino de la purificación, que, a decir de Tomás de Aquino, es un concepto típicamente religioso¹. En resumidas cuentas, sólo el conocimiento del reino divino de la verdad y la separación del mundo sensible que comporta permiten ordenar la vida al bien.

Aristóteles, en cambio, parece abordar la moral en algunas de sus obras como si el problema de determinar en qué consiste la divinidad fuera secundario.

¹ “Respondeo dicendum quod nomen sanctitatis duo videtur importare. Uno quidem modo, munditiam, et huic significationi competit nomen Graecum, dicitur enim agios quasi sine terra. Alio modo importat firmitatem, unde apud antiquos sancta dicebantur quae legibus erant munita ut violari non deberent; unde et dicitur esse aliquid sancitum quia est lege firmatum”. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q81, a8, co.

En último extremo, la ética –parece decirnos– tiene que ver con la búsqueda del bien del hombre, y no debe por tanto deducir sus preceptos de nuestro conocimiento de la estructura y principios de lo real en general, como parece que pretendían los pitagóricos –que tanto influyeron en Platón–, sino de la experiencia acerca de la vida humana, con la que podemos determinar qué conviene verdaderamente al hombre. Por eso, para saber qué es lo bueno, más que conocer la divinidad, nos interesa conocer un hombre bueno, una vida lograda.

Estas dos actitudes ante la moral delinearon, mucho antes del encuentro del pensamiento filosófico con el pensamiento judeo-cristiano, dos formas de investigar racionalmente la relación entre la divinidad y las normas que gobiernan la acción humana.

Es preciso decir que en el caso de estos dos filósofos se trata más de dos modos de poner el acento en los términos del problema que de una verdadera oposición. Por un lado, porque ninguna de las dos posturas excluye a la otra: ambas se encuentran abiertas a la metafísica y a la influencia que su conocimiento puede tener en orden a perseguir la felicidad. Por otro, porque es muy difícil trazar una línea bien definida entre el conocimiento del hombre acerca de sí mismo y el que este tiene de la realidad que lo circunda.

Así, por ejemplo, desde una perspectiva como la aristotélica, si ser agradecido es bello y bueno, también habrá que serlo con la divinidad que nos beneficia, y la virtud del valor se transformará en temeridad si pretendemos arrostrar la oposición de un ser que nos supera en poder. Cualquier conocimiento de lo adecuado para el hombre sería incompleto e insuficiente si no contuviera referencias a la índole de las realidades con que trata.

Por su parte, para Platón, el conocimiento de la estructura de la realidad incluye el conocimiento del alma y su naturaleza. Y ese conocimiento deriva en gran medida de nuestra experiencia, como nos muestra bellamente en el *Banquete*. La experiencia del amor, entendido como una elevación que nos conduce desde la belleza sensible a la belleza inteligible, o el ejemplo de un hombre como Sócrates, que ha sido capaz de entregar su vida a la búsqueda de la verdad, nos sirven para saber que hay en nosotros realmente algo más que lo que cabe deducir de un comportamiento frecuentemente zarandeado por las pasiones, en el que el anhelo de libertad y autodominio puede parecer un mero espejismo.

En resumen, ni conocer la realidad es moralmente indiferente para Aristóteles ni resulta posible para Platón prescindir de la experiencia para conocer la naturaleza del alma.

Conviene tener en cuenta, de todos modos, que la relación entre la religión, entendida como la actitud que el hombre debe adoptar ante lo divino², y la moral, entendida como el conjunto de normas que rigen el comportamiento humano, no ha sido siempre tan estrecha como la que tiende a dibujar la actitud filosófica. Una prueba de ello es la indiferencia de los dioses de las religiones politeístas hacia las reglas morales. No se trata sólo de que a menudo los dioses transgreden los preceptos que los mortales consideran vergonzoso y reprochable conculcar, sino también de que no parece haber ningún dios que se interese, al menos globalmente, por su cumplimiento. Es cierto que determinadas divinidades (como las Erinias) persiguen a quienes matan a sus padres, o que algunos dioses velan por el cumplimiento de algunos preceptos; sin embargo, la moral como tal parece lejos de fundarse en la voluntad de ninguno de ellos, hasta el punto de que el culto puede legitimar acciones, como la muerte de inocentes o la prostitución, que fuera de ese contexto no resultan aceptables.

Esta observación permite resaltar la importancia de la novedad cultural y religiosa que tiene lugar en Israel, cuando se presenta la ley moral como el mandato de Dios, que, en este caso, no es un dios más del panteón politeísta, sometido, como en la religión griega, al Destino –que podríamos considerar como la suprema forma de la divinidad–, sino el Dios a quien ninguna ley gobierna por encima de sí mismo. Ahora Dios aparece no sólo como un poder que es preciso temer y con el que hay que congraciarse, sino también como el origen y garante de esa ley moral, que nos insta a actuar de un modo digno de él y que, cuando no estamos a la altura de sus preceptos, nos acusa en el interior de nuestra conciencia.

La trascendencia de este paso se advierte mejor al considerar lo difícil que es volver atrás una vez que ha sido dado. En la medida en que esta convicción va calando, ya no cabe concebir la moral ni desde el punto de vista religioso ni desde el punto filosófico, sin ponerla explícitamente en relación con la divinidad. Por decirlo de otro modo, ser origen de la moral es un atributo que no parece posible negar a una divinidad que verdaderamente sea tal. Precisamente, el problema que se planteará la Edad Media, sobre todo a partir de la recuperación de la ética aristotélica, es el de entender cuál es la verdadera relación que existe entre la voluntad de Dios que se manifiesta en el mandato y el bien del hombre³. ¿Es el bien que acompaña el mandato extrínseco a su contenido? ¿No implica

² Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q81, a1.

³ Cfr. BRAGUE, R., *La loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Gallimard, Paris, 2005.

decir lo contrario establecer un límite a la omnipotencia divina, que se vería condicionada por las exigencias de la criatura?

2. LA INESQUIVABILIDAD DEL PROBLEMA DE DIOS EN LA FILOSOFÍA MORAL

Pero este planteamiento del problema, por más que haya determinado la historia de la moral occidental, y que quepa decir que aun hoy no ha sido culturalmente superado, no es el tema que pretendo abordar ahora, al menos directamente. De lo que pretendo ocuparme ahora no es tanto de la relación que tiene una determinada concepción de Dios con la moral, sino de la concepción de Dios que se encuentra implícita en cada sistema moral filosófico.

Ante todo, parece que hay que justificar la posibilidad de realizar este planteamiento. La ética ha sido abordada por muchos filósofos, casi se puede decir que por todos los que han pretendido abordar racionalmente el estudio de la realidad. Es difícil dedicarse a la filosofía verdaderamente si se escamotean los grandes problemas, pero es característico de estos problemas que nos implican y exigen una respuesta. El verdadero filósofo se ve impelido incluso a justificar la actividad que desempeña. De este modo, el problema de la acción resulta ineludible para quien se interroga por las cuestiones últimas. Pues bien, y enuncio de esta manera una primera tesis, al plantear filosóficamente cómo orientar la acción humana estamos abocados ineludiblemente a confrontarnos con la cuestión de Dios.

Cabe objetar, sin embargo, que no todos los que se ocupan filosóficamente de la moral aceptan la existencia de Dios ni, menos aún, pretenden fundar en una doctrina sobre Dios los criterios que orientan la acción humana. A lo largo de la historia existen filósofos declaradamente ateos. Algunos de ellos, como Nietzsche, han hecho de su ateísmo un arma contra la moral, aunque su intento, que parece hacerse eco de la famosa expresión de Dostoiewsky, de que “si Dios no existe, todo está permitido”, no pueda ocultar que dicho filósofo también tiene una propuesta moral. Otros, en cambio, han pretendido fundar la moral al margen de la divinidad y no han renunciado a que exista una ética independientemente de su negación de Dios. En esto se pueden considerar continuadores de aquellas corrientes que querían fundar las reglas de la convivencia al margen de

la aceptación de un determinado credo religioso, y aun prescindiendo –aunque fuera tan sólo metodológicamente– de la existencia de Dios⁴.

En mi opinión, esta objeción no invalida la tesis que he enunciado. Una tesis que se podría enunciar de otro modo diciendo que no cabe un verdadero planteamiento filosófico de la moral que no aluda a Dios, aunque sea implícitamente. Sin embargo, tal vez responder esta objeción sirva para explicar mejor lo que con dicha tesis se quiere realmente sostener.

La existencia de éticas filosóficas ateas no contradice la tesis de que no cabe una moral sin Dios, entre otras razones, porque Dios comparece en la moral de un modo distinto que en el pensamiento teórico. Esto no significa que el dios de la moral sea de suyo distinto o tenga atributos distintos e incompatibles con el dios de la metafísica, sino tan sólo que el razonamiento moral se refiere a Dios de una manera diversa.

Antes he usado el adjetivo «implícito» para caracterizar la forma en que aparece el problema de Dios en toda verdadera moral, pero la distinción entre el dios de la metafísica y el dios de la moral no se encuentra en ese carácter implícito. También hay metafísicas que pretenden ser ateas y no por eso, en mi opinión, se puede decir que no remitan a Dios de alguna manera. Es evidente que en una metafísica atea Dios no es explícitamente reconocido, pero esto no impide que se pueda aplicar también a la metafísica el mismo principio que a la moral filosófica: no hay verdadera metafísica que no contenga implícita o explícitamente una doctrina acerca de la divinidad.

Al fin y al cabo, de toda propuesta racional acerca de la realidad se desprende una doctrina acerca de la realidad última y absoluta. Esta puede ser calificada como distinta o no del mundo, inteligente o no, etc., pero no se puede eludir, a no ser que se evite llevar el pensamiento hasta sus últimas consecuencias. Y ese ser Absoluto es lo único que el filósofo puede llamar verdaderamente Dios.

Si pasamos revista al ateísmo, entre los filósofos que, desde los primeros pasos del pensamiento filosófico, fueron denominados ateos se encuentran algunos que negaron la existencia de los dioses de la mitología griega; otros que han pretendido negar la existencia de dioses para evitar el influjo, que consideraban pernicioso, de la religión en la conducta de los hombres. En algunas ocasiones

⁴ “Etiam si daremus non esse Deus”. GROCIO, H., *De iure belli ac pacis*, Paris, 1625, Prolegomena 11. Mucho antes que él Gregorio de Rímíni (†1358) había propuesto lo mismo: “Nam si per impossibile ratio divina sive Deus ipse non esset, aut ratio illa esset errans, adhuc, si quis ageret contra rectam rationem angelicam vel humanam aut aliam aliquam si esset, peccaret”. GREGORIO DE RÍMINI, *In librum II Sententiarum*, d34, q1, a2, l. H.

esa negación se debe simplemente a que consideraban que la religión es irracional, y, en otras, a que pensaban que los preceptos que esta sostiene tienen efectos negativos en nuestra vida. Por eso, en mi opinión, el dios que los filósofos ateos niegan no es un dios filosófico, sino un dios que se presenta ante ellos como externo a sus puntos de partida y al desarrollo de su pensamiento. Por eso, el ateísmo es más una toma de postura religiosa que una toma de postura metafísica.

Pero, ¿qué significa la palabra Dios? Gran parte de las dificultades que pueden provocar estas tesis derivan de que el sentido de este término posee una fuerte carga semántica previa a la investigación filosófica unida a múltiples connotaciones diferentes para cada persona. Por eso es difícil considerarlo un concepto vacío a la espera de ser determinado en virtud de la mera reflexión. Y, sin embargo, es preciso decir que no todos entendemos exactamente lo mismo cuando lo usamos. Por eso es tan importante, antes de continuar, intentar una labor de clarificación.

Hasta ahora hemos visto que Dios aparece de diverso modo en la metafísica y en la ciencia moral, pero a estas dos perspectivas debemos añadir la divinidad tal como aparece desde el punto de vista religioso. Puede ser útil a este respecto acudir a una definición de Dios desde este punto de vista, que Tomás de Aquino propone al hablar de los sacrificios: “la razón natural dicta al hombre que se someta a alguien superior en virtud de los defectos que nota en sí mismo, en los cuales necesita ser ayudado y dirigido. Y, sea cual sea, esto es lo que todos llamamos Dios”⁵.

He dicho que esta es una definición de Dios desde el punto de vista religioso porque puede aplicarse a todo lo que la religión considera divino. Cabe afirmar que el poder es uno de los atributos de Dios más importantes para la religión. La razón de esto es que la religión tiene que ver de un modo especial con la gestión práctica de la limitación del hombre⁶. Por eso sólo quien goza de un efectivo poder para ayudarnos a superar nuestras limitaciones puede ser, en ese ámbito, entendido como divino. Por otra parte, el concepto de dios en la religión tiene un sentido positivo. La divinidad es ante todo la que nos puede ayudar y no la que tiene como propósito dañarnos, aunque eso no quiere decir que en todas las religiones los dioses sean siempre benévolos con los hombres. Precisamente los ritos de muchas religiones pretenden en gran parte proporcionar medios para congraciarse con esas divinidades.

⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q85, a1, co.

⁶ Cfr. POLO, L., *¿Quién es el hombre? Un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid, 42001, p. 226.

Parafraseando a Pascal, el dios (o dioses) de las religiones no se identifica necesariamente con el dios de los filósofos. Sin embargo, resulta notable la semejanza de la expresión con que Tomás de Aquino se refiere al dios de la religión en la definición anterior y la que usa respecto del punto final de las pruebas filosóficas del Absoluto. En ellas se busca aquello que no necesariamente coincide con lo que las religiones denominan dios: el principio fundante y la última explicación de lo real⁷. Así, encontramos un primer principio del movimiento, que es motor inmóvil, una primera causa eficiente incausada, un ser necesario, un ser que contiene todas las perfecciones y una última causa final; y, al final de cada prueba, Tomás de Aquino afirma que esto es lo que todos entienden por Dios⁸.

Tomás de Aquino apela al sentir común del hombre que, desde la experiencia religiosa, habla de Dios, para que reconozca en el ser absoluto e incondicionado al verdadero Dios. Con esta actitud, Tomás de Aquino recoge la tradición de la filosofía cristiana que arranca al menos desde San Justino, que, antes que como una religión, definía al cristianismo como la verdadera filosofía. Por eso el Dios cristiano coincide con el dios de los filósofos.

Pero la noción de Dios se carga fácilmente de connotaciones vitales que pueden resultar negativas y que pueden conducir al rechazo. A fin de cuentas, un ser poderoso no puede dejar indiferente. No obstante, aunque se quiera abandonar la noción religiosa de Dios, el pensamiento tiene sus propias leyes, aquéllas que llevaban a Nietzsche a exclamar que no dejaremos de creer en Dios mientras sigamos aceptando la gramática⁹. Por eso, si se acepta mi propuesta –que, como toda cuestión de definición está abierta a la discusión acerca de si es o no conveniente–, lo decisivo no es si un pensador es ateo o teísta, sino cuál es su concepción de esa realidad a la que es preciso llamar Dios.

La filosofía no es primariamente una cuestión de definiciones, sino de evidencias y coherencia. Se puede sostener una determinada visión del Absoluto –y aquí propongo una alternativa lingüística al término Dios, para subrayar que

⁷ Volviendo a Tomás de Aquino, el dios de la filosofía es aquella realidad por excelencia a la que se refieren en último extremo nuestros razonamientos. “Principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ut ex dictis est manifestum”. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q2, pr.

⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q2, a3, co.

⁹ “Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben”. NIETZSCHE, F., *Götzen-Dämmerung*, Die «Vernunft» in der Philosophie, 5.

me refiero al modo filosófico de llegar a Él–, pero ésta tiene que ser coherente con el resto de la doctrina que se expone. Por eso, junto a las innumerables ventajas teóricas y prácticas que puede suponer disponer de una fuente alternativa de conocimiento para acceder a Dios, como ocurre en toda la filosofía medieval –aunque obviamente la revelación sólo es una ventaja si es fiable–, aparece también el peligro de que la concepción religiosa de Dios que se sostiene sea incompatible con la concepción que deriva del propio planteamiento filosófico.

Es ésta una de las críticas que cabe dirigir a planteamientos como el de Ockham, que usa la noción religiosa de Dios (su omnipotencia) como clave de un planteamiento filosófico, del que, en mi opinión, deriva una visión de Dios muy distinta de la que propone la fe cristiana en que pretende apoyarse. La coherencia es una aspiración irrenunciable del filósofo, pero es difícil de conseguir, y éste se encuentra constantemente amenazado por el peligro de incurrir en la rapsodia intelectual, de ofrecer una doctrina cuyas diversas partes no pueden ser racionalmente conciliadas.

Si las tesis que he presentado son verdaderas, cabe abordar la empresa de explicitar la imagen de la divinidad que se desprende de los diversos planteamientos morales. En las páginas que quedan intentaré esbozar una aproximación a este asunto desde el pensamiento de Tomás de Aquino, a quien he escogido, en primer lugar, porque he tomado pie en él para formular este planteamiento, que pretende aplicarse a todos los sistemas morales; pero también porque pienso que su propuesta ética constituye una encrucijada ineludible de la ética occidental, en virtud de la coherencia que existe entre su propuesta racional y su propuesta religiosa. Por esa razón, es también un buen punto de comparación con otras propuestas del mismo periodo. La brevedad de este trabajo impone, sin embargo, que dicha comparación sea llevada a cabo a lo sumo de forma tangencial.

3. DIOS EN LA FILOSOFÍA MORAL DE TOMÁS DE AQUINO

La filosofía moral ofrece una propuesta para orientar la acción humana y, al hacerlo, presupone que existe una inclinación racional que lleva al hombre a actuar. Esa inclinación racional no deriva simplemente de poseer una determinada naturaleza, como en el caso de los seres privados de conocimiento, ni de la simple captación del bien sensible, que desencadena la conducta en virtud del instinto. En el orden intelectual, en el que se encuentra la voluntad, actuar es fruto de un imperativo: haz el bien y evita el mal. Por eso la acción humana no ocurre de modo necesario.

Ese imperativo es un primer principio que se nos impone de manera evidente e inobjetable, y está en la base de todas nuestras acciones propiamente humanas y de los preceptos que las rigen. Ahora bien, esos preceptos no son lógicamente deducidos desde ese imperativo, sino que surgen de aplicarlo al valorar racionalmente las inclinaciones de las diversas tendencias. Tomás de Aquino procede a una especie de deducción de los preceptos básicos de la ley natural¹⁰. Pero conviene advertir que no se trata de una deducción *a priori*, sino que presupone la consideración de las tendencias que experimentamos, es decir, de aquello que consideramos bueno y a lo que nos sentimos inclinados, y que sólo sobre esa base pueden formularse los principios morales que ponen orden en ellas.

Toda actividad, no sólo la voluntaria, tiene por objeto un bien (es decir, un fin). Además, toda operación deriva de la naturaleza del ser que la ejercita. Y toda operación se encuentra sujeta a la ley eterna, es decir, a la voluntad del Creador. Pero, en el caso de la acción humana, en lo que tiene de específico, estas propiedades adoptan una nota distintiva, que podríamos denominar, con diversos matices, ultimidad, absolutez o incondicionalidad.

Las acciones humanas tienen por objeto el bien, pero no un bien cualquiera, sino un bien último e incondicionado. Esta característica de la acción humana es planteada en las primeras cuestiones de la Segunda Parte de la *Summa*, en el tratado acerca de la felicidad. Por otra parte, el bien que hace el hombre tiene una vertiente interior, que es la más decisiva y la que hace posible la perspectiva moral: la acción libre mejora o empeora a quien la ejerce, haciéndolo más o menos apto para alcanzar el fin al que tiende. Esta dimensión es tratada en la *Summa* en el tratado acerca de los hábitos, donde se estudia la perfección del hombre, que no es la de una criatura cualquiera, como se manifiesta con un lenguaje explícitamente teológico en el prólogo de la *Prima Secundae*, cuando se señala que el hombre es imagen de Dios. Por último, la ley que rige los actos humanos aparece tratada como un principio extrínseco de la actividad humana, en el tratado sobre la ley, y, de un modo especial, en la cuestión dedicada a la ley natural. Pero esa ley tiene, por una parte la característica de que es conocida por nosotros y, por otra, la de que se presenta ante nuestra conciencia como un imperativo incondicionado que nos invita a llegar hasta su fuente.

Vamos a detenernos brevemente a observar cómo remite a Dios el planteamiento moral de Tomás de Aquino en cada una de estas dimensiones. Pero antes de abordarlas una por una, conviene tener en cuenta una consideración que, aunque provenga de otro contexto, puede arrojar luz sobre nuestro asunto.

¹⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q94, a2, co.

En su *Comentario a la Carta a los Romanos* de San Pablo, Tomás de Aquino afirma, refiriéndose a la actitud de los paganos respecto a Dios, que estos no podían ser excusados por ignorancia: “Estos son inexcusables ya que, habiendo conocido a Dios, no lo glorificaron como Dios, bien porque no le dieron el culto que le correspondía, bien porque impusieron un límite a su poder y a su ciencia, sustrayéndole algo de su poder y ciencia, contra lo que se dice en *Si.*, 43, 37: «Glorificando a Dios todo lo que podáis»¹¹. Y poco más adelante aclara que “en ellos la ignorancia es consecutiva a la culpa”¹². Es decir, no es la ignorancia la que explica ese recorte, sino que, por el contrario, es a fuerza de no adoptar ante ese Dios que conocían la actitud que resulta adecuada como la inteligencia se oscureció.

Son interesantes los ejemplos de esa actitud inadecuada que conduce a la ceguera, es decir, a que el conocimiento que tenemos de Dios se empobrezca: no rendir a Dios el culto que como tal le corresponde y haber recortado, al menos en la práctica, sus atributos. En particular nos referimos a su poder, al que ya hemos caracterizado como el atributo religioso por excelencia, y su ciencia, un atributo divino que es condición de posibilidad del saber, pues si la ciencia no se encuentra en el Origen absoluto, es decir, en lo «realmente real», cualquier aspiración de conocer está condenada al fracaso y, con ella, también cualquier pretensión de orientar racionalmente la propia vida. En conclusión, la vida de quien no reconoce a Dios, no sólo teóricamente, sino también en la práctica, decae y se desorienta. Pero ese no reconocimiento, más que una negación, es en último extremo un recorte de sus atributos, una imagen deformada de la divinidad, que se desprende, bien sea de nuestras teorías acerca de la realidad, bien sea de nuestras acciones.

Pero, ¿cómo conocemos a Dios? ¿Nos estamos refiriendo necesariamente al conocimiento explícito y teórico? En mi opinión, el conocimiento de Dios es algo más complejo y difícil de determinar. Y es que no todos los conocimientos son del mismo tipo. Hay algunos que son totalmente adecuados a nuestra capa-

¹¹ “Isti ideo dicuntur inexcusabiles quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, vel quia ei debitum cultum non impenderunt, vel quia virtuti eius et scientiae terminum imposuerunt, aliqua eius potentiae et scientiae subtrahentes, contra id quod dicitur Eccli. XLIII, v. 37: *Glorificantes Dominum quantumcumque potueritis*”. TOMÁS DE AQUINO, *Ad Romanos*, c1, lect7. El texto del *Eclesiástico* (*Sirácide*) concuerda con lo que se dice en el capítulo mencionado. “¿Donde hallar fuerza para glorificarle? ¡Él es más grande que todas sus obras!” (v. 28). Pero el versículo 37 no existe.

¹² TOMÁS DE AQUINO, *Ad Romanos*, c1, lect7.

cidad de concebir, que toma pie en la abstracción desde la sensibilidad. Pero el saber se extiende a realidades que son difíciles de concebir y expresar, sin que dejen por ello de ser realmente conocidas. Un claro ejemplo es el conocimiento de nosotros mismos, que parte del conocimiento de nuestra propia actividad espiritual –el entender y el querer– y que se funda, según Tomás de Aquino, en una presencia del alma a sí misma, tal como la llama en el *Scriptum super Sententiis*¹³, a la que después llamará conocimiento habitual en las *Quaestiones De veritate*¹⁴.

Nuestro conocimiento sólo capta directamente las criaturas, bien sean las esencias abstraídas de las cosas sensibles, o bien la propia espiritualidad. El primero de ellos es el punto de referencia de todas nuestras concepciones, incluso de las que se refieren a lo inmaterial, si bien el objeto de ese conocimiento no debe confundirse con lo sensible: piénsese, por ejemplo, en los objetos matemáticos de todo tipo, la sustancia, la causalidad y las relaciones, que, aun teniendo algún precedente sensible, no son realidades propiamente sensibles, sino inteligibles. Pero esa fuente de conocimiento no basta para obtener nociones directas acerca de las realidades espirituales, que, por esta razón, sólo podemos conceptualizar indirectamente, es decir, distinguiéndolas, en base a nuestra experiencia interior, respecto de lo que captamos a través de la sensibilidad¹⁵. Sin embargo, a pesar de esta limitación, el conocimiento de nuestra actividad espiritual se en-

¹³ “Según Agustín, [...] difieren pensar [*cogitare*], discernir [*discernere*] y entender [*intelligere*]. Discernir es conocer la cosa mediante su diferencia respecto de las otras. Pensar en cambio es considerar la cosa según sus partes y propiedades. [...] Pero entender no significa nada más que la simple visión [*intuitum*] del intelecto hacia aquel inteligible que se encuentra presente ante sí. Así pues, afirmo que el alma no siempre piensa o discierne de Dios y de sí, ya que de este modo cualquiera sabría toda la naturaleza de su alma, a lo cual a duras penas se llega con gran estudio. Para tal conocimiento no basta cualquier tipo de presencia, sino que se precisa que se encuentre bajo la razón de objeto, y se precisa la intención del cognoscente. Pero en cuanto que entender no quiere decir sino visión [*intuitum*], que no es otra cosa que cualquier presencia inteligible al intelecto, de este modo el alma siempre se entiende a sí misma y a Dios, de donde procede cierto amor indeterminado”. TOMÁS DE AQUINO, *In I Sententiarum*, d3, q4, a5, co.

¹⁴ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q10, a8, co.

¹⁵ “Pero si hablamos del conocimiento del alma cuando la mente humana se define con un conocimiento general o especial, de nuevo es preciso distinguir. Pues en el conocimiento conviene que concurren dos cosas: la aprehensión y el juicio de lo aprehendido. Así pues, si consideramos la aprehensión, digo que conocemos la naturaleza del alma mediante especies que abstraemos de los sentidos”. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q10, a8, co.

cuentra en la raíz de la actividad espiritual y de nuestra capacidad de orientarla¹⁶.

Estas observaciones nos permiten aventurar que el razonamiento científico-filosófico que se usa en las cinco vías no es para el Aquinate el único acceso natural a Dios de que disponemos, aunque sea él el que permita una formulación explícita y conceptual de Dios. En último extremo la vida del hombre se desarrolla desde el principio en el contexto de lo divino, pues, de lo contrario, no cabría hablar de vida moral.

Pienso que se puede aducir como prueba de que éste es el pensamiento de Tomás de Aquino, lo que afirma en el, por otras razones, controvertido texto acerca del primer acto que se ejerce cuando se alcanza el uso de razón. En ese momento, sostiene, lo primero acerca de lo que delibera el hombre es acerca de sí mismo, y si se ordena al fin debido se le remite el pecado original y si no lo hace peca mortalmente¹⁷.

De acuerdo con esto, la primera deliberación debe ser necesariamente acerca del fin, pero, puesto que el fin del hombre no es otro que el bien sumo, es decir, Dios, dicha deliberación requiere un conocimiento, al menos implícito, de la divinidad. Que esta es la opinión del autor puede ser avalado por lo que añade un poco más adelante, cuando, al referirse a esa primera deliberación acerca de sí, que lleva al hombre a ordenar su conducta al fin, observa lo siguiente: “Por eso éste es el tiempo en el que obliga el precepto afirmativo de Dios, con el que dice, convertíos a mí y yo me convertiré a vosotros”¹⁸.

Ahora bien, aunque admitamos que esta tesis presuponga desde el inicio de la actividad libre un conocimiento acerca de Dios, parece también claro que no se trata necesariamente de un conocimiento explícito y especulativamente for-

¹⁶ Cfr. MURILLO, J. I., *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1999.

¹⁷ “Cum vero usum rationis habere inceperit, non omnino excusatur a culpa venialis et mortalis peccati. Sed primum quod tunc homini cogitandum occurrit, est deliberare de seipso. Et si quidem seipsum ordinauerit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati. Si vero non ordinet seipsum ad debitum finem, secundum quod in illa aetate est capax discretionis, peccabit mortaliter, non faciens quod in se est”. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q89, a6, co.

¹⁸ “Primum enim quod occurrit homini discretionem habenti est quod de seipso cogitet, ad quem alia ordinet sicut ad finem, finis enim est prior in intentione. Et ideo hoc est tempus pro quo obligatur ex Dei praecepto affirmativo, quo dominus dicit, convertimini ad me, et ego convertar ad vos”. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q89, a6, ad2.

mulable, ya que la experiencia indica que ese tipo de conocimiento ordinariamente requiere una enseñanza previa por parte de otros hombres o una reflexión especulativa basada en el conocimiento abstractivo. En ambos casos, el conocimiento de Dios que se alcanza está destinado a influir en el modo de enfocar la acción, pero de los textos que hemos considerado parece deducirse que su valor práctico sólo puede derivar de esa captación de nuestra orientación al fin y de la imagen de Dios que proyecta ante nosotros. Una imagen que, como hemos visto, es en el primer momento pura, aunque no esté conceptualizada, pero que la actitud posterior del hombre puede oscurecer o tergiversar, hasta el punto de que podemos actuar como si nuestro fin último fuera el placer, la gloria, el poder o los otros que aparecen criticados en el tratado de la felicidad.

Si ésta es la dinámica de la acción humana, y nuestro modo de actuar refleja una determinada concepción del fin, también se puede decir que todo sistema moral, en la medida en que sea realmente práctico, dibuja el fin al que *debe* orientarse la acción, y, en consecuencia, dibuja también, aunque no lo haga explícitamente, una determinada visión del absoluto, es decir, de aquello que llamamos Dios.

4. DIOS COMO BIEN, NORMA Y MODELO

Como hemos dicho, Dios aparece en la concepción que se desprende del fin de la actividad humana. Tomás de Aquino lo denomina felicidad, por usar la expresión en la que todos están de acuerdo. El lugar de la búsqueda de la felicidad en la conducta humana ha sido muy debatido a lo largo de los siglos. ¿Se puede decir que todos buscamos la felicidad?¹⁹ ¿En qué puede consistir?²⁰ ¿Es posible ese fin o sólo una utopía? Algunas de ellas son respondidas por Santo Tomás con muy buenos argumentos. Pero quizá la crítica más importante que cabe dirigirla está inspirada en la misma fe que él pretende explicar. La felicidad es un bien subjetivo; por tanto, admitir que la felicidad es el fin de todos los actos humanos parece incompatible con el precepto divino que nos asemeja a Dios, que exige el amor olvidado de sí, lo que parece indicar que sólo si no se busca directamente el propio bien cabe conseguir la propia felicidad. ¿Cómo podría en esas condiciones ser la felicidad el fin último de todos nuestros actos sin convertirse por la misma razón en una utopía?

¹⁹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q5, a8.

²⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q2 y q3.

A esta objeción Tomás de Aquino podría responder que está basada en un presupuesto falso. Buscar la felicidad no es necesariamente egoísta precisamente porque el máximo bien a que puede aspirar la voluntad humana es Dios. Dios es amado por ser la bondad en sí misma, y, por lo tanto, de un modo desinteresado. Sin embargo, este desinterés no puede eliminar el amor. Amar desinteresadamente no es compatible con no disfrutar con el bien del amado y con no hacer el bien en la medida de nuestras fuerzas. Pero la bienaventuranza consiste precisamente en llevar a la máxima expresión aquello que podemos hacer por Dios: contemplarlo y ser felices.

La objeción que acabamos de responder toma pie en una ambigüedad que parece dejar el modo de expresarse de Tomás de Aquino entre aspirar al bien, que parece aludir a su posesión y disfrute, y hacer el bien, que es lo que exige el primer principio de la *sindéresis*. Si decimos que hacer el bien, que es a lo que conduce el amor, es sólo un medio para disfrutar del bien, parece que estamos subordinando el amor al egoísmo. Se trata de una acusación quizá más grave que la que dirige Kant a las éticas eudaimonistas de subordinar el deber a la felicidad. Pero si consideramos que contemplar es, al mismo tiempo, el modo más elevado de hacer el bien, parece que la objeción se disuelve. El bienaventurado disfruta de la felicidad porque ese es el modo mayor que tiene de agradar a Dios. De este modo se conduce a su máxima expresión lo que ya es el movimiento natural de la voluntad: amar a Dios más que a sí mismo²¹.

Por lo tanto, el problema de si la búsqueda de la felicidad es egoísta se reduce al problema esencial que contempla nuestro autor: determinar en qué consiste la felicidad. Y en este sentido la felicidad, siguiendo la tesis aristotélica, es una actividad según la virtud perfecta²². Para Tomás de Aquino ese acto al que tiende todo el dinamismo humano no puede ser un acto de la voluntad, pues querer un bien no sólo implica quererlo sino querer el acto con el que se alcanza. Pero “el primer objeto de la voluntad no es su acto, del mismo modo que el primer

²¹ “Super communicatione autem bonorum naturalium nobis a deo facta fundatur amor naturalis, quo non solum homo in suae integritate naturae super omnia diligit deum et plus quam seipsum, sed etiam quaelibet creatura suo modo, idest vel intellectuali vel rationali vel animali, vel saltem naturali amore. [...] Unde multo magis hoc verificatur in amicitia caritatis, quae fundatur super communicatione donorum gratiae”. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q26, a3, co.

²² Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 13 (Bk 1102 a 5).

objeto de la vista no es la visión, sino lo visible”²³. La voluntad está abierta al bien y no dirigida a quererse a sí misma.

Esta observación separa la ética de Santo Tomás de cualquier planteamiento hedonista. La actividad de la voluntad respecto del fin alcanzado es el deleite, pero este no puede ser querido como último fin, porque eso implicaría anular la orientación de la voluntad a su objeto. En este sentido, las éticas que ponen en el deleite el contenido de la felicidad también contienen una visión implícita del dios, que, en el orden de la acción aparece como fin último. En este caso, dicho dios no se puede distinguir del sujeto, y resulta difícil conjugarlo con una concepción metafísica. Por eso resulta tan difícil hacer compatible una ética hedonista con un verdadero planteamiento metafísico.

Pero el hecho de que el acto que nos hace felices no pueda ser un acto de la voluntad no anula la importancia de esta facultad en orden a la felicidad. La voluntad hace falta para alcanzar el fin de modo antecedente y concomitante. En cuanto al primer modo porque “del mismo modo que la materia no puede conseguir la forma si no está adecuadamente dispuesta respecto del fin, tampoco se puede conseguir el fin si no se está adecuadamente dispuesto hacia él”²⁴. En cuanto al segundo, “la voluntad del que ve la esencia de Dios ama necesariamente lo que ama en orden a Dios, de la misma forma que la voluntad del que no ve la esencia de Dios ama necesariamente lo que ama bajo la razón común del bien que conoce. Y es esto lo que hace recta una voluntad”²⁵.

La rectitud de la voluntad remite también a cómo se hace el hombre apto para poseer el fin. Como hemos visto, la actividad humana revierte sobre el agente transformándolo. Esta transformación es un requisito para poseer mejor el fin. Pero también se puede decir que la rectitud y perfección del hombre es un requisito para que el juicio acerca de la naturaleza del fin que busca, y, en consecuencia, acerca de los medios para alcanzarlo, se vaya aquilatando. Tomás de Aquino estaría de acuerdo en este punto con Plotino, que afirma: “Sin la virtud, Dios es tan sólo una palabra”²⁶. Sólo la rectitud del hombre puede evitar el oscurecimiento de su percepción del fin. Pero esa rectitud se encuentra en juego en cada una de las acciones. Por otra parte, la dinámica de la vida moral no es la de conservar el bien que ya se posee, pero que se puede perder, sino la del crecimiento. El Dios que se presiente desde el inicio de la vida moral es cada

²³ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q3, a4, ad2.

²⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q4, a4, co.

²⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q4, co.

²⁶ PLOTINO, *Enéadas*, II, 9, 15, 39.

vez más conocido a medida que el hombre expresa mejor en sí mismo su imagen.

El carácter moral es otro de los grandes temas que sirve como piedra de toque de los sistemas morales. Pero sólo se convierte en un tema moral en la medida en que se considere también a la luz de la incondicionalidad. Por eso es común en la ética antigua reducir la perfección a la imitación de la vida perfecta de la divinidad. Como prueba de que no es un tema exclusivo de la ética cristiana podemos recordar de nuevo a Plotino: “El anhelo del hombre no debería limitarse a estar fuera de culpa, sino a ser Dios”²⁷.

También Aristóteles plantea el ideal de vida como la semejanza con la divinidad. El culmen es la vida autárquica del sabio, pero también a la virtud política le corresponde una imitación eminente de la divinidad y de su autarquía, como se desprende de sus observaciones acerca de la magnanimidad, donde se ve claramente la coherencia entre su doctrina moral y su doctrina metafísica acerca de la divinidad. Algo semejante se puede decir de las éticas estoica y epicúrea, que tienen también como propósito, cada una a su modo, identificar al hombre con la divinidad.

Por lo demás, aunque pueda parecer que este tema está ausente de las éticas contemporáneas, basta pensar en la importancia que tiene la relación con la divinidad en los planteamientos de algunas de ellas, para las que esta postura, más que una conclusión, es un punto de partida. Para pensadores como Feuerbach, Marx o Nietzsche, el rechazo de Dios como un ser distinto y superior del hombre, del que este depende, está dirigido a proponer un ideal del que la noción de Dios no está ausente: el hombre, como género en los dos primeros y como individuo en el segundo, debe ser Dios.

Pero la divinidad aparece también y de un modo particular en la ley. La ley ocupa un lugar importante en la ética de Tomás de Aquino que, aunque es dependiente de la orientación al bien y de la perfección del sujeto, no puede reducirse a ninguno de ellos. Precisamente es en la ley donde se pone de relieve de modo más claro la libertad del sujeto moral. La doctrina de la ley natural es, por una parte, una consecuencia de lo que podríamos llamar la objetividad de la realidad en la que se desenvuelve la vida moral. Existe una ley porque la realidad se impone. Pero al ser libre la realidad no se le impone solamente de modo externo y necesario, sino también como una exigencia. Y es la incondicionalidad de esa exigencia la que remite a la divinidad. En efecto, la ley natural aparece ante nuestra mente como la exigencia de un bien irrenunciable.

²⁷ PLOTINO, *Enéadas*, I, 2, 6.

La doctrina de la ley es otro de los elementos que muestran la relación con la divinidad de las diversas propuestas morales. La ley estoica remite a una divinidad inmanente al mundo a la que el individuo pretende incorporarse para evitar los avatares de la existencia. Por eso el dios que implícitamente propone está próximo al panteísmo. Por lo demás, en el caso del estoicismo y del epicureísmo, la coherencia se debe más bien a que la doctrina metafísica está al servicio de la propuesta moral y no al contrario.

Para Kant la ley es el elemento divino del sistema. En su caso, la ley su-
planta también a la religión. A ella le corresponden como atributos la pureza y la firmeza, que Tomás de Aquino señala como los dos atributos de la santidad²⁸. La pureza, en la medida en que está separada de las inclinaciones sensibles, y la firmeza, por el modo en que se impone, liberando y estableciendo al hombre en un refugio seguro respecto de la inestabilidad del mundo empírico a la que le encadena el deseo. Pero lo que distingue a Kant de Tomás de Aquino es que el deber se encuentra desvinculado del bien y, por lo tanto, del amor. En este sentido, aunque la ética de Kant postule a un dios remunerador como exigencia de la racionalidad de la conducta moral, se trata de un dios externo a la moral. La verdadera divinidad moral es en Kant la libertad, entendida como autonomía, a la que aspira la voluntad en la forma de la universalidad, es decir, purificándose de lo sensible y estableciéndose más allá de la inestabilidad de la pasión. Ahora bien, ese dios moral de Kant es un dios débil, que no puede ser sin más *lo realmente real* de la metafísica, pues no puede prescindir del polo sensible para realizarse.

El planteamiento kantiano de la ley tiene un precedente medieval en la doctrina nominalista. Al aceptar que Dios podría imponer el precepto de odiarle y convertir su cumplimiento en meritorio, Ockham está también separando a Dios de la ley, pues esta aparece como un simple medio para alcanzar la bienaventuranza, que es producida por Dios, pero que resulta difícil poner en relación con él. Cabe decir que la ley de la que Kant habla no es muy distinta de la que proponen los nominalistas. La diferencia es que pretende divinizarla, pero, al hacerlo, además de debilitar el dios que aparece en la moral, lo despersonaliza, porque la aspiración a identificarse con una ley universal presupone relativizar la distinción entre las personas, que ya no puede ser radical. Por eso se puede decir que la autonomía que propugna la ética de Kant consiste en que el hombre se comporte como si fuera Dios, pero aun sabiendo que se trata de una aspiración imposible.

²⁸ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q81, a8, co.

Basten estos ejemplos como ilustración de la tesis que proponíamos. Si Tomás de Aquino tiene razón, las doctrinas morales proponen implícitamente una imagen de la divinidad. También la conducta moral lo hace. Se puede considerar la filosofía moral de Tomás de Aquino como el intento de elaborar una investigación dirigida a explicitar, en lo posible, el modo en que la realidad se muestra al hombre en cuanto que este se encuentra orientado a transformarla. Para él este punto de vista no sólo debe ser coherente con la metafísica, sino que aporta un punto de vista que se encuentra esencialmente incluido en la sabiduría. En este sentido, el hecho de que sostenga que la felicidad humana consiste en una relación con Dios a un tiempo amorosa y contemplativa, donde se integra el momento teórico y el práctico, tal como los distingue Aristóteles, le permite una coherencia de la que fácilmente carecen muchas filosofías morales.

José Ignacio Murillo
Universidad de Navarra
jimurillo@unav.es

FUNDAMENTOS METAFÍSICOS PARA PENSAR LA LEY NATURAL

María Raquel Fischer

Para comprender el significado temático de una cuestión como la que hoy nos convoca, creo necesario hacer algunas consideraciones: la primera que cuando se habla de Tomás de Aquino, nos estamos refiriendo a un gran maestro y a una obra que en su totalidad configura una imagen del mundo por cuyos caminos todo hombre siente la misteriosa seguridad de ser un peregrino de Dios.

En segundo lugar, no puede desconocerse el marco histórico en el cual la obra de Tomás fue pensada. Si bien la Alta Edad Media en lo esencial, se afana por una distinción crítica, y una amplia sistematización, a pesar de esto lo que impulsa la labor intelectual es la conciencia viva de la unidad de la existencia cristiana, como mundo y como gracia. Indudablemente la Revelación tiene una significación insustituible en la existencia universal, y tal experiencia desempeñó un papel decisivo en la historia genética de la obra tomasiana.

Finalmente quisiera hacer referencia a una cuestión más personal, pero que justifica mi elección temática: hace ya muchos años había elaborado una de mis tesis de licenciatura sobre el “Apetito natural en Santo Tomás”; me pareció entonces que nada mejor para estas jornadas que retomar los textos trabajados por aquellos años. Sin embargo debo confesar no sin cierta vergüenza que el tiempo transcurrido no había sido en vano, que una obra de esta naturaleza requiere una concentración de energías, una orientación de toda la vida, imprescindibles si se quiere saber lo mejor de ella y recoger en la propia existencia los frutos de una larga preparación. Porque nada de esto estaba presente abandoné la tarea, y tan sólo me comprometí a retomar algo más cercano a mi trabajo de investigación como son las Cuestiones disputadas *De veritate* (escritas entre 1256-1259) con las que había iniciado mi labor en el CONICET. En este contexto se ubica hoy mi ponencia sobre el fundamento metafísico de la ley natural.

1. DE BONO¹. NOTAS INTRODUCTORIAS

La tarea hermenéutica que nos vincula a esta Cuestión Disputada, no sólo tiene en cuenta los contenidos del texto, sino también el modo de pensar la cuestión. El tema del bien tiene una ubicación muy precisa dentro de la totalidad de las cuestiones planteadas. A simple vista aparece el predominio, al menos numérico, del tema de la verdad; sobre una totalidad de veintinueve cuestiones, veinte constituyen el tratado *De veritate*. Las seis cuestiones siguientes están destinadas al Bien y las tres restantes al tratado de la Gracia.

Sin embargo la lectura de las cuestiones sobre el bien templan el alma, por lo menos en su intención de recomponer el orden del universo y de justificar la mala voluntad del hombre. Santo Tomás no ignora la tradición monástica que está detrás, especialmente la cisterciense y la influencia agustiniana a través del *De diligendo Deo* de San Bernardo.

Pero el mayor compromiso doctrinal en términos metafísicos corresponde a la palabra del apóstol Juan (I, 4, 16) *Deus caritas est*, que sin negar la primacía del *Esse*, afirma Su generosidad amorosa de la cual hace partícipe a toda creatura en un gesto de sobreabundancia pero también de humildad suprema. La imagen final de Cristo, que es “haec hominis perfectio” y raíz de toda *similitudo Dei*, aparece en la cuestión 29 *De Gratia Christi*, culminando la perspectiva platónica que está presente a lo largo de estos textos y que representa el esfuerzo de ascenso de toda la teleología.

La cuestión 21 de la que nos ocupamos en este ensayo, inicia el conjunto de cuestiones que refieren al Bien y ofrece por sí misma, atendiendo al número de artículos y temas tratados, un esquema hermenéutico que confirma alguno de los supuestos ya enunciados y que sin abandonar la perspectiva metafísica propia de Santo Tomás en estos temas, sin embargo diseña una figura estético-religiosa que anuncia problemáticas más contemporáneas, como dejando “rastros de silencio que el hombre borra” a pesar de la historia de sus ideas.

La cuestión está integrada por seis artículos de los cuales los tres primeros contienen el núcleo intuitivo que el autor desarrolla según perspectivas diferentes. Con un lenguaje metafísico que caracteriza su diálogo con los “trascendentales del ser” habla de aquel *aliquid* que constituye la estructura intrínseca del bien: la perfección, la diferencia y el orden. En los artículos cuatro y cinco conduce esta trilogía al orden de la causalidad, acentuando la perfección o bien la

¹ Para el trabajo de investigación se ha tomado como referente la edición Marietti, Torino, 1964, vol. I; cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q21, p. 375 y ss.

diferencia. El orden que mantiene la tensión entre ambas, hace finalmente el paso de la diferencia a la semejanza, que es la posibilidad más cercana a la perfección absoluta.

En el artículo seis, el autor usa el lenguaje agustiniano de “modo, especie y orden” para mostrar una estructura del bien que en parte dice lo ya dicho en artículos anteriores, sin embargo significa dentro de la totalidad de la cuestión, el logro temático de ésta en la fuerza operativa de una perfección cumplida.

Cada uno de los artículos constituyen un paso adelante, y sus articulaciones intrínsecas muestran, sin duda, el modo esencialmente teleológico de pensar el tema.

2. PRIMERA PARTE: EL UNIVERSO DE LOS TRASCENDENTALES, IDENTIDADES Y DIFERENCIAS

Las primeras elaboraciones que sobre el bien aparecen en esta cuestión disputada, están ligadas a las formas posibles del decir humano. En primer lugar el hombre nombra diferencias que encuentra en la realidad. A veces dice tan sólo lo que pertenece a su universo lógico. Pero también hay un decir que siendo propiedad de la pura razón, sin embargo anuncia algo que la realidad bosqueja. Éste es el lugar en donde a través del texto, la metafísica del bien conjuga la fuerza de la idea con la plenitud de lo que se desea y goza. En el contexto de la pregunta *Utrum Bonum aliquid addat supra Ens* (a1), y habiendo iniciado el “respondeo” con una triple distinción respecto de si *potest aliquid super alterum addere*, en el “tertio modo” y sujeto a su vez a varias distinciones, afirma que “oportet quod bonum, ex quo non contrahit ens, quod sit rationis tantum”.

Sin embargo, y a pesar de que se trata de una distinción de esta naturaleza (sólo de razón), su tesis reza así “Omnis positio absoluta aliquid in rerum natura existens significat”. Y es dentro de este universo de razón y realidad que se inicia la búsqueda del *aliquid* que presentifica al bien.

En el contexto de la distinción entre *verum et bonum* y el modo según el cual se relacionan con el ente –“super intellectum entis addant respectum perfectivum”– se explicitan los dos modos de relación: “Uno modo secundum rationem speciei tantum... Alio modo ens est perfectivum alterius non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura. Et per hunc modum est perfectivum bonum”.

Cabe afirmar entonces que en un primer momento el bien aparece como orden, es decir como *respectum* al que pertenecen mutuamente la perfección y la diferencia, *perfectivum alterius*. Luego a partir de este orden se edifica la dife-

rencia que intenta cumplir a través del deseo el esbozo de una plenitud. La cita de Aristóteles que aparece en el texto traduce la intención griega de un mundo así concebido: las cosas manifiestan dentro de él, la aventura de sus deseos: “unde Philosophus dicit in I *Ethicorum*: ‘Bonum optime definiunt dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt’”. La formulación que aparece al final del cuerpo del artículo primero habla del bien desde la perspectiva de lo perfecto y por lo tanto capaz de perfección; por eso lo define como un *ens perfectivum* cuyo destino es conducir el discurso metafísico hacia el reconocimiento de una bondad que cumple y diferencia.

De este modo el *aliquid* inicialmente buscado queda constituido en este artículo a través de una trilogía que piensa en primer lugar al bien como orden, luego acentúa el aspecto de la diferencia y finalmente acaba en la perfección. Orden, diferencia y perfección hacen dinámicamente la estructura fundativa del bien en el ámbito de su innegable trascendencia.

Las argumentaciones a favor y en contra de la tesis enunciada muestran más allá del discurso textual, el valor existencial de la cuestión planteada. De todas las objeciones y respuestas, hay tres que contribuyen a dibujar con más claridad algunos matices del cuerpo del artículo.

El *bonum est diffusivum sui esse* de Dionisio que corresponde a la cuarta objeción, más allá de las precisiones tomasianas del *diffundere* de ambas causas –eficiente y final– anuncia al mundo creado como expresión de una bondad infinita: “quia effectus participat causam efficientem secundum assimilationem formae tantum, sed finem consequitur res secundum totum esse suum, et in hoc consistebat ratio boni”.

El *Deus est bonus* de San Agustín con cuya cita comienza el primer “sed contra” tiene prioridad sobre todas las estructuraciones posibles, propias de una metafísica del “esse”. Y el texto de Santo Tomás en donde contesta a un objetante (cuarta objeción) diciendo que el bien es difusivo de sí según el modo de la causa final y no según la causa eficiente, porque “efficiens non est rei mensura et perfectio, sed magis initium” muestra en esta perspectiva metafísica que no todo está dicho con las categorías del ente. Más bien habría en el texto una inclinación a pensar el deseo y el descanso que el bien anuncia en su razón de fin, como superando la dinámica intrínseca al solo mundo del esse.

El artículo 2 plantea justamente la cuestión metafísica de la coincidencia ontológica entre ser y bien: *Utrum Ens et Bonum convertantur secundum supposita* (a2). Si en el artículo uno la cuestión planteada era el modo de la diferencia, aquí es el modo de la identidad. Pero en la posible coincidencia está el punto de partida de su superación. A través de la fuerza operativa del bien, el texto

anuncia la irreductibilidad del movimiento a un puro juego en la interioridad del *esse*.

La lectura puede hacerse teniendo en cuenta una serie de palabras como razón, bien, fin, deseo, goce y ser, que siendo de diverso alcance simbólico proyectan un esquema comprensivo apropiado para la lectura del texto.

En primer lugar la palabra *ratio* continua con la perspectiva del artículo 1, en el cual se reconoce a ésta como lugar de origen del decir, lo que la razón percibe y dice del bien es lo que percibe y dice del fin: “Respondeo. Dicendum quod cum ratio boni in hoc consistat quod aliquid sit perfectivum alterius per modum finis, omne id quod invenitur habere rationem finis, habet et rationem boni”. Éste es el rostro visible de su potencia causal y por lo tanto se convierte en un posible que polariza ontológicamente el deseo y la felicidad. El fin atrae hacia sí las pulsiones intrínsecas al mundo y dibuja una imagen de la realidad ordenada en función de lo perfecto. Que el bien sea percibido como fin no dice tanto cuál sea su naturaleza como sí del potencial operativo que despliega.

En segundo lugar las palabras deseo y goce expresan movimiento y reposo, pensables en función de una perfección a la que la realidad es llamada. Son los estadios de una plenitud no poseída pero que anuncia su sentido en el frágil e inestable equilibrio cósmico. “Duo autem sunt de ratione finis; ut scilicet sit appetitum vel desideratum ab his quae finem nondum attingunt, aut sit dilectum, et quasi delectabile, ab his quae finem participant: cum eiusdem rationis sit tendere in finem, et in fine quodammodo quiescere; sicut per eandem naturam lapis movetur ad medium, et quiescit in medio”.

Finalmente la palabra *esse* conduce la lectura desde la imagen de una perfección final al ámbito de una existencia individual por la cual perseverar en el ser implica el deseo y la afirmación de lo ya tenido. La existencia repite nativamente la compleja urdimbre de una plenitud cósmica.

El ciclo del *esse* queda inscrito en el ciclo del bien: “Omnia autem quae iam esse habent, illud esse suum naturaliter amant, et ipsum tota virtute consevant”. El hecho de que en el texto aparezca la cita del *De consolatione* (prosa 11) de Boecio posibilita fundamentar causalmente la razón de los deseos del mundo creado: el deseo metafísico de ser es la ofrenda inicial de un Dios creador. “Dedit divina providentia creatis a se rebus hanc vel maximam manendi causam, ut quoad possunt, naturaliter manere desiderent. Quare nihil est quod ullo modo queas dubitare, cuncta quae sunt, naturaliter appetere constantiam permanendi, devitareque perniciem”.

El párrafo final parece concluir en que ser y bien movilizan la realidad de la misma manera y se reconocen mutuamente en la identidad de esta operatividad. Sin embargo a pesar del esfuerzo metafísico para mostrar la conversión ontológica de la trascendentalidad, el orden que implica el bien potencia con más fuerza la idea de lo infinito y rompe las adecuaciones del intelecto con el universo del ente. Que el orden del ser diga “algo” del orden del bien significa buscar en el ejemplo aquello de lo cual no se tiene la idea perfecta. El ser anuncia en un gesto ontológico lo que el bien oculta en su desmesura. Pero los dos dibujan el orden, no como forma geométrica del universo sino como el lugar en donde tienen derecho a existir el deseo y el goce de las cosas creadas.

Metafísicamente el mejor logro en este recorrido por la trascendentalidad está en la conquista de la idea de semejanza: “nada tiende sino hacia su semejante”. El texto que figura en el “sed contra” convierte el *aliquid* inicial de la trilogía fundativa del bien en un *simil*. Este atenúa la diferencia, acorta las distancias y deja el espacio abierto para que el retorno a la unidad sea algo más que un puro accidente del ente.

El artículo 3 continúa con el estilo de distinciones y prioridades entre los trascendentales, en este caso entre lo verdadero y lo bueno. *Utrum Bonum secundum rationem sit prius quam Verum*. La primera distinción se refiere por un lado a la perfección, por otro al deseo de quien lo apetece: “Ordo inter perfectiones aliquas potest attendi dupliciter: uno modo ex parte ipsarum perfectionum; alio modo ex parte perfectibilium”.

1) Las perfecciones consideradas en sí mismas tienen sus propias jerarquías. Sin embargo guardan siempre la limitación de una razón que las contempla. Desde ella y para ella, el *secundum rationem speciei* de lo verdadero pone en juego menos cosas con respecto al *plura includit in se* que caracteriza a la naturaleza de lo bueno: “bonum non solum secundum rationem speciei, sed secundum esse quod habet in re”. De ahí que el orden y prioridad entre las máximas perfecciones pensables como trascendentales quede referido al modo del “per additionem”. La simplicidad en el ámbito de la implicancia es razón de la perfección de lo verdadero y por lo tanto de su jerarquía.

2) Sin embargo la lógica de esta metafísica de los trascendentales queda desbordada, aún dentro de la problemática del texto, por un mundo en donde los deseos y los goces determinan una nueva forma de prioridades: “Si attendatur ordo inter verum et bonum ex parte perfectibilium, sic bonum est naturaliter prius quam verum”.

El autor fundamenta su tesis en dos razones: a) el *se extendit ad plura* del bien significa que el mundo en sus deseos desborda la medida de la adecuación;

fundamentalmente el existir y el afecto conducen el ansia de armonía hacia una perfección absoluta que ordena en la inadecuación más radical; b) el otro argumento se apoya más bien en una prioridad ontológica, pues en aquellos seres en quienes sus deseos coexisten con su saber, el pensar configura tan sólo un pequeño ámbito, respecto de un mundo que juega su destino entre lógica y profecía. “Cognitio est posterior quam esse; unde et in hac consideratione ex parte perfectibilium bonum praecedat verum”.

Como conclusión del análisis de la Primera Parte de esta Cuestión Disputada se puede afirmar que la vía de la lógica textual comienza y termina afirmando la identidad real de las perfecciones trascendentales. Sin embargo la intención metafísica que sustenta al discurso lógico desborda a la identidad en el camino hacia la diferencia. Sin embargo, en el juego de los posibles del mundo, identidad y diferencia alcanzarían la proximidad de la semejanza.

3. TERCERA PARTE: SEMEJANZAS Y DIFERENCIAS EN LAS RELACIONES CAUSALES DE DIOS CON EL MUNDO

El artículo cuatro enuncia en la cuestión de *Utrum omnia sint bona Bonitate Prima* el paso de la lógica de los trascendentales al lenguaje de la causalidad metafísica. Es decir, desmembra la trilogía trascendental en la separación causal de Dios y sus criaturas. Dos preposiciones de la lengua latina expresan esta compleja relación: ellas son *ab* y *per*. El *ab* acerca los términos -“como convenga que todos los entes de un primer ente fluyan”- pero no expresa la identidad de Dios con el mundo, porque el que obra no tiene la misma razón que lo obrado, ni el hacedor con lo hecho. Sin embargo nombra de alguna manera el desborde de la bondad de Dios en la perfección de sus criaturas. La perfección conduce a sus diferentes hasta la medida de lo absoluto; visto desde el ente, éste construye su realidad entre la propia identidad que lo diferencia y la semejanza que lo reúne. En cuanto al *per* traduce una forma de relación entre la separabilidad platónica del bien y la univocidad de una idea que se predica. Como forma causal deja el espacio abierto para la historicidad del mundo. Su ser-relación lo explicita a través de dos términos: *simile* y *exemplar*. La estructura ontológica del *simil* refleja por un lado la identidad que surge de la forma, por otro la referencia que nace de la participación de la misma.

La semejanza es el modo de presencia de una bondad infinita en algo creado. Por eso rompe las barreras de la identidad metafísica y abre a la dimensión de la ejemplaridad que sustenta. Es el camino abierto hacia la perfección y el fundamento ontológico de la nostalgia. Entre las idas y venidas de la causalidad metafísica la semejanza anuncia el rostro invisible de una perfección absoluta. La

fuerza de la semejanza procede de la atracción de un *exemplar*. La procedencia no es un olvido, porque el modelo recuerda el camino entre la errancia más ciega y la clarividencia más absoluta.

Que la urdimbre del mundo juegue su destino entre semejanza y ejemplaridad hace que el orden pueda explicitarse como deseo y goce. La trilogía inicial del bien se convierte por la mediación de la causalidad en una trilogía fundativa de los deseos el mundo.

La meditación final del artículo abre la ontología al ámbito del decir humano. El hombre quiebra la identidad del decir cuando nombra la perfección de las cosas.

El artículo cinco contempla la posibilidad de una ruptura de las relaciones causales del mundo con lo trascendente a través de la autosuficiencia de la esencia: *Utrum Bonum creatum sit bonum per essentiam*. El *per essentiam* se convierte según el lenguaje del objetante en el sustrato causal del *simil*; la bondad encontraría el vínculo causal fundativo en la inmanencia de su esencia. La posibilidad que la forma inherente a la perfección fundamente un paso metafísico de la semejanza a la esencialidad queda rebatida por Santo Tomás según tres autores.

La primera tesis está tomada del libro *De Trinitate* (VIII, c. 2) de San Agustín. Según la cita, la intención metafísica supone la fidelidad a lo que la palabra nombra.

El *dicitur simpliciter* y el *dicitur secundum quid* traducen en lengua latina la distancia que se constituye entre un comienzo que expresa la plenitud del ente y un final que expresa la plenitud del bien. La búsqueda de la plenitud cuenta con el desgarramiento de su precariedad ontológica².

El *ens simpliciter* tiene la prioridad que surge de la irradiación de lo que es; en esta percepción la nada queda trascendida por la luminosidad de la bondad a través de una transitoriedad cósmica que supone la identidad del ente pero no tiene en él su fundamento causal. “Totalidad”, “exterioridad”, “adicionalidad de lo accidental”, constituyen la compleja urdimbre de un *completum* final. Desde aquí se ve que no hay esencialidad posible que justifique el “todavía no” de la teleología. Las cosas significan más allá del contexto de su esencialidad. La experiencia del devenir supone causalmente la superación de la totalidad del mundo.

² Cfr. el texto paralelo de Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q5, a1, ad1; sigo la edición BAC, Madrid, 1964.

La limitación de la posibilidad predicativa de la palabra humana reivindica el sentido de la teleología y la imagen final de una plenitud lograda. Es cierto que sólo Dios totaliza en la inmanencia la grandeza de su esencia. Pero la criatura cuenta también con la fuerza operativa de un *exemplar* que late en la interioridad de una experiencia teleológica. Por este vecindazgo, las cosas exceden el campo de su identidad, pero la precariedad de su presente hace que necesiten ontológicamente de su historia.

La segunda tesis menciona al autor del libro *De causis* (prop. 20 y 22). El centro de la cuestión está en el mecanismo entitativo en el cual se juega el devenir histórico. Hay una distancia ontológica que va de la esencia al *esse* y constituye la estructura intrínseca del ente. La esencialización de la bondad no agota el caudal perfectivo de un *esse creatum*: “*Essentialis enim bonitas non attenditur secundum considerationem naturae absolutam, sed secundum esse ipsius*”.

El texto apela a una *humanitas* que no puede crecer fuera del drama interior que acerca “esencia” y “*esse*” a la realidad de un único corazón metafísico: “*humanitas enim non habet rationem boni vel bonitatis nisi in quantum esse habet*”.

A través de la compleja estructura de la cosa creada, se dibuja una imagen de Dios: “*Et sic in Deo est esse purum, quia ipse Deus est suum esse subsistens; in creatura autem est esse receptum vel participatum*”.

Las expresiones latinas de *esse purum* y *bonitas pura* designan la estructura de la realidad ejemplar de Dios según la cual cada criatura recorre el camino de la semejanza.

Respecto del modo de la causalidad objetada en este artículo aparece la figura de un mundo que no sólo se desfonda en su totalidad cósmica sino también en su partícula metafísica. Visto desde la óptica perceptiva de la mente, la mayor amenaza es la que sostiene el ente entre la identidad de su esencia y la diferencia del *esse*.

La tercera tesis interpreta lo que parece ser la intención de Boecio en el libro *De hebdomadibus*: a la dialéctica causal entre el ente y el bien, entre la esencia y el ser, se agrega ahora la dinámica inmanente al fin. Su articulación intrínseca de la cual depende la fuerza causal, conjuga en una única dirección dos perspectivas: la de lo trascendente que mira a Dios como último fin y primer principio y la de lo inmanente que descubre su presencia en la participación de una bondad creada. De ahí en más, los fines jerarquizan sus fuerzas causales dentro de una comunidad metafísica que establece orden y jerarquía entre los seres. Pero en virtud de esta jerarquización entre lo que es por sí mismo un bien y lo que es por participación, el mundo queda a mitad de camino entre la totalidad que lo

constituiría en una pura immanencia y la deferencia que lo remite a la trascendencia absoluta.

Como conclusión de esta segunda parte se puede afirmar que representa el paso de la trilogía fundativa del bien a la trilogía causal.

Además cada una de las perspectivas desarrolladas en el artículo cinco explican por qué no hay un *per essentiam* como fundamento causal de la bondad del mundo. El “no” del *per essentiam* es un “sí” al *per participationem*. En virtud de lo cual puede afirmarse que el teólogo medieval superaba metafísicamente la posibilidad de una suficiencia ontológica recorriendo tres distancias:

- 1) Una distancia antro-po-cósmica que va del ente al bien y que desde el punto de vista del hombre es la condición de posibilidad de su mundo histórico.
- 2) Una distancia ontológica que va de la esencia al esse y abre al espacio del mundo interior del hombre.
- 3) Una distancia creacional entre lo creado y su creador que aún supuesta la anulación de las otras distancias, sería el definitivo y más radical “no” a la autosuficiencia del mundo en su posibilidad perfectiva. La trilogía causal reubicaría los términos iniciales a partir de una bondad que configura su lugar entre lo próximo y lo lejano.

4. TERCERA PARTE: “LA NATURALEZA DEL BIEN COMO MODO, ESPECIE Y ORDEN”

Diversos momentos articulan la lectura del texto (artículo 6).

Los primeros renglones constituyen un prólogo que refiere a la historia de la cuestión planteada: lo que se debe saber sobre lo que un nombre importa de relación y de sustantivo. Comienza con una cita de San Agustín del *De natura boni* (c3). A partir de ella elabora a lo largo del texto su discurso metafísico. Inmediatamente la reflexión recae sobre la secuencia lógica del nombre que compromete su potencial significativo entre la relación y el núcleo sustantivo.

En un segundo momento el *nomen boni* permite pasar del sentido de la palabra a la ontología implícita en ella. Si bien el texto tiene en gran parte una significación gramatical, sin embargo representa la imagen metafísica que articula lo conceptual en un movimiento descendente de Dios al bien de las criaturas. El *aliquid* es un *natus est perficere*. El *bonum* se hace un “nacido para perfeccionar”, convirtiéndose en el gran mediador entre la Bondad Absoluta y el universo de las cosas creadas. En este *aliquid* las cosas postergan sus propiedades inalie-

nables y participan del goce de una ofrenda. La entrada del *aliquid* al mundo es ontológicamente una presencia redentora.

En un tercer momento se explicita el sentido del *aliquid* en la estructura de la cosa creada. Aquí aparece la trilogía constitutiva del bien en modo, especie y orden. La comprensión de esta trilogía supone la lectura de dos de los argumentos en contra: el *De hebdomadibus* de Boecio que incorpora la dimensión de la causalidad y el texto del libro de la *Sabiduría* que traduce en lenguaje religioso el esquema conceptual del bien. Las expresiones latinas *secundum rationem speciei* y *secundum esse* indican la dirección en la que el bien potencia las posibilidades perfectivas latentes en cada individuo. De este modo su *perficere* reconstruye en el *ad finem* la primitiva unidad de un mundo disgregado.

1) El *secundum esse* refiere al modo. Este es la medida que determina el *quantum* de ser que cada individuo tiene con derecho para su existencia. El *aliquid* reaparece así en la individualidad concreta según la medida de cada uno. Su caudal perfectivo se ve cortado según el metro del que lo recibe. La existencia individual configura y acrecienta su perfección entre estas dos distancias: la que mira hacia el *Bonum* que participa y que mira hacia la nada de ser que recorta la plenitud: ni la patria de lo infinito ni la nada absoluta. La separación ontológica de la cosa creada entre estas dos distancias obliga a la reconciliación con las posibilidades de su ser más íntimo.

El *esse* es un *finitum* y un *determinatum*, pero esta medida determina la economía axiológica según la cual el cosmos da forma a su potencial perfectivo. En conformidad al texto bíblico, se puede afirmar que entra dentro de la Sabiduría de Dios la constitución de la medida y la comprensión del límite como límite.

2) El *secundum rationem speciei* revela la belleza de la forma. Es la primera expresión “objetiva” del sentido de la existencia. Por ella la vida en cada individuo se comprende a sí misma. El ser adjudica a su forma sus virtudes más íntimas. La especie expresa a pesar de la finitud de una medida el poder de glorificar, latente en cada ente. Forma y medida hacen en el individuo concreto la dialéctica de plenitud y nada.

3) En cuanto a la naturaleza del orden no es representación ni reflexión, es la fibra ontológica que reconcilia la armonía primera con un goce porvenir. *Specie* y *esse* superan a través del orden la pura disolución de lo que dura en una coexistencia con sentido que ordena las partículas metafísicas en la unidad de un ente logrado.

5. CONCLUSIÓN

Tal como se ha señalado en el cuerpo de esta ponencia, la cuestión 21 queda estructurada según nuestra hermenéutica en tres momentos que nos ha permitido reconocer en el texto una “trilogía fundativa” que representa el esfuerzo de intelección de la mente en la comprensión del “aliquid bonum”. Ella articula el “bien” según: la perfección, la diferencia y el orden.

La segunda refiere a las formas de la causalidad entre ser y bien, y la tercera lo que puede llamarse una trilogía constitutiva. El “decir” de San Agustín hace que la forma total del artículo seis sea un diálogo constante. El modo histórico de presentar el tema constituye una posibilidad de comprensión. Sin embargo este núcleo queda transfinalizado por lo metafísico, por lo antropológico y por la forma escatológica que surge de una meditación final. El bien es en la especie y en el modo un decir ya acontecido, pero el orden reconcilia estas herencias metafísicas con el misterio de un bien creado.

Ahora bien, desde una perspectiva estrictamente metafísica, queda aquí fundamentada la posibilidad de plantearse posteriormente lo que será por ejemplo para Locke la cuestión de la “existencia de la ley natural, su conocimiento y su no obligatoriedad”³. La concepción metafísica de la existencia sigue siendo válida, y aún pudiendo disentir con ella, sin embargo no se puede no reconocer que da cuenta de las cuestiones planteadas a un nivel vigente aún filosóficamente. Siempre hay un espacio-tiempo fronterizo que reina sobre los discursos de la razón. El ansia de eternidad mantiene despierto también al “homo socialis”, tal vez porque siente que el último mensaje de esta tierra es el misterio de que la escritura de Dios no tiene malicia. Eh aquí el mejor fundamento para pensar en que sentido se puede hablar hoy de “ley natural”.

María Raquel Fischer
CONICET (Argentina)
diezfischer@ciudad.com.ar

³ Cfr. BRAUM, R., “La ley Natural y la sociedad humana. Acerca de un argumento de Locke”, *Revista de Filosofía*, Universidad Nacional de la Plata, 1969 (nº 21). Allí Braum muestra en conformidad con este autor que sin esta “ley natural” la existencia entre los hombre sería imposible.

LEY ÉLFICA: LA INTERPRETACIÓN CHESTERTONIANA DE LA LEY NATURAL EN TOMÁS DE AQUINO

Santiago Argüello

La impopularidad contemporánea de la ley natural está asociada principalmente a un hecho que no se atiende en las más refinadas argumentaciones que buscan defenderla y aun promoverla. Por lo mismo, el autor que la formuló históricamente con mayor claridad y profundidad, resulta ser también un personaje que si no es impopular, debería ser mucho más popular. Todavía, estas paradójicas circunstancias tienen como motivo que una de las más grandes figuras del tomismo del siglo XX es tenido popularmente como buen dibujante, como buen narrador de historias detectivescas, como buen poeta e incluso como buen periodista –cualquier cosa menos como lo que en el fondo ha sido: un gran revelador popular del pensamiento tomista. La primera paradoja lleva por nombre cuentos de hadas; la segunda, Tomás de Aquino¹; la tercera, G. K. Chesterton. Que tres cosas naturalmente tan populares sean artificialmente tan impopulares, es ciertamente una inmensa y compleja paradoja digna de atención.

Sólo desde el punto de vista grotesco –fantástico–, según los términos que el periodista inglés ha fijado (o similares), podríamos no tomar a la chacota la íntima conexión existente entre la ley natural tomista y los cuentos de hadas. Cuando se lee un cuento de hadas, un pasaje de Santo Tomás o uno de Chesterton con la poca seria seriedad ilustrada, se cae en el triple vicio aludido, perdiendo –como es evidente– la eficacia buscada para la ley natural. Por lo demás, no quisiera dejar la errada impresión de que aquí se está advirtiendo por vez primera la importancia y necesidad intelectual de Chesterton. Ya hubo

¹ Cfr. CHESTERTON, G. K., *St. Thomas Aquinas* (1933), en *The Collected Works of G. K. Chesterton*, vol. II, G. J. Marlin / R. P. Rabatin *et alii* (eds.), Introduction de R. Dennehy, Ignatius Press, San Francisco, 1986, p. 419; edición castellana: *Santo Tomás de Aquino*, M. Mercader (trad.), Lohlé-Lumen, Buenos Aires, 1996, p. 7.

alguna gente sobresaliente y respetable que detectó la genialidad tomista del pensador inglés: los testimonios más o menos tempranos de Étienne Gilson, Bernard Lonergan², Josef Pieper³, Anton Pegis⁴ y, en días más recientes, Stanley Jaki⁵, Ralph McInerny⁶ y John Haldane⁷, avalan una primera aproximación a la agudeza del escritor inglés; por supuesto, como el primero de ellos dejó escrito,

² LONERGAN, B. J. F., “Was G. K. C. a Theologian?”, *The Canadian Register* (Québec), 1943 (20 feb. y/o 13 nov.), (reimpresión: “Chesterton the Theologian”, en *The Chesterton Review*, 2004 (30, 1-2), pp. 51-3); ID., “Gilbert Keith Chesterton”, *Loyola College Review*, 1931, pp. 7-10 (reimpreso en *Collected Works*, vol. 17). Como indica la breve nota introductoria al artículo citado reimpreso en *The Chesterton Review*, “References to Chesterton appear throughout his works [esto es, las de Lonergan]”.

³ Ver PIEPER, J., “Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffs”, en *Werke in acht Bänden*, Band 2, B. Wald (ed.), Felix Meiner, Hamburg, 2001; edición castellana: “Creaturidad. Observaciones sobre los elementos de un concepto fundamental”, R. Vergara y J. E. Rivera (trads.), *Philosophica*, 1979-80 (1-2), p. 48. Ensayo reproducido también en PIEPER, J., *Creaturidad y tradición. Tres ensayos sobre la condición creatural del hombre*, Fades, Buenos Aires, 1983, pp. 15-28; asimismo, publicado con ligeras sustracciones, como “La criatura humana: el concepto de creaturidad y sus elementos”, en RODRÍGUEZ ROSADO, J. J. / RODRÍGUEZ GARCÍA, P. (dirs.), *Veritas et Sapientia. En el Centenario de Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1975, pp. 123-36; la versión inglesa: PONTIFICIA ACCADEMIA ROMANA DI SAN TOMMASO D'AQUINO (ed.), *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. Atti del Congresso Internazionale (Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974)*. “Kreatürlichkeit...” se encuentra entre las páginas capitales de la entera obra del tomista alemán. Me parece muy significativo que él se abra con la referencia chestertoniana al Aquinate como *Thomas of the Creator*, perteneciente, por lo demás, a esas no menos capitales páginas del capítulo IV del *St. Thomas Aquinas* chestertoniano.

⁴ Vid. su breve apreciación introductoria de CHESTERTON, G. K., *Saint Thomas Aquinas; the Dumb Ox*, Doubleday Image, New York, 1956 (o en la edición inglesa: Hodder and Stoughton, London, 1956 [1ª publ., repr.]).

⁵ Vid. la serie de artículos compilados en JAKI, S., *Chesterton, a Seer of Science*, University of Illinois Press, Urbana / Chicago, 1986.

⁶ Ver su Introducción a una edición recientemente publicada del *St. Thomas Aquinas*: G. K. CHESTERTON, *St. Thomas Aquinas and St. Francis of Assisi*, Ignatius Press, San Francisco, 2002, pp. 9-14; vid. también su artículo <http://www.ignatiusinsight.com/features2006/rmcinerny-chesterbelloc-aug06.asp>

⁷ Vid. HALDANE, J. *Faithful Reason: Essays Catholic and Philosophical*, Routledge, London / New York, 2004.

“no se puede ser víctima del genio sin ser genial”⁸. Es decir, a su manera ellos también han sido geniales, y por ello han «padecido» intelectualmente el peso de la vasta obra de Chesterton. Esto explica además el hecho de que, aun siendo famosos, lo que de ellos se extrae a la luz tal vez no sea siempre lo que a ellos principalmente configura como genios. Lo mismo que ocurre con los casos que mencioné al principio. Por ejemplo, que Gilson haya revelado que él es superado por Chesterton en su intelección del Aquinate, es algo que por una suerte de extrañero hado pasa generalmente al olvido académico, conservándose tan sólo, aunque tímidamente, por transmisión oral, esto es, popular. Una y otra vez que he leído en diversos lugares la alabanza que el académico francés dirigió en una ocasión (o tal vez varias) sobre el *sketch* chestertoniano titulado *St. Thomas Aquinas*, me he encontrado con que en ninguno de ellos se echa de ver una cita textual, o una referencia histórica que determine la fecha y lugar de tal encomio⁹.

Mi curiosidad se vio de algún modo satisfecha cuando, en una fría tarde de invierno, sentados en su oficina del Pontifical Institute of Mediaeval Studies, el Prof. Kenneth Schmitz me relató que entrando una mañana Gilson en el comedor de los padres basilianos del St. Michael College, donde él residía cada vez que estaba en Toronto, con sus particulares maneras (tú deberías haberlas conocido para figurarte, me decía) lanzó a cierta distancia el librito mencionado, yendo éste a parar al suelo bajo los efectos de la ley de la gravedad de su pesado autor. Y añadió: “este periodista ha expresado mejor en estas páginas, escritas al voleo, lo que yo he intentado decir concienzudamente al mundo durante mis 30, 40, 50 años de académico rigor”. Dijo esto, o alguna frase semejante. Y lo habría dicho con aquella estupenda alquimia de solemnidad e ironía de la Academia francesa que se deja traslucir en sus escritos.

⁸ GILSON, É., *The Unity of Philosophical Experience*, edición castellana: *La unidad de la experiencia filosófica*, C. A. Balañas Fernández (trad.), Rialp, Madrid, 41998, p. 18.

⁹ “«I consider it as being without possible comparison the best book ever written on St. Thomas». This famous comment about Chesterton’s *Saint Thomas Aquinas: The Dumb Ox* (1933) was made by Etienne Gilson, the leading authority on Thomism of his day, shortly after Chesterton’s death in 1936. This praise for Chesterton’s biography came from a scholar who had devoted his entire academic career to studying the writings of Saint Thomas. Gilson further remarked that Chesterton was «one of the deepest thinkers who ever existed»; less known, however, is his comment, made years later, on the value of «every bit and parcel» of Chesterton’s writing, and his recognition of Chesterton’s pre-eminence as a religious thinker: «Here in Toronto [a saber, en el Pontifical Institute of Mediaeval Studies] we value him first of all as a theologian». BOYD, I., “Introduction”, *The Chesterton Review*, 2004 (30, 1-2), p. 1.

Lo cierto, dicho sea aquí, es que alguna gente ingenua ya estaría dispuesta a pensar que en el fondo Gilson estaba haciendo apología del periodismo contra la «academia». Como si tras una suerte de madura revelación nocturna (evidentemente, el libro de Chesterton había sido leído a la luz de la vela), el académico francés hubiese encontrado un motivo irrefutable para cometer algo así como un suicidio heroico-senil, al estilo Lugones o Favaloro. De nuevo, la equivocación sería trágica, confundiendo lo que aparece con lo que es. Casi siempre Chesterton parece superficial, aun cuando siempre está tocando fondo. (Ortega y Gasset y Borges, por ejemplo, dan siempre la apariencia de profundidad, cuando a veces son superficiales). Ya fue su amigo Hilaire Belloc quien dijo que Chesterton no fue un mero artista del lenguaje¹⁰. En efecto, a Gilson parece haberle gustado algo más que el estilo literario del ensayo aludido de Chesterton. Está bien que Gilson era un hombre de hábil pluma, pero ante todo era un hombre de rigor histórico (hasta una prudencia paleográfica), y de rigor lógico (hasta no contentarse sino con una visión metafísica de la idea). Y esto es precisamente lo que con toda seguridad le gustó. Historia y metafísica tan bien entrelazadas, Medioevo y Modernidad tan bien percibidos, el espíritu práctico-periodístico de Fleet Street y el nacimiento del *pensée* de la Sorbona tan bien conjuntados; todo ello en un libro breve, ameno, y hasta quijotesco.

Con todo, me parece que no es en *St. Thomas Aquinas* donde Chesterton saca a relucir su profundo calado tomista. En algún lugar Borges ha dicho —revelando nuevamente la paradoja esencial del escritor anglo— que la *Autobiografía* de Chesterton es la menos autobiográfica de sus obras; tal vez habría que decir aquí que su *sketch* sobre el Aquinate es, si no la menos tomista de sus producciones, sí una que cede primer puesto a otras incluso menores y desconocidas al gran público. Gilson quedó profundamente impresionado con tal *sketch*, pero, puesto entre espada y pared, yo diría que la obra principal de Chesterton, principal justamente en razón de su fidelidad enriquecedora del pensamiento tomis-

¹⁰ “Se abalanzaba sobre una idea como un águila, con agudo pico la despedazaba en sus partes constituyentes y extraía su corazón. Si alguna vez hubo un hombre que analizara algo hasta el final y conclusivamente, ése fue Chesterton.

Su dinámica acción intelectual, fue —según pienso— lo que hizo tan difícil que sus lentos y superficiales contemporáneos lo comprendieran. Quizá hubiera sido mejor que él nunca haya caído en el verbalismo (a lo que tendió a excederse), porque de ese modo los tontos están dispuestos a pensar que era meramente un verbalista, cuando en realidad fue un pensador tan profundo y directo como ninguno semejante”. BELLOC, H., *On the Place of Gilbert Chesterton in English Letters*, (Introductory Essay de D. Woodruff), Patmos Press, Sepherdstown, West Virginia, 1977, pp. 91-92.

ta, es *Orthodoxy*. Gilson dijo que *Orthodoxia* era el mejor libro de apología cristiana del siglo XX; intentaré hacer ver que él es incluso uno de los más grandes libros de metafísica del siglo XX. Allí el capítulo central que articula el resto es el cuarto, titulado *The Ethics of Elfland*, cuyo traductor, el gran Alfonso Reyes, traduce como *La ética en tierra de duendes*, aunque yo preferiría traducir literalmente, porque un duende [goblin] posee cierta perversidad intrínseca de la que el elfo está librado por naturaleza.

No hay espacio aquí para introducir, esto es, para condicionar o contextualizar la argumentación allí desarrollada con mucha mayor amplitud con la que el mismo autor lo ha hecho. Luego de haber introducido su libro en el capítulo primero, en los dos siguientes capítulos –esto es, el segundo y el tercero– él expone la doble raíz de la locura o artificiosa anomalía que circunda al hombre moderno, amenazándolo seriamente con la estrangulación. Resumidamente dicho, el capítulo segundo, titulado *The Maniac* constituye una lúcida exposición del determinismo, cuya primera escuela filosófica (aunque este dato no viene mencionado en *Orthodoxy*) es la Escuela de Megara, de la cual Aristóteles había hecho mención en el capítulo tercero del libro noveno de la *Metafísica*, para discutir con sus miembros, y, al decir de Tomás de Aquino, excluir su opinión. En el capítulo tercero, *The Suicide of Thought*, Chesterton expone la filosofía relativista de su amigo George Bernard Shaw, entre otros. El origen antiguo del relativismo parece ser un tanto incierto. Aunque en el capítulo siguiente del libro noveno de la *Metafísica*, esto es, en el cuarto, Aristóteles discute el relativismo o posibilismo, lo hace sin mencionar personaje alguno en concreto. Tal vez lo hace, diríamos, con corrección política, pues, según opina un estudioso polaco, tales contingentistas fueron algunos platónicos¹¹, es decir, quizá algunos antiguos colegas del Estagirita. (En cambio, los megáricos con los que se enfrenta Aristóteles ya tenían su Escuela formada independientemente de la Academia. La filosofía de esta Escuela, como ha indicado Heidegger, es una suerte de combinación entre la Escuela de Elea, esto es, Parménides y Zenón, y la filosofía socrática¹², de la que también había derivado Platón).

Como dije, hay que leer los capítulos dos y tres de *Orthodoxia* como preparatorios para el cuarto, o sea, como objeciones a resolver mediante alguna deter-

¹¹ Cfr. STOLARSKI, G. *La possibilité et l'être. Un essai sur la détermination du fondement ontologique de la possibilité dans la pensée de Thomas d'Aquin*, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 2001, p. 16.

¹² Cfr. HEIDEGGER, M., *Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft, Gesamtausgabe*, Band 33, Klostermann, Frankfurt, 1981, p. 162.

minación que las reduzca a las cenizas del absurdo. Tal *respondeo*, pues, es *La ética en la tierra de los elfos*. Luego, en los cinco capítulos finales (del 5 al 9), se suceden precisiones derivadas de ese capítulo, *more scholastico* de responder particularmente a las objeciones establecidas en un principio. Si mis sospechas acerca de una tal planificación escolástica sobre un libro probablemente nacido en un bar son ciertas, entonces es de esperar que el autor haya establecido un agudo corte entre dar por finalizado el capítulo de las objeciones –cuyo segundo y último es el tercero– y dar comienzo al capítulo de las determinaciones –el cuarto. Efectivamente, la suposición es tal: tras el sufrimiento de uno no se continúa deductivamente el regocijo de otro. La zanja que los divide espejea lógicamente el vacío ontológico, la nada. Y, ciertamente, de la nada, nada se sigue. De la nada, o imposibilidad, o contradicción, o absurdo (todos ellos términos sinónimos) de las doctrinas mostradas en los capítulos 2 y 3, no puede seguirse más que nada. Y si ellas contienen algo de verdadero –porque siempre, en efecto, hay algo de verdad hasta en los pensamientos más sórdidos y licenciosos–, eso es precisamente re-creado en la exposición del capítulo 4. Porque ese algo de verdad no es más que un pedazo incompleto, un trozo, que tras la explosión del capítulo 4 salta hacia todos lados, incluyendo también la sombría inercia de las doctrinas deterministas y relativistas. (No uso el término explosión como una mera figura plástica: si ya fue Leibniz quien concibió felizmente el *factum* de la divina creación al modo de una explosión óptica¹³, anticipando, por lo demás, la teoría más o menos imaginativa del Big Bang, el capítulo 4 de *Orthodoxia* es un reflejo lógico de tal *factum* radical: *ens et verum convertuntur*).

Es bien conocida la conclusión del artículo de la *Suma de teología* de Tomás de Aquino, donde se trata de la existencia o inexistencia de la ley natural en el hombre: “*lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura*”¹⁴. Y con ello, también es bien sabido que ley para el hombre es lo que su razón dictamina: “la regla y medida de los actos humanos es la razón” o “algo que pertenece a la razón”¹⁵. En otros términos, la ley natural para el hombre es la ordenación racional de la vida humana. Creo que no hay demasiados problemas en simplemente acordar o no con este tipo de

¹³ “El acto primigenio de la *creatio* debe ser pensado, para hablar como Leibniz (*Monadología*, 47), como una verdadera «fulguración», como un proceso «explosivo» en grado sumo, del que toda la dinámica creatural ha recibido su impulso y es mantenida luego en marcha”. PIEPER, J., “Creatividad”, p. 48.

¹⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q91, a2.

¹⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q90, a1.

proposiciones. La complejidad de la cuestión, y a veces su problema, aparece cuando se pregunta –como se preguntaba J. Pieper– “qué quiere decir y qué no la gran tradición occidental con la palabra «razón»”¹⁶. En breve, qué se significa en la obra de Tomás de Aquino por ‘ser racional’. Lejos de mi propósito hoy aquí apuntar directamente a esta cuestión. Con todo, seguramente ella es una de las hebras más brillantes de mi telón de fondo. El punto es éste: tal vez pudiese suceder que persiguiendo la larga y formalmente ordenada argumentación tomista acerca de la ley, cuyas encadenadas proposiciones se encuentran impecablemente engarzadas una tras de otra, se acordase por entero –o casi– con el Aquinate, salvo que pasando por alto la pregunta metafísica por el significado del término ‘razón’. No es del todo extraño encontrar de vez en cuando que la razón ‘determinista’ o ‘posibilista’ logra introducirse *quasi* imperceptiblemente en ciertos celebrados exponentes del tomismo (celebrados y aplaudidos con justicia, excepto precisamente allí donde no son tomistas). Cualquier exposición sobre la ley que opere con una razón determinista o relativista como fundamento, ha dicho adiós al concepto tomista de ley. Y, por lo mismo, no puede servir en modo alguno de soporte para entender la ley divina que proviene de la gracia sobrenatural. Esos tipos de racionalidad, más que ordenar, desordenan.

Llamaré aquí a la racionalidad fundamental aquiniana, razón metafísica. Por supuesto, no toda razón es para Tomás de Aquino metafísica; para él también existen otros tipos válidos de razón o racionalidad, si bien no fundamentales: la mera racionalidad es la lógica; por otra parte, la razón física, si bien real, es insuficientemente real, pues es propia de la naturaleza material; la racionalidad matemática también es inadecuada para ser fundamental, por otras razones; y en el caso de la racionalidad práctica, toda ella se funda primigeniamente en la racionalidad teórica. De modo que si debemos fundamentar la ley en general, y, específicamente, la ley natural, en la racionalidad metafísica, y operar «materialmente» con ella en su discurso, la indagación primera y natural es ésta: ¿dónde, pues, buscar la razón metafísica, dónde hallarla o desvelarla? También la respuesta primera y natural a esta pregunta es de algún modo sencilla: observando el radical hecho –*factum*– de la creación divina, el cual, por cualquier lado que se lo pueda mirar, rezuma racionalidad real. Pero de nuevo tenemos aquí que, en razón de su complejidad metafísica, la ley no se deja apresar con facilidad: tal *factum* no es alcanzado por las facultades humanas a no ser por analogía. Y precisamente, por la analogía presente en esas mismas facultades,

¹⁶ PIEPER, J., *Über den Begriff der Sünde*, edición castellana: *El concepto de pecado*, Herder, Barcelona, 1986, p. 55.

que, junto a sus obras, son reflejo y acceso conveniente al obrar divino y su obra. Precisamente, la creación divina es principalmente creación del ser racional, aquél que posee inteligencia y voluntad como principales potencias. Pero a éstas nuestro conocimiento no consigue noticia alguna a no ser por el conocimiento de su operación y sus obras; las obras que constituyen la vida humana o vida moral. Ahora bien, la aludida dificultad para determinar la cuestión en juego todavía no se diluye enteramente aquí, puesto que a la determinación de la vida propiamente humana, la vida moral –desde sus facultades hasta su operación y sus productos–, no se llega sino también por analogía. Si el obrar metafísico de la inteligencia y la voluntad constituyen la vida humana o moral, no todo obrar humano es propiamente metafísico o moral. El arte [*ars*] también es obrar del hombre, mas tanto éste cuanto sus productos difieren del entender y querer, y sus productos consiguientes. Con todo, el arte es aquello que sirve para acceder analógicamente a la vida humana supra-artística. El hombre necesita del arte para comprenderse a sí mismo y a Dios, salvo que hay cierto peligro en reducir la obra de la vida humana a la obra de arte, es decir, la ética a la estética; o la metafísica a la lógica.

Las artes, en su doble aspecto –subjetivo y objetivo–, pueden ser más o menos materiales o inmateriales. El arte inmaterial por antonomasia es la lógica, aludida hace un momento. El arte material más excelso, siguiendo los finos análisis de Tolkien (que en este punto al menos fue indudablemente deudor de Chesterton), es el arte élfico. Así, pues, según una primera consideración, buscar la ética en la tierra de los elfos significa buscar la racionalidad moral humana mediante el arte élfico, por analogía. ¿Qué significa arte élfico? Baste con apuntar aquí que él es el producto mejor elaborado del arte humano. Tan excelso él es que, tras haber sido establecido por el hombre, no sólo cobra cierta vida independiente del quehacer humano, sino que, además y paradójicamente, se erige en maestro de nuestro arte, cual modelo activo. Así, si el artista humano es correctamente señalado como subcreador, participando, pues, del poder creador de Dios, por su parte, la maestría artística élfica parece participar aun más perfectamente de tal divino poder. Y por ello, justamente enseña al hombre en su quehacer artístico. Es una especie de mediador entre la ley naturalmente inserta en las cosas y la ley divina. Es la continuación más perfectamente natural de la misma naturaleza, disponiendo adecuadamente la naturaleza humana a la recreación sobrenatural, y haciéndolo activamente mediante cierta docencia: “No es la tierra que juzga el cielo, sino el cielo que juzga la tierra –proscribe Ches-

terton–; así, para mí al menos, no era la tierra que criticaba la tierra de los elfos, sino la tierra de los elfos que criticaba la tierra”¹⁷.

Es necesario tener en cuenta los diversos tipos de racionalidad y sus analogías a la hora de indagar con ojo crítico el significado del libro de G. K. Chesterton, junto a la centralidad de su capítulo cuarto. Parece del todo correcto suponer que Chesterton no tituló azarosamente al capítulo central de su obra central tal como lo hizo. A la hora de buscar el auténtico significado metafísico y moral o legal de la vida humana, Chesterton no acude al relato de las diversas ciencias modernas; más bien se ocupa en mostrar la falibilidad de ellas, según la multitud de falacias que configuran su narración. Tampoco él se dirige a los relatos artísticos materiales modernos, conectados de algún modo a los predichos desarrollos científicos. Y entre acudir a la ciencia medieval o a su arte material, él prefiere respetar la analogía antes indicada. Porque si él ve con preocupación que no sólo la lógica moderna falla, sino que tal fallo ha tocado incluso las fibras más sensibles o básicas del sentido común, el cual mira y produce la realidad material, entonces, el proceso mental que él debía recomponer era más bien enorme. La única solución era calzarse algo así como las botas de siete leguas, para apresarse antes que la metafísica medieval, el sentido común medieval. Y recién de allí subir al nivel de abstracción metafísico¹⁸. Por lo demás, un hombre de ciencia medieval –un Tomás de Aquino, pongamos por caso– no necesitaba tal tipo de acrobacias, pues el cimiento sobre el que su edificio lógico se soportaba y construía, no parece haber estado deformado en manera alguna. La prueba más sólida y palpable de la salud cultural medieval, de su sentido común¹⁹, es el arte gótico, con sus gárgolas y personajes grotescos. Para Chesterton, estos «monstruos» de la imaginación medieval son más bien divi-

¹⁷ CHESTERTON, G. K., *Orthodoxy* (1908), en *The Collected Works of G.K. Chesterton*, vol. I, Introducción y notas de D. Dooley (ed.), Ignatius Press, San Francisco, 1986, p. 252. (Aquí, como en todos los casos, la traducción es mía cotejando la de A. Reyes: Alta Fulla, Barcelona, 2000).

¹⁸ “Que haya más verdad –disimulada– en la religión de los primitivos que en la *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* [La religión dentro de los límites de la razón pura] es pues un punto que concedemos gustosamente a los chestertonianos”. MARITAIN, J., “Signe et symbole”, *Revue thomiste*, 1938; edición castellana: “Signo y símbolo”, E. S. Melo (trad.), en *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1980, p. 98. Para ser más estrictamente fiel a Chesterton me permitiría precisar la indicación maritainiana cambiando ‘la religión de los primitivos’ por ‘los cuentos de hadas’.

¹⁹ “If I were describing them [fairy tales] in detail I could note many noble and healthy principles that arise from them”. CHESTERTON, G. K., *Orthodoxy*, p. 253; cfr. mis notas 21, 25 y 26.

nos²⁰; son los monstruos producidos por la filosofía y artística moderna los que verdaderamente atormentan²¹. En ciencia, los deterministas²²; en poética, los relativistas²³. Aunque no sea de extrañar que pudiera encontrarse por allí algún

²⁰ “Modern minor poets are naturalists, and talk about the bush or the brook; but the singers of the old epics and fables were supernaturalists, and talked about the gods of brook and bush. That is what the moderns mean when they say that the ancients did not «appreciate Nature», because they said that Nature was divine. Old nurses do not tell children about the grass, but about the fairies that dance on the grass”. CHESTERTON, G. K., *Orthodoxy*, pp. 252-253.

²¹ “Puede ser más sano un cuento de hadas al referirse a un dragón de siete cabezas que lo que puede ser la Duquesa de Somerset acerca de un Consejo de Tutores. [...] Un dragón de siete cabezas es, tal vez, un monstruo realmente aterrador. Pero un niño que nunca ha oído sobre él es un monstruo mucho más terrorífico. El más loco de los grifos o quimeras no es una suposición tan extravagante como una escuela sin cuentos de hadas”. CHESTERTON, G. K., “Education by Fairy Tales” (2 de diciembre de 1905), en *The Collected Works of G. K. Chesterton*, vol. XXVII: “The Illustrated London News, 1905-1907”, L. J. Clipper (ed.), Ignatius Press, San Francisco, 1986, p. 73; edición castellana: “Educar con cuentos de hadas”, en CHESTERTON, G. K., *De todo un poco. Selección de artículos publicados en The Illustrated London News*, C. R. Domínguez (trad.), Pórtico, Buenos Aires, 2005, p. 20. Similares ideas sobre la necesidad de los cuentos –cosa que pertenece al corazón de la carrera intelectual de Chesterton– se hallan, por ejemplo, también en estos otros artículos publicados en el *The Illustrated London News*: “La abuela del dragón” y “El ángel rojo”, en CHESTERTON, G. K., *Enormes minucias*, R. Calleja (trad.), Colección Austral, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1946, pp. 84-89 y 90-95, respectivamente.

²² “I observed that learned men in spectacles were talking of the actual things that happened –dawn and death and so on– as if they were rational and inevitable. They talked as if the fact that trees bear fruit were just as *necessary* as the fact that two and one trees make three. [...] But they could not be got to see the distinction between a true law, a law of reason, and the mere fact of apples falling”. CHESTERTON, G. K., *Orthodoxy*, p. 254.

²³ “Mr. W. B. Yeats, in his exquisite and piercing elfin poetry, describes the elves as lawless; they plunge in innocent anarchy on the unbridled horses of the air

*Ride on the crest of the dishevelled tide,
And dance upon the mountains like a flame.*

It is dreadful thing to say that Mr. W. B. Yeats does not understand fairyland. But I do say it. He is an ironical Irishman, full of intellectual reactions. He is not stupid enough to understand fairyland. Fairies prefer people of the yokel type like myself; people who gape and grin and do as they are told”. CHESTERTON, G. K., *Orthodoxy*, p. 258-9 (el editor, D. Dooley, apunta en esa nota 26: “A good example of Chesterton’s casual approach to quotations. The line in Yeats’s play *The Land of Heart’s Desire* actually begins «Run on the top...»”). Recuérdese lo apuntado atrás: para entender la enseñanza élfica debe acudirse a ella cual un aprendiz, no cual un experto intérprete.

poeta un tanto determinista, como el genial Kafka, o algún que otro científico relativista elaborando genialmente en su laboratorio una teoría de la relatividad universal.

Chesterton opera como apuntábamos hace un momento ya que, si bien el arte moderno declaraba en sus diversas manifestaciones varias enfermedades mentales, todavía no lo hacía *magna voce*, como la filosofía primera de Nietzsche y Schopenhauer gritaban con alguna eficacia la muerte del divino Artífice. En efecto, junto al arte moderno, Chesterton consideraba que el hombre moderno todavía respetaba de alguna manera los relatos fantásticos tradicionales. A nadie todavía parecía habersele ocurrido sensatamente reemplazar en la primera educación a Andersen por Oscar Wilde, o a Miguel Ángel por Rodin. El prestigio de la ley natural todavía conservaba un pequeño distrito, como el reducto de la Galia de Ásterix: los cuentos de hadas. Por lo demás, en este punto el pensamiento posmoderno no se equivoca en registrar que, por los días que corren (o que recientemente corrieron), el último refugio de la metafísica es el arte. Chesterton ve claramente la oportunidad de atacar desde allí, y, a mi juicio, lo hace con bastante éxito. Para él, ubicado en la Gran Bretaña de los comienzos del siglo XX, era ciertamente oportuno desvelar el significado metafísico de dos hombres indiscutiblemente tan caros al grueso del mundo anglosajón: Dickens y Stevenson²⁴. Revelar al hombre medio británico que la filosofía fundamental de Martin Chuzzlewit o la de John Long Silver eran incompatibles con la de alguna mórbida novela freudiana o darwiniana con la que él empezaba a sentir cierta familiaridad, era sin duda asestar un golpe certero en el punto preciso. Si la ley natural había sido despedida cortésmente en muchos ambientes de Oxford y Cambridge, ella todavía guardaba cierta cátedra informal en Eton o Rugby, y más aun en cualquier cuarto de cualquier rancho medio con jardín propio ('casa con zancos' era el modo irónico que él tenía para referirse a un apartamento de edificio). El único suelo firme y vivo para la ley natural, el cual guardaba todavía cierto respeto en la sociedad moderna, era precisamente el formado por los cuentos de hadas; estos y el espíritu democrático, en el que la tradición es parte esencial del mismo. Cuentos de hadas, democracia, tradición. Chesterton no procede todavía a introducir lo que aun cien años después sería una palabra in-

²⁴ Dickens y Stevenson representan para Chesterton dos casos de genuino arte medieval en plena modernidad. Para comenzar a comprobarlo no hay más que acercarse a los respectivos ensayos chestertonianos sobre tales figuras: CHESTERTON, G. K., *Charles Dickens* (1906), en *The Collected Works of G. K. Chesterton*, vol. XV: "On Dickens", Introductions and Notes A. Stone Dale, Ignatius Press, San Francisco, 1989, pp. 39-209; *Robert Louis Stevenson*, en *The Collected Works of G.K. Chesterton*, vol. XXI, Ignatius Press, San Francisco, 1990.

cómoda incluso en algunas respetables argumentaciones tomistas: ‘metafísica’. Pero las razones de por qué Chesterton no la usa, y por qué no lo hace el moderno erudito, son bien diferentes y contradictorias entre sí. Chesterton, porque está parado discursivamente un paso anterior, francamente abierto a la metafísica y a la ética; el tomista moderno, en cambio, parado un paso posterior a la metafísica (esto es, en el silogismo moral), registra una extraña imposibilidad –para decirlo con Heidegger– de dar el paso atrás [*schrift zurück*]. Yo creo que ha quemado las naves equivocadas: allí donde la princesa de las *ancillae theologiae* se hallaba apresada.

La ética y la metafísica moderna, dos modalidades del arte inmaterial, padecían el determinismo y el relativismo en cantidades considerables. Oscar Wilde y Bernard Shaw empezaban a liderar el sentido común social hacia lugares inciertos. Era preciso, entonces, releer en masa a Chaucer y Browning, y reconsiderar entonces el *link* indestructible entre ellos y la filosofía perenne de Tomás de Aquino, Platón y Aristóteles. Pues los cuentos de hadas de aquellos eran tan perennes como las producciones de estos; aunque en otro nivel epistémico²⁵. Era necesario, ante todo, recuperar la magia del arte secundario élfico –espejeante del arte primario divino– para luego reestablecer la necesidad formal de la legalidad intrínseca al proferir élfico –reflejo de la sabiduría divina–. Si el arte es naturalmente inevitable o necesario a la naturaleza, escojamos entonces un arte natural, y no una anormal artificialización. Escojamos a Don Quijote en lugar de Alicia.

Todo esto que estoy comentando sobre la obra y contexto intelectual del periodista inglés no viene exhaustivamente transmitido en *Ortodoxia*; allí no se detiene en detalles que aparecen expuestos con mayor longitud en otros escritos suyos. El capítulo cuarto de *Ortodoxia* registra de modo sintético la *recuperación* del sentido común medieval, para inmediatamente *entrar* en la exposición de lo que naturalmente se sigue del sentido común feérico²⁶, a saber, una meta-

²⁵ “La civilización cambia, pero los cuentos de hadas no cambian nunca. Algunos detalles de los cuentos de hadas os pueden parecer raros, pero su espíritu es el espíritu del folclore y el folclore es, en una traducción estricta, la expresión alemana que se utiliza para designar el sentido común. [...] El cuento de hadas significa cosas extraordinarias vistas por gente ordinaria. El cuento de hadas está lleno de salud mental”. CHESTERTON, G. K., “Educando con cuentos de hadas”, p. 20.

²⁶ “Fairyland is nothing but the sunny country of common sense”. CHESTERTON, G. K., *Orthodoxy*, p. 252. “los cuentos de hadas son tan normales como la leche o el pan”. ID., “Educando con cuentos de hadas”, p. 20.

física y una ética en sentido tomásico. Así, si el relato fantástico nos revela plásticamente la virtud, por su parte, la metafísica es una reflexión teórica sobre la virtud, y la ética es una reflexión más o menos práctica sobre la virtud²⁷. El discurso del capítulo mencionado de *Orthodoxia* se ubica activamente en el umbral de los tres modos epistémicos predichos. Y esto, a saber, operar noéticamente desde el umbral, no es de poca monta, según ha indicado Heidegger. Para éste, esto sería estrictamente *pensar*²⁸.

He dicho antes que el capítulo cuarto constituye un auténtico reflejo del acto divino de crear, es decir, una suerte de imitación del *respondeo* escolástico, que, como una explosión del arte lógico, viene a ser una cierta participación de la determinación radical a que haya algo más bien que nada. En el caso de Chesterton es como si entre la espada del determinismo y la pared del relativismo, pegase un salto fantástico, ubicando el discurso en un comienzo absolutamente nuevo. Maniobra con la que consigue derribar a sus enemigos (también a los de diestra y siniestra, si a alguno se le ocurre imaginar el plano entero). Es así de brusca la introducción en el nuevo discurso, puesto que, en rigor, él es un discurso que desciende de los elfos; un discurso de tal naturaleza no merece más que una condición –una fundación– de ese calibre, porque deberíamos recordar aquí nuevamente que el quehacer élfico es el reflejo participado más perfecto del modo artístico de proceder divino. Algo de la sorpresiva dicción que saca el ser personal de la nada, o la que concede el don de la fe al pagano, o la que da la gracia al pecador, se encuentra en la narración élfica que Chesterton espejea nomás él comienza a explicar qué significa una ética de naturaleza élfica. Sus primeros renglones merecen una cuidadosa atención, a causa de la inexistencia de toda percepción previa de los mismos.

Ahora bien, antes de transcribirlos, el lector se merece una advertencia previa: debe estar avisado de que una vez que se entra en la tierra élfica, ya nunca jamás es posible salir de allí, pues su condición es absolutamente necesaria. Una vez adentro, la riqueza significativa en la que uno se ha introducido, transporta su mente no sólo fuera de las coordenadas en las que por su condición corpórea ella naturalmente está, esto es, a una dimensión metafísica trascendente de este

²⁷ Sobre la dificultad en determinar el grado de abstracción de la ciencia moral y, con ello, su posición epistemológica en el cuadro aristotélico de las ciencias, véase YARZA, I., *La racionalidad de la ética de Aristóteles. Un estudio sobre Ética a Nicómaco I*, Eunsa, Pamplona, 2001.

²⁸ Cfr., por ej., HEIDEGGER, M., “El habla” (1950), en *Unterwegs zur Sprache* (1959), edición castellana: *De camino al habla*, Y. Zimmermann (trad.), Ediciones del Serbal-Guitard, Barcelona, 1990 (2ª ed. revisada), pp. 11-31.

tiempo y este espacio, sino que, a causa de ello, el discurso mental se acelera y, en un primer cimbronazo, se abochorna un poco; viendo las cosas principalmente por la luz del *noús* encuentra dificultad para ordenar las ideas acorde con la argumentación silogística, *diánoia*²⁹. Es decir, en la introducción, allí mismo ya se está en el medio y en el fin. En la condición, *si*, ya se está en la afirmación, *sí*. La afirmación supuesta o condicionada es absoluta y virtualmente total³⁰: “Touchstone hablaba de la abundante virtud contenida en un «si»; conforme a la ética élfica toda virtud reside en un «si»”³¹. Es verdad, asimismo, que la posibilidad de alcanzar el medio y el fin no puede suprimirse. Es decir, evidentemente si se está en el principio no se puede estar a un mismo tiempo, o al menos en un mismo sentido, en el medio y en el fin. En un sentido, cuando digo que en el *si* introductorio ya se está allí mismo en el *sí*, esto es, en la afirmación absoluta del fin, lo digo aclarando que se está realmente, pero en potencia. Y aun la potencia metafísica presenta una doble faceta: su faceta esencial o formal, y su faceta meta-esencial o trascendental. La primera señala que por esta potencia necesariamente se puede llegar al fin, y por ella, si se prosigue rectamente el camino, necesariamente se consigue el fin propuesto con antelación; es decir, la agilidad mental élfica sabe predecir con cierta facilidad la multitud de acontecimientos esenciales que naturalmente están implicados formalmente en el inicio de una realidad. Con todo, ésta no es la cara más profundamente metafísica de la potencia; diríase que es la potencia lógica *qua* incluida en la metafísica. Porque en su cara principal, la potencia metafísica señala que ese mismo fin, necesariamente asequible por ella, puede ser incluso infinitamente mucho más que lo que la potencia alcanzaba a deducir en la introducción. Pues el acto metafísico de ser no es deducible, aun cuando su potencialidad lo tenga necesariamente, y aun cuando sepa que lo domina. Pero quizá mi advertencia se está extendiendo demasiado, convirtiéndose peligrosamente en una excusa para una nueva introducción; y, así, podría enredar sucesivamente mi mente y la del lector hasta el infi-

²⁹ “...writing down one after another the three or four fundamental ideas which i have found for myself, pretty much in the way that I found them. [...] As it is [my mental experience], I do not know whether I can make it clear, but I now propose to try”. CHESTERTON, G. K., *Orthodoxy*, p. 252.

³⁰ Cfr. mi artículo “Si sí. La condicionalidad metafísica de una afirmación absoluta”, *Sapientia*, 2004 (59, 216: “Homenaje a Josef Pieper, en el Centenario de su Nacimiento”), pp. 307-314.

³¹ CHESTERTON, G. K., *Orthodoxy*, p. 258. Alfonso Reyes anota en su edición que Touchstone es aquel bufón de Shakespeare de la comedia *As you like it*. La frase aludida se halla en el acto v. *Vid.* la edición castellana: *Ortodoxia*, p. 61, n.2.

nito, *fatigando* predicamentalmente el vasto universo (poniendo como criterio de *fatiga* el ser material), y no operando al modo trascendental.

“Cuando el hombre de negocios³² discute el idealismo de su chico de oficina, lo hace en estos o parecidos términos: «Ah, sí, cuando uno es joven tiene ideales en abstracto y se construyen castillos en el aire; pero en llegando la edad madura, todo eso se desvanece como las nubes en el viento, y entonces uno desciende a la creencia en la política práctica, para usar la maquinaria que uno tiene y habérselas con el mundo tal cual él es». Así, al menos, solían predicarme en mi mocedad los venerables y filantrópicos viejos, que a estas horas duermen en sus honradas sepulturas. Pero desde entonces yo he crecido y he descubierto que aquellos viejos filantrópicos mentían. Lo que realmente ha sucedido es exactamente lo opuesto de lo que ellos profetizaban. Ellos decían que acabaría perdiendo mis ideales y empezaría a creer en los métodos de la política práctica. Y es el caso que de mis ideales no he perdido uno solo, y que mi fe en las cosas fundamentales es exactamente la misma de siempre. Lo que he perdido es mi vieja y pueril fe en la política práctica. Tanto como ayer me afecta todavía la batalla de Armagedón, mientras que las elecciones generales ya no me interesan. [...]

Mi primera y última filosofía, aquella en la que creo con inquebrantable certidumbre, la aprendí en la edad de la crianza. [...] Aquello en lo que más creía entonces, y en lo que más sigo creyendo, son aquellas cosas llamadas cuentos de hadas. Me parece que son las cosas enteramente razonables. Ellas no son fantasías: comparadas con ellas otras cosas son fantásticas”³³.

³² O, como señala Chesterton en uno de los *loca parallela* citados, indicando el tipo femenino presente en la misma filosofía profesada por el hombre de negocios: “Parece que la Duquesa de Somerset había ido a un internado donde a los niños se les enseñaban cuentos de hadas y luego había ido a un Consejo de Tutores en alguna parte y les dijo que los cuentos de hadas estaban llenos de estupideces y que era mucho mejor hablarles a los niños de Julio César y de otros grandes hombres. [...] Detrás de los comentarios de la Duquesa de Somerset fácilmente se podría leer una opinión extraordinariamente oscura, la opinión de que un cuento de hadas es algo fantástico, algo artificial, una especie de broma. Por supuesto, lo verdadero es precisamente lo contrario. [...] El Consejo de Tutores es lo que pertenece a la fantasía, lo que es artificial. Lo que es una broma es la Duquesa de Somerset”. CHESTERTON, G. K., “Educando con cuentos de hadas”, pp. 19-21.

³³ CHESTERTON, G. K., *Orthodoxy*, pp. 249-252. “En una palabra, a nosotros [el cuento de hadas] nos parece increíble porque nosotros mismos muy pronto vamos a ser increíbles”. ID., “Education by Fairy Tales”, p. 74; “Educando con cuentos de hadas”, p. 22.

¿Por qué son los cuentos de hadas razonables? ¿Por qué son ellos el suelo donde puede crecer una racionalidad metafísica y ética robustas? Para formular la respuesta en breve y de manera filosófica, habría de apuntarse que la racionalidad fantástica es aquella que revela no sólo la necesidad formal de una realidad³⁴, y, junto a ello, la cierta libertad o contingencia predicamental de allí derivada³⁵, sino aquella que principalmente revela la voluntad que está adjunta a la razón. Aquello que para Tomás de Aquino determina la distinción entre una mera racionalidad lógica y una racionalidad metafísica es la intervención de la voluntad. Como muestra *Orthodoxia*, naturalmente los cuentos de hadas se ocupan de indicar este punto capital del tomismo. “El violento materialismo que domina la mente moderna”, allí donde comulgan determinismo y relativismo, “descansa en últimos términos sobre una asunción; una falsa asunción. Se supone que si una cosa continúa repitiéndose, está probablemente muerta; como una pieza de mecanismo de reloj. Los hombres se inclinan a creer que si el universo fuese personal variaría; si el sol estuviese vivo danzaría. Esto es una falacia incluso en relación al hecho conocido. Porque la variación en los asuntos humanos procede generalmente, no por la vida, sino por la muerte; por su aniquilamiento o distensión de su fuerza o deseo. Un hombre varía sus movimientos en cuanto aparece el menor elemento de fracaso o fatiga. Sube a un ómnibus porque está cansado de caminar; o camina porque está cansado de estar tranquilamente sentado. Pero si su vida y regocijo fueran tan titánicas que él nunca estuviese cansado de ir a Islington, él podría ir a Islington tan regularmente como el Támesis se dirige a Sheerness. La verdadera velocidad y éxtasis de su vida tendrían la tranquilidad de la muerte. El sol sale cada mañana. Yo no me levanto cada mañana; pero la variación se debe no a mi actividad, sino a mi falta de acción. [...] La repetición en la Naturaleza puede que no sea una mera repetición; puede que sea un «bis» teatral. [...] Si el ser humano concibe y da a la luz un niño en vez de dar a luz un pez, o un murciélago, o un grifo, la razón puede que no sea que estamos aprisionados en un destino animal sin vida o propósito. Puede que nuestra modesta tragedia haya interesado a los dioses, que la están

³⁴ Vid., por ej., CHESTERTON, G. K., *Orthodoxy*, pp. 253-254. Por lo demás, esta apertura chestertoniana provoca la reminiscencia de aquella referencia de GILSON en esa especie de autobiografía intelectual (*Le philosophe et la théologie*, edición castellana: *El filósofo y la teología*, G. Torrente Ballester [trad.], Los libros del Monograma, Madrid, 1967), donde él afirma que lo más importante y decisivo que aprendió en su vida es el catecismo de infancia. Así, tanto como éste es la base adecuada para la teología, los cuentos de hadas vienen a ser la base sólida para la filosofía.

³⁵ Vid., por ej., CHESTERTON, G. K., *Orthodoxy*, pp. 254 y 262.

admirando desde sus balcones estrellados, y que, al final de cada dramatización humana, el hombre –el actor– sea llamado incesantemente a la escena. [...] Ésta fue mi primera convicción; formada por el *shock* de mis emociones infantiles que se encontraron en mitad de mi carrera con el credo moderno. Siempre había yo sentido de modo vago que los fenómenos son milagros en el sentido de que ellos son maravillosos: desde entonces comencé a considerarlos milagros en el más estricto sentido de que ellos son voluntarios. Quiero decir, que ellos eran, o podrían ser, ejercicios repetidos de alguna voluntad. En breve, yo había siempre creído que el mundo contenía oculta magia: desde entonces pensé que quizá él contenía oculto un mago. Y esto señalaba una profunda emoción siempre presente y subconsciente; que este mundo nuestro tiene algún propósito; y si hay un propósito, hay una persona”³⁶.

La razón real fundamental –la razón metafísica– es aquella que es a un mismo tiempo razón con propósito, y propósito que despierta deseo; deseo que merece únicamente una respuesta libre. Y así se llega, tanto con Chesterton como con Tomás de Aquino, al concepto de persona. La razón determinista y la relativista olvidan la metafísica en razón de que han trastornado lógicamente lo que es realmente ‘voluntad’. Junto a ello es más bien sencillo deducir el desenfoque del concepto de persona, anejo a aquél, y el de otros tales como el de virtud, ley, ley natural, y así sucesivamente. ¿Cómo y por qué esas filosofías se desentendían de la ‘voluntad’ o la debilitan? En lo que respecta al determinismo, Chesterton determina: “de acuerdo a ellos, nada ha ocurrido realmente desde el comienzo del mundo; e incluso ellos no estaban muy seguros acerca de la fecha de aquel comienzo.

El mundo moderno, como me lo encontré, estaba maduro para el Calvinismo moderno, para aceptar la idea de que las cosas tenían que ser como son. Pero cuando vine a interrogarlos me encontré con que ellos no tenían realmente prueba de esta inevitable repetición en las cosas excepto el hecho de que las cosas fueran repetidas”³⁷. Como si la ley de la repetición no estuviese transida de libertad sino de necesidad eficiente. Es decir, según el determinismo una ley no es quebrantable, sino absolutamente inquebrantable. Una evolución fatal, o un conservadurismo inmóvil y fatal; o un progreso fatal, o un regreso fatal; un optimismo fatal, o un fatal pesimismo; un cielo necesario, o un infierno necesario. Y así fatalmente hasta el infinito. En la Edad Media Tomás de Aquino dijo que “la razón de esta posición parece ser porque opinaban [se refería a los megátri-

³⁶ CHESTERTON, G. K., *Orthodoxy*, pp. 263-264.

³⁷ CHESTERTON, G. K., *Orthodoxy*, p. 262.

cos, es decir, los primeros padres de los científicos con los que está discutiendo Chesterton], que todas las cosas aconteciesen por necesidad, según una cierta combinación de causas. Y de este modo, si todas las cosas se cumplen por necesidad, resulta que no es posible que sean aquellas cosas que no se cumplen”³⁸. Los deterministas intentan aniquilar la potencia; en el fondo, pretenden suprimir la sociedad natural de razón y voluntad.

Con todo, no sólo los deterministas tergiversan el papel de la voluntad respecto de la legalidad natural. Como consecuencia lógica de la doctrina necessarista se suma aquélla propia de los relativistas. A la inteligencia élfica esto tampoco se le pasa por alto. Y yo diría que toda la actualidad de la interpretación de Chesterton sobre Tomás de Aquino reside precisamente no sólo en haber criticado fantásticamente el determinismo, sino también en no haber perdido de vista por un segundo siquiera el veneno contenido en el cocktail aparentemente enfiestante que sus amigos relativistas le estaban ofreciendo *a posteriori*³⁹. Tras los mortales embates asestados contra aquellos filósofos de la esclavitud, Chesterton no acude al brindis de la victoria, después de percatarse de que ella aún no está totalmente conseguida. La alegría relativista es una alegría ciertamente peligrosa; de peligro tan mortal como la tristeza de la otra tiranía⁴⁰. Así como en el capítulo dedicado al loco fatalista, Chesterton cuenta que el edificio de su argumentación fue construido sobre la meditación del cartel que coincidentalmente vio en un autobús: Hanwell (manicomio londinense al que se dirigía el colectivo), de la misma manera sería preciso suponer que en llegando a la mencionada fiesta, él hubiese torcido su rumbo tras leer la pancarta de bienvenida: todo es posible. Él hubo leído ‘Hanwell’, y concluyó que debía ir a casa para escribir un libro; deberíamos no perder razonablemente de vista que él también pudo haber intuido de lejos ‘todo es posible’, para seguir escribiendo el mismo libro⁴¹.

³⁸ THOMAS AQUINAS, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, M. R. Cathala / R. M. Spiazzi (eds.), Marietti, Taurini-Romae, 1964, IX, 3, n. 1795.

³⁹ Chesterton no los llama ‘relativistas’, o ‘contingentistas’, o ‘posibilistas’, como aquí los hemos designado nosotros, sino ‘pragmatistas’: “This bald summary of the thought-destroying forces of our time would not be complete without some reference to pragmatism; for though I have here used and should everywhere defend the pragmatist method as a preliminary guide to truth, there is an extreme application of it which involves the absence of all truth whatever”. CHESTERTON, G. K., *Orthodoxy*, p. 239.

⁴⁰ “Extreme pragmatist is just as inhuman as the determinism it so powerfully attacks”. CHESTERTON, G. K., *Orthodoxy*, pp. 240.

Es como si a la distancia y ante tal desagradable sorpresa, hubiese recordado que la graciosa personalidad de Shaw, de agradable conversación pero de incómoda metafísica, se encontraba allí adentro exhibiendo el triunfo de su filosofía fundamental.

Creo que para Tomás de Aquino, o para Chesterton, da igual decir que la razón metafísica se trastorna por el debilitamiento de fuerza voluntaria, o, al revés, que la voluntad se debilita por falta de intuiciones metafísicas. Intelecto y voluntad son dos elementos tan íntimamente entrelazados⁴² que el trastorno de uno afecta intrínsecamente al otro. De este modo, si la meditación chestertoniana

⁴¹ TONQUÉDEC, J. DE, *G. K. Chesterton, ses idées et son caractère*, Nouvelle Librairie Nationale, 1920; edición castellana: *G. K. Chesterton, sus ideas y su carácter*, de A. Quintana Solé (trad.), Difusión, Buenos Aires, 1943, ha criticado a Chesterton tratándolo de expositor y defensor de la irracionalidad. Me parece que, en su conjunto, este autor no entiende que Chesterton no sólo critica el racionalismo necesitarista, sino que también hace otro tanto con el irracionalismo relativista. Es verdad que Chesterton puede a veces ser impreciso con el lenguaje, dando incluso lugar a malos entendidos (reiteremos: lo que él hizo no es «técnicamente» filosofía como introducimos correctamente a una filosofía técnica), pero esto pasa totalmente a segundo plano al captar la coherencia fundamental –tomista, según estoy mostrando– presente a través de las miles de páginas de su obra entera.

⁴² “Philosophus in III De anima ponit circulum quendam in actibus animae, secundum scilicet quod res quae est extra animam movet intellectum, et res intellecta movet appetitum, et appetitus tendit ad hoc ut perveniat ad rem a qua motus incepit; et quia bonum, sicut dictum est, dicit ordinem entis ad appetitum, verum autem dicit ordinem ad intellectum, inde est quod Philosophus dicit in VI Metaphysicae quod bonum et malum sunt in rebus, verum autem et falsum sunt in mente. Res autem non dicitur vera nisi secundum quod est intellectui adaequata, unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu. Sed sciendum, quod res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res, unde est mensura rerum quae per ipsum fiunt, sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus, et ita res mensurant ipsum”. THOMAS AQUINAS, *Quaestiones disputatae de veritate*, en *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*, t. XXII, vol. I (Praefatio-qq. 1-7), Iussu Leonis XIII P. M. edita, Romae, 1970 (Praefatio: 1975), q. 1, a. 2. Valga deducir aquí sucintamente, a partir de este texto, que la ordenación del intelecto a la voluntad no hace que la inteligencia se haga práctica, esto es, artística (según los modos apuntados más arriba), sino que la ordenación a la voluntad hace que la inteligencia pase de ser meramente lógica a metafísica. La verdad de la inteligencia, sea ésta especulativa o práctica, no es todavía exactamente el bien de la voluntad: el bien y la verdad son formalmente distintos. Otra cuestión, ciertamente, es que *modernamente* visto la moral, la economía, la política, hayan sido concebidas como puramente prácticas o utilitarias.

na sobre el error determinista no había sido titulada ‘Hanwell’ sino “el maníaco”, de modo análogo, la exposición de la falsedad relativista no fue intitulada ‘todo es posible’ o ‘de la supresión de la voluntad’, sino “el suicidio del pensamiento”. Es decir, si el pensamiento se suicida, con él va a parar a la tumba su natural compañera, la voluntad. Por lo demás, aunque Chesterton declare explícitamente que “el determinista (quien, para hacerle justicia, no pretende ser un ser humano) se equivoca en su interpretación de la facultad humana de elección real. El pragmatista, quien profesa ser especialmente humano, se equivoca en su interpretación de la facultad humana de percibir el hecho real”⁴³, procede así dado que no está escribiendo estricta o formalmente un tratado de filosofía, sino una introducción a la filosofía. Es decir, aunque él sostenga que la mentalidad relativista no focaliza bien el papel de la inteligencia, no quiere decir que a su vez el esté afirmando implícitamente que el pragmatista es un acertado guía en lo que concierne a la filosofía de la voluntad. No. Tanto no lo es, que el mismo Chesterton arguye, pocos párrafos más adelante que aquel recién citado, que el relativismo que confiesa ser todo posible, en el fondo está confesando la contrariedad más radical, a saber, que nada es posible. Y esto no sólo por una inexacta percepción de la inteligencia, sino también por una de la misma facultad de elegir: “Mr. Bernard Shaw ha atacado la vieja idea de que los actos de los hombres han de ser juzgados por el *standard* del deseo de felicidad. Él dice que un hombre no actúa por su felicidad, sino a partir de su voluntad. No dice: «la mermelada me hará feliz», sino «yo quiero mermelada». [...] Incluso Mr. H. G. Wells ha incurrido a medias en este lenguaje sobre la apropiación por parte de la voluntad, al decir que uno debería apreciar los actos no como un pensador, sino como un artista, diciendo, por ejemplo «*siento* que esta curva es correcta», o «que vaya la línea por aquí.» Ellos están todos excitados; y bien pueden estarlo. Porque por esta doctrina de la divina autoridad de la voluntad, ellos piensan que pueden escaparse de la condenada fortaleza del racionalismo. Piensan que pueden escapar.

Pero ellos no pueden escapar. Esta pura exaltación de la volición finaliza en el mismo término vacío que el mero propósito lógico. Exactamente tanto como el pensamiento completamente libre envuelve la duda del pensamiento mismo, así también la aceptación del mero «querer» realmente paraliza la voluntad. [...] Por este elogio de la voluntad tú no puedes realmente elegir un rumbo como mejor que otro. Y precisamente elegir un rumbo como mejor que otro es la verdadera definición de la voluntad que estás elogiando.

⁴³ CHESTERTON, G. K., *Orthodoxy*, p. 240.

El culto a la voluntad es la negación de la voluntad. Admirar la mera elección es rechazar elegir. Si Mr. Bernard Shaw se me acerca y dice: «desea algo», tanto vale como decir: «no me importa lo que desees.» Tú no puedes admirar el desear en general, porque la esencia del desear es que es particular⁴⁴, y hasta personal. Motejemos, pues, al relativismo, para emplear la palabra añadida por Alfonso Reyes en el curso de su estupenda traducción, de ‘voluntarismo’.

El capítulo cuarto está a punto de finalizar desde el momento que Chesterton ha aclarado la importancia de la voluntad, esto es, de la voluntad tal como es entendida por los elfos. Porque una vez arribada a la voluntad como complemento de la razón, se ha llegado al punto final: se ha llegado al ser personal, es decir, libre. Y esto bien merecería otro discurso nuevo. Pero antes de ello, y para cerrar conclusivamente el círculo discursivo élfico sobre la virtud, Chesterton, quien había atacado aquí y allí el mismo nombre de ‘ley’, en cuanto procedente de la modernidad determinista y pragmatista⁴⁵, sale ahora en su defensa, sorpresivamente. Es decir, cuando todo parecía que el concepto de ley había sido robado de una vez para siempre por el enemigo, asistimos al rescate de tal precioso botín. Por supuesto, ello se lleva a cabo con la mente ya madura tras el largo proceso de aprendizaje de la destreza intelectual élfica: “En el país de las hadas había existido una ley real; una ley que podría ser violada, porque la definición de una ley es algo que puede ser violado. [...] [En la idea moderna de ley] uno no puede ni tener la firmeza de acatar las leyes ni la travesura de violarlas”. Y, más aun, “esta gente moderna profesaba que el universo era una cosa coherente; pero ellos no se habían enamorado del universo. Pero yo estaba perdidamente enamorado del universo y experimenté la necesidad de dirigirme a él con un diminutivo⁴⁶”.

No sea, pues, de extrañar que se indique la perfección de la ley natural universal como el amor a la naturaleza universal. Los elfos saben bastante de ello, porque la operación redentora ha alcanzado también su país. La caridad es la perfección de la ley, natural y élfica. La ley evangélica del amor es sorprendente (o bien habría de sorprendernos de manera desproporcionada). Actitudes como poner la otra mejilla dispuesta al golpe, festejar el regreso del hijo pródigo, y conductas de tal «naturaleza», contienen una tal suerte de paradoja que supera

⁴⁴ CHESTERTON, G. K., *Orthodoxy*, pp. 241-243.

⁴⁵ “In fairyland we avoid the word «law»; but in the land of science they are singularly fond of it”; “the unphilosophic manner of science and the «Laws of Nature»”. CHESTERTON, G. K., *Orthodoxy*, p. 255; pp. 254 y 256.

⁴⁶ CHESTERTON, G. K., *Orthodoxy*, pp. 265-267.

incluso la fantasía natural propia de la legalidad élfica. Si, como dejó escrito Robert Hugh Benson, “la gracia, debe recordarse, es incluso más paradójica que la naturaleza”⁴⁷, ella es hasta más paradójica que la naturaleza en estado perfecto. Sólo una mente habituada a la ley de la paradoja élfica estaría bien dispuesta a las lecciones de paradoja del amor divino. Dios ama su ser creado porque lo ve desde dentro, lo intuye; o lo intuye porque lo ama. Y, como enseñaba San Agustín y gustaba citar al Aquinate⁴⁸, Él no nos ama porque seamos amables, sino al revés: llegamos a ser preciosos porque él nos ha amado primero. Ahora bien, amar algo o a alguien es afirmar su ser con una afirmación absoluta, más allá de toda condición. Promulgar la ley natural de algo no puede significar otra cosa más que amarlo. La ley natural residente en una cosa no basta por sí sola para ser incluso ella misma: necesita, pues, de un gran poder real que la sostenga, es decir, de un ser que la ame; o bien que él la cree, o bien que la despierte, o bien que la conserve, o bien que la finalice y perfeccione. Y es aquí donde Chesterton añade: el hombre racional moderno no demuestra amar la realidad en modo alguno. Por lo mismo, ¿cómo habríamos entonces de esperar que él pueda enseñarnos a amarla? Él no demuestra tener ningún tipo de predilección por ella, porque se ha creído listo, olvidando su natural discipulado élfico. Rebelóse, emancipóse; se volvió loco, de amor no, mas de ideología o pseudo-racionalidad. Así, él ama, sí, sólo por interés físico, o sólo por aburrimiento metafísico; pero no es capaz de la locura de amor enseñada en aquella “magnífica lección de la «Bella y la Bestia»: que una cosa debe ser amada *antes* de que sea amable”⁴⁹.

Bien que no todo es posible, sea desde un punto de vista natural, sea desde uno lógico. Quede esto claro. Pero al elfo a su vez no se le pasa por alto que, en otra dimensión, a saber, en un nivel metafísico, nada es imposible para el amor. Cuando el elfo escucha la prédica científicista, que por todas partes y todo el

⁴⁷ BENSON, R. H., *The Friendship of Christ* (1912), Scepter, [U.S.A.], 2001, p. 38.

⁴⁸ “...non sequitur quod Deo competat esse bonum in quantum causat bonitatem, sed potius e converso, quia est bonus, bonitatem rebus diffundit, secundum illud Augustini, *De doctrina christiana, in quantum bonus est, sumus*”. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* en *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia*, tomos IV (pars prima, qq. I-XLIX), Iussu Leonis XIII P. M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, ex typographia polyglotta s. c. de propaganda fide, Romae, 1888, I, q. 13, a. 2; la recientemente editada *Lectura romana* intitula una de sus cuestiúnculas así: “Vtrum verum sit quod dicit Augustinus, *in quantum sumus, boni sumus*”. THOMAS AQUINAS, *Lectura romana in primum Sententiarum Petri Lombardi*, L. E. Boyle / J. F. Boyle (eds.), Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 2006, d. 1, q. 1, a. 3, qcla2.

⁴⁹ CHESTERTON, G. K., *Orthodoxy*, p. 253.

tiempo habla de ‘razón’, ‘coherencia’, y ‘necesidad’, no se le mueve un pelo siquiera, porque su lógica es mucho más razonable, necesaria y coherente que la de tales sabihondos: “Haeckel puede hablar tanto fatalismo como le plazca acerca del hecho de que si las hermanas envidiosas son más mayores que Cenicienta, es (en un férreo y terrible sentido) *necesario* que Cenicienta sea menor que las hermanas envidiosas: esto realmente debe ser. [...] La fría razón decreta esto desde su terrible trono: y nosotros en la tierra de los elfos obedecemos”⁵⁰. De modo semejante, Shaw o Nietzsche pueden hablar tanto como les parezca acerca de la infinitos posibles para la voluntad, sin realizar ninguno de ellos. Por el oído élfico tampoco en este caso se percibe ni el zumbido de un mosquito, porque él sabe más y mejor lo que significa el infinito poder de la voluntad, esto es, el amor de lo más desemejante a primera vista. Pero, repítase una vez más, la ley élfica no es la última palabra sobre la ley élfica. Y el elfo lo sabe, a diferencia de los modernos de indomitable ignorancia. Lo que el elfo tiene todavía que añadir es lo siguiente: hay un solo maestro, y un solo mediador entre Dios y los hombres, cual paradoja viviente y encarnada⁵¹.

Desde el punto de vista de Dios, nada es imposible, todo posible, porque él es Amor. Para Dios nada es azaroso, todo es razón y necesidad, porque él es Lógos. Esta palabra, que tanto por ser amor como razón pertenece a alguien que cuida o ama aquello que atiende, ya no es una palabra meramente humana, y ni siquiera ella nos llega directamente del país de los encantamientos. Como dice Tomás de Aquino en un texto de extremada ironía, que conviene citar aquí una vez más: “se considera estúpida la sabiduría del mundo en esto, que juzgaba las cosas que son imposibles para la naturaleza, también imposibles para Dios. Y así, es evidente que la omnipotencia de Dios no excluye la imposibilidad y la necesidad de las cosas”⁵². Y así también es evidente que la ley élfica sirve de intermediaria entre la ley natural y la sobrenatural.

Santiago Argüello
Universidad Panamericana (México)
yagoarg@yahoo.com.ar

⁵⁰ CHESTERTON, G. K., *Orthodoxy*, p. 253.

⁵¹ “Because it [(the cross)] has a paradox in its centre it can grow without changing”. CHESTERTON, G. K., *Orthodoxy*, p. 231.

⁵² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 25, a. 3, ad 4.

SINDÉRESIS COMO LEY NATURAL EN TOMÁS DE AQUINO Y CONOCIMIENTO DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS PRÁCTICOS: UNA LECTURA DESDE LEONARDO POLO¹

María Alejandra Vanney

1. INTRODUCCIÓN

No cabe duda de que conocer el alma humana resulta un asunto complejo. Los medievales no dudan, sin embargo, en la posibilidad de aproximarse a un conocimiento verdadero de la misma, a pesar de las diversas teorías que se forjaron al respecto. Tomás de Aquino sostiene que el alma es el principio de vida del que nacen todas las facultades. Tampoco las facultades humanas son asunto fácil de conocer, precisamente porque son facultades, es decir, potencias, y es sabido que lo potencial, por definición, es lo velado. Tomás de Aquino advierte, por ello, que las facultades se conocen por sus actos². En efecto, los actos de las

¹ Este trabajo sigue, principalmente, los contenidos del libro de SELLÉS, J. F., *Antropología para inconformes*, Rialp, Madrid, 2006. Se ha utilizado también la siguiente bibliografía (además de la citada oportunamente): MOLINA, F., “El yo y la sindéresis”, *Studia Poliana*, 2001 (3), pp. 35-60; “Sindéresis y conciencia moral”, *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), pp. 773-786; *La sindéresis*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 82, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999; POLO, L., *La voluntad y sus actos I*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 50, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998; *Antropología trascendental II: La esencia del hombre*, Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra, Colección Filosófica, n° 179, Eunsa, Pamplona, 2003; Agradezco al Prof. Sellés la ayuda que me ha proporcionado para la preparación de este trabajo.

² En el conocer, las potencias se conocen por los actos, y estos por los objetos. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In I Sententiarum*, d3, q1, a2, ad3; d17, q1, a4, co y ad4; d17, q1, a5, ad4; *In II Sententiarum*, d23, q2, a1, co; d44, q2, a1, co; *In III Sententiarum*, d9, q2, a1, sc2; d9, q2, a2, co; q14, q1, a2, b, ad2; d23, q3, a1, c, sc1; d24, q1, a1, a, ad5; d33, q1, a1, c, sc, 2; d33, q2, a1, a, co; d34, q1, a6, co; d34, q2, a3, a, sc2; d34, q2, a3, b, sc2; *In IV Sententiarum*, d14, q1, a1, c, sc1; d15, q2, a1, a, ad2; d16, q3, a2, b, ad2; d41, q1, a4, a, sc1; d49, q2, a5, co; d50, q1, a3, co; *De veritate*, q10, a9, ad7; q15, a2, co; q19, a1, sc2; *De anima*, q13, sc1; q16, ad8; *In*

facultades no sólo se pueden conocer, sino que incluso en orden a ellos se puede formular una teoría axiomática del conocimiento humano, y en atención a los actos de la voluntad, también se puede proponer en parte una teoría axiomática de la voluntad.

Leonardo Polo en su *Curso de Teoría del Conocimiento*³, enlazando con el tomismo, precisamente, trata de la sindéresis como esa instancia cognoscitiva humana que arroja luz sobre lo que llamamos alma y facultades humanas. De ahí el interés de este tema.

2. ¿QUÉ ES LA SINDÉRESIS?

La mayoría de los pensadores desconocen o, por lo menos, no toman en cuenta a la sindéresis como instancia cognoscitiva. Los que tratan de ella la identifican con un acto cognoscitivo, con la conciencia moral o con el hábito de los primeros principios prácticos. Ya se ve que se trata de un ámbito temático borroso y pareciera que su causa es que se confunde a la sindéresis con un ámbito temático, cuando en realidad es –ante todo– un método cognoscitivo: es decir, que no se trata en primer lugar de lo conocido, sino del conocer. En todo caso puede considerársela como el tema de un método cognoscitivo superior a ella, pero no para ella misma.

Para comprender esta cuestión se debe aquí utilizar la distinción tomista entre persona humana y naturaleza humana⁴. Se trata de la distinción, fruto de ver la composición real de todo lo creado, advertida por Tomás de Aquino, entre *actus essendi* y *essentia* en el hombre. La persona es el acto de ser, el cuerpo y todas las funciones y facultades, tanto sensibles como inmateriales, pertenecen a la esencia humana y, por tanto, son comunes a todos los que

De anima, I, lect7, n16; lect8, n5; II, lect2, n1; *Super ad Hebraeos*, 11, 1/21; *In de divinis nominibus*, 4, 1/61; *In Ethicam*, IV, c6, n7; lect5, c16, n13; lect6, c3, n10; *Contra Gentes*, I, c1; *De substantiis separatis*, 20/344; *Summa Theologiae*, I, q77, a3, sc; q78, a1, co; I-II, q17, a3, ad2; q54, a2, sc; II-II, q4, a1, co; q81, a3, co. En la voluntad también los actos se conocen por los objetos, cfr. *In IV Sententiarum*, d15, q3, a1, c, co; *De potentia*, q2, a3, ad3; *Contra Gentes*, III, c26, n9.

³ Cfr. POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, vols. I-V, Eunsa, Pamplona, 1985-96.

⁴ “Persona significa lo perfectísimo en toda la naturaleza”, cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q29, a3, co. “Este nombre de persona no ha sido impuesto para significar el individuo por parte de la naturaleza, sino para significar la realidad subsistente en tal naturaleza”, *Summa Theologiae*, I, q30, a4, co. “La persona significa un ser distinto en la naturaleza intelectual”, *De potentia*, q2, a4, co.

participan del género humano. Es aquello de lo que todos disponemos y que cada uno encarna y personaliza de modo distinto.

Pues, precisamente, la tesis de Polo que aquí se sostiene es que la sindéresis es el puente o enlace entre la persona humana y su naturaleza. Mediante ella, la persona activa y conoce el estado de las potencias de su naturaleza, en especial, de su inteligencia y de su voluntad, porque son las más altas de la naturaleza y las más susceptibles de ser desarrolladas por la persona. Esto supone que por encima del conocimiento racional, el hombre dispone de hábitos innatos que posibilitan el conocimiento a un nivel superior (la sindéresis, los primeros principios y la sabiduría). “En efecto, darse cuenta de que se tiene una facultad a la que llamamos razón no es conocimiento racional ninguno, sino otro de orden superior que conoce la razón desde arriba. Así es, conocer que disponemos de inteligencia es un conocimiento elevado, muy por encima de los saberes vinculados a las realidades sensibles y a los de las ciencias [físicas]. De ese conocer responde el hábito innato de la sindéresis. La razón es una potencia humana. Por eso se puede decir que los saberes sobre lo humano son superiores a los de las ciencias y técnicas experimentales”⁵.

La sindéresis nos permite conocer toda la naturaleza humana⁶, así como su desenvolvimiento (razón, voluntad, sentidos, apetitos, etc.), en una palabra, aquello que Polo llama esencia del hombre. Ese conocimiento resulta imprescindible para el estudio de la antropología y, a partir de ella, de la ética.

En el orden de los hábitos innatos, por encima de la sindéresis disponemos del hábito de los primeros principios, cuyo tema es de nivel metafísico, es decir, que se ocupa de los principios de la realidad extramental (a nivel del acto de ser). Por encima de ambos, se halla el hábito de la sabiduría, que alcanza a conocer que somos personas, y en cierta medida, qué persona somos⁷. De manera que la teoría del conocimiento no es suficiente para conocer la antropología. Ahora bien, sí sirven a la antropología dos de los tres hábitos innatos, y su asistencia es de esta manera: la sindéresis es el método que tiene como tema a la naturaleza y esencia humanas, y la sabiduría es el método que tiene como tema a la persona humana.

⁵ SELLÉS, J. F., *Antropología para inconformes*, pp. 196-197.

⁶ Para profundizar en el tema, cfr. SELLÉS, J. F., “La sindéresis o razón natural como la apertura cognoscitiva de la persona humana a su propia naturaleza. Una propuesta desde Tomás de Aquino”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 2003 (10), pp. 321-333.

⁷ SELLÉS, J. F., “El hábito de sabiduría según Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 2001 (3), pp. 73-102.

La sindéresis fue descubierta por San Jerónimo en el siglo IV quien la denominó “la chispa de la conciencia”⁸ pero, sin embargo, fue olvidada hasta los escolásticos. Tomás de Aquino alude a ella en contadísimos pasajes de sus escritos; sin embargo, en el pensamiento tomista, sindéresis equivale a razón natural: “la razón natural... se llama sindéresis”⁹ y esta segunda denominación se emplea en numerosos textos tomistas.

De todos modos, al margen de pocos comentaristas tomistas, se trata de un saber poco aludido y menos aún tematizado en el pensamiento occidental. Desde este nivel de conocimiento humano se esclarece tanto la inteligencia como la voluntad, y contando con éstas, las diversas facultades y funciones humanas inferiores y la misma corporeidad. En cambio, el hábito de sabiduría, descubrimiento de Aristóteles, ha sido más tematizado aunque ha sido poco perfilado su modo de conocer y asimismo su tema, de tal manera que de él se ha dicho que su cometido es conocer los primeros principios, las primeras causas, los actos de ser, lo divino, etc.¹⁰. Sin embargo, el hábito de sabiduría permite, *strictu sensu*, alcanzar a la persona humana, es decir, a los trascendentales personales. Estos son sus temas propios.

Por otra parte, el hábito de sabiduría no es la instancia cognoscitiva humana más alta. Superior a ella está el conocer personal. Se trata, no ya de una facultad ni de un hábito innato, sino de un acto muy especial, pues es el acto de ser personal, o mejor dicho, el co-acto de ser personal, porque la persona como acto de ser no es exclusivamente cognoscente (también es, por ejemplo, amante). Este conocer personal tampoco carece de tema, aunque su tema es muy superior a él.

⁸ “Scintilla conscientiae in Cain quoque pectore, postquam eiectus est de Paradiso, non extinguitur, et qua victi voluptatibus, vel furore, ipsaque interdum rationis decepti similitudine, nos peccare sentimus”, cfr. San Jerónimo, *Glossa ordinaria in Ezechielem*, I, c1 (PL 25, 22 A-B). De este modo, la sindéresis, en cuanto “scintilla conscientiae”, es presentada como la parte más importante del hombre, “espíritu” que corrige y guía la razón y el apetito, interioridad específica que, consiguientemente, es fuente de inolvidables juicios sobre el bien y sobre el mal. Acerca de la atribución del descubrimiento de la sindéresis a San Jerónimo, cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, 16 y 17: *La sindéresis y la conciencia*, introducción, traducción y notas de A. M. González, Cuadernos de Anuario filosófico, Pamplona, 1998.

⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q47, a6, co y ad1.

¹⁰ SELLÉS, J. F., “El conocer más alto y su tema: *sapientia est de divinis*, según Tomás de Aquino”, *Actas del Congreso Internacional Christian Humanism in The Third Millenium: The Perspective of Thomas Aquinas*, Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis, Ciudad del Vaticano, 2004-2005.

3. EL PLANTEAMIENTO ANTROPOLÓGICO DUAL DE POLO

Para mayor claridad de la exposición, se requiere explicar la clave del enfoque antropológico poliano que reside en el planteamiento dual. En efecto, Polo sostiene, que el hombre está conformado por un cúmulo de dualidades jerárquicas entre sí. Éstas tienen lugar a nivel de la esencia humana¹¹, y al de los radicales personales del acto de ser del hombre¹². A la par, esa jerarquía real de corte dual debe entenderse en el sentido de que el miembro inferior está al servicio del superior y es inexplicable sin él, y que éste favorece al inferior y se dualiza a la vez con otro superior. De ese modo no se cede a un planteamiento analítico y, por tanto, reductivo por excluyente, sino a otro de cariz sistémico, por ofrecer sus descubrimientos jerárquicamente ordenados¹³.

La persona en el acto de su creación “se apropia de un cuerpo humano, de una vida recibida (la célula recibida de los padres biológicos en el primer instante de la concepción). La persona no inventa su cuerpo, sino que lo acepta”¹⁴. Esta aceptación significa la capacidad de personalizar (esencializar) la vida recibida formando así la vida añadida, que es la vida real de cada persona. Así, la persona recibe un cuerpo en cierto modo hecho y, desde otra perspectiva también “por hacer”, ya que será tarea personal y libre el modo de desarrollarlo, dentro de los límites de lo recibido. Tampoco puede el cuerpo pensarse a sí mismo, ni siquiera la inteligencia puede llegar a hacerlo en su concreción, ya que ésta sólo conoce por vía de abstracción, es decir de modo universal y “universalizar el cuerpo humano es formar el abstracto de ‘cuerpo humano’ y este objeto pensado se refiere a todo cuerpo humano, no exclusivamente al mío”¹⁵.

Si el pensar racional no alcanza este conocimiento y, por otro lado, sabemos por experiencia que sí conocemos –en cierta medida– nuestro cuerpo en su hoy y ahora, se hace necesaria la presencia de otra instancia cognoscitiva que sea la

¹¹ En la que se dan, entre otras, las siguientes dualidades: objetos-actos, actos-hábitos, hábitos-virtudes, razón teórica-razón práctica, razón-voluntad, potencias superiores-alma, sindéresis, o ápice de la esencia, etc. Enumeradas en SELLÉS, J. F., *Antropología para inconformes*, p. 128.

¹² Estos son co-existencia-libertad, y conocer-amar personal.

¹³ Cabe añadir que Polo, netamente cristiano, también admite que la última palabra para explicar las profundidades del ser humano es precisamente la Palabra, esto es, su clave radica en vincular la antropología con la Cristología. Cfr. SELLÉS, J. F., *Antropología para inconformes*, p. 128.

¹⁴ SELLÉS, J. F., *Antropología para inconformes*, p. 243.

¹⁵ SELLÉS, J. F., *Antropología para inconformes*, p. 243.

que nos brinda esta posibilidad, he ahí el papel de la instancia superior –hábito– de la *sindéresis*. Sellés siguiendo a Polo, no duda en equivaler la *sindéresis* al alma¹⁶, porque el alma –en su faz cognoscitiva– ilumina al cuerpo permitiendo ese cierto conocimiento.

Tras atender al cuerpo humano, a las diversas funciones vegetativas, a las facultades cognoscitivas sensibles, a los distintos apetitos o tendencias sensibles, a las funciones locomotrices, y a los sentimientos sensibles, reparando en todo ello el carácter distintivo que esas ofrecen en el hombre respecto de los animales, es pertinente pasar a continuación al estudio de aquellas facultades humanas que carecen de base corporal, y que son, por ello, no menos diferentes que lo anterior respecto del género animal. Se trata de estudiar las dos potencias superiores: la inteligencia y la voluntad. En este tema se salta, pues, del estudio de la naturaleza al de la esencia humana.

En este sentido, pues, inteligencia y voluntad no forman parte de la *naturaleza* humana, en cuanto no se pueden encuadrar en lo que se puede llamar *vida recibida* en tanto que carecen de soporte orgánico. No son facultades de tipo fisiológico o biológico, sino que surgen del ser personal de cada persona, a través de la *esencia* humana. Esto aún teniendo en cuenta que, como enseña Aristóteles, al inicio de la vida humana todas las inteligencias y voluntades humanas se parecen en exceso, en cuanto su estado es de *tabula rasa*, esto es, carecen de actos personales de pensar y de querer y, en consecuencia, de contenidos pensados o asuntos reales queridos, respectivamente¹⁷. Pero, lo que aquí interesa resaltar es que se trata de facultades cuyo origen no es biológico sino del ser personal recibido en la esencia humana.

La pregunta que surge, a continuación es la de su radicación en la persona, ya que si no se hallan en la naturaleza, ni en el acto de ser. Para esto, vale acudir a la distinción tomista entre acto de ser y esencia en lo creado. En efecto, si se toma en cuenta esta heterogeneidad real, se hace necesario distinguir la esencia humana del acto de ser personal y situar a la inteligencia y la voluntad en la esencia humana, distinta –a su vez– de la naturaleza, y esto sin reducir la esencia humana a las dos potencias mencionadas. La razón de la última afirmación es que, tratándose de potencias, nos encontramos frente a realidades pasivas que necesitan de activación para su crecimiento perfectivo.

¹⁶ “La realidad del alma es el hábito innato de *sindéresis*”, cfr. POLO, L., *Antropología trascendental*, II. *La esencia de la persona humana*, Pamplona, Eunsa, 2003, p. 276, nota 39.

¹⁷ Cfr. SELLÉS, J. F., *Antropología para inconformes*, p. 287.

De esta realidad se deriva la necesidad de contar con algún principio activo que posibilite su perfeccionamiento (por medio de su activación) a nivel de la esencia humana. Tomás de Aquino brinda una respuesta, cuando advierte que lo que activa a esas dos facultades es la *sindéresis*. En otros lugares denomina a todo esto *alma*, pero distingue en ella entre lo que actúa como acto y lo que actúa como potencia¹⁸. A lo primero corresponde la aludida sindéresis, a lo segundo, la inteligencia y la voluntad.

Por otro lado, la inteligencia no es la totalidad del alma —es una potencia suya— aunque, junto con la voluntad, se trate de la más elevada, ni es tampoco la persona humana. Todos sabemos que si bien, la persona razona, ésta no se reduce a esa única actividad. Pero, aunque inicialmente la inteligencia ni conoce nada ni sabe qué tiene que conocer, es capaz de conocerlo todo cuando se activa. En este sentido, la inteligencia es la potencia con mayor capacidad de crecimiento en sí misma. Siempre se puede pensar más y mejor¹⁹.

Por ello, si la inteligencia no tiene límite, corresponde a la persona responsable de lo que posee, sacar el máximo partido de ella, haciendo que el razonar se personalice. El descubrimiento de la verdad propia de la inteligencia, activada por la sindéresis, es la configuración de la esencia personal. La persona es una novedad constante y ratifica con sus actos su irreductibilidad. Asimismo, en la medida en que la inteligencia es activada, con mayor fuerza se activa también la voluntad dado que la verdad es atractiva para la inteligencia pero, en definitiva, compromete a la voluntad.

Si consideramos a la razón y a la voluntad activadas, cabe preguntarse por la jerarquía entre ambas. La respuesta no es unívoca, ya que dependerá de la perspectiva que se tome en cuenta. Por un lado, desde un punto de vista cronológico, la inteligencia precede siempre al acto voluntario: primero hay que saber qué hay que hacer para ponerse manos a la obra. Si nos fijamos en el dominio sobre las potencias inferiores, es claro que ambas actúan conjuntamente, con primacía temporal también de la inteligencia, pero siempre con actuación de la voluntad, ya que quien no quiere ejercer ese dominio político, no lo ejercerá. En este sentido, se puede decir que desde un punto de vista de mayor perfección, la de la activación de la voluntad estará por encima de la de la inteligencia, ya que incluye a ésta y va más allá. La acción voluntaria, por tanto, supone actuación

¹⁸ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De anima*, q. un., a1, ad6.

¹⁹ Para una justificación de esta afirmación, cfr. SELLÉS, J. F., *Antropología para inconformes*, pp. 289-292.

de la razón y manifiesta el ejercicio de la libertad personal que, a fin de cuentas, constituye lo más íntimo de la persona.

Como señala Sellés, si, en cambio, “se atiende a los actos de estas potencias la inteligencia es más activa que la voluntad, porque sus actos y hábitos son más activos. Con todo, si tratamos de esbozar su distinción jerárquica en atención a la persona humana de quien éstas son facultades, la cosa cambia, porque la persona apoya más a la voluntad que a la inteligencia”²⁰. En efecto, la inteligencia es más autónoma, más separada, del ser personal, se refiere menos a las decisiones últimas personales y, por su propia estructura, necesita menos trabajo de activación para la adquisición de sus hábitos. Se puede decir, entonces, que en cuanto potencia es más noble la inteligencia, pero con la ayuda que la voluntad recibe de la persona –que es sin duda mayor– ésta se ennoblece más que la inteligencia. Es justamente la *sindéresis* la que se emplea de modo mucho más insistente en la elevación de la voluntad, aunque también se emplee en la activación de la razón.

La *sindéresis*, entonces, activa la inteligencia iluminándola, permitiendo que ésta muestre con claridad la verdad de lo real. Por el contrario, como la voluntad no es cognoscitiva –aunque lleva verdad en sí misma– su iluminación resulta más difícil y requiere una mayor actuación de la *sindéresis*. “Y es precisamente –continúa Sellés– esa mayor ayuda (activación o iluminación) lo que favorece que la voluntad sea superior a la inteligencia”.

Una manifestación de esta relación de importancia entre inteligencia y voluntad, es la realidad de que las virtudes radicadas en la voluntad son más felicitarias que las intelectuales, y más necesarias para el bien común social. En este sentido, es claro que la voluntad va más lejos en su profundización experimental y, por ello, posibilita la confianza. Un ejemplo de esta afirmación es que cuando la luz no es total, a nivel intelectual afirmamos “veo con suficiente claridad”, mientras que a nivel voluntario la intensidad de la experiencia encierra un elemento de fe que permite decir “confío plenamente”.

Así, “la virtud superior de la voluntad, la amistad, será más excelente que el hábito adquirido superior de la inteligencia, el de los axiomas lógicos”²¹. En efecto, la amistad es –en decir de Aristóteles– la mayor virtud²², necesaria a to-

²⁰ SELLÉS, J. F., *Antropología para inconformes*, p. 320.

²¹ SELLÉS, J. F., *Antropología para inconformes*, p. 321.

²² Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, libros VIII y IX. Sobre este tema, cfr. POLO, L., “La amistad en Aristóteles”, *Anuario Filosófico*, 1999 (32, 2), pp. 477-486.

do hombre, en tiempos de prosperidad y en el infortunio, y que supone el aprecio al bien que se encuentra en el otro como bien final. Al hombre se le quiere porque es bueno, y el bien se quiere porque es humano. En esta misma línea, si bien la contemplación ha sido puesta por muchos filósofos como la actividad más perfecta del hombre, advierte Aristóteles que si bien al hombre bueno su intelecto le proporciona en abundancia la contemplación y puede pasar algún tiempo consigo en tanto que contempla, después, por la efusión que comporta la amistad, necesitará comunicar al amigo la felicidad que la contemplación le ha brindado, consumando su capacidad felicitaria compartiendo su gozo con el otro. Evidentemente, el hombre es un ser que necesita al otro en todas sus facetas, también en ésta²³.

4. CARACTERÍSTICAS DE LA SINDÉRESIS EN TOMÁS DE AQUINO

Recopilando las principales ideas mencionadas, la sindéresis es:

–Hábito: *synderesis est habitus*²⁴ (no es una potencia, ni un acto, ni una virtud)²⁵.

–Es un hábito cognoscitivo, pues lo propio de él es juzgar²⁶.

–Es un hábito innato: “la sindéresis... es en cierto modo innato a nuestra mente”²⁷.

–Por ser innato, es dotación creatural; así dice Tomás de Aquino que “la razón natural [procede o se debe] inmediatamente de Dios”²⁸.

–Es el hábito innato que guía hacia el bien.

²³ Idéntico argumento es aplicable a la amistad del hombre con Dios, culmen de su capacidad felicitaria por varios motivos, pero baste considerar que se trata de compartir lo propio con Aquél que es el Bien en sí. Aristóteles no veía posible la amistad con Dios, por considerar a ésta como propia de “iguales”.

²⁴ TOMÁS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, d24, q2, a3, sc1, 2 y co; *Summa Theologiae*, I, q79, a12, co.

²⁵ “La sindéresis se distingue de las demás potencias, pero no es como diversa por la sustancia de la potencia, sino por el hábito”, TOMÁS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, d24, q2, a3, ad2 y 4.

²⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, d24, q2, a3, ad2 y ad4.

²⁷ TOMÁS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, d24, q2, a3, co.

²⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q111, a1, ad2.

–Por ser hábito es, a su vez, posesión; por eso se trata de algo de lo que la persona “dispone”, no algo que ella “es”. Se trata de un modo de poseer perfecto que no puede perderse.

–Precisamente lo que se posee a través de la *sindéresis* es la entera y propia *naturaleza* humana. Por ello, es el hábito que dirige disciplinas como la ética, el estudio de la voluntad, la teoría del conocimiento, la antropología, la psicología, etc.

–Finalmente, por ser un hábito cognoscitivo innato, es la fuente de todo conocimiento adquirido posterior, porque los hábitos que se fraguan en la inteligencia y en la voluntad son la activación o perfeccionamiento de las facultades humanas por la *sindéresis*. En efecto, “en la naturaleza humana [...] conviene que exista un conocimiento de la verdad sin inquisición [...], y conviene que este conocimiento sea el principio de todo el conocimiento posterior. Por lo cual, conviene que este conocimiento sea inherente al hombre por naturaleza, ya que este conocimiento es, sin duda, como la semilla de todo otro conocimiento posterior. [...] Y conviene que este conocimiento sea habitual, de modo que pueda ser usado fácilmente cuando sea necesario”²⁹.

Hábito significa posesión y, por tanto, perfección. Ahora bien, lo perfecto, por definición, no puede estar en potencia, sin embargo, a pesar de esto Tomás de Aquino incluye nativamente la *sindéresis* dentro de la potencia de la razón: “este hábito no existe en otra potencia que en la razón”³⁰. Es aquí donde se ve conveniente reflexionar para ver cómo, si el hábito es un conocimiento innato, puede proceder éste de la razón que es cognoscitivamente una *tabula rasa* en su punto de partida. Si, como sostiene el Aquinate, en la naturaleza humana no hay nada activo de entrada, salvo las funciones vegetativas que, obviamente no son cognoscitivas, este hábito no puede pertenecer a la naturaleza humana, sino a lo nativamente activo que no es otra cosa que la persona. En definitiva, la persona es el *actus essendi* en el hombre y la *sindéresis* sigue a la persona. No es la persona, pero es un hábito nativo suyo.

5. SINDÉRESIS Y RAZÓN

Como se acaba de señalar, todo conocimiento discursivo debe ser precedido de un conocimiento natural activo, que sea directo e inmediato: “Todo juicio de

²⁹ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q16, a1, co.

³⁰ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q16, a1, co.

la razón humana se deriva igualmente de la razón natural”³¹. La razón discursiva o argumentativa cuenta –como bien se sabe– con dos vertientes: la *razón teórica* y la *práctica*.

Tomás de Aquino propone que la vertiente teórica de la razón es activada por el hábito de los primeros principios especulativos, mientras que la fase práctica sería activada por la sindéresis. La afirmación, pues, de que activamos las dos vías racionales con diversas instancias cognoscitivas no es del todo clara, porque si la razón es una única potencia, debe ser conocida y activada por una única instancia cognoscitiva³². De lo contrario se da lugar a la equivocidad, pues no habría manera de comprobar cuál de las dos activaciones es superior. Es mejor considerar que ambas facetas de la razón son activadas, aunque de modo distinto, por la sindéresis. O de otro modo, que la razón teórica es una activación superior de la razón que la práctica. Por tanto, la sindéresis activará de doble modo a la razón, siendo un uso de ella más activo que el otro. Sin embargo, el Aquinate ciñe exclusivamente la activación de la sindéresis a la razón práctica.

6. SINDÉRESIS Y VOLUNTAD³³

Ya se ha visto que en Tomás de Aquino, la sindéresis dirige la razón práctica. Ahora conviene dar un paso más y considerar que la razón práctica versa sobre lo operable, es decir, sobre aquellas acciones que caen bajo el poder factible humano y que éstas no se ejercen sin el concurso de la voluntad.

La tesis tomista que vincula la sindéresis con la voluntad declara que “así como nada consta firmemente según la razón especulativa sino por resolución a los primeros principios indemostrables, así, nada consta firmemente por la razón práctica sino por la ordenación al último fin, que es el bien común”³⁴. Hablar del bien y del fin significa hablar de la voluntad, pues aquellos son su objeto real propio. De modo que la ayuda que presta la razón práctica a la voluntad se encuentra precisamente en que aquella hará posible que la voluntad se adapte

³¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q100, a1, co.

³² Claramente la referencia es con respecto al conocimiento de la razón como facultad y no al operar propio de esa facultad: saber que tenemos tal potencia no es conocimiento racional discursivo ninguno, sino otro superior, un conocer claro e intuitivo.

³³ Sobre esta cuestión, cfr. MOLINA, F., “Sindéresis y voluntad: ¿quién mueve a la voluntad?”, en *Futurizar el presente*, Universidad de Málaga, Málaga, 2003, pp. 193-212

³⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q90, a2, ad3.

a su propio objeto. Pues bien, se puede sostener que la voluntad es activada en orden a la consecución del fin último felicitario por una instancia superior a ella, la *sindéresis*.

Si la *sindéresis* es esa mirada abierta nativamente que descubre el sentido y la verdad de la voluntad en su estado natural, también la acompañará en todo su recorrido que, con intención de fines mediales, irá descubriendo el sentido de la voluntad como inclinación al bien último a través de tales bienes. Ahora bien, en ese adaptarse al fin la voluntad crece, se activa como potencia en atención al fin último, y este crecimiento no es otra cosa que la virtud³⁵. La misión de la *sindéresis* es acompañar a la voluntad no sólo en su estado de naturaleza sino también en su perfeccionamiento virtuoso³⁶.

La razón natural, por su parte, es la instancia que conoce las virtudes morales³⁷. Y, por ello, necesita conocer el fin de la voluntad. Pero no podrá conocer el fin de la voluntad sin conocer a esta potencia, pues es claro que esta facultad no es otra cosa que una relación real al fin último. Así que, si la razón natural o *sindéresis* empuja a la voluntad al fin, en última instancia la empuja a adaptarse a Dios.

Pero, como la voluntad no sólo está abierta al fin último, sino a múltiples bienes mediales, la *sindéresis* deberá mover y conocer a la voluntad en la medida en que ésta se inclina a los medios³⁸.

En definitiva, de acuerdo a lo afirmado anteriormente, si la *sindéresis* arroja luz sobre la razón y sobre la voluntad –tanto en el estado natural como en su crecimiento por medio de hábitos y virtudes– se puede concluir que el objeto propio de la *sindéresis* es lo psíquico en cuanto cúmulo de realidades no físicas. En su actuar la *sindéresis* suscita actos reales en la inteligencia y en la voluntad, inexistentes antes en ellas. Tales actos son los hábitos y las virtudes que se caracterizan precisamente por su carácter activo.

³⁵ SELLÉS, J. F. *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2001 (nº 118), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001.

³⁶ TOMÁS DE AQUINO, *In Ethicam*, II, lect4, n7.

³⁷ Afirma Tomás de Aquino que la conoce incluso cuando la persona carece de ellas y hasta el punto de que establece el fin de éstas. Cfr. *De malo*, q15, a2, ad5; *Summa Theologiae*, II-II, q47, a6, ad1; *In III Sententiarum*, d33, q2, a3, co.

³⁸ TOMÁS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, d41, q1, a2, ad2.

7. LOS PRIMEROS PRINCIPIOS PRÁCTICOS

Según lo señalado anteriormente, el tema propio de la sindéresis es lo psíquico de la naturaleza humana. Esta afirmación, sin embargo, resulta difícil de compatibilizar con otra tesis tomista según la cual su tema son los primeros principios prácticos.

Tal vez la clave para la solución pase por tener en cuenta que “el bien es lo primero que cae bajo la razón práctica; por eso, el bien es lo que todas las cosas apetecen: el primer principio práctico”³⁹. El interrogante acerca de a qué bien se hace referencia no puede ser otro que el llamado a actuar bien con todas las facultades y funciones humanas. Por ello se habla en plural de los primeros principios prácticos, pues cada facultad tiene su modo de actuar correctamente. De modo que la sindéresis es el hábito innato que impele a cada potencia a que su operatividad propia sea recta, a que actúe según su diseño originario y se dirija al fin que debe perseguir.

Por otro lado, señala el Aquinate que los primeros principios son obvios⁴⁰ y, por ello, “en los primeros principios conocidos naturalmente tanto sean especulativos como prácticos, nadie puede errar”⁴¹. Esto es claro si se considera que las facultades y funciones humanas están diseñadas nativamente para actuar y para hacerlo bien. En cuanto a que son demostrables, basta pensar en que nadie se pregunta por qué las facultades humanas están diseñadas para la buena actuación, además de que el hombre siempre los retiene. En definitiva, lo que aquí interesa resaltar, es que el “¡haz el bien!” es una moción de la sindéresis a toda la naturaleza humana y no sólo a la voluntad. Y lo es porque sólo en su mano está saber cuál es el modo de ser de las potencias humanas, es decir, lo psíquico.

8. SINDÉRESIS Y HÁBITOS INNATOS

Santo Tomás indica que los hábitos innatos son tres: la sindéresis, el de los primeros principios especulativos (el *intellectus*) y la sabiduría. El inferior de los tres es la sindéresis y, por eso, se puede considerar que es el puente que une a la persona humana con su naturaleza. La dificultad se encuentra en el estudio de la relación entre la sindéresis y los otros dos hábitos innatos. Por un lado, Tomás de Aquino compara la relación de la sindéresis con la razón práctica, con la

³⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q94, a2, co.

⁴⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q1, a6, ad2.

⁴¹ TOMÁS DE AQUINO, *Quodlibet*, III, q12, a1, co. Así como en: *Summa Theologiae*, I, q85, a6, co y I-II, q94, a4, co.

del intelecto con la razón especulativa⁴². El interrogante ahora es la relación entre la sindéresis y el hábito de los primeros principios. Queda claro en el pensamiento del Aquinate que la sindéresis no es lo superior en el conocimiento humano⁴³. Asimismo, desde San Agustín, se llama razón superior a los conocimientos humanos cuyo tema son las realidades supremas, dentro de los cuales están la sabiduría y los primeros principios. Como la sindéresis mira hacia lo inferior a sí misma, se encuadra dentro de la ratio inferior.

Lo importante es reconocer que si algo podemos decir de la sindéresis es porque tenemos algún conocimiento de ella. Para ello es necesario reconocer que, dado que ningún conocimiento es autointencional, debe haber una instancia superior a ella misma desde la cual se pueda acceder cognoscitivamente a ella. Ahora bien, superior a la sindéresis son el *intellectus*, la sabiduría, y el intelecto agente. El primero, por tratar de los principios reales, no puede ser la instancia de conocimiento de la sindéresis, que no es ningún principio real. Por otro lado, la sindéresis es un hábito del que tenemos conciencia de poseer y no de que nos constituya: es decir que aquello que nos permite conocerla es un conocer que tenemos y no un conocer que somos. Eso equivale a decir que tal instancia debe ser un hábito. Aunque no sea más que por descarte deberemos concluir que es conocida por el hábito de sabiduría, sin agotar la órbita de ésta. La relación entre la sabiduría y la sindéresis se puede sintetizar en que la primera es cognoscitiva de la segunda; la que existe entre el hábito de los primeros principios y la sindéresis es indirecta, es decir, temática: los temas del *intellectus* constituyen el fundamento y fin del desarrollo de la actuación humana, tema que ilumina la sindéresis. Finalmente, “el intelecto agente [es] uno con el hombre según el ser substancial”⁴⁴, por ello no es un hábito ni una potencia, sino que forma parte del *acto de ser* personal humano: no es un conocer que se tiene, sino que se *es*.

9. SINDÉRESIS, INTELECTO AGENTE Y DIOS

Todos los hábitos innatos se deben a la luz del intelecto agente⁴⁵, también la sindéresis. Esto significa que todos ellos están a servicio del intelecto agente y son menos activos que él. Así, la sindéresis es el instrumento del intelecto

⁴² TOMÁS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, d24, q2, a3, co.

⁴³ TOMÁS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, d24, q3, a3, ad5.

⁴⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, III, c42, n7.

⁴⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q53, a1, co.

agente para atravesar de sentido, de verdad, a la naturaleza humana: a través suya sabemos qué es ser hombre.

Por otra parte, si la sindéresis dirige la voluntad en su inclinación al fin último, y éste es Dios; en consecuencia, de alguna manera la sindéresis estará abierta a Dios: “ciertas cosas existen a las que la razón natural pueden alcanzar, como que Dios existe, que Dios es uno, y otras de este estilo”⁴⁶. Con todo, esa apertura a Dios es meramente natural y, como todo hombre dispone de razón natural⁴⁷, todo hombre está abierto a Dios y a los preceptos del Decálogo que son la explicitación de lo que es el recto ejercicio de las facultades humanas que deben ser gobernadas por la sindéresis.

Finalmente, para Tomás de Aquino la razón natural o sindéresis pertenece a lo que él mismo llama ley natural⁴⁸. Por eso expone que “los preceptos morales siguen a la naturaleza humana, ya que son propios del dictamen de la razón natural. Y por eso permanecen los mismos en cualquier ley, y en cualquier estado del hombre”⁴⁹.

De ahí la importancia de la sindéresis, ya que si bien no es ella quien determina si el comportamiento es ético o no, es la que declara si se usa de las facultades humanas según ellas son y consecuentemente, si la conducta concreta es ética.

María Alejandra Vanney
Universidad de Navarra
Universidad Austral
mvanney@alumni.unav.es

⁴⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, I, c13, n2.

⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q113, a4, ad3.

⁴⁸ TOMÁS DE AQUINO, *In III Sententiarum*, d37, q1, a1, co.

⁴⁹ TOMÁS DE AQUINO, *In IV Sententiarum*, d2, q1, a4, a, ad2.

**DÉBITO ONTOLÓGICO Y RAZÓN HUMANA
EN TOMÁS DE AQUINO**
UNA PRECISIÓN EN TORNO A LAS NORMAS DE LA MORALIDAD
María Fernanda Balmaseda

I

Cuando en la *Summa Theologiae* Santo Tomás se pregunta por la bondad o malicia de los actos humanos en general, la argumentación elegida gira en torno a considerarlos como reales. Comienza diciendo: “En las cosas, algo tiene de bien tanto como tiene de ser, pues efectivamente, el bien y el ente se convierten. Sólo Dios tiene toda la plenitud de su ser, según algo único y simple; en cambio, cualquier otra cosa tiene la plenitud de ser a ella conveniente según diversidad. Así, a algunas les acontece tener el ser en algo, aunque les falte algo de la plenitud de ser a ellas debida... Según esto, algo tiene de bondad cuanto tiene de ser; y ciertamente, tanto cuanto le falte de la plenitud de su ser, carece de bondad y se dice malo, como el hombre ciego tiene de bondad el vivir y de malo el carecer de la vista. Pero, si nada tuviese de entidad o de bondad, no podría decirse ni malo ni bueno. Mas, perteneciendo a la razón de bien la misma plenitud de ser, si realmente algo le faltara de la plenitud de ser debida, no se dirá absolutamente bueno, sino relativamente, en cuanto es ente; sin embargo, podrá decirse absolutamente ente y de alguna manera no ente”¹.

La mutua consideración entre ente y bien nos remite tanto a la *ratio boni* y a la *natura boni* como al recíproco influjo entre las causas. El fin es el bien no en cuanto perfección en sí, sino en cuanto capaz de poner en acto una tendencia en su prosecución: no es sino un efecto necesario consiguiente a la noción formal de bondad o perfección del ente. Todo actúa por la atracción de un fin. El bien mueve al eficiente porque hace que actúe: para el agente, el bien es “la razón de

¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q18, a1.

que el agente mueva”² y la perfección a la que tiende³. Despierta el movimiento de apetición del agente porque es primero en la intención, pero es lo último en el orden de la ejecución, ya que es el fruto y la culminación del hacerse⁴. Efectivamente, “todo ente se ordena al fin por su propia acción”⁵.

Entonces, la difusión del bien debe concebirse fundamentalmente como una atracción⁶. Un ente ejercerá su bondad por intermedio de sus operaciones: no es bueno más que si opera. Pero la consumación misma de la causalidad final es el reposo del ente atraído en el bien que atrae: recién entonces el bien es plenamente comunicativo de sí mismo; antes no existía más que como aspiración, como tendencia, en las cosas que atraía.

Si ponemos como requerida para la inteligibilidad del universo una causa creadora, la causa final de esa causa creadora no puede ser sino ella misma. Suponer que Dios pueda encontrar fuera de sí el fin de su acto es limitar su actualidad y, puesto que la creación es la acción propia del Ser puro, sería hacer imposible la creación. Así, el bien en vista del cual Dios crea, no puede ser sino el Ser mismo. Es el único caso en el que el fin sólo puede ser el de comunicarse:

² “Tanto el fin como el eficiente se dice que mueven pero diversamente, en tanto en cualquier acción se consideran dos cosas: el agente y la razón del hacer, como en la calefacción el fuego es el agente y la razón del hacer es el calor. En el mover se dice que el fin mueve como la razón del mover... El fin es lo primero en la intención y lo último en la ejecución”; TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q22, a12.

³ “El fin de cualquier realidad es en lo cual su apetito logra su acabamiento”; TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, III, c16.

⁴ “Pero acerca de las causas finales también es necesario que se haga el mismo juicio que acerca de la causa eficiente, pues el fin no es causa sino en tanto mueve al eficiente a actuar. En efecto, no es primero en el ser, sino sólo en la intención. Por lo cual, cuando no hay acción, tampoco hay causa final”; TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q5, a1; “El fin, aunque es último en la ejecución, sin embargo es primero en la intención”; *Summa Theologiae*, I-II, q1, a1, ad1.

⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, III, c16.

⁶ “Cuando se dice que el bien es difusivo de sí mismo según su razón, no debe entenderse la efusión como referida a la operación de la causa eficiente, sino en tanto importa relación a la causa final, y tal difusión no es mediante alguna virtud sobreagregada. El bien habla de la difusión de la causa final, y no de la causa agente, ya porque el eficiente, de suyo, no es la medida de la realidad ni su perfección, sino más bien su inicio, ya porque el efecto participa de la causa eficiente sólo según la asimilación de la forma. En cambio el fin alcanza la realidad según todo su ser, y en eso consistía la razón del bien”; TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q21, a1, ad4.

intenta e imprime en las creaturas su ordenación hacia sí para hacerlas participar de su perfección.

Cualquier cosa posee una bondad inicial por el hecho de ser ente, pero al no ser ente puro sino tendencial, tiene que adquirir una bondad terminal, donde reside no sólo la perfección por ser ente, sino la perfección a la que estaba en potencia. Es decir: en los entes finitos, por ser limitados, el bien se presenta desdoblado. Por tanto, debemos considerar en ellos dos perfecciones: la esencial (bondad incoada, relativa), en virtud de la cual el ente pertenece a una especie determinada, y las accidentales que se fundan en aquella. El carácter ontológico de enriquecimiento que las formas accidentales procuran a la sustancia, la conducen a una nueva participación, más rica, del *esse*, pues para completar su bondad, necesita de estas perfecciones complementarias⁷. Ahora bien, si el ente y el bien son recíprocos, podemos distinguir en éste el bien *simpliciter* y el bien *secundum quid*, pero en orden inverso a la perfección del ente. Puesto que el bien se ordena a la perfección, el bien *simpliciter* será el bien perfecto, propio del ente dotado no sólo de perfección esencial, perfección primera, sino también de perfección segunda. En cambio, el bien *secundum quid*, no indicando perfección plena o adecuada sino incompleta, corresponde al modo del ente *simpliciter*, del ente esencial: “lo que no tiene la última perfección que debe tener, aunque tenga alguna perfección por el hecho de que es en acto, sin embargo no se dice que es perfecto absolutamente ni bueno absolutamente, sino relativamente... Porque conforme al primer acto algo es ente absolutamente, y conforme al último, bueno absolutamente, y sin embargo, de acuerdo al primer acto es de alguna manera bueno y, de acuerdo al último acto, es de alguna manera ente”⁸.

Por tanto, “el apetito natural es la inclinación consecuente a la forma natural. Pero la inclinación de cada cosa se da en ella según su propio modo. Luego, la inclinación natural se encuentra naturalmente en lo natural”⁹. A esto se debe que el ente finito tienda naturalmente a la propia perfección, porque al ser en un sentido ente y en otro no, apetece llegar a ser totalmente bueno. Este es el amor

⁷ “Luego por lo dicho, queda manifiesto que, aunque Dios según su simple acto de ser posea la perfecta bondad y toda ella, sin embargo las creaturas no llegan a la perfección de su bondad por su solo ser, sino por muchas cosas. De donde, aunque cualquiera de ellas sea buena en cuanto es, sin embargo no puede decirse que es simplemente buena si carece de otras cosas que son requeridas para su misma bondad”; TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, III, c20.

⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q5, a1, ad1.

⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q87, a4.

radical que tiene cualquier ente, la inclinación más profunda fundada en una carencia natural, pero también en una posibilidad natural: la de alcanzar la plenitud de ser debida a su modo de ser. Y decimos “posibilidad” porque en él hay distinción entre su ser y la plenitud de ser debida.

Una cosa tiene de bondad tanto como de nivel óptico. Por lo tanto, lo que le falte de plenitud de ser debida es malo¹⁰. El mal no es otra cosa que la carencia de perfección debida a un ente. Este tiene una bondad inicial que no se identifica con la bondad de la plenitud de ser debida, es mal en tanto corresponde a un ente relativo. Entonces, la perfección siempre va a estar de acuerdo con un ideal: la plenitud de ser debida es un ejemplar o ideal. Hablar de perfección supone una referencia a un tipo que el ente debe realizar. Una cosa es perfecta cuando tiene lo que exige su naturaleza y, por tanto, es naturalmente deseado. La relación entre el tipo y los individuos que lo representan más o menos perfectamente no puede ser concebida como una relación puramente estática: el tipo aparece como un ideal que muestra lo que debería ser el individuo y lo que ha de devenir. Así, decir que una cosa se encamina a la perfección, es decir que tiene un sentido definido y que su existencia es una existencia orientada.

Toda creatura se encamina a la consecución de un determinado grado de ser o acto como a su propio fin, al grado de perfección correspondiente a su esencia como al propio complemento o acabamiento¹¹. La forma encauza la actividad del ente en el sentido de su perfección, respondiendo al fin al que el ente está dirigido por la Inteligencia del Creador y, constituye por eso mismo, tal determinada naturaleza que lo realiza. La naturaleza dice, por tanto, orden esencial a su fin o bien, al fin cabal que todo ente desea “ut bonum perfectum et completivum sui ipsius”¹², y en esto consiste el apetito natural: en el pasaje de la per-

¹⁰ “En efecto, se dice que algo es malo por aquello de que está privado de alguna perfección debida a sí mismo. Pero algo es perfecto en cuanto alcanza aquello que compete a su naturaleza”; TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q16, a2. “Pero una cosa decimos que es buena, en tanto logra el acto y la perfección propuesta, pero que es mala cuando está privada del acto debido y de la perfección”; *De substantiis separatis*, c15, n88. “Efectivamente, lo malo se da en cierta sustancia por aquello de que se aparta de algo que procede de ella y que debe tener”; *Contra Gentes*, III, c6.

¹¹ “Aquello a lo cual algo tiende cuando está fuera del mismo, y en lo cual descansa cuando lo tiene, es su fin. Pero si una cosa carece de la propia perfección, hacia la misma se mueve, en cuanto en sí es; ciertamente si la tiene, en la misma reposa. Por consiguiente, para cualquier realidad el fin es su perfección. Pero como la perfección es para una cosa su bien, efectivamente ella se ordena al bien como al fin”; TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, III, c16.

¹² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q1, a5.

fección primera a la perfección segunda¹³. De esto surge que la naturaleza es la participación ontológica y la ejecución, por parte de la creatura, de la ordenación final existente en la mente divina; es la sustancia puesta en movimiento y dirección hacia su fin, preestablecido por su Creador, conforme al ser de aquella: “las cosas que aún no participan del ser se inclinan a él con cierto apetito natural... Ahora bien, las que ya lo poseen, aman naturalmente su propio ser y lo conservan con toda su fuerza”¹⁴. “El mismo ser es la semejanza de la bondad divina, de lo cual se sigue que, en cuanto ciertas cosas desean el ser, desean la semejanza de Dios y a Dios implícitamente”¹⁵.

Toda cosa aspira a conservar su ser y rechaza aquello que la pueda conducir a su destrucción. Hay en cada una un “naturale desiderium essendi”¹⁶. El *esse* es lo más deseable para un ente pues es lo que define su bien. Aunque en los entes esencialmente inacabados, ese amor no es concebible sin referencia al apetito, ese deseo ha de ser interpretado como una adhesión a sí mismo y el apetito del *esse* propio es una inclinación hacia el *Esse* en sí. En efecto, el ser que toda cosa desea como su perfección inmanente, no es más que una imagen, un reflejo del *Ipsum Esse*. El ente creado tiende a su bien propio, puesto que tiende a la semejanza divina, “et non e converso”¹⁷. La asimilación a Dios es el fin último. El amor inscrito en lo más profundo de los entes, amor de sí mismo, es un amor de Dios. Sólo en Él encuentran su último acabamiento, pues si han obtenido bondad, es porque dependen del Bien en sí. Causa íntimamente presente en sus efectos, ejerce, con respecto a cada ente, una finalidad trascendental sobre la cual se funda toda otra finalidad: como fin último su deseo está implícito en

¹³ “El orden natural se da desde lo imperfecto a lo perfecto”; TOMÁS DE AQUINO, *In III Sententiarum*, d1, q1, a4; “porque todos apetecen completar su propia perfección, que es la razón del último fin”; *Summa Theologiae*, I-II, q1, a7.

¹⁴ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q21, a2.

¹⁵ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q22, a2, ad2.

¹⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, II, c55.

¹⁷ “También las cosas que carecen de conocimiento, no sólo pueden operar por causa de un fin, sino también apetecer un bien con apetito natural, y apetecer la semejanza divina y la propia perfección. No hay diferencia entre esto y aquello, pues por tender a la propia perfección, tienden al bien, porque una cosa es buena en tanto es perfecta. Ciertamente, al tender al bien tiende a la semejanza divina, ya que alguien se asimila a Dios en cuanto es bueno. Pero éste o aquel bien particular es apetecible en cuanto es una semejanza de la bondad primera. Por consiguiente, tiende al bien propio, porque tiende a la semejanza divina, y no al revés. De donde resulta manifiesto que todas las cosas apetecen la semejanza divina como último fin”; TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, III, c24.

todo deseo¹⁸. Sin embargo, se debe considerar más profundamente que es la acción de la Causa primera la que las atrae y convierte hacia sí¹⁹. Por tanto, todas las cosas tienden a Él como al propio fin, pues en su intención Dios se tiene únicamente a sí mismo como fin y el fin de la obra es inseparable del fin del que obra: “luego, no corresponde al fin último tender al fin, sino gozar de sí mismo como fin. Y por esto, aunque no pueda decirse propiamente que es un apetito, sin embargo es algo que pertenece al género del apetito, del cual todo apetito es derivado. Efectivamente, porque Dios goza de Sí mismo, dirige otras cosas hacia Sí”²⁰. El deseo de Dios se funda sobre la acción de la Causa Primera, pero ésta, a su vez, se explica por la expansión del Soberano Bien.

Si en el ente finito tenemos en cuenta, por una parte, su inserción en la indigencia, en la contingencia, en las relativas carencias, en la falta de plenitud de ser debida, y, por otra, las exigencias interiores de su naturaleza y su relación a la actividad creadora que la dirige a su fin, deberemos precisar que su ordenación al bien que perfecciona, se traduce en una tendencia a actuar conforme a su naturaleza. Esto es, una conversión hacia su Principio y Causa como búsqueda de la propia perfección. Este es el dinamismo radical del ente: el apetito natural.

II

Este acontecer descrito en la dinámica natural del ente limitado puede decirse que ha sido expuesto según una doble consideración²¹: metafísica y teológico-filosófica. Lo debido al ente, a cada ente, es su perfección natural. Desde su forma y según ella es impulsado hacia su propia perfección o bien, que es su propio fin. Así, todo lo finito desde su forma se dirige hacia su perfección, que es su bien y lo trasciende. Para ser completamente según su propia naturaleza,

¹⁸ “Todas las cosas, apeteciendo sus propias perfecciones, apetecen al mismo Dios, en cuanto las perfecciones de todas las cosas son cierta semejanza del ser divino”; TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q6, a1, ad2.

¹⁹ “Todo efecto se convierte a la causa de la cual procede...porque cualquier cosa se convierte a su bien apeteciéndolo. Pero el bien del efecto proviene de su causa. De lo cual se sigue que todo efecto se convierte a su causa apeteciéndola”; TOMÁS DE AQUINO, *In divinis nominibus*, I, 3.

²⁰ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q22, a1, ad11.

²¹ Cfr. BALMASEDA, M^a F., *Justificación radical del apetito natural*, tesis de licenciatura, Universidad del Norte Sto. Tomás de Aquino, Buenos Aires, 1985, *pro manuscripto*, pp. 36-46. También puede verse “Apetito natural y débito ontológico” (*Studium*, 1998 (38), pp. 497-511), donde ese tema es tratado más extensamente.

se conforma al dictamen de su forma motora –perfección primera– que, a través de sus propias acciones –perfecciones segundas–, lo aferra como ente en su adhesión al Ser en sí –Perfección de perfecciones– del que participa. Se trata del orden natural, consecuente a una tendencia radical inscrita en todo ente limitado y acorde al desdoblamiento de su perfección.

El hombre en cuanto hombre es un capítulo peculiar aunque no extraño del entramado de la finitud y perfección de los entes tendenciales. Esta exigencia radical de su naturaleza a ser mejor lo que es, se vuelve en él participación consciente de un proyecto natural que, además, es personal, porque subjetivamente lo involucra desde su propia especificidad: su forma es la racional y su fin, por tanto, la vida según la razón, la propia y, principalmente, la de Dios, su autor y autoridad.

La conservación de ser lo que es y el consiguiente respeto a la anterior ordenación del Legislador universal, en el hombre se realiza según tres niveles que, ya en su caso, no sólo son inclinaciones sino órdenes que formalmente y, siempre desde su razón, le exigen cumplir con lo entitativo, lo sensitivo y lo racional de su naturaleza. Así, “la ley natural esboza el marco de lo *secundum naturam* en el caso del hombre”²².

La subordinación o participación de la ley natural respecto de la ley eterna encuentra su correlato en la dependencia del apetito natural respecto del amor universal de Dios. Entre las perfecciones humanas se encuentra la libertad, pero, entre sus limitaciones, la falibilidad de la misma. Por tanto, para que su inclinación natural al bien moral que le compete como llave hacia su feliz plenitud o última perfección esté garantizada, aquel orden natural de cualquier ente finito se hace ley natural, es decir, un orden natural moral, que sostiene y refuerza ese orden radical de cualquier ente. Precisamente, por la calidad de esa su forma racional, no sólo “desde” ella, sino “por” ella, de un modo especial se encamina hacia su acabamiento: obrando por sí mismo, el hombre más que “actuado” es “agente”.

Esto manifiesta que, en el orden específicamente humano –es decir, en el racional–, hay tanto una dimensión que corresponde a la naturaleza individual –disposiciones singulares psico-físicas, sensitivas, etc.– de cada hombre, como una correspondiente a su naturaleza específica –la fundamental–, considerable, o a través de las operaciones individuales, actos morales específicamente tales, o por los principios universales de su especie, sustrato natural de su obrar moral.

²² GONZÁLEZ, A. M., *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1998, p. 69.

La impostación de las subsecuentes reflexiones gira principalmente en torno de esta última consideración por tratarse más directamente de su relación con la ley natural. Por otra parte, suele ser el aspecto más desatendido²³ o, simplemente, desconocido a la hora de determinar lo moral como tal en relación con las posibilidades y las exigencias del obrar propio del hombre. En este sentido, la enseñanza de Fr. Domingo Basso, O.P., se vuelve capital.

III

Dice Santo Tomás que “hay otro modo de virtud incoativamente natural al hombre. En efecto, según la naturaleza de la especie, en la razón del hombre se dan ciertos principios del saber y del obrar conocidos naturalmente, que son semillas de virtudes intelectuales y morales, y en la voluntad existe cierto apetito natural del bien que es conforme a la razón”²⁴.

El significado más estricto de la expresión *secundum naturam* –lo conforme a la naturaleza, lo natural– refiere, no sólo a lo que surge de los principios intrínsecos de la misma, sino, también a lo que se “repliega” sobre ella perfeccionándola. Lo *secundum naturam* es doblemente natural: es desde la naturaleza –espontáneamente natural– y es para la naturaleza –perfectivamente natural–. Así lo refiere el Aquinate: “Hay que tener presente que la naturaleza de cada cosa principalmente es la forma, según la cual la cosa logra su especie. Pero el hombre está constituido en su especie por el alma racional. Por eso, lo que es contra el orden de la razón, es contra la naturaleza del hombre en cuanto es hombre y, así, el bien del hombre es ser según la razón y el mal ser fuera de ella”²⁵.

Resulta conveniente destacar que Santo Tomás no está concibiendo la razón como un criterio extrínseco a la naturaleza, sino, precisamente, todo lo contrario: en la misma especificidad de la *natura* radica su normatividad. “Cada uno se inclina naturalmente a la operación que le es conveniente según su forma, como el fuego a calentar. De donde, dado que el alma racional es la forma propia del hombre, existe una inclinación natural en él a que obre según su razón [*secundum rationem*]. Y esto es obrar según la virtud [*secundum virtutem*]”²⁶. La

²³ Descarto el tema de las virtudes y no me refiero al de la norma –muy estudiado– sino al de la conformidad con el apetito recto y la antecedente rectitud de éste.

²⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q63, a1.

²⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q71, a2 c.

²⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q94, 3c.

estatura de las posibilidades naturales del hombre es de índole moral, e incluye tanto una dimensión universal cuanto una de lo singular operable, pero en ambas, la razón se hace presente.

En primer término, la razón según la cual el hombre naturalmente se dirige hacia el bien que le compete por su forma racional es la *synderesis* o “razón recta natural”. Comenta Basso: “Siendo el bien humano el correspondiente a la naturaleza racional, la *sindéresis* dicta ese hecho como una verdad básica, discernimiento primero del concepto de bien moral, consiste en obrar conforme a la razón, pues ‘la razón natural dicta a cada uno obrar de acuerdo con la razón’ (*Summa Theologiae*, II-II, q47, a7; cfr. *De veritate*, q16, a1, ad9). En la razón humana existe, pues, una incoación del bien proporcional a nuestra naturaleza, fundamento remoto de la rectitud de nuestros actos”²⁷. Hábito de los primeros principios prácticos, agrega precisamente al intelecto la dimensión preceptiva²⁸: “toda operación, sea de la razón o de la voluntad se deriva en nosotros de aquello que es conforme a la naturaleza, pues todo acto de raciocinio se deriva de principios naturalmente conocidos, y todo apetito de los medios se deriva del apetito natural del último fin. Así también, es preciso que la primera dirección de nuestros actos al fin se haga por la ley natural”²⁹.

En segundo lugar y respecto de las cosas que son para el fin, la virtud de la *prudentia* o “razón recta raciocinante” que regula objetivamente las acciones apetitivas hacia sus verdaderos bienes, informa a las otras virtudes midiendo su moralidad para conformar una personalidad moral.

Así como no hay virtud moral sin prudencia –que es medio racional y *causa virtutis*–, así y anteriormente, tampoco hay virtud natural sin *sindéresis* –que es medio racional que activa eficazmente la aptitud moral del sujeto racional-. “La inclinación natural al bien de la virtud es cierta incoación (inicio) de la virtud,

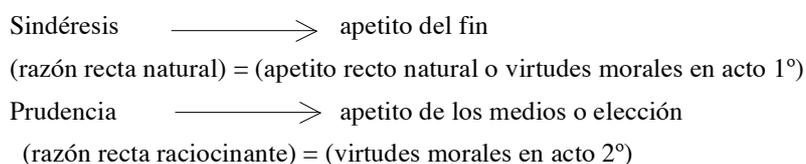
²⁷ BASSO, D., *Las normas de la moralidad. Génesis y desarrollo del orden moral*, Claretiana, Buenos Aires, 1993, pp. 153-154.

²⁸ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q10, a1 c.

²⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q91, a2, ad2. Las aplicaciones inmediatas, incluso para la moral cristiana, resultan manifiestas: “La *sindéresis* no solamente es norma de la verdad práctica sino de todo el orden moral..., por cuanto éste se encuentra en el apetito como participación de la razón... Más aún, parecería la posibilidad misma del bien moral si, bajo cierto aspecto al menos, no existiese en la razón un criterio finísimo de discernimiento entre el bien y el mal morales, y tampoco podría decirse que el pecado es una disconformidad con la razón, si la rectitud racional no fuese bajo algún aspecto natural”; cfr. BASSO, D., *La normas de la moralidad*, p. 157.

pero no es la virtud perfecta.... Por esto, la virtud moral... requiere existir con la recta razón (*cum ratione recta*), como dice Aristóteles”³⁰.

Afirma el Aquinate y Basso va explicitando: “La razón en cuanto es aprehensiva del fin (= sindéresis), precede al apetito de ese mismo fin (= apetito recto natural), pero el apetito del fin (= apetito recto natural) precede a la razón que raciocina para elegir los medios, lo cual pertenece a la prudencia”³¹. El esquema que lo sintetiza es el siguiente³²:



Hay, entonces, una aptitud natural a la vida moral³³. Consecuente a la sindéresis y, por tanto, apetito elícito, el apetito natural del bien moral es el “apetito recto natural” o “naturalmente recto” de ese bien en vistas del verdadero fin último. Sin duda que el fundamento remoto de este apetito es el

³⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q53, a4, ad3.

³¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q58, a5, ad1.

³² Cfr. BASSO, D., *La fuente del equilibrio moral y jurídico*, EDUCA, Buenos Aires, 2005, p. 24. Desarrollado, resulta: “Se ha de distinguir entre el apetito del *fin* y el apetito de los *medios*: el fin está señalado al hombre por la naturaleza...; los medios, en cambio, no están determinados por la naturaleza, sino que han de ser investigados por la razón. Esto supuesto, decimos que la rectitud del apetito por respecto al fin es medida de la verdad de la razón práctica; y, según esto, se determina la verdad de la razón práctica *por conformidad con el apetito recto* (o sea, del fin). Mas la misma verdad de la razón práctica es norma del apetito de los medios). Y, por consiguiente, el apetito, en este segundo caso, se llama recto porque sigue los dictámenes de la razón verdadera (cfr. *In Ethicam*, VI, lect2)... La recta razón prudencial depende en su rectitud de cierta participación del apetito recto de los fines naturales (es decir, del apetito recto natural, *semina virtutum*). Este apetito recto natural es recto por participación de la razón recta natural o sindéresis... El apetito recto de los medios (conjunto de las virtudes morales), por el contrario, es recto por una participación de la razón recta raciocinante”; cfr. pp. 23-24.

³³ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethicam*, VI, lect1, n249: “Las virtudes morales no se encuentran en nosotros por naturaleza [*a natura*], ni son contra la naturaleza [*contra naturam*], sino que existe en nosotros una aptitud natural [*naturales aptitudo*] para recibirlas, pues nuestra fuerza apetitiva se orienta naturalmente [*nata est*] a obedecer la razón. Con todo, se perfeccionan en nosotros por la costumbre, en cuanto que a fuerza de actuar siguiendo la razón [*secundum rationem*], se imprime la forma de la fuerza racional en nuestra parte apetitiva. Y esta impresión no es otra cosa que la virtud moral”.

apetito natural –apetito natural en acto primero–. Sin embargo, el apetito en cuestión no es ése sin más. Ya que la voluntad sigue a una aprehensión de la inteligencia, la de los primeros principios, “supone siempre la especificación intelectual” y, por lo mismo, no es ciego, sino elícito y voluntario, referido a una “serie de actos rectos de la voluntad”. Es, entonces, “apetito natural en acto segundo”³⁴.

A su vez, es sustrato recto de todo el orden virtuoso porque la voluntad, sujeto de ese apetito que tiene por objeto el bien en general, incluye en esa bondad universal los bienes particulares objeto de las otras potencias³⁵. Es el “apetito de los fines naturales u objetos específicos de las virtudes morales”³⁶. Se trata de la inclinación natural de la voluntad al bien de la virtud. Es el “apetito recto de los fines virtuosos” “según la naturaleza específica”³⁷. Debe su rectitud natural a participar de la rectitud de la razón natural³⁸: “es un movimiento apetitivo cuya rectitud moral no es adquirida sino, de alguna manera, natural, por ser una directa participación en la voluntad de la rectitud de la sindéresis o hábito de los

³⁴ BASSO, D., *Las normas de la moralidad*, p. 169. Según alguna clásica clasificación de comentaristas de Santo Tomás, correspondería al “apetito necesario ‘quoad specificationem’”; cfr. p. 166.

³⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q10, a1 c: “También el principio de los movimientos voluntarios conviene que sea algo naturalmente querido. Pero esto es el bien en general, hacia el cual tiende naturalmente la voluntad, de modo semejante o como cualquier potencia tiende a su objeto propio; y también el fin último, que funciona como primer principio en lo apetecible...; y de modo universal, todas aquellas cosas que convienen al sujeto volente según su propia naturaleza. Pues mediante la voluntad no apetecemos únicamente aquellas cosas que se refieren a la voluntad, sino también aquellas otras que pertenecen a las potencias singulares y a todo el hombre. De donde se sigue que el hombre quiere naturalmente no sólo el objeto de la voluntad sino también aquellas cosas que convienen a otras potencias, como el conocimiento de la verdad, que conviene al intelecto, y la existencia y la vida, y las cosas semejantes a éstas, que miran a la integridad natural; todas estas cosas están comprendidas en el objeto de la voluntad como bienes particulares”. Comentando este texto, dice Ana Marta GONZÁLEZ: “Es precisamente aquí –‘queremos universalmente todo aquello que conviene al sujeto volente según su naturaleza’– donde la referencia a las inclinaciones naturales comienza a hacerse explícita, y con ella, las primeras concreciones del concepto normativo de naturaleza”; cfr. *Moral, razón y naturaleza*, p. 106.

³⁶ BASSO, D., *Las normas de la moralidad*, p. 165.

³⁷ BASSO, D., *La fuente del equilibrio moral y jurídico*, p. 59.

³⁸ “La rectitud natural de la razón es más noble que la rectificación del apetito que tiene lugar mediante la participación de la razón”; TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q16, a2.

primeros principios”³⁹. Entonces, tiende necesariamente –natural y rectamente– tanto al fin último como a los fines naturales –y, así, quiere los fines de las virtudes morales–, porque el entendimiento le presenta ese objeto como necesariamente bueno. Tal como lo presenta González es virtud natural por la que el hombre se dispone hacia la virtud moral⁴⁰. Incluso, podemos hablar de virtud moral *secundum naturam* (apetito recto natural o virtud natural o apetito natural a la vida moral) y de virtud moral *secundum rationem* (virtud moral o virtud perfecta o virtud dirigida por la prudencia formalmente virtud moral y materialmente virtud intelectual).

Por eso, dice Donadío que “es tan natural el amor al bien moral como el amor a la propia perfección... El amor de la propia perfección hace amable las operaciones que le da acceso y le permite su consumación... En ese mismo estadio, el amor al bien moral, amando la operación por lo que es capaz de trascender sus propios límites, la ordena amorosamente por el mismo motivo que el amor natural. Es el origen de la virtud y la puesta en marcha de la perfección por la que se accede al puro Acto de Ser, último fin realmente ‘cabal’”⁴¹.

Ahora, estamos en condiciones de afirmar que, vivir “según la razón” para ser feliz, no puede no incluir dos dimensiones de la vida moral: una, en acto primero, la otra, en acto segundo. En primer término, la vida “según la razón” es según la sindéresis: entendimiento de lo que Dios, supremo legislador, quiere de nosotros, develamiento enérgico para el hombre en los preceptos de la ley de la naturaleza del Gran Amante de su creatura racional. En segundo lugar, la “vida según la razón” es según la prudencia –estrictamente virtuosa, adquirida con el ejercicio⁴²–: aplicación de esa Providencia a los singulares contingentes, regla

³⁹ BASSO, D., *Las normas de la moralidad*, p. 170.

⁴⁰ Cfr. GONZÁLEZ, A. M., *Moral, razón y naturaleza*, p. 222: “Mediante la virtud natural, por tanto, se dispone el hombre hacia la virtud moral; pero a la vez ésta es, desde cierto punto de vista, una necesidad natural. Dicho de otro modo: lo estrictamente natural en el hombre no es tal, pues está desde el principio dirigido a lo propiamente moral; al mismo tiempo, lo moral es natural al hombre, casi como una cuestión de supervivencia, aunque no... en sentido estricto”.

⁴¹ DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, M. C., *Amor y bien. Los problemas del amor en Santo Tomás de Aquino*, EDUCA, Buenos Aires, 1999, p. 280.

⁴² De más está decir que me estoy refiriendo a la virtud moral humanamente adquirible y no a la prudencia infusa, recibida del Espíritu Santo. Por lo mismo en este caso, incluso, más que hablar de vida según la razón se trata de la *vida* “según el Espíritu”. Desde esta perspectiva, cabe especialmente subrayar que, si bien naturalmente nuestra inteligencia tiende a ver la esencia divina en cuanto Verdad y nuestra voluntad a amar sin medios al Bien en sí, todo lo cual se funda en que el alma humana “est capax Dei” por una connaturalizada espiritual, sin

de los apetitos en sus operaciones específicas que determina la moralidad de esos actos segundos. Según la tesis del Padre Basso⁴³, la vida moral, vida *secundum rationem*, es vida según la *recta ratio* en toda la riqueza de su analógica articulación.

IV

Algunas observaciones finales. Creo que, entre las llaves que Basso emplea para interpretar adecuadamente las normas de la moralidad tomasiana⁴⁴ -de las que he destacado especialmente el aspecto más directamente vinculado con la ley natural en su relación con el perfeccionamiento del hombre en cuanto tal-, pueden explicitarse a modo de simple mención las siguientes, todas ellas fieles al pensamiento del Angélico Doctor:

1. La apertura de la verdad natural a la verdad revelada y de la razón a la fe, fuente de inusitada riqueza y perfeccionamiento también natural.

2. La consiguiente asunción e inobjetable superación de la filosofía por la teología, en general, y en el orden moral, en particular, atendiendo especialmente al estado de “disminución de la naturaleza” en el cual nos encontramos.

3. La utilización del término “natural” principalmente como contrapuesto a “elícito” y no a “sobrenatural”, particularmente en relación con el apetito.

4. La consideración permanente en el obrar humano de la mutua implicancia y causalidad entre la inteligencia y la voluntad, tanto desde un punto de vista antropológico, como también ético y, sobre todo, metafísico.

5. La calificación de la sindéresis como hábito adquirido y no simplemente natural, aunque “en parte” lo sea.

6. La distinción entre *voluntas ut natura* en acto primero y *voluntas ut natura* en acto segundo, para una mejor dilucidación del apetito recto natural y su relación con los hábitos intelectuales y también la interrelación de lo natural y lo elícito y de lo universal y lo operable.

embargo nada de ello podría lograr por la desproporción de sus propios medios naturales si no fuera por la elevación sobrenatural de la gracia, pues la Bienaventuranza no es debida a la naturaleza humana.

⁴³ Cfr. BASSO, D., *Las normas de la moralidad*.

⁴⁴ No he pretendido en este trabajo desarrollar el tema que exhaustivamente él realiza al comentar a Santo Tomás, para lo cual remito a su obra homónima.

7. Gran claridad intelectual y mucho estudio: Fr. Domingo lo pone en práctica siguiendo las huellas del *Doctor Común y de la Humanidad*.

María Fernanda Balmaseda Cinquina
Universidad Católica Argentina
mfbalmaseda@gmail.com

ANALOGIA LEGIS Y LEY NATURAL: UNA INTERPRETACIÓN INTEGRADORA DEL PENSAMIENTO MEDIEVAL

Pablo C. Sicouly

La temática de la ley natural ha experimentado una cierta falta de atención o incluso un cierto olvido en la reflexión filosófica –y quizás pueda decirse, especialmente teológica– de las últimas décadas, aun cuando últimamente se perciba un incipiente renovado interés por ella o al menos el propósito de retomar y profundizar su estudio¹. Los motivos de esa cierta marginación del tema de la ley natural son de naturaleza y procedencias diversas. Un papel no desdeñable, sobre todo en la reflexión teológica europea y específicamente alemana, es atribuible a la actitud crítica de la teología protestante especialmente en el siglo XX respecto del tema². Esa actitud se nutriría por un lado de la crítica de Martín Lutero a la incorporación de nociones filosóficas en la lectura de la sagrada Escritura y la reflexión teológica³. En Lutero mismo no se da propiamente una ne-

¹ Este interés se manifiesta por ejemplo en el estudio actualmente en curso en el seno de la Comisión Teológica Internacional sobre la ley natural, en la Pontificia Comisión Bíblica sobre la relación entre Biblia y moral (cfr. *Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a los miembros de la Pontificia Comisión Bíblica* del 27-04-2006, en: www.vatican.va/holy-father/benedict-xvi/speeches/2006/april/documents), y ya antes en la Congregación para la Doctrina de la Fe (cfr. el *Discurso del Santo Padre Juan Pablo II ante la plenaria de la Congregación*, 28-01-2002, en: www.zenith.org/spanish/Cod:Z502012812), así como en simposios y congresos organizados por diversas universidades católicas en relación con el tema.

² Cfr. HERR, T. *Zur Frage nach dem Naturrecht im deutschen Protestantismus der Gegenwart*, Verlag F. Schöningh, Munich/Paderborn/Viena, 1972; KRESS, H., “Naturrecht, III. Evangelische Theologie”, *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3ª edición, t. 7, col. 690s; WAGNER, F., “Naturrecht”, en *Theologische Realenzyklopädie*, t. 24, col. 153-185.

³ Piénsese por ejemplo en su propuesta de reforma de los estudios teológicos, siendo todavía monje agustino, y especialmente en su crítica a la teología escolástica. Cfr. LOHSE, B., *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammen-*

gación de la ley natural, sino el comienzo de un proceso de secularización de su comprensión, que culminará en los autores protestantes del siglo XVIII⁴. Por otro lado, la crítica de la teología protestante se concentró especialmente desde comienzos del siglo XX en la supuesta equiparación indebida de la doctrina de la ley natural a la revelación divina, siendo que como consecuencia del pecado original, la capacidad del hombre de conocer la ley natural habría quedado profundamente afectada, o incluso –según otros autores– su misma existencia sería incierta.

Tras estas objeciones subyace la cuestión fundamental de la posibilidad y legitimidad o no de una integración y síntesis de revelación divina y pensamiento filosófico, específicamente de matriz griega. Dicha integración será objeto de una crítica fundamental desde fines del siglo XIX a la primera mitad del siglo XX, tanto por parte de representantes de la historia de los dogmas del protestantismo liberal, como de la llamada teología dialéctica, que buscaba dar una respuesta a dicho modelo racionalista. Un tal intento de síntesis de fe y razón, revelación y pensamiento filosófico –que constituye uno de los rasgos característicos de la tradición teológica y filosófica católica– es considerado por algunos autores protestantes representativos de este período como una desnaturalización fundamental de la revelación, de modo que el Dios de la fe no sería y no podría ser el mismo que el Dios de los filósofos⁵. En forma análoga, la noción de ley natural sería “antibíblica” y “antiteológica”, y por tanto no conciliable con la revelación divina. Theodor Herr ha puesto de manifiesto que, en buena parte de los autores protestantes, no se llega a una contraposición radical entre revelación divina y doctrina de la ley natural, si bien se manifiestan considerables reservas y se subraya como condición indispensable de su aceptación, una noción bíblica e histórico-salvífica de ley natural, juzgándose insuficiente una concepción exclusivamente “abstracta-filosófica”⁶.

hang, Vanderhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1995, pp. 59 ss; LINK, W., *Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie*, Kaiser Verlag, Munich, 1955, pp. 166 ss.

⁴ Cfr. KLUXEN, W., “Naturrecht. I. Philosophisch”, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 7, col. 684-688; PORTER, J., *Nature as Reason. A Thomistic Theory of the Natural Law*, W. B. Erdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 2005, pp. 7 ss.

⁵ Véase p. ej., RATZINGER, J. (BENEDIKT XVI), *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, Johannes-Verlag, Leutersdorf, ²2005, pp. 16 ss [1960]; trad. cast.: *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Taurus, Madrid, 1962, pp. 19ss; cfr. el capítulo homónimo en: *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca, ⁵1982, I parte, cap. III.

⁶ HERR, T., *Zur Frage nach dem Naturrecht*, pp. 217 s.

Una nueva etapa en el campo de estas objeciones a la noción de ley natural, se da en la segunda mitad del siglo XX en dos contextos diversos: por un lado, entre autores, que asumiendo la historicidad como paradigma único, así como categorías provenientes del pensamiento dialéctico –por ejemplo de Ernst Bloch–, negaban la existencia de naturalezas o esencias, consideradas como expresión de una concepción griega, metafísica y estática de la realidad que oscurecería la dinámica del proceso de transformación del mundo⁷. Si bien estas lecturas fueron más habituales entre autores protestantes, no dejaron de tener eco en pensadores católicos, conduciendo a veces a una pérdida de la dimensión cosmológica de la teología de la creación y de la escatología⁸. Por otro lado, habría que mencionar la tendencia por parte de algunos teólogos moralistas a contraponer la libertad de la persona a la noción de naturaleza y de ley natural, llegando en algunos casos a una negación de la fundamentación de la ley natural en la ley eterna⁹. En los últimos años, en razón sobre todo de la problemática ecológica y de la autocrítica respecto de un antropocentrismo que habría llevado a perder de vista el lugar del hombre en el conjunto de la creación, este panorama ha cambiado, pero sin embargo, el renovado interés por la creación no se ve todavía acompañado por una atención proporcionada a la temática de la ley natural. Más aún, en algunos casos se percibe la inconsecuencia de que el interés por la ecología coexiste con una negación teórica o práctica de la ley natural en cuestiones que afectan temas tan importantes como la protección de la vida y la

⁷ Así p. ej., en la obra temprana de MOLTSMANN, J., *Theologie der Hoffnung*, Chr. Kaiser Verlag, Munich, 1964, pp. 263 ss; “Die Wahrnehmung der Geschichte in der christlichen Sozialethik” (1960), en *Perspektiven der Theologie*, Chr. Kaiser Verlag, Munich 1968, pp. 149-173. J. Ratzinger se refiere también a este desarrollo en algunos artículos de fines de los años 60, como: “Salvación e historia” (1969); “Historia de la salvación, metafísica y escatología” (1967), recogidos en *Teoría de los principios teológicos*, Herder, Barcelona, 1985, pp. 181-203 y pp. 204-227 respectivamente.

⁸ Cfr. VÖGTLE, A., *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Patmos, Düsseldorf, 1970, p. 230. Cfr. la crítica de RATZINGER, J., *Escatología: Muerte y vida eterna*, Herder, Barcelona, 1984, pp. 156 s.

⁹ Cfr. *Veritatis splendor*, especialmente n° 4, 32, 35-36; 46-48. Cfr. COTTIER, G., “La ley natural en *Veritatis splendor*”, en www.humanitas.cl/biblioteca/articulos/d0406/index.htm; RHONHEIMER, M., *Natur als Grundlage der Moral. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck/Viena, 1987.

dignidad humanas en todas sus formas. En este sentido, una recuperación y revalorización consecuente de la ley natural es una tarea aún pendiente¹⁰.

El filósofo y teólogo alemán Gottlieb Söhnngen (1892-1971) –actualmente no demasiado recordado, pero a quien el Cardenal Joseph Ratzinger, hoy Benedicto XVI ha llamado su maestro, habiendo elaborado bajo su dirección sus dos trabajos científicos iniciales de doctorado y habilitación¹¹– desarrolló una importante reflexión en la primera mitad del siglo XX y hasta los años sesenta, en el campo primero de la filosofía y luego de la teología fundamental y las cuestiones fronterizas entre filosofía y teología. Entre varios otros temas como la analogía, la participación, el método teológico, la filosofía y teología del lenguaje y del derecho, Söhnngen ha abordado el de la “analogía de la ley” en cuyo marco hace referencia a la ley natural, remontándose a la filosofía griega, pero sobre todo como intérprete del pensamiento medieval, en diálogo con las problemáticas contemporáneas.

La reflexión de Söhnngen parte de la consideración de la relación entre ley y Evangelio, una problemática controvertida tanto *ad intra* de la teología protestante como respecto de la tradición teológica católica, y puede sintetizarse (reformulando el orden de exposición, pero en coherencia con ella) en la consideración de cuatro formas de lo que llama la *analogia legis*, a saber: en Heráclito, en la Torá como expresión de la estructura de promesa y cumplimiento de la revelación divina, en San Agustín y en Santo Tomás de Aquino, a lo que sigue un intento de integración, explicitando la analogía, las diferencias y la recíproca implicación entre ley nueva y ley natural¹². En su exposición Söhnngen comienza

¹⁰ Entre los estudios recientes véase p. ej.: GOYETTE, J. / LATKOVIC, M. S. / MYERS, R. S. (eds.), *St. Thomas Aquinas and the Natural Law Tradition. Contemporary perspectives*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2004; PORTER, J. *Nature as Reason*. En la década anterior merece destacarse la obra de SCHOCKENHOFF, E., *Naturrecht und Menschenwürde*, Matthias-Grünwald-Verlag, Maguncia, 1996; KLUXEN, W., *Lex naturalis bei Thomas von Aquin*, Westdeutscher Verlag, Wiesbaden, 2001.

¹¹ Cfr. RATZINGER, J., *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927-1977)*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, 1998, pp. 56 s., 61 s.

¹² Cfr. SÖHNNGEN, G., *Gesetz und Evangelium. Ihre analoge Einheit*, Verlag K. Alber, Friburgo/Munich, 1957; trad. cast.: *La ley y el Evangelio. Ensayo sobre su unidad analógica*, Herder, Barcelona, 1966, con algunas imprecisiones, en algunos casos de importancia. Las citas se harán a partir de la edición alemana en traducción propia, indicando la página correspondiente de la edición española. Véase también, del mismo autor: *Grundfragen einer Rechts-theologie*, Pustet, Munich, 1962, especialmente: pp. 88-127; *Die Einheit in der Theologie*, Karl Zink Verlag, Munich, 1952.

destacando la importancia del tema de la ley y el Evangelio como una cuestión que hace a la esencia misma del cristianismo, planteándose si éste ha de ser comprendido como una religión de la ley, como el fin de la ley, o como una “ley nueva”, y en su caso, cómo han de relacionarse entre sí estas perspectivas. Söhngen recuerda el hecho de que en los reformadores protestantes, tras las huellas de Lutero, el tema se transformó en objeto de controversia frente a lo que consideraban una teología de la legalidad y la justificación por las obras, llevando así a una contraposición fundamental entre ley y Evangelio. Frente a ello, busca mostrar, por un lado, el rico pasado católico del tema en la tradición de los padres y en el pensamiento medieval, y por otro, que entre ley y Evangelio no hay radical incompatibilidad ni mera contradicción, sino una cierta analogía que ha de aplicar luego específicamente a la relación entre ley natural y ley nueva.

1. LA LEY EN EL PENSAMIENTO GRIEGO Y EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

a) La analogia legis en Heráclito

Söhngen ubica un primer modelo de *analogia legis* en Heráclito —es decir mucho antes de la Stoa, a la que se atribuye la elaboración de una noción de ley suprema universal o ley natural—, en que se afirma la correspondencia entre *nomos* y *logos*¹³. El *logos* aparece contenido en el *nomos*, concebido a su vez como “la atribución a una cosa de lo que esencialmente le corresponde y pertenece”¹⁴. Se trata, dice Söhngen, de una doble analogía que vincula las tres proposiciones citadas: la prudencia, referida a lo que es común a todos o universal, la ciudad y sus murallas, referidas a la ley como su fundamento y fin, y por último una y otra, referidas a lo uno y lo divino. El orden metafísico, político y teológico aparecen en correspondencia en una analogía anabática o ascendente¹⁵. La fuerza de la ley [*nomos*], gozo y libertad de los griegos frente a la arbitrariedad de tiranos y malhechores, es concebida como un argumento a favor de la

¹³ Söhngen se refiere a los fragmentos B 114 y B 44: “Quienes hablan con prudencia deben buscar su fuerza en lo que es común a todos; así como el pueblo, cuando lucha por los muros de la ciudad, debe hacerse fuerte y luchar por y para la ley; y del mismo modo que todos los prudentes y la ciudad, por encima de ello, deben hacerse mucho más fuertes en el Uno y en lo divino”; SÖHNGEN, G., *Gesetz und Evangelium*, 32; trad. cast. p. 46.

¹⁴ SÖHNGEN, G., *Gesetz und Evangelium*, pp. 34s; trad. cast. p. 50.

¹⁵ SÖHNGEN, G., *Gesetz und Evangelium*, pp. 33s; trad. cast., p. 48.

realidad y existencia de los dioses, al modo de una suerte de prueba de la existencia de Dios¹⁶.

La primera crisis de la ley en la cultura griega se habría producido paradójicamente en razón de la desdivinización o naturalización del *nomos* por parte de los sofistas, cuya noción de ley natural no era concebida como la voz de Dios en la conciencia del hombre, sino como ley “de una naturaleza sin Dios”, y en definitiva como ley del más fuerte, como la existente en el reino animal¹⁷. Al paso de esta observación, Söhngen afirma que en su origen histórico el concepto de ley natural se manifiesta rodeado de una cierta ambigüedad, al modo de un halo lunar, que lo acompañará hasta que la ley revelada contribuya a orientar e iluminar su interpretación¹⁸. Ante esta crisis del *nomos*, se elevará la voz de los filósofos, a quienes Söhngen ve en este sentido en una cierta analogía con los profetas de Israel respecto de la ley de Dios. En todo caso, lo característico del concepto de ley griego en la primitiva *analogia legis* de Heráclito estaría dado por su matriz ontológica o metafísica, como afirmación del *nomos* como aquello que corresponde a una determinada esencia. La ley procede de la prudencia o sabiduría divino-humana, no aún de la voluntad divina creadora, operante en la historia, como ha de manifestarse en la revelación del Dios vivo a su pueblo Israel.

b) La función histórico-salvífica de la Torá como ley de un tiempo intermedio

Frente al concepto ontológico y ahistórico griego de la ley, la ley dada a Israel a través de Moisés aparece como intrínsecamente vinculada a la historia y al tiempo, lo que lleva a concebir un *tempus legis* (o más precisamente, según Söhngen, de un *tempus legis scriptae*). Se trata de un concepto histórico-salvífico de ley, cuyo fin es Cristo (cfr. *Romanos*, 10, 4). Con la llegada de la plenitud de los tiempos en el misterio de Cristo, la función histórico-salvífica de la ‘como ley’ de un tiempo intermedio se ve cumplida, de modo que pasa a ser ley “antigua”. En esta perspectiva histórico-salvífica las nociones de ley y Evangelio aparecen vinculadas a través de una relación de “promesa” y “cumplimiento”, dándose en el Evangelio al mismo tiempo un cierto vaciamiento [*evacuatio*] y cumplimiento [*impletio*] de la ley, y con ello una nueva y definitiva disposi-

¹⁶ SÖHNGEN, G., *Gesetz und Evangelium*, p. 34; trad. cast., p. 49.

¹⁷ SÖHNGEN, G., *Gesetz und Evangelium*, p. 34; trad. cast., p. 48.

¹⁸ SÖHNGEN, G., *Gesetz und Evangelium*, p. 34; trad. cast., p. 48.

ción (que santo Tomás llamará *lex nova*, que ya no pasa, determinada por la novedad del Espíritu, y cuya definitiva novedad dentro de la historia afirmará frente a las tesis de Joaquín de Fiore¹⁹).

2. LA ANALOGIA LEGIS EN SAN AGUSTÍN

La *analogia legis* en San Agustín aparece determinada por la proporción entre ley y gracia en clave de promesa y cumplimiento²⁰. En dicha analogía el pensador alemán ve una figura lejanamente emparentada con la analogía catabólica de Heráclito de relación de correspondencia entre opuestos (vida y muerte, sueño y despertar, etc.)²¹. Söhngen caracteriza la *analogia legis* agustiniana, por un lado, como una *analogia proportionalitatis* peculiar, cuyo fundamento es de naturaleza histórico-salvífica, a saber: la unidad en la correspondencia de relaciones entre ley y gracia y gracia y cumplimiento de la ley²². A su vez, esta analogía es caracterizada como una “analogía de inversión o conversión” (*Analogie der Umkehrung*), en cuanto que, sobre la base de dicho fundamento histórico-salvífico, las nociones de ley y de gracia aparecen en ambos términos no sólo en orden inverso, sino que la noción de ley, mediada entre una y otra proposición por el término medio “gracia”, cobra un nuevo sentido en la proposición final. La ley como promulgada (“lex data est...”) y su cumplimiento (“gratia data est, ut lex impleatur”) implican por un lado dos dimensiones distintas y hasta contradictorias, que aparecen reconciliadas por el término medio de la gracia, de modo que la antigua ley es dada de nuevo como ley nueva de la gracia, en cuanto que en Jesucristo, verdadero hombre y verdadero Dios, dicha contradicción queda superada²³.

“La novedad inaudita – dice Söhngen – que se da ahora en el término medio de la gracia, es ... la unificación de promulgación y cumplimiento de la ley, de

¹⁹ Cfr. SÖHNGEN, G., *Gesetz und Evangelium*, pp. 37ss; trad. cast., pp. 52 ss.; cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q106, a4.

²⁰ G. Söhngen escoge como expresión característica la formulación de SAN AGUSTÍN, *De spiritu et littera*, 19, 34: “Lex data est, ut gratia quaeretur; gratia data est, ut lex impleatur”: “La ley fue dada para que se buscara la gracia; la gracia fue dada para que la ley se cumpliera (o alcanzara su cumplimiento)”. Para la mejor intelección del aforismo agustiniano, Söhngen propone agregar la noción implícita de gracia “prometida”: “para que se buscara la gracia prometida”. La mencionada cita agustiniana es asumida en la Encíclica *Veritatis splendor*, n. 23.

²¹ Cfr. SÖHNGEN, G., *Gesetz und Evangelium*, p. 92; trad. cast., p. 109.

²² SÖHNGEN, G., *Gesetz und Evangelium*, p. 95; trad. cast., pp. 113 s.

²³ Cfr. SÖHNGEN, G., *Gesetz und Evangelium*, pp. 98s; trad. cast., pp. 118 s.

modo al que en la gracia la ley de Dios ahora se transforma propiamente en don de Dios²⁴. La ley nueva no deja de incluir un mandato, pero mandato y don quedan reconciliados, tal como lo expresa San Agustín: Dios da el mandamiento de lo que hay que hacer, y da al mismo tiempo la gracia que hace posible su cumplimiento²⁵. La analogía agustiniana de la ley apunta finalmente a subrayar el carácter índito *de la ley de la gracia*, como ley inscrita en el corazón del hombre²⁶. En esta dirección se orientará la lectura de la *analogia legis* de Santo Tomás de Aquino, incluyendo expresamente la ley natural.

3. LA ANALOGIA LEGIS EN SANTO TOMÁS DE AQUINO: LEY NUEVA Y LEY NATURAL COMO *LEGES INDITAE*

En la interpretación de la *analogia legis* en Santo Tomás de Aquino, Söhngen hace referencia a dos momentos, a saber: la relación entre los elementos constitutivos de la ley nueva, y la analogía entre esta última y la ley natural. En su análisis de la cuestión 106 de la II-II de la *Summa Theologiae*, dedicada a la ley evangélica o ley nueva, subraya la distinción que establece Santo Tomás –al preguntarse si la ley nueva es escrita–, entre aquello en lo que consiste principalmente dicha ley (“quod in ea est potissimum; in quo tota virtus eius consistit”) y sus elementos dispositivos y cuasi secundarios. En el primer caso, se trata de la misma gracia del Espíritu Santo (“ipsa gratia Spiritus Sancti, quae datur Christi fidelibus”), que San Pablo llama la “ley del Espíritu que da vida, que libra de la ley del pecado y de la muerte” (*Romanos*, 8, 2), así como la “ley de la fe” (*Romanos*, 3, 27)²⁷. Los elementos dispositivos a la gracia del Espíritu

²⁴ SÖHNGEN, G., *Gesetz und Evangelium*, p. 99; trad. cast., p. 119.

²⁵ SAN AGUSTÍN, *De spiritu et littera*, 35, 62. G. Söhngen hace referencia también a la expresión de Agustín: “da quod iubet, et iube quod vis”; *Confessiones*, X, 29, 40; *De spiritu et littera*, 13, 22; cfr. *Veritatis splendor*, n. 24.

²⁶ “Ibi in tabulis lapideis digitus Dei operatus est, hic in cordibus hominum. Ibi lex extrinsecus posita est, qua iniusti terrentur; hic intrinsecus data est, qua iustificarentur”; SÖHNGEN, G., *Gesetz und Evangelium*, pp. 39s; trad. cast., p. 53.

²⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q106, a1: “Id ... quod potissimum in lege novi testamenti, et in quo tota virtus eius consistit, est gratia Spiritus Sancti, quae datur per fidem Christi. Et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti, quae datur per fidem Christi... Habet tamen lex nova quaedam sicut dispositiva ad gratiam Spiritus Sancti, et ad usum huius gratiae pertinentia, quae sunt quasi secundaria in lege nova, de quibus oportuit instrui fideles Christi et verbis et scriptis, tam circa credenda quam circa agenda. Et ideo dicendum est quod principaliter nova lex est lex indita, secundario autem est lex scripta”.

Santo, que hacen referencia a su recto uso (“*usum huius gratiae*”), son los preceptos de la fe, que ordenan el afecto y los actos humanos²⁸.

En cuanto a la primera y fundamental dimensión, es decir la gracia misma del Espíritu Santo, la ley nueva no es escrita exteriormente, sino inscrita en los corazones de los fieles, y es en virtud de esta dimensión que ella justifica²⁹. En lo que hace a la dimensión dispositiva ordenada al uso de la gracia, la ley nueva sí es escrita, y en este sentido, no justifica. Söhngen destaca que Santo Tomás asume aquí de San Agustín la caracterización de lo que es la “letra” en cuanto diversa del espíritu, a saber: todo aquello que existe como escrito, exteriormente al hombre. La ley de la gracia o ley nueva “es ley en un sentido inaudito” y lo esencialmente peculiar y nuevo en ella –subraya Söhngen– es “el no ser escrita ni impuesta desde fuera, sino inscrita interiormente e infundida en nuestros corazones”³⁰.

Más allá de este primer momento de la *analogia legis*, Söhngen destaca la relación entre ley nueva y ley natural en Santo Tomás. Así como la ley de la gracia es una ley inscrita, infundida en los corazones por el Espíritu Santo por medio de la fe divina, así también la ley natural es una ley inscrita, infundida en nuestros corazones por el Creador por medio de nuestra naturaleza humana creada³¹. Aun cuando en un caso se trata de una promulgación de modo sobrenatural y en el otro de modo natural, sin embargo, se da entre ellas una correspondencia fundamental en cuanto ambas son *leges inditae*, es decir leyes inscritas interiormente. Esta distinción entre la dimensión o el orden sobrenatural y natural en uno y otro caso son explicados de un modo diverso pero fundamentalmente convergente en San Agustín y Santo Tomás. El primero distingue fundamentalmente la “meta” y el “camino”, en cuanto que los paganos podían aspirar a la justicia como meta, si bien esa orientación o añoranza hacia de la meta no les sería de provecho, por desconocer el camino y carecer de las fuerzas y de

²⁸ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q106, a2: “Aliud pertinet ad legem Evangelii secundario: scilicet documenta fidei, et praecepta ordinantia affectum humanum et humanos actus”.

²⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q106, a2.

³⁰ SÖHNGEN, G., *Gesetz und Evangelium*, pp. 56s; 102s; trad. cast., pp. 75; 122.

³¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q106, a1, ad2: “dupliciter est aliquid inditum homini. Uno modo, pertinens ad naturam humanam: et sic lex naturalis est lex indita homini. Alio modo est aliquid inditum homini quasi naturae superadditum per gratiae donum. Et hoc modo lex nova est indita homini, non solum indicans quid sit faciendum, sed etiam adiuvans ad implendum”.

la rectitud para avanzar por él hacia la meta. Ese camino único hacia la “verdad y vida divinas” es Jesucristo, Dios y hombre y como tal camino divino-humano, y en el hombre mismo, es la ley nueva o de la fe, que una vez inscrita en el corazón del hombre, da al mismo tiempo, con la promulgación (indicación del camino), su cumplimiento (la capacidad de recorrerlo)³². La ley nueva por tanto, no sólo dice lo que se ha de hacer –como la ley natural– sino que además ayuda y da la capacidad de cumplirla. Santo Tomás, por su parte, argumenta desde el carácter sobrenatural de la meta (la visión bienaventurada de la esencia divina) concluyendo desde allí el carácter también sobrenatural del camino hacia ella³³.

4. LA PROPUESTA DE INTEGRACIÓN DE G. SÖHNGEN

Al cabo de este itinerario, arribamos a la pregunta decisiva que plantea Gottlieb Söhngen, sobre la base de dos categorías fundamentales que desarrolla en otros de sus escritos, a saber las de *analogia fidei* y *analogia entis*, es decir dos formas de analogía, fundadas respectivamente en la revelación divina y en orden del ser natural³⁴. En la convergencia entre ley nueva y ley natural sobre la base de su carácter común de *lex indita*, ¿se da acaso, además de la analogía fundada en la revelación sobrenatural (sobre todo a través de los textos paulinos así como de *Jeremías* (31, 31-34) citado asimismo por San Agustín y Santo Tomás) también una analogía en el plano metafísico, o la primera excluye la segunda, como argumentaba la teología dialéctica protestante? ¿Corresponde o no hablar de una *analogia entis* entre ley nueva y ley natural, de modo que se afirme un vínculo también metafísico, entre una y otra *lex indita*? La pregunta no es meramente teórica, sino que tiene profundas implicancias, tanto para la filosofía como para la teología. Ella implica plantearse nada menos que la legitimidad o

³² SÖHNGEN, G., *Gesetz und Evangelium*, pp. 113 ss; trad. cast., pp. 134 s. Söhngen remite a este respecto a las expresiones de SAN AGUSTÍN, *Confessiones*, VII, 9, 13; 18, 24; 20, 26.

³³ Este tema de la argumentación diversa y a su vez convergente de San Agustín y Santo Tomás, que aparece en diversos escritos de G. Söhngen, es desarrollado más ampliamente en: *Der Weg der abendländischen Theologie*, pp. 42s; 47ss.

³⁴ Cfr. SÖHNGEN, G., “Analogia fidei I: Gottähnlichkeit allein aus Glauben?”, y “Analogia fidei II: Die Einheit in der Glaubenswissenschaft”, *Catholica*, 1934 (3), pp. 113-136 y pp. 176-208; “Analogia entis in analogia fidei”, en WOLF, E., et al. (eds.), *Antwort. Festschrift Karl Barth zum 70. Geburtstag*, Zurich, 1956, pp. 266-271. Estas categorías constituyeron en cierto modo el eje en torno del cual se desarrolló a lo largo de la primera mitad del siglo XX la discusión entre autores católicos como E. Pzywara y teólogos protestantes como K. Barth, E. Brunner y otros.

no de una noción filosófica de la ley natural y de su compatibilidad y mediación con la noción teológica de ley de la gracia³⁵.

La respuesta de Gottlieb Söhngen es decididamente positiva. En esa convergencia de la ley nueva de la gracia con la ley natural, como *leges inditae*, es decir no promulgadas e impuestas exteriormente, sino dadas e inscritas en el interior de la creatura racional, se da, dice Söhngen, una correspondencia fundamental entre “el concepto teológico-analógico de la ley de la gracia” y el “concepto filosófico-analógico de la ley natural” que no puede reducirse exclusivamente a la pura *analogia fidei*, sino que implica “una correspondencia de analogía de la fe y analogía del ser”³⁶. Una ulterior precisión de Söhngen en respuesta a algunas observaciones de autores protestantes en una nueva versión de su escrito no altera esta afirmación fundamental, tal como él mismo lo expresa³⁷. *Analogia fidei* y *analogia entis* en general y específicamente referidas a la ley natural y a la ley nueva no sólo no son incompatibles, sino que están íntimamente vinculadas, de modo que la segunda se da dentro de la primera³⁸. Esto equivale a decir que la *analogia legis* incluye una dimensión ontológica, que revela la profunda armonía existente entre el orden natural y el orden sobrenatural, de modo tal que, sin desdibujarse la distinción entre uno y otro, queda de manifiesto su recíproca ordenación y la unidad de la doble obra divina de la creación y la redención (o “nueva creación”) por la gracia.

Explicitando su respuesta, Söhngen retoma el itinerario de la *analogia legis* desde las “analogías precristianas” del pensamiento antiguo hasta las analogías “pagano-cristianas” planteadas en la modernidad, percibiéndose en ese contexto el valor y la originalidad de la *analogia legis* cristiana de las *leges inditae* formulada por San Agustín y Santo Tomás. Las analogías antiguas, “precristianas” permanecían en el plano exclusivamente ontológico (“en la puridad de la *analogia entis*”)³⁹. Las formas secularizadas, “pagano-cristianas” o neo-paganas,

³⁵ “¿Existe acaso en la teología una analogía del dominio de la fe que no sea una correspondencia del dominio de la fe con el dominio del ser? ¿Existe en la teología una analogía del ser que no sea en último término una correspondencia del dominio del ser con el de la fe...?”; SÖHNGEN, G., *Gesetz und Evangelium*, p. 105; trad. cast., p. 125.

³⁶ SÖHNGEN, G., *Gesetz und Evangelium*, pp. 108s; trad. cast., p. 128.

³⁷ SÖHNGEN, G., *Grundfragen einer Rechtstheologie*, Pustet, Munich, 1962, p. 97; pp. 111s; 162s.

³⁸ Cfr. SÖHNGEN, G., “Analogia entis in analogia fidei”, pp. 269s.

³⁹ Söhngen hace referencia especialmente a *El Político* 294 a-c, en que Platón afirma la relación y la superioridad de la prudencia del rey legislador y del ciudadano respecto a la ley externa. SÖHNGEN, G., *Gesetz und Evangelium*, p. 109; trad. cast., p. 129.

—como también las llama Söhngen— de la *analogia legis*, formuladas por representantes de la Ilustración o del idealismo alemán, contraponen radicalmente la ley con la libertad interior del individuo. Söhngen hace referencia en este sentido, por ejemplo a los himnos a la libertad de Hölderlin, en los que se celebra un estado originario cuasi ideal de libertad, al que habría seguido un estado de la ley como expresión de pecado y servidumbre, y que había de ser superado por una nueva ley de la libertad de la ilustración⁴⁰.

Entre unas y otras —podría decirse prolongando la argumentación de Söhngen— se plantea el desafío de presentar la novedad cristiana de la analogía a la vez *fidei* y *entis*, de la correspondencia y compenetración entre ley natural, ley antigua y ley nueva, la doble obra divina de la creación y la redención. Así se expresa la recapitulación de lo creado (orden natural) en la novedad de la gracia de Cristo (orden sobrenatural), sin que se confundan ni que el primero quede disuelto en el segundo, sino vinculados conforme al doble axioma medieval “*gratia (prae)supponit naturam*” y “*gratia non destruit, sed elevat et perficit naturam*”⁴¹. Söhngen ubica la ley de la gracia en la *analogia fidei*, es decir una analogía fundada en la revelación sobrenatural, y la ley natural en la *analogia entis*, es decir fundada en la estructura natural del ser, y afirma a su vez la necesidad de su vinculación: la ley natural, lejos de oscurecer la novedad propia de la revelación sobrenatural, constituye como base o la condición de posibilidad de la cabal manifestación y captación de dicha novedad, prefigurando en su carácter de *lex indita* natural, el carácter también interior, pero sobrenatural de la ley nueva⁴².

La afirmación de dicha analogía entre ambas *leges inditae* no implica dejar de percibir su límite y la insuficiencia de la ley natural respecto de la justificación, es decir en el plano sobrenatural. Aun cuando la ley natural como participación de la ley eterna en la creatura racional ilumina y orienta el obrar del hombre, sólo la ley nueva de la gracia justifica. En este sentido, Söhngen habla de una analogía entre el conocimiento de la ley natural y el conocimiento natural de Dios a partir de la creación (cfr. *Romanos*, 1, 20)⁴³. La afirmación paulina

⁴⁰ SÖHNGEN, G., *Gesetz und Evangelium*, pp. 111ss; trad. cast., pp. 131ss.

⁴¹ Cfr. La explicitación de este axioma por parte de J. Ratzinger, a partir de la enseñanza al respecto de G. Söhngen, en: “*Gratia praesupponit naturam. Erwägungen über Sinn und Grenze eines scholastischen Axioms*”, en RATZINGER, J. / FRIES, H. (eds.), *Einsicht und Glaube (Festschrift für Gottlieb Söhngen zum 70. Geburtstag)*, Herder, Freiburg, 1962, pp. 135-149.

⁴² SÖHNGEN, G., *Gesetz und Evangelium*, pp. 61s; trad. cast., p. 80.

⁴³ SÖHNGEN, G., *Gesetz und Evangelium*, pp. 115s; trad. cast., pp. 135s.

acerca de la ley inscrita en los corazones de los hombres (cfr. *Romanos*, 2, 15s: “cuando los gentiles, guiados por la razón natural sin ley, cumplen los preceptos de la ley, ellos mismos, sin tenerla, son para sí mismos ley y con esto muestran que los preceptos de la ley están inscritos en sus corazones”), ha de ser mediada con la otra afirmación de que todos los hombres (judíos y gentiles) “son inexcusables” (cfr. *Romanos*, 1, 20) y están necesitados de la justificación, que no procede sino de la ley nueva de fe y de la gracia⁴⁴.

5. CONTEXTO Y ALCANCE DE LA REFLEXIÓN DE G. SÖHNGEN Y EL FUTURO DEL TEMA

La consideración del valor y los límites de la reflexión de Gottlieb Söhngen sobre la *analogia legis* y la ley natural debe partir de la consideración del contexto específico en y desde el cual ella se desarrolla. El contexto de la problemática de la ley y el Evangelio explica el objetivo del autor de presentar la tradición filosófico-teológico patrística y medieval buscando superar posibles prejuicios, al tiempo que dando respuesta a la objeción de fondo de una incompatibilidad entre las nociones de ley y Evangelio, revelación divina y ley natural. Söhngen subraya la importancia decisiva, tanto para la filosofía como para la teología, de esta síntesis entre ambas dimensiones. Esa perspectiva formal explica también el modo específico en el que aparece tratada la temática de la ley natural, como *lex indita*. Se trata de un aporte fragmentario y abierto, pero que merece ser tenido en cuenta en miras a una recuperación del tema y una renovada reflexión sobre la ley natural. Este aporte destaca no sólo la no incompatibilidad, sino la posible e incluso necesaria y fructuosa interacción entre consideración filosófica y teológica, histórico-salvífica y metafísica, anticipando en cierto modo el modelo de interacción entre ambas perspectivas que propondría tres décadas más tarde la Encíclica *Fides et ratio*.

En cuanto a la lectura del pensamiento medieval (en este caso de San Agustín y Santo Tomás de Aquino) por parte de G. Söhngen, en ella se ponen de manifiesto los rasgos característicos y lo que podría denominarse el programa o la meta hacia la que se orienta su reflexión filosófico-teológica, a saber la unidad de la sabiduría, o –como expresa él mismo, adaptando una expresión del gran teólogo alemán del siglo XIX Johann Adam Möhler– la “unidad en la teo-

⁴⁴ Este tema es desarrollado en SÖHNGEN, G., “Die Offenbarung Gottes in seiner Schöpfung und unsere Glaubensverkündigung”, en *Die Einheit in der Theologie*, pp. 224-229.

logía”⁴⁵. En algunos escritos, Söhngen enuncia tres dimensiones de este programa de unidad: la unidad entre teología natural y sobrenatural, entre consideración sistemática e histórica, y entre valores o aspiraciones de la humanidad y su recapitulación en la novedad cristiana⁴⁶. En este contexto, su lectura del pensamiento medieval apunta a una integración entre las dos grandes tradiciones: la platónico-agustiniana y la tomista, con su mayor componente aristotélico, en miras a superar las posibles interpretaciones insuficientes o reductivas en algunos autores o manuales neoescolásticos de la época a la luz del contacto con las fuentes mismas⁴⁷.

Esta lectura integradora incluye la mirada a la vez sistemática, metafísica e histórica o “histórico-salvífica”, reflejadas en las mencionadas tradiciones. En este sentido se ha destacado justamente el papel de G. Söhngen en la introducción y el desarrollo en el campo de la teología católica de lo que se ha llamado una perspectiva “histórico-salvífica” y la noción de “historia de la salvación”⁴⁸. Siendo esto correcto, implicaría sin embargo una interpretación unilateral hablar de un reemplazo de categorías metafísicas por categorías histórico-salvíficas o ver en él una concepción de la historia de la salvación como antítesis de la metafísica, tal como aconteció más tarde en otros autores⁴⁹. El programa de Söhngen –aun cuando se trate de un proyecto fragmentario⁵⁰– está in-

⁴⁵ Así el título dado a la recopilación de sus estudios, y su expresión en el prefacio de dicha obra: SÖHNGEN, G., *Die Einheit in der Theologie*, pp. 6ss.

⁴⁶ Cfr. SÖHNGEN, G., *Die Einheit in der Theologie*, pp. IVs; XI; GRAF, J., *Gottlieb Söhngens (1892-1971) Suche nach der “Einheit in der Theologie”*, Peter Lang, Frankfurt/M., 1990, pp. 49 ss.

⁴⁷ Respecto del término “neoescolástico” y sus connotaciones, especialmente en el contexto de lengua alemana, véase: SCHMIDINGER, H. M., “‘Scholastik’ und ‘Neuscholastik’ – Geschichte zweier Begriffe”, en CORETH, E. / NEIDL, W. M. / PFLIGERSDORFFER, G. (eds.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, t. 2, Styria, Graz/Viena/Colonia, 1988, pp. 23-53.

⁴⁸ Cfr. RATZINGER, J., *Teoría de los principios teológicos*, p. 205; GRAF, J., *Gottlieb Söhngens Suche*, pp. 49ss. Cfr. el artículo tardío de SÖHNGEN, G., “Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft”, en: M. LÖHRER (et al. ed.), *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, t. I, Zurich/Colonia, 1965, pp. 907-978; trad. cast.: “La sabiduría de la teología por el camino de la ciencia”, en *Mysterium Salutis. Manual de Teología como historia de la salvación*, t. 1, Cristiandad, Madrid, ³1981, pp. 977-1049.

⁴⁹ Cfr. RATZINGER, J., *Doctrina de los principios teológicos*, pp. 205ss.

⁵⁰ Sobre el carácter fragmentario de la obra de Söhngen, que sin embargo contiene siempre una orientación a la totalidad: RATZINGER, J., “Das Ganze im Fragment. Gottlieb Söhngen zum

formado por el mencionado propósito de unidad e integración de ambas dimensiones, metafísica e historia o historia de la salvación. Dentro de este contexto que se inscribe su afirmación de la “unidad analógica” (una noción que aparece también en otros contextos en su reflexión) –que integra *analogia fidei* y *analogia entis*, entre ley y evangelio, ley nueva y ley natural–.

La integración de ambas dimensiones, histórico-salvífica y metafísica a que apunta la reflexión de Söhngen parece encontrar paulatinamente, en los últimos años –después de un período de cierta contraposición entre una y otra perspectiva, con el consiguiente olvido o marginación de categorías metafísicas– un camino de realización, tal como lo manifiestan textos magisteriales como las encíclicas *Veritatis splendor* y *Fides et ratio*. En este sentido puede mencionarse el tratamiento de la temática de la ley natural en la primera de las mencionadas encíclicas, con referencia a textos de San Agustín y Santo Tomás. Allí se explicita, por ejemplo, la vinculación entre ley natural, ley antigua y ley nueva, en el sentido de lo que podríamos llamar, tras las huellas de Söhngen, la *analogia legis*, e incluso la analogía de las *leges inditae*⁵¹. La encíclica subraya también la importancia de una integración sin confusión de las perspectivas filosófica y teológica, recordando la dependencia de la razón humana creada respecto de la sabiduría divina creadora, tal como se expresa en la noción tomasiana de ley natural, así como la enseñanza de Pío XII en la Encíclica *Humani generis* en cuanto que, para el conocimiento cabal de verdades morales, incluso en el orden natural, resulta necesario el aporte de la revelación divina⁵². La distinción entre ley

Gedächtnis”, *Christ in Gegenwart*, 1971 (23), pp. 398s; “Von der Wissenschaft zur Weisheit”, *Catholica*, 1972 (26), pp. 2-6.

⁵¹ *Veritatis splendor*, n. 12: “Dios ya respondió a esta pregunta [sobre el bien] ... creando al hombre y ordenándolo a su fin con sabiduría y amor, mediante la ley inscrita en su corazón (cfr. *Romanos*, 2, 15), la ‘ley natural’... La entrega del Decálogo es promesa y signo de la Alianza Nueva, cuando la ley será inscrita nuevamente y de modo definitivo en el corazón del hombre (cfr. *Jeremías*, 31, 31-34) para sustituir la ley del pecado que había desfigurado aquel corazón”. Cfr. COTTIER, G., “La ley natural en *Veritatis splendor*”, p. 3.

⁵² *Veritatis splendor*, n. 36. El *Catecismo de la Iglesia católica* recoge dicha enseñanza, explicitando la función fundante o preparatoria de la ley natural respecto de la ley nueva: “Los preceptos de la ley natural no son percibidos por todos de una manera clara e inmediata. En la situación actual, la gracia y la revelación son necesarias al hombre pecador para que las verdades religiosas y morales puedan ser conocidas ‘de todos y sin dificultad, con una firme certeza y sin mezcla de error’ (Pío XII, enc. *Humani generis*: DS 3876). La ley natural proporcióna a la Ley revelada y a la gracia un cimiento preparado por Dios y armonizado con la obra del Espíritu”; n. 1960.

natural y ley divina, y dentro de esta última entre ley antigua y ley nueva, lejos de implicar una radical separación o mutua exclusión –recuerda la encíclica– supone una recíproca compenetración⁵³. Como ha observado el entonces Cardenal J. Ratzinger, comentando el n. 40 de *Veritatis splendor*, referido a la ley natural, allí la dimensión histórico-salvífica y la dimensión metafísica –después del intento de una fundamentación exclusivamente bíblica y más tarde exclusivamente racional, prescindiendo de la metafísica y de la noción de ley natural–, han vuelto a ser integradas en el marco de la noción de creación⁵⁴.

En síntesis, en cuanto al futuro del tema, cabe decir que la ley natural, al tiempo que una noción filosófica que no puede prescindir de la noción de creación, constituye un componente indispensable de la enseñanza moral de la Iglesia, que por diversos factores –ya por concepciones que han desdibujado su noción en el curso de la historia, ya por prejuicios o incomprensiones que exigen nuevas respuestas– ha perdido fuerza como argumento o como tal se ha tornado romo⁵⁵. Ella exige por tanto una renovada reflexión y explicitación, a la luz de la rica tradición del pensamiento medieval, para poder ser marco de diálogo sobre temas éticos fundamentales también en el presente. La recuperación de esta

⁵³ Cfr. *Veritatis splendor*, n. 45.

⁵⁴ “El intento de elaborar una moral puramente bíblica se manifestó irrealizable de cara a las múltiples cuestiones concretas contemporáneas... Así, de modo sorprendentemente rápido... se dio un vuelco hacia una fundamentación puramente racional de la ética, en tanto que el retorno al pensamiento de ley natural parecía bloqueado: la corriente antimetafísica, que quizás ya había influido en el intentado biblicismo, hacía ver la ley natural como un modelo anticuado y no susceptible de volver a ser actualizado... El Papa [Juan Pablo II] ha restituido decididamente en su derecho a la mirada metafísica, que es simplemente una consecuencia de la fe en la creación. Así ha logrado una vez más, poner íntimamente en relación e incluso fundir, a partir de la fe en la creación, antropocentrismo y teocentrismo: ‘la razón encuentra su verdad y su autoridad en la ley eterna, que no es otra cosa que la misma sabiduría divina... La ley natural... no es otra cosa que la luz de la inteligencia infundida en nosotros por Dios... Dios ha donado esta luz y esta ley en la creación’”; *Veritatis splendor*, n° 40, citando a TOMÁS DE AQUINO, *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta. Prologus: Opuscula theologica II*, n. 1129. Texto en: “Das Lehramt Johannes Pauls II. in seinen 14 Enzykliken. Ansprache von Kard. Joseph Ratzinger, 9.05.2003” [Simposio en la Universidad del Laterano con motivo del 25° aniversario del pontificado de S.S. Juan Pablo II], en www.vatican.va/roman-curia/congregations/cfaith/documents/rc-con-cfaith-doc-2.

⁵⁵ Así el Cardenal J. Ratzinger, hoy Benedicto XVI en su diálogo con J. Habermas: HABERMAS, J. / RATZINGER, J., *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Herder, Friburgo, 2006, p. 50.

temática supone un trabajo interdisciplinar, en el cual corresponde a la filosofía un papel central de mediación. En el ejercicio de su legítima autonomía, la filosofía –especialmente el filósofo cristiano, en la línea de la invitación formulada por la Encíclica *Fides et ratio*– hará bien en tener presente el diálogo con la revelación y la teología, dimensiones ciertamente siempre presentes en el pensamiento medieval, como instancia orientativa –Söhngen hablaría de ideas o principios regulativos– en un horizonte que no se agota en el alcance de la razón humana⁵⁶. A su vez, el teólogo, no podrá prescindir de la perspectiva filosófica y específicamente metafísica para explicitar adecuadamente a través de la noción de ley natural, el modo en que la libertad humana, sin olvidar su condición creatural, se funda en la sabiduría del Creador, participando admirablemente de la providencia divina. Uno y otro, el filósofo y el teólogo habrán de profundizar los fundamentos de la doctrina de la ley natural “ad intra” de la revelación y de la tradición filosófico-teológica, incorporando el diálogo con los desafíos y formas de pensamiento contemporáneo, para poder explicitar su plausibilidad “ad extra”, en los diversos foros de diálogo.

El aporte de Gottlieb Söhngen, a pesar de su carácter parcial y fragmentario, puede contribuir a la recuperación y renovada reflexión, sobre en cuanto que recuerda y subraya la importancia de integración de las perspectivas filosófica y teológica, histórico-salvífica y metafísica, presentes en el pensamiento patrístico y medieval. Al realizar esta integración, podemos decir –asumiendo una vez más una categoría habitual en Söhngen–, que la inteligencia humana no hace sino percibir y secundar en el *ordo cognoscendi* lo que en el *ordo essendi* y de la *oeconomia salutis* ha sido creado y recapitulado por Dios: la correspondencia o analogía a la vez teológica y metafísica entre la ley natural, inscrita en el corazón del hombre en su creación y la ley nueva, infundida como don de la gracia del Espíritu Santo.

Pablo C. Sicouly
Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino
psicouly@gmx.net

⁵⁶ Cfr. SÖHNGEN, G., *Die Einheit in der Theologie*, pp. 15 ss.

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
SERIE UNIVERSITARIA

(Los números que no aparecen están agotados)

- Nº 2 Ángel Luis González, *El absoluto como "causa sui" en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- Nº 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- Nº 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y Fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- Nº 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- Nº 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- Nº 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- Nº 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- Nº 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrena (1996); versión on-line: www.unav.es/gep/Barrena/cua34.html
- Nº 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996) (2001, 2ª ed.)
- Nº 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- Nº 45 Gonzalo Génova, Charles S. Peirce: *La lógica del descubrimiento* (1997); Versión on-line: www.unav.es/gep/Genova/cua45.html
- Nº 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"* (1997)
- Nº 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- Nº 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)
- Nº 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)

- Nº 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- Nº 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- Nº 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998) (2000, 2ª ed.)
- Nº 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- Nº 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- Nº 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- Nº 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- Nº 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- Nº 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- Nº 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- Nº 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- Nº 95 Mª Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)
- Nº 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- Nº 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)

- Nº 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- Nº 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- Nº 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- Nº 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- Nº 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- Nº 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate* (2000)
- Nº 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- Nº 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del Hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- Nº 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- Nº 110 Jorge Mittelmann, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- Nº 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)
- Nº 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- Nº 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)

- Nº 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- Nº 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- Nº 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- Nº 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- Nº 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- Nº 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- Nº 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- Nº 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M^a Jesús Soto Bruna (2001)
- Nº 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)
- Nº 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- Nº 130 Paulo Faitanin, *Introducción al "problema de la individuación" en Aristóteles* (2001)
- Nº 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)

- Nº 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- Nº 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- Nº 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- Nº 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- Nº 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- Nº 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- Nº 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- Nº 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- Nº 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- Nº 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- Nº 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- Nº 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- Nº 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)
- Nº 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M^a Socorro Fernández (2002)
- Nº 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- Nº 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- Nº 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- Nº 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- Nº 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)

- Nº 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- Nº 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- Nº 156 Tomás de Aquino, *De Veritate, 7. El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- Nº 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
- Nº 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- Nº 159 Tomás de Aquino, *De Veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- Nº 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónico aristotélica de John Rawls* (2003)
- Nº 161 Tomás de Aquino, *De Veritate, 8. El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- Nº 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*. (2003)
- Nº 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)
- Nº 165 Tomás de Aquino, *De Veritate, 24. El libre albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 166 Juan Fernando Sellés (ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- Nº 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- Nº 168 Paloma Pérez-Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- Nº 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- Nº 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- Nº 171 Héctor Velázquez (ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)
- Nº 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)

- Nº 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)
- Nº 174 José María Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
- Nº 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
- Nº 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
- Nº 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)
- Nº 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- Nº 179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- Nº 180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)
- Nº 181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)
- Nº 182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)
- Nº 183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)
- Nº 184 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, 5. La conservación*. Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto (2005)
- Nº 185 Luz González Umeres, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*. (2005)
- Nº 186 Tomás de Aquino, *De Veritate, 18. Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (2006)
- Nº 187 Spinoza, *El Dios de Spinoza*. Selección de textos, traducción e introducción de José Luis Fernández (2006)
- Nº 188 Leonardo Polo, *La esencia humana*. Estudio introductorio y notas de Genara Castillo (2006)
- Nº 189 Leonardo Polo, *El logos predicamental*. Edición, presentación y notas de Juan Fernando Sellés y Jorge Mario Posada (2006)

- Nº 190 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 29. *La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta (2006)
- Nº 191 Jorge Mario Posada, *Lo distintivo del amar. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 192 Luis Placencia, *La ontología del espacio en Kant* (2007)
- Nº 193 Luis Xavier Farjeat y Vicente de Haro Romo, *Tras la crítica literaria. Hacia una comprensión literaria* (2007)
- Nº 194 Héctor Velázquez, *Descifrando el mundo. Ensayos sobre filosofía de la naturaleza* (2007)
- Nº 195 Felipe Schwember, *El giro kantiano del contractualismo* (2007)
- Nº 196 Locke, *El Dios de Locke*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández (2007)
- Nº 197 Jesús María Izaguirre y Enrique R. Moros, *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 198 Jorge Mario Posada, *La intencionalidad del inteligir como iluminación. Una glosa al planteamiento de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 199 Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta (2007)
- Nº 200 Nicolás de Cusa, *El Berilo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2007)
- Nº 201 Jesús García López, *El alma humana y otros escritos inéditos*. Presentación y edición de José Ángel García Cuadrado (2007)
- Nº 202 Luz Imelda Acedo Moreno, *Richard Stanley Peters: una revolución en la filosofía de la educación. Actividad intelectual y praxis educativa* (2007)
- Nº 203 Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino* (2007)