

GNOSEOLOGÍA DE LA LEY NATURAL¹

Las frecuentes discusiones sobre los derechos humanos, los alegatos políticos acerca de los principios que deben regir la sociedad, las discusiones intelectuales acerca de la fundamentación racional de las normas en el ámbito de las ciencias sociales, la ética y la filosofía del derecho, plantean interrogantes acerca de cómo se conocen los preceptos secundarios de la ley natural, que son aquellas normas que rigen —de un modo más inmediato que los primeros principios prácticos— la vida individual y social. Entre esas interrogantes se impone, por una parte, aquélla que pone en duda la eficacia práctica de una derivación puramente científica y abstracta de las llamadas normas secundarias de la ley natural. A esa interrogante he intentado dar respuesta en este artículo. Para ello me he fundamentado en los pocos textos en que Tomás de Aquino se refiere a la derivación de aquellos preceptos más específicos, teniendo en cuenta la gran autoridad que el Aquinate posee en relación con la verdad sobre la ley natural. Especialmente útiles para la interpretación de esos textos me han parecido las *Nove Lezioni sulla Legge Naturale* de Jacques Maritain², donde se distingue claramente lo que es el conocimiento científico y el conocimiento por connaturalidad de dicha ley, distinción que, en mi opinión, resuelve el problema planteado.

Si la eficacia práctica del conocimiento de la ley natural depende, principalmente, de ese rasgo suyo —la connaturalidad—, el estudio psicológico de ese conocimiento se encuentra estrechamente ligado a una ética de la virtud, que ha sido magistralmente desarrollada en nuestros días —de acuerdo a una recepción muy actual de la filosofía de Tomás de Aquino (que indirectamente puede ser llamada aristotélica)—, por Martin Rhonheimer y Giuseppe Abbà, entre otros. A ellos me he referido también en este estudio para resolver el problema de la derivación de las normas secundarias.

La complejidad del tema no permite, por cierto, un único punto de partida, ni una revisión minuciosa de todos sus argumentos en estas pocas páginas; he decidido, por tanto, comenzar por establecer una diferencia entre la ley natural y el derecho de gentes, distinción en la que ya se vislumbra la importancia del conocimiento por connaturalidad de la ley natural, para analizar a continuación en los próximos epígra-

¹ Esta investigación ha sido realizada en el contexto de un proyecto financiado por FONDECYT, Fondo de desarrollo científico y tecnológico de Chile.

² Jacques MARITAIN, *Nove Lezioni sulla Legge Naturale*, introduzione, traduzione e note di Francesco Viola, Editoriale Jaca Book, Milano 1985. El acceso a la edición original francesa de esta obra no me ha sido posible hasta ahora.

fes como se produce la aprehensión afectivo-cognoscitiva de los primeros principios prácticos y de las normas específicas o secundarias, y su contraposición a un conocimiento científico de esa normativa.

Dice Tomás de Aquino que «una norma puede derivarse de la ley natural de dos maneras: bien como una conclusión de sus principios, bien como una determinación de algo indeterminado o común. El primer procedimiento es semejante al de las conclusiones demostrativas que en las ciencias se infieren de los principios [...] Pues bien, hay normas que se derivan de los principios comunes de la ley natural por vía de conclusión; y así, el precepto “no matarás” puede derivarse a manera de conclusión de aquel otro que manda “no hacer mal a nadie”»³.

Las normas que se derivan de los principios comunes de la ley natural por vía de conclusión, son las que tradicionalmente se han llamado normas o preceptos secundarios. Cuando son promulgadas por quien tiene a su cargo el cuidado del bien común, constituyen el derecho de gentes. Pero anteriormente a la deducción de las normas que constituyen el derecho de gentes y su promulgación, la razón individual las descubre al interior de la experiencia moral, es decir en el curso del progreso de la conciencia moral. Este primer modo de encontrarse con los preceptos secundarios hace que estas normas sean también de ley natural.

Que los preceptos secundarios son de ley natural cuando se conocen al interior de la experiencia moral, es una verdad que se puede fundamentar en lo que dice Tomás de Aquino cuando afirma que las normas que se derivan del derecho natural, por ser naturales al hombre, le son dictadas por su *razón natural*, y son constituidas en un segundo momento como el derecho de gentes⁴. Anteriormente, en el mismo texto, dice que «al derecho de gentes pertenecen las normas que se derivan del derecho natural como las conclusiones de sus principios; por ejemplo, la justicia en las compraventas, y otras cosas así, sin las cuales no sería posible la convivencia humana; y este derecho es de ley natural, porque el hombre es por naturaleza un animal político, según se expone en *1 Polit.*»⁵. Las normas derivadas son conocidas, por tanto, por la *razón natural*, y luego promulgadas como derecho de gentes. Este último es también de ley natural, pero es constituido en un segundo momento, por lo que no es producto de una racionalidad inmediata como es la de la razón natural.

La noción de *razón natural* que aparece en el texto citado de Tomás es de especial importancia para el tema planteado. Sugiere la realidad de una razón que conoce la naturaleza de forma directa, connatural, y no por reflexión sobre los conceptos que ella misma se haya formado sobre esa naturaleza. El hombre que no ha hecho todavía un estudio conceptual y lógico-deductivo de esas normas, conoce —por medio

³ *Summ. theol.* I-II q. 95 a. 2.

⁴ «Del derecho natural, en efecto, así dicho, se aleja el derecho de gentes, porque aquél es común a todos los animales, y éste sólo a los hombres entre sí. Mas considerar algo en comparación con lo que de ello se deriva es propio de la razón; y de aquí que este, ciertamente, sea natural al hombre, debido a su razón natural que lo dicta. Por eso, también el jurisconsulto Gayo dice: *Lo que la razón natural constituyó entre los hombres es observado entre todos los pueblos, y se llama derecho de gentes*» (*Ibid.* II-II q. 57 a. 3).

⁵ *Ibid.*

de ella—, los preceptos de la ley natural a partir de su experiencia moral. Ese conocimiento es indispensable para que la persona se mueva a la aplicación prudencial de la ley natural a ciertas circunstancias particulares, como veremos más adelante. Esa aplicación es la que permite que dicha ley sea realmente reconocida en la sociedad.

La distinción entre los preceptos secundarios de la ley natural y el derecho de gentes —aunque en definitiva ambos preceptúen lo mismo— se hace aquí como un llamado de atención sobre esa forma de conocimiento más natural de la ley. En mi opinión, la defensa de los llamados derechos humanos no debe hacerse sólo desde una controversia intelectual que permanezca alejada de la recta experiencia moral que está en el origen de su conocimiento.

Jacques Maritain ha afirmado con profundidad, más allá de las muchas discusiones teóricas acerca del derecho de gentes que se han desarrollado a partir del s. XVII, que nosotros podemos deducir de las opiniones de Santo Tomás que este derecho —o mejor dicho la ley común de la civilización, como él llama al derecho de gentes— difiere de la ley natural por el modo en que es *conocido*. El derecho de gentes es conocido por el ejercicio conceptual de la razón, mientras que la ley natural es conocida por inclinación⁶. De este modo hace una diferencia entre conocer los preceptos de la ley natural a través de una racionalidad formal, y conocerlos a través de la connaturalidad que tiene la razón humana con las inclinaciones naturales del hombre.

Estas distinciones nos acercan a un tema quizá olvidado, pero importante para encontrar el núcleo desde donde se puede fundamentar la universalidad de la ley natural, tan deseada en la modernidad: se trata de las inclinaciones esenciales y virtuosas del hombre al bien en el plano *ontológico*; y del conocimiento por connaturalidad de esas inclinaciones en el plano *gnoseológico*.

1. LA ONTOLOGÍA Y LA GNOSEOLOGÍA DE LA LEY NATURAL

«Siendo la ley regla y medida, puede existir de dos maneras: tal como se encuentra en el principio regulador y mensurante, y tal como está en lo regulado y medido. Ahora bien, el que algo se halle medido y regulado se debe a que participa de la medida y regla. Por tanto, como todas las cosas que se encuentran sometidas a la divina providencia están reguladas y medidas por la ley eterna, es manifiesto que participan en cierto modo de la ley eterna, a saber, en la medida en que, bajo la impronta de esta ley, se ven impulsados a sus actos y fines propios. Por otra parte, la criatura racional se encuentra sometida a la divina providencia de una manera superior a las demás, porque participa de la providencia como tal, y es providente para sí misma y para las demás cosas. Por lo mismo, hay también en ella [la criatura racional] una participación de la razón eterna en virtud de la cual se encuentra naturalmente inclinada a los actos y fines debidos. Y esta participación de la ley eterna en la criatura racional es lo

⁶ Cfr. Jacques MARITAIN, «Quelques remarques sur la loi naturelle»: *Nova et Vetera* LIII (1978) 9-10.

que se llama ley natural. De aquí que el Salmista (Sal. 4,6), tras haber cantado: *Sacrificad un sacrificio de justicia*, como si pensara en los que preguntan cuáles son las obras de justicia, añade: *Muchos dicen: ¿quién nos mostrará el bien?* Y responde: *La luz de tu rostro, Señor, ha quedado impresa en nuestras mentes*, como diciendo que la luz de la razón natural, por la que discernimos entre lo bueno y lo malo que tal es el cometido de la ley, no es otra cosa que la impresión de la luz divina en nosotros. Es, pues, patente que la ley natural no es otra cosa que la participación de la ley eterna en la criatura racional⁷.

Este texto de Tomás de Aquino sirve para distinguir el contenido ontológico y gnoseológico de la ley natural. Ambos aspectos se hallan tan intrínsecamente unidos, que su separación ha redundado en una pura teorización de la ley natural, ocasionando así una enorme ineficacia práctica.

La impronta de la ley eterna en la criatura racional⁸, según el texto de Tomás recién citado es, por una parte, de índole ontológica, porque se constituye como un conjunto de inclinaciones naturales hacia una manera de obrar, que es el fin del hombre. Estas inclinaciones originan un orden tendencial que la razón divina ha establecido en la naturaleza humana. Por lo tanto la ley natural no es meramente garantizada por la razón divina, sino que es producida por ella⁹.

De ese pasaje se desprende —como ha hecho notar Maritain¹⁰— que son las inclinaciones, y no la facultad discursiva de la razón, el elemento formal que hace conocer la ley natural¹¹. La *gnoseología* de la ley natural depende estrechamente de su

⁷ *Summ. theol.* I-II q. 91 a. 2c.

⁸ «El concepto de ley eterna no es solamente un concepto teológico. Es una verdad tan filosófica como teológica, y la filosofía puede llegar a establecerla por sus propios medios» (Jacques MARITAIN, «Quelques remarques...», 4). Efectivamente, Tomás de Aquino dice que «Dios es creador de todas las cosas por su sabiduría, y respecto de esas cosas guarda una relación semejante a la del artífice respecto de sus artefactos, según expusimos en la Parte I [q. 103 a. 5]. El es además quien gobierna todos los actos y movimientos de cada una de las criaturas, como dijimos en la misma Parte I [q. 103 a. 5]» (*Summ. theol.* I-II q. 93 a. 1c). La demostración filosófica de la verdad de la creación, que es competencia de la Metafísica, es supuesta por la Ética, ciencia que se ocupa de la ley natural.

Nos estamos refiriendo a la ley eterna tal como la entiende Tomás de Aquino en la II Parte, en la cual adquiere un relieve novedoso respecto a sus obras anteriores. En el *Comentario a las Sentencias* la ley divina es la ley divina positiva, cuyo contenido se encuentra sobre todo en los preceptos del decálogo. En la *Suma contra Gentiles*, en el libro III, aunque se intenta explicar la *ratio* del gobierno divino sobre el hombre, todavía Tomás se refiere a la ley divina como la ley divina positiva, como si en gobernar al hombre mediante la ley se agotara la ley eterna. La II Parte, en cambio, distingue claramente ley eterna y ley divina positiva. Cfr. Giuseppe ABBÀ, *Lex et virtus*, LAS, Roma 1983, pp. 249-250.

⁹ Esto no significa que para conocer la ley natural haya que comenzar por demostrar la existencia de Dios y la realidad de la creación divina, sino que en el conocimiento práctico de la ley natural el hombre se encuentra con esta norma como algo inscrito en su naturaleza, es decir dado.

¹⁰ Jacques MARITAIN, *Nove lezioni sulla legge naturale*, pp. 57ss.

¹¹ Félicien Rousseau ha hecho notar que el deslizamiento fuera de la tradición auténtica de la ley natural proviene de la ignorancia, o quizá del desprecio, del conjunto de inclinaciones que constituyen el fundamento objetivo de esa tradición, lo que ha acarreado una angelización peligrosa de la moral humana, haciéndola inepta, en buena parte, para enfrentar los problemas más cruciales de la humanidad. Cfr. Félicien ROUSSEAU, «Loi naturelle et dynamisme de la raison pratique de l'homme»: *Laval Théologique et Philosophique* XXXII (1976) 165.

ontología. Las inclinaciones dan a conocer la ley a través de la razón natural, «que no es otra cosa que la impresión de la luz divina en nosotros»¹² y ella, como dice Tomás, nos permite discernir el bien y el mal. Adviértase que Tomás de Aquino no se refiere a la luz de la razón discursiva, sino a la de la razón natural, que juzga por connaturalidad con las inclinaciones propiamente humanas de nuestra naturaleza, las cuales, a su vez, han sido creadas en nosotros de acuerdo a la sabiduría eterna.

En este sentido la ley natural es cosa de la razón, y la razón es regla y medida de nuestros actos, el primer principio de los actos humanos¹³. La razón natural ha sido descrita por Maritain como «forma» o entelequia de nuestras energías psicológicas —las inclinaciones humanas, ontológicas, animales y racionales— que cumple su función de una manera preconsciente, si se entiende por conciencia la reflexión sobre sus contenidos. Las inclinaciones naturales son refractadas por el cristal de la razón en su vida inconsciente o preconsciente. Lo que agrada espontáneamente al animal racional es consonante con la razón¹⁴.

Estas afirmaciones coinciden con las de Robert Spaemann cuando dice que si todos aceptamos que hay algo bueno o malo en sentido absoluto no es por una suposición o simplemente porque tengamos que aceptar algo, sino porque «se trata de un conocimiento que todos poseemos, mientras no reflexionamos expresamente sobre ello». Y así «cuando un hombre se comporta como el polaco P. Maximiliano Kolbe que se ofrece libremente al *bunker* de hambre de Auschwitz para, a cambio, salvar a un padre de familia, no pensamos que lo que fue bueno para el padre de familia y malo para el Padre Kolbe sea, considerado en abstracto, una acción indiferente, sino que en ella vemos a un hombre que ha salvado el honor del género humano que sus asesinos habían deshonrado. La admiración surge allí donde se cuente la historia de este hombre, sea entre nosotros, o sea entre los pigmeos de Australia»¹⁵.

La ley está inscrita en la naturaleza, por lo que el elemento ontológico es el primer aspecto de la ley natural. Por eso se ha hecho bien en buscar los fundamentos de la ley natural en la metafísica. Sin embargo, la ley natural es tal no sólo porque radica en la naturaleza, lo cual ha sido demostrado científicamente desde la filosofía, sino también porque es *conocida naturalmente*, por *connaturalidad*. También la ley natural es conocida de un modo reflejo, por medio de la ciencia y de la filosofía, pero su conocimiento más originario, y el que posee una mayor eficacia práctica, es este conocimiento natural, muchas veces indemostrable, oscuro, asistemático, vital, que procede por experiencia tendencial. El hecho de que una buena parte de los hombres sea incapaz de justificar racionalmente sus propias convicciones morales más profundas, no es signo de que posean convicciones irracionales o inconsistentes, sino al contrario, es signo de la naturalidad esencial de su conocimiento, y de que poseen una racionalidad más que humana, porque está más directamente regulada por la razón divina¹⁶.

¹² Cfr. nota 6.

¹³ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 90 a. 1 ad 3um.

¹⁴ Cfr. Jacques MARITAIN, «Quelques remarques...», 2-3.

¹⁵ Robert SPAEMANN, *Ética. Cuestiones fundamentales*, EUNSA, Pamplona 1988, p. 23.

¹⁶ Cfr. Francesco VIOLA, *Introduzione a Jacques MARITAIN, Nove lezioni...*, pp. 23-24.

Con esta tesis está de acuerdo Millán Puelles cuando dice: «Conocemos nuestros deberes más elementales —los señalados por los “preceptos primeros” de la ley natural— de una manera enteramente pre-discursiva, es decir, sin hacer ningún especial razonamiento en el cual la naturaleza específica del yo humano, que es fundamento ontológico de nuestros deberes —también de los primordiales o más elementales— se comporte a la vez como un fundamento lógico. De ningún modo es preciso, para tener una inequívoca conciencia de esas obligaciones, el pensarlas como fundadas en nuestro ser natural. O sea : no solamente no las derivamos de nuestro ser natural en calidad de fundamento lógico de ellas, sino que tampoco hace falta, para poder conocerlas, que las pensemos como ontológicamente fundamentadas en nuestro ser natural. Más aún: para poder entenderlas de ese modo se requiere tenerlas ya captadas sin referirlas todavía a ningún fundamento ontológico (ni general, ni particular, ni inmediato, ni mediato)»¹⁷.

Es distinto lo que sucede en la reflexión filosófica acerca de la experiencia moral de la ley natural. En ella se nos pone de manifiesto la naturaleza específica del yo humano como lo que es congruente con nuestra conducta éticamente recta. El resultado de esa reflexión es un conocimiento especulativo verdadero que no tiene eficacia práctica inmediata, porque es un conocimiento establecido por la razón teórica, y no por la razón práctica, que constituye una función distinta de la misma razón de la cual la razón teórica es también nada más que una función. Ese conocimiento especulativo verdadero no puede transformarse en mandato —según ha afirmado Millán Puelles criticando a Pieper, quien ha intentado establecer un «realismo ético» en oposición a un «idealismo ético»—¹⁸. En otras palabras, el afán de realismo filosófico no nos debe llevar a establecer la teoría del conocimiento como el fundamento de la experiencia moral, y ni siquiera de la filosofía moral, la cual debe explicar la *gnoseología* de la ley natural a partir del funcionamiento recto de la razón práctica. Esta *gnoseología* de la razón práctica es, si cabe decir, más realista filosóficamente para explicar la experiencia moral, que la teoría del conocimiento.

En relación a lo sostenido por J. Pieper en su libro *La realidad y el bien*, y también en relación a un vasto sector del pensamiento moral neotomista¹⁹, me parece que la tesis de que la naturaleza es el fundamento de la ley natural y, por tanto, de la moral, ha recibido una mejor justificación por M. Rhonheimer. Señala este autor que «el principio “todo deber se fundamenta en el ser” [recuérdese que es éste el principio con el que Pieper abre su investigación sobre la realidad y el bien] es problemático, si el ser queda equiparado a la *essentia* [...] Mientras la *essentia* es para el ser del hombre algo necesario de una manera metafísicamente constitutiva, el sector de los actos constituye, en cambio, el ámbito de la libertad, el cual trasciende lo constitutivamente necesario. Mas el ser que es puesto libremente no es *derivable* de algo constitutivo metafísicamente necesario, sino *fundamentable* en él»²⁰.

¹⁷ Antonio MILLÁN PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Rialp, Madrid 1994, p. 52.

¹⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 53.

¹⁹ Cfr. *Ibid.*

²⁰ Martin RHONHEIMER, *Natur als Grundlage der Moral*, Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien 1987, p. 42; citado por Antonio MILLÁN PUELLES, *La libre afirmación...*, pp. 53-54.

En la raíz de la crítica que Rhonheimer dirige a Pieper, está el hecho de que no se ve cómo pueda ser posible que un mero indicativo se transmute en un imperativo a través de una pura derivación por inferencia. Esto implicaría la transformación de un conocimiento especulativo de la razón teórica en un mandato de la razón práctica, lo cual, según Millán Puelles, es imposible²¹. No es que a partir de una consideración teórica acerca del ser del hombre no se pueda establecer teóricamente un deber ser general de la conducta humana. Por cierto que eso lo puede y lo debe hacer la lógica, la teoría del conocimiento y la misma metafísica. Pero ese deber ser general no tiene una eficacia práctica inmediata, porque no ha sido imperado por la razón práctica.

La razón práctica es además, como afirmábamos²², *ratio naturalis*, razón natural, capaz de una eficacia valorativa y ordenadora prediscursiva porque simplemente toma conciencia de las inclinaciones naturales a los bienes humanos, impresas según la razón divina o ley eterna en el hombre. Esa toma de conciencia hace patente, dice Rhonheimer reflexionando sobre el acto de la razón práctica, «las exigencias éticas del ser humano o de la naturaleza humana; con lo cual el ser humano o la naturaleza humana están aquí en un contexto práctico, es decir, no simplemente como objeto de la razón teóricamente cognoscitiva, sino como una experiencia, metafísica y antropológicamente esclarecida, que de sí misma tiene la razón práctica; por tanto, un ser y una naturaleza en cuyo concepto y contenido está ya presente e implícita la eficacia ordenadora y valorativa de la razón práctica como “ratio naturalis”»²³.

En el conocimiento de la ley natural por la *ratio naturalis*, la naturaleza y la conciencia están unidas de una manera vital. La razón natural es el modo en que la voz de la naturaleza humana es percibida inmediatamente por la conciencia del hombre. Por eso es una razón que no reflexiona ni ratiocina, ni tampoco establece evidencias o verificaciones. Es una razón que percibe en sí misma su propio ser, estableciendo un contacto inmediato e íntimo con lo real, a pesar de que es falible y está perturbada por factores históricos y culturales. Es —como ha dicho de Finance— una *razón informante*, no una *razón ratiocinante*, que se manifiesta a través de productos espontáneos, profundamente racional, pero que no depende de un juicio crítico, de un pensamiento formal y reflejo²⁴.

Ahora bien, los primeros preceptos de la ley natural, de los que toma conciencia la razón natural, son sometidos posteriormente por la razón del científico —ya sea filósofo moral, teólogo moral o jurista— a su propio régimen, que es el de la deducción y construcción de conceptos. Este conocimiento apoya sus demostraciones y se funda en la necesidad lógica, con el fin de establecer leyes para la comunidad. Entonces, dice Maritain, la ley, en cierto grado se positiviza. Es necesario que la ley natural sea conocida, defendida y proclamada de este modo. Pero no se debe insistir demasiado en la función legisladora de la razón, hasta el punto de olvidar el papel

²¹ Cfr. nota 14.

²² Cfr. notas 9 y 10.

²³ Martin RHONHEIMER, *Natur als Grundlage...*, pp. 376-377; citado por Antonio MILLÁN PUELLES, *La libre afirmación...*, p. 56.

²⁴ Cfr. Francesco VIOLA, Introducción a Jacques MARITAIN, *Nove lezioni...*, pp. 23-24.

principal que le cabe en el conocimiento de la ley natural a la experiencia moral de la razón natural, porque entonces la legislación pierde su eficacia práctica²⁵.

Cuando la ley natural es sólo producto de las funciones lógicas de la razón, se objetiviza demasiado, se distancia de lo que realmente mueve al sujeto agente y, por tanto, de la naturaleza y, lo que es peor, pierde la perspectiva de lo que es su fundamento, una razón superior mucho más alta que la humana, la razón divina. La defensa que ha hecho Maritain de la peculiaridad gnoseológica de la ley natural —el conocimiento por connaturalidad— ha sido motivada por la exigencia de neutralizar lo más posible la intervención de la razón humana, para subrayar el rol que juega el *lógos* divino en su conocimiento, a través de las inclinaciones naturales al bien. Desde esta perspectiva la ley natural ya no es fácil presa de la falacia naturalista²⁶.

Porque el objetivo de Hume al discutir el *is-ought* era considerar si es posible, para la razón aislada, distinguir entre el bien y el mal moral, o si deben concurrir otros principios²⁷ para capacitarnos a hacer esa distinción. Sus argumentos se han dirigido expresamente contra «aquéllos que afirman que la virtud es sólo conformidad con la razón; que hay una armonía y un desorden eternos de las cosas, que son los mismos para todos los que ellos consideran como seres racionales; que los parámetros inmutables de lo correcto y de lo incorrecto imponen obligaciones no sólo a las criaturas humanas, sino también a la Deidad en sí misma...»²⁸.

Anscombe ha afirmado que la peculiaridad del filosofar de Hume ha sido hacer consideraciones sofísticas que, sin embargo, descubren problemas muy profundos e importantes que deben ser investigados²⁹. Y el texto anterior hace una de esas consideraciones, porque plantea el problema de si la razón aislada es capaz de mover al bien. Es cierto que Hume no se inserta en una discusión acerca de las diferencias entre distintas funciones de la razón, como lo hacemos hoy nosotros resolviendo problemas actuales de la ética. El discutía con moralistas de su época, concretamente con Joseph Butler, y especialmente con Samuel Clarke³⁰. Pero los problemas que ha suscitado el utilitarismo, que es una consecuencia de su filosofía, nos llevan a buscar esas distinciones en los textos clásicos de la filosofía de Tomás de Aquino. Además, aquéllos con quienes discutía son deudores de dudosas interpretaciones que se hicieron de esos mismos textos³¹. En realidad, los antecedentes de Clarke se encuen-

²⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 28-29.

²⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 31-32. No significa que el hombre deba conocer primero la existencia de Dios para inferir de ese conocimiento la ley natural, sino que por connaturalidad, el hombre conoce un orden tendencial fundamental inscrito en su naturaleza, un orden dado.

²⁷ En el *Tratado sobre la Naturaleza Humana*, Hume entiende por «principios» ciertos actos mentales como la conciencia, el sentido moral, los sentimientos, las pasiones, etc. (Cfr. RAPHAEL, *British Moralists*, §§ 488, 490, 505, etc.; citado por John FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford 1984, p. 38).

²⁸ David HUME, *A Treatise of Human Nature*, Book III, Part I, sec. 1, en RAPHAEL, *British Moralists*, § 488); citado por John FINNIS, *Natural Law...*, p. 38.

²⁹ Cfr. G. E. M. ANSCOMBE, «Modern Moral Philosophy», en *The Is-Ought Question*, ed. by W. D. Hudson, Macmillan, New York 1969, p. 177.

³⁰ Cfr. John FINNIS, *Natural Law...*, p. 38.

³¹ Cfr. John FINNIS, *Natural Law...*, p. 42ss.

tran en Grotius, padre del iusnaturalismo racionalista moderno, quien, a su vez, se inspiró en los comentarios acerca de la filosofía de Tomás de Aquino que hicieron Suárez y Vázquez.

Pues bien, al comienzo de este epígrafe citábamos un texto de Tomás de Aquino que dice en síntesis lo siguiente: hay en la criatura racional una participación de la ley eterna en virtud de la cual se encuentra naturalmente inclinada a los actos y fines debidos. Esa participación permite al hombre, por medio de la luz de la razón natural, discernir el cometido de lo bueno y de lo malo, que es el cometido de la ley³². Me parece que Tomás afirma allí que los primeros principios de la ley natural se conocen por connaturalidad. Hay otro texto del Aquinate que nos permite reafirmar esta tesis e iniciar el análisis de cómo se conocen los preceptos secundarios de la ley natural.

2. EL DINAMISMO DE LA RAZÓN PRÁCTICA EN EL CONOCIMIENTO DE LA LEY NATURAL

«Los principios de la ley natural son en el orden práctico lo que los primeros principios de la demostración en el orden especulativo»³³. Tomás comienza esta cuestión haciendo un *paralelo* entre el dinamismo de la razón práctica en el conocimiento de la ley natural y el de la razón especulativa en el conocimiento teórico.

Por lo que se dice a continuación este paralelismo parece ser casi una identificación entre esos dos tipos de conocimiento, ya que explica más o menos largamente lo que es la evidencia en el orden especulativo. Establece una diferencia entre la evidencia en absoluto y la evidencia en relación a nosotros, diciendo en un párrafo largo que para la posesión de este segundo tipo de evidencia se requiere ser docto en algunos conceptos o definiciones fundamentales.

En seguida explica cuál es la evidencia para todos —sin necesidad de ser docto— en el orden especulativo, afirmando que lo primero que alcanza nuestra aprehensión es el ente, cuya noción está incluida en todo lo que el hombre aprehende. Es precisamente en las nociones de ente y no-ente donde se funda el primer principio inde demostrable que dice «no se puede afirmar y negar a la vez una misma cosa», principio en el cual se asientan todos los demás principios.

Continuando con el *paralelismo* entre el conocimiento especulativo y el conocimiento práctico de la ley natural, Tomás dice: «así como el ente es la noción absolutamente primera del conocimiento, así el bien es lo primero que se alcanza por la aprehensión de la razón práctica, ordenada a la operación; porque todo agente obra por un fin, y el fin tiene razón de bien. De ahí que el primer principio de la razón práctica es el que se funda sobre la noción de bien, y se formula así: “el bien es lo que todos apetecen”. En consecuencia, el primer precepto de la ley es éste: “El bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse”. Y sobre éste se fundan todos los demás preceptos de la ley natural, de suerte que cuanto se ha de hacer o evitar caerá ba-

³² Cfr. nota 6.

³³ *Summ. theol.* I-11 q. 94 a. 2.

jo los preceptos de esta ley en la medida en que la razón práctica lo capte naturalmente como bien humano»³⁴.

La profundidad de este argumento no se entiende bien cuando el paralelismo mencionado se interpreta como una completa simetría entre el razonamiento teórico y el razonamiento práctico, como si los preceptos secundarios de la ley natural se fundaran en el primer principio de la razón práctica con el mismo tipo de deducción que se realizan los razonamientos teóricos.

La interpretación que hace Maritain de ese texto me parece iluminadora de la profundidad del argumento del Aquinate. Dice lo siguiente: «En la *Prima Secundae*, q. 94, a. 2, Tomás afirma que toda cosa sobre la cual el hombre tiene una inclinación natural es aprendida por la razón como naturalmente buena —*naturalmente*, vale decir por inclinación, no mediante conceptos— y, por tanto, que debe ser hecha. Toda esta problemática está en cierta medida complicada por el hecho de que, en la citada q. 94, Tomás de Aquino se sirve continuamente del paralelo entre intelecto especulativo e intelecto práctico y, en virtud de este paralelo, compara constantemente el dinamismo de la razón práctica en el conocimiento de la ley natural y el de la razón especulativa en su conocimiento teórico. El habla aquí de los principios propios o específicos de la ley natural como *quasi* conclusiones de los principios comunes, esto es como si fueran proposiciones deducidas de los principios comunes. De hecho estos principios específicos o principios propios de la ley natural no son de ninguna manera conclusiones racionalmente deducidas; él quiere sólo decir que ellos tienen en el régimen del conocimiento práctico un rol similar o comparable al de las conclusiones en el régimen especulativo».

«La cuestión es todavía más complicada por el hecho de que, cuando el filósofo reflexiona sobre estos principios con su conocimiento de filósofo que es un conocimiento de segunda mano, un conocimiento reflexivo de la ley natural, puede justificar estos principios específicos de modo racional y lógico como si fueran conclusiones de los primeros principios; de aquí la tentación, para comentaristas un poco superficiales de este texto de Tomás de Aquino, de no darse cuenta que se encuentran propiamente frente a un paralelo y pensar que los preceptos específicos de la ley natural son realmente deducidos de modo lógico y racional de los principios comunes, así como sucede en el conocimiento especulativo. De este modo la noción de conocimiento por inclinación se pierde del todo y se tiene un procedimiento racional que imita, no se sabe como, las inclinaciones de la naturaleza»³⁵.

Esa interpretación explica, a mi parecer, que Tomás diga a continuación del texto citado antes, que dado que «el bien tiene razón de fin, y el mal, de lo contrario, síguese que todo aquello a lo que el hombre se siente naturalmente inclinado lo aprehende la razón como bueno y, por ende, como algo que debe ser procurado, mientras que su contrario lo aprehende como mal y como vitando. De aquí que el orden de los preceptos de la ley natural sea correlativo al orden de las inclinaciones naturales»³⁶. Con ello afirma una vez más el conocimiento por connaturalidad de la ley na-

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Jacques MARITAIN, *Nove lezioni...*, p. 50.

³⁶ *Summ. theol.* I.II q. 94 a. 2.

tural. Tomás ha establecido un *paralelo*, y no una similitud o simetría, entre el proceso de la razón teórica y el proceso de la razón práctica.

Ahora bien, el saber de la ley natural se da a través del conocimiento de los preceptos específicos o secundarios suyos, que son los que inmediatamente se pueden aplicar, por medio de la razón prudencial, a la práctica. Porque ¿de qué nos serviría saber que «hay que hacer el bien y evitar el mal» en relación a una acción concreta, si no conocemos la especie a que pertenece esa acción y su valoración moral, todo lo cual se expresa en un precepto específico?³⁷ Nadie se detiene a tomar conciencia de ese primer principio si no es teniendo en vista realizaciones prácticas, las cuales se relacionan inmediatamente con preceptos específicos de la ley natural.

Dichas normas se manifiestan en las costumbres y en las leyes. Dice Tomás de Aquino: «En el orden práctico, la razón humana ha de partir de los preceptos de la ley natural como de principios generales indemostrables, para llegar a sentar disposiciones más particularizadas. Y estas disposiciones particulares descubiertas por la razón humana reciben el nombre de leyes humanas [...] Por eso dice Tulio en la *Retórica* que en su origen el 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 las costumbres, fueron sancionadas por el temor y el respeto de las leyes»³⁸.

La distinción de estas tres instancias —la naturaleza, las costumbres que han sido aprobadas por la razón, y las leyes que han sancionado lo que se originó en la naturaleza y fué aprobado por las costumbres— lleva implícita la diferencia entre distintos procesos de la razón práctica, la cual procede, por una parte, de modo directo y natural, como promotora de un orden producido por la conciencia común; y, por otra, de modo reflejo, para justificar el orden que ella misma ha fundado³⁹. Las costumbres aprobadas por la razón pueden referirse a la experiencia moral de la humanidad, mientras que la sanción de esas costumbres por el temor y el respeto de las leyes puede referirse a la promulgación del derecho de gentes de un modo formal.

La distinción es sugerente porque notamos por experiencia que los hombres no necesitamos esperar que los preceptos específicos de la ley natural sean promulgados como ley —en las declaraciones de derechos humanos— para hacerlos parte de nuestra experiencia moral. Si fuera así, las decisiones morales serían lentas y engorrosas, mucho más en la medida en que los procesos racionales por medio de los cuales se demuestra la verdad acerca de ciertas normas específicas sean más técnicos desde el punto de vista de la lógica, y tengan que ser resueltos por medio de largas controversias intelectuales. Aunque también sabemos por experiencia que la justificación racional y la promulgación de estos preceptos es muy importante para el buen funcionamiento de la sociedad. Existe una reciprocidad necesaria entre estas dos experiencias, y no se debe descuidar ninguno de los dos extremos.

³⁷ Sobre el concepto de especie de acción y su valoración moral, ver Martin RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, Armando Editore, Roma 1994, pp. 123-140.

³⁸ *Summ. theol.* q. 91 a. 3.

³⁹ Cfr. Jacques MARITAIN, *Nove lezioni...*, p. 134.

En el texto de Tomás de Aquino recién citado, los preceptos secundarios de la ley natural son primero aprobados por la razón natural y convertidos en costumbres, y luego sancionados por el temor y el respeto de las leyes⁴⁰. Esta división aparentemente cronológica, pero que no necesariamente sigue un cierto ritmo en el tiempo, es iluminadora de un cierto orden que existe entre dos experiencias distintas de la razón práctica en relación a dichos preceptos, y está relacionada con la distinción que hace Maritain, a la cual nos referimos al comienzo de este artículo, entre el derecho de gentes y la ley natural.

En la medida en que estos preceptos de la ley natural son costumbres aprobadas por la razón, estamos en el ámbito de un conocimiento por connaturalidad. La experiencia de ese conocimiento es más originaria y radical. Es el fundamento del derecho de gentes, conocido a su vez por un ejercicio racional, lógico y conceptual de la razón, realizado por deducción, que da origen a un orden jurídico formal, aunque no necesariamente escrito en un código⁴¹. Tiene que haber una coincidencia entre estos dos tipos de racionalidad, porque la ley tiene una finalidad práctica que le es esencial, y una ley perfectamente fundamentada desde la lógica, pero que no sea conocida también por connaturalidad por aquellos que toman decisiones morales, no tiene ninguna eficacia práctica.

Me parece que es necesario un cierto conocimiento por connaturalidad de la ley para obedecerla, lo cual se puede entender quizá a través de lo que dice Tomás de Aquino sobre el efecto educativo de la ley: «El efecto propio de la ley es hacer buenos a sus destinatarios»⁴². Ahora bien, para que eso suceda, el ciudadano tiene que someterse dócilmente al dictamen de la razón de quien preside, en lo cual consiste su virtud. «Resulta, pues, manifiesto que es propio de la ley inducir a los súbditos a su propia virtud»⁴³. Tomás de Aquino parece decir que el ciudadano tiene que tener antes una cierta virtud que le lleve a obedecer al que dicta la ley. ¿Qué es primero, la ley o la virtud?

Esa interrogante me parece es respondida por Tomás de Aquino cuando explica si puede ponerse la política como parte de la prudencia. Dice lo siguiente: «El siervo es movido por su señor por el imperio, igual que el súbdito por el jefe, pero de distinto modo a como son movidos los animales irracionales y los seres inanimados por sus respectivos principios motores. En efecto, tanto los unos como los otros son solamente impelidos, pero no se conducen por sí mismos, ya que carecen del dominio de sí por medio del libre albedrío. De ahí que la rectitud del gobierno no se da en ellos, sino en quienes les mueven. En cambio, los siervos y cualquier clase de súbditos son regidos por el mandato de otro, pero moviéndose ellos libremente»⁴⁴. A lo que podemos agregar la siguiente consideración: «Es evidente que al súbdito y al siervo, en cuanto tales, no les compete regir y gobernar, sino más bien ser regidos y gobernados. Y por eso la prudencia no es virtud del siervo ni del súbdito en cuanto

⁴⁰ Cfr. nota 34.

⁴¹ Cfr. Jacques MARITAIN, *Nove lezioni...*, p. 67.

⁴² *Summ. theol.* I-II q. 92 a. 1c.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Summ. theol.* II-II q. 50 a. 2c.

tales. Mas, dado que todo hombre, por ser racional, participa algo del gobierno según el juicio de la razón, en esa medida le corresponde tener prudencia»⁴⁵.

Comentando esos pasajes de Tomás de Aquino, John Finnis dice que «lo importante es que el *imperium*, la “intención del legislador” promulgada, representa para el sujeto un determinado modelo de acción, el cual, habiendo sido elegido por el legislador como obligatorio, puede actualmente *ser* obligatorio ante los ojos de un sujeto razonable porque el *imperium* del gobernante (en favor del bien común) puede ser razonablemente considerado por el sujeto como si fuera su propio *imperium*. Porque, como un *imperium* individual, su resolución formulada para actuar, motiva su ejercicio por ser transparente por el valor de sus objetivos y la oportunidad de los medios elegidos para realizarlos; así, a los ojos del sujeto el *imperium* del gobernante es obligatorio precisamente por ser transparente para el bien común, para las necesidades para las cuales el sujeto considera las estipulaciones del gobernante (quien reconoce la necesidad de resoluciones de la autoridad para los problemas sociales) como una respuesta relevante»⁴⁶.

En síntesis, el que es gobernado tiene que tener una cierta disposición a entender lo que le mandan las leyes, disposición que le hace comprender el mandato, porque ya tiene la virtud necesaria para ese entendimiento. Por eso dice Aristóteles al comienzo de la *Ética a Nicómaco* que «el joven no es discípulo apropiado para la política, ya que no tiene experiencia de las acciones de la vida, y la política se apoya en ellas y sobre ellas versa; además, por dejarse llevar de sus sentimientos, aprenderá en vano y sin provecho, puesto que el fin de la política no es el conocimiento, sino la acción; y es indiferente que sea joven en edad o de carácter, pues el defecto no está en el tiempo, sino en vivir y procurar todas las cosas de acuerdo con la pasión. Para tales personas, el conocimiento resulta inútil, como para los intemperantes; en cambio, para los que encauzan sus deseos y acciones según la razón, el saber acerca de estas cosas será muy provechoso»⁴⁷.

Existe, por tanto, una cierta anteposición de la educación a las leyes, lo cual facilita su conocimiento por connaturalidad necesario para su eficacia práctica. Maritain señala que «se puede tener una regla que dependa de la esencia humana, exigencia que se ligue necesariamente al primer principio “hacer el bien y evitar el mal”, pero que sea conocida, por una parte, por inclinación —en este sentido pertenece a la ley natural— y, por otra parte, mediante el ejercicio conceptual de la razón —en este sentido pertenece al derecho de gentes—»⁴⁸. Así, por ejemplo, «obedecer a las leyes del grupo social» es una norma que se puede considerar como una conclusión racional, establecida por el ejercicio conceptual de la razón, que la puede fundar de modo racional, deduciéndola de un primer principio que dice «los hombres deben vivir en sociedad». Nos encontramos ante un precepto del derecho de gentes. Sin embargo esta misma norma puede ser conocida por inclinación, porque es conforme a una de

⁴⁵ *Ibid.* q. 47 a. 12c.

⁴⁶ John FINNIS, *Natural Law...*, pp. 341-342.

⁴⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*: 1095 a 2-12 (ed. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1989).

⁴⁸ Jacques MARITAIN, *Nove lezioni...*, p. 67.

las tendencias más radicales de la naturaleza humana que inclina al hombre a vivir en sociedad. En este caso la norma será de ley natural⁴⁹.

¿Cuáles son las condiciones personales necesarias para que se conozcan por connaturalidad los preceptos secundarios de la ley natural, como el mencionado en el párrafo anterior?

3. EL CONOCIMIENTO POR CONNATURALIDAD DE LAS NORMAS SECUNDARIAS DE LA LEY NATURAL.

Tomás de Aquino dice que «El primer precepto de la ley es éste: «El bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse». Y sobre éste se fundan todos los demás preceptos de la ley natural, de suerte que cuanto se ha de hacer o evitar caerá bajo los preceptos de esta ley en la medida en que la razón práctica lo capte naturalmente como bien humano»⁵⁰. En este texto se hace una diferencia entre el primer precepto de la ley natural y sus preceptos secundarios, que mandan realizar ciertas acciones específicas llamadas también bienes humanos, porque contribuyen a la realización personal de quienes las realizan. Hay que notar que el texto dice que la razón capta estos bienes humanos de un modo natural, por lo que nos encontramos todavía en el ámbito de la *ratio naturalis*.

Dentro del primer precepto se incluyen otros todavía muy generales, a los que se refiere Tomás cuando dice: «Como el bien —al que se refiere el primer precepto— tiene razón de fin, y el mal, de lo contrario, síguese que todo aquello que a lo que el hombre se siente naturalmente inclinado lo aprehende la razón como bueno⁵¹ y, por ende, como algo que debe ser procurado, mientras que su contrario lo aprehende como mal y como vitando. De aquí que el orden de los preceptos de la ley natural sea correlativo al orden de las inclinaciones naturales»⁵². A continuación señala cuál es el orden de las inclinaciones naturales, constituido por la inclinación que tiene el hombre, en común con todas las demás sustancias, a conservar su propio ser; por la inclinación que tiene el hombre, en común con los animales, a la conjunción de los sexos y a la educación de los hijos; y por la inclinación que tiene el hombre de acuerdo con su naturaleza racional a conocer a Dios y a vivir en sociedad⁵³.

En relación a esas inclinaciones esenciales de la naturaleza humana, que señalan los primeros principios de la ley natural, Tomás señala muy en líneas generales en el mismo texto, algunos ejemplos de preceptos secundarios. Por ejemplo, dice que como estamos inclinados a conservarnos en el ser, «pertenece a la ley natural todo aquello que ayuda a la conservación de la vida humana e impide su destrucción»⁵⁴; y

⁴⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 67-68.

⁵⁰ *Summ.theol.* I-II q. 94 a. 2.

⁵¹ El primer principio de la ley natural es conocido no en virtud de las nociones que lo componen, como en el caso de los primeros principios de la razón teórica, sino en cuanto a su contenido que son las inclinaciones. Cfr. Jacques MARITAIN, *Nove lezioni...*, p. 135. Por eso no es un principio que encierre una tautología.

⁵² *Ibid.*

⁵³ Cfr. *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*

como estamos inclinados a conocer a Dios y a vivir en sociedad, «pertenece a la ley natural todo lo que atañe a esta inclinación, como evitar la ignorancia, respetar a los conciudadanos y todo lo demás relacionado con esto»⁵⁵.

Todo lo que conserva la vida humana y evita su destrucción, lo que produce la ignorancia y es contrario al respeto debido a los conciudadanos, se ha especificado a lo largo de la historia en preceptos que constituyen las normas secundarias de la ley natural. Ellas se refieren a cualquier objeto particular de las categorías que Tomás ha distinguido como inclinaciones esenciales de la vida humana: la conservación del ser, la conservación de la especie, el grupo familiar, la vida social.

A partir del primer principio —que frecuentemente se enuncia así: «hacer el bien y evitar el mal»— la razón humana procede a desarrollar y enunciar otros preceptos de la vida moral, que son el fruto del discurso propiamente moral, y que constituyen principios específicos del obrar moral. Ya hemos afirmado anteriormente que este desarrollo no es fruto sólo de un discurso deductivo y abstracto. En el orden práctico la experiencia humana y el progreso de los pueblos —entendido como una acumulación de esa experiencia— son fuentes también de conocimiento práctico. Esta es una verdad que, según afirmaciones de Maritain, con frecuencia se ha olvidado en el tomismo, identificándose el desarrollo de la ley natural con el discurso científico de la ética, y ésta, además, entendida sólo como una ciencia deductiva. También desde la perspectiva del racionalismo moderno, dice el mismo autor, no hay lugar para un progreso normal en el conocimiento de la ley natural a través de la experiencia moral, es decir a través de la profundización de la conciencia moral⁵⁶.

¿Cómo se puede explicar filosóficamente el progresivo conocimiento de la ley natural a través de una experiencia moral recta? Dice Tomás de Aquino que, «como la forma propia del hombre es el alma racional, todo hombre se siente naturalmente inclinado a obrar de acuerdo con la razón. Y esto es obrar virtuosamente. Por consiguiente, así considerados, todos los actos de las virtudes caen bajo la ley natural, puesto que a cada uno la propia razón le impulsa por naturaleza a obrar virtuosamente»⁵⁷. Esto quiere decir que los fines de todas las virtudes singulares constituyen los principios más específicos de la ley natural, porque en sus principios más generales, como vimos más arriba, la ley se constituye por las inclinaciones esenciales de la naturaleza humana.

Pues bien, los fines de las virtudes son conocidos por la razón natural en la medida en que se tiende a ellos por medio de las virtudes morales⁵⁸, constituyéndose en el plano de la acción como los principios en el plano del conocimiento⁵⁹. «La transformación de las inclinaciones naturales en su identidad como bienes humanos —es decir en su identidad como «aquello que es bueno para la razón» o «un bien objetivo de la razón»— deriva de un proceso inventivo de la razón natural, que ciertamente se desenvuelve todavía en el ámbito de los principios, sin los cuales no puede tener una

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Cfr. Jacques MARITAIN, *Nove lezioni...*, p. 100.

⁵⁷ *Summ. theol.* I-II q. 94 a. 3.

⁵⁸ *Ibid.* II-II q. 47 a. 6 ad 3um.

⁵⁹ *Ibid.* II-II q. 47 a. 6c.



Fundamentación auténtica, pero que puede sin embargo ser reconstruído argumentativamente. Así llegamos a la identificación de los principios específicos de las acciones que no son otros que los fines de las virtudes singulares. Los principios específicos del obrar no se refieren sólo a que “es necesario hacer el bien y evitar el mal”, sino a que “p, q...r” debe hacerse y “s, t...u”, debe evitarse, donde “p, q...r” se constituyen como tipos de acciones “buenas” y “s, t...u” como tipos de acciones “malas”. El primer principio de la razón práctica se encuentra aquí especificado, pero implícitamente presente como causa de la distinción entre distintos tipos de acciones morales⁶⁰.

Podemos ciertamente plantearnos desde un punto de vista teórico cuales son los bienes humanos que protegen las normas secundarias de la ley natural, los que en terminología de Finnis han sido llamados “formas básicas del bien humano”⁶¹, y establecer una argumentación teórica para demostrar que son verdaderos. Pero ahora nos interesa saber cómo el hombre común los llega a conocer, porque es evidente que esos bienes se deben constituir como ciertas convicciones suyas para que realmente le muevan y pueda llevar una vida moral recta.

Acabamos de ver que al conocimiento de los bienes humanos básicos, es decir de los fines de las virtudes o preceptos específicos de la ley natural, se llega por un proceso inventivo de la razón natural. Ese proceso es explicado por Tomás de Aquino cuando se pregunta si puede darse la virtud intelectual sin la moral. Su respuesta es la siguiente: “así como el hombre está bien dispuesto respecto de los principios universales por el entendimiento natural o por el hábito de ciencia, para estar bien dispuesto respecto de los principios particulares de lo agible, que son los fines, necesita ser perfeccionado por algunos hábitos mediante los cuales resulte en cierto modo connatural al hombre juzgar rectamente del fin; y esto lo logra por la virtud moral, pues el virtuoso juzga rectamente del fin de la virtud, puesto que *según es cada uno, así le parece a él el fin*, conforme se dice en el libro III *Ethic.*”⁶².

Nos volvemos a encontrar con un paralelismo entre la razón teórica y la razón práctica. Anteriormente nos referíamos al paralelismo que existe entre esas dos funciones de la razón en relación al conocimiento de los primeros principios teóricos y los primeros principios de la ley natural⁶³. Ahora nos encontramos con un paralelismo entre el conocimiento de los primeros principios de las ciencias —al que se llega por el entendimiento natural y por el hábito de la ciencia—, y el conocimiento de los principios particulares de lo agible, que es alcanzado por aquel que, teniendo virtudes morales, los conoce por connaturalidad.

Los principios particulares de lo agible se identifican con las normas secundarias, y con lo que Tomás de Aquino ha llamado *fin próximo* de una acción⁶⁴. El fin próximo de una acción es idéntico al *objeto de una acción*, es decir a aquello que en un o-

⁶⁰ Martin RHONHEIMER, *La prospettiva...*, p. 240.

⁶¹ John FINNIS, *Natural Law...*, pp. 85ss.

⁶² *Summ. theol.* 1-II q. 58 a. 5.

⁶³ Cfr. nota 34.

⁶⁴ “Actus aliquis duplicem finem: scilicet proximum finem, qui est obiectum eius, et remotum, quem agens intendit” (*In II Sent.* dist. 36 q. 1 a. 5 ad 5um).

brar es su contenido moral⁶⁵. Ese contenido se define por la intención con que se ha realizado esa acción. Por ejemplo, «estar en la cama» es una acción que se puede realizar con la intención de «reposar». En este caso «reposar» sería el *objeto de la acción*, y a la acción de reposar se la puede llamar, según Rhonheimer, *acción base intencional* para distinguirla de la *acción-base*, que es el elemento físico último de la acción, en el ejemplo anterior el simple hecho de «estar en la cama»⁶⁶. Pues bien, toda acción base intencional es objetivamente el acto de una virtud específica⁶⁷.

La acción base intencional constituye el fin específico de una virtud singular la cual, a su vez, se haya comprendida en el fin genérico de la virtud cardinal, hacia el cual tiende el apetito. Tomás de Aquino dice que la prudencia «es perfectiva de todas las virtudes morales que se encuentran en la parte apetitiva, cada una de las cuales hace que el apetito tienda a algún género de bien humano; así, la justicia inclina a aquel bien que es la equidad en aquellas cosas que pertenecen a la vida común; la templanza, a aquel bien que consiste en moderar los deseos y así con cada una de las virtudes»⁶⁸.

Estas inclinaciones virtuosas, como vimos, se constituyen, a su vez, como principios dados cognoscitivamente. Así, por ejemplo, la inclinación a la equidad en las cosas que pertenecen a la vida común, es aprehendida cognoscitivamente como un principio de justicia que rige diversos tipos de acciones específicas en relación a la vida, la propiedad, las comunicaciones, etc. Según esos ámbitos diversos de acciones o materias de acciones se distinguen las acciones-base intencionales⁶⁹.

Si los principios de las acciones se constituyen a partir de los fines de las virtudes, podría quizá hacerse un estudio teórico detallado de cuales son los preceptos secundarios analizando las diversas virtudes específicas contenidas en los géneros supremos del bien moral —las virtudes genéricas o cardinales—. Obtendríamos así una especie de código de la ley natural, en que se manifestaría la verdad teórica acerca de ella.

Pero la convergencia entre los principios de las acciones y los fines de las virtudes nos interesa ahora más bien desde otra perspectiva, que es la de la razón práctica, que conoce los preceptos secundarios —como máximas virtuosas, según la definición de Giuseppe Abbà⁷⁰— desde el interior de la experiencia moral, porque la persona virtuosa que conoce tiene una «connaturalidad con los bienes humanos» en sus disposiciones afectivas.

Por eso dice Aristóteles que «el vicio destruye el principio» de las acciones morales, es decir no permite conocer el precepto específico que rige la acción que se realiza⁷¹. «El placer y el dolor —dice— no destruyen ni perturban toda clase de juicio, por ejemplo, el de si los ángulos del triángulo valen o no dos rectos, sino los prácti-

⁶⁵ Cfr. Martin RHONHEIMER, *La prospettiva...*, p. 85.

⁶⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 85-88.

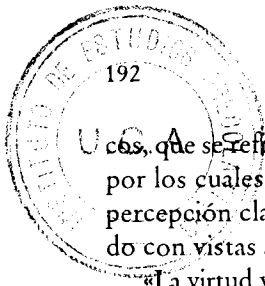
⁶⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 88.

⁶⁸ Cfr. *De virtutibus in communi*. a. 6c.

⁶⁹ Cfr. Martin RHONHEIMER, *La prospettiva...*, p. 245.

⁷⁰ Cfr. Giuseppe ABBÀ, *Felicidad, vida buena y virtud*, EIUNSA, Barcelona 1992, pp. 208ss.

⁷¹ *Ética a Nicómaco*: 1140 b 19.



cos, que se refieren a la actuación. En efecto, los principios de la acción son los fines por los cuales se obra; pero el hombre corrompido por el placer o el dolor pierde la percepción clara del principio, y ya no ve la necesidad de elegirlo todo y hacerlo todo con vistas a tal fin o por tal causa⁷².

«La virtud y el vicio preservan y destruyen, respectivamente, el principio, y en las acciones el fin es el principio, así como en matemáticas las hipótesis; ni allí es la razón la que enseña los principios ni aquí; es la virtud, ya natural, ya producida por el hábito la que hace pensar bien sobre el principio»⁷³.

La virtud y el vicio, que son disposiciones afectivas adquiridas, tienen un influjo directo sobre el conocimiento de los principios y sobre la eficacia por la cual éstos guían las acciones. El virtuoso hace el bien en base a la connaturalidad afectiva con los bienes humanos que constituyen la ley natural. El aspirar intencional de sus disposiciones afectivas hace que él haga con facilidad, constancia y alegría lo que corresponde a los principios. Así se hace posible la prudencia —que «es una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno para el hombre»⁷⁴.

La prudencia juzga e impera «la acción buena —*eupraxia*—»⁷⁵, que se va a realizar, a partir de una deliberación que tiene a los principios morales —o principios específicos de la ley natural— como primera premisa. Dice Tomás de Aquino comentando a Aristóteles: así «como los silogismos especulativos tienen sus principios, así el principio de lo operable es tal fin que es bueno y óptimo, cualquiera sea el fin en razón del cual alguien obra; y da algunos ejemplos, para el templado lo óptimo y un principio específico es alcanzar el medio debido en las concupiscencias del tacto. Ahora bien, que esto sea lo mejor no aparece sino para el bueno o virtuoso, que tiene una recta apreciación del fin, puesto que la virtud moral hace recta la intención del fin»⁷⁶.

En este punto nos encontramos con una interpretación de Abbà, que resulta de un alto interés para comprender el conocimiento por connaturalidad de los preceptos específicos que definen la vida buena. La vida buena —dice— consta de elecciones concretas —prudentes— reguladas por esos principios. Las facultades implicadas en la producción de elecciones carecen por naturaleza de la preparación para realizarlas, y para que la dinámica de las elecciones resulte verdaderamente buena, tiene que efectuarse mediante virtudes y virtudes diversas. En relación a cada virtud individual se puede definir un *eidos*, es decir un tipo de conducta que la virtud induce a realizar. Los principios que regulan cada una de las virtudes constituyen especificaciones de los primeros principios de la ley natural, especificaciones en las que los primeros principios están relacionados con las facultades operativas para indicar en qué modo deben actuar a fin de producir buenas elecciones⁷⁷. Ahora bien, esos principios se-

⁷² *Ibid.*: 1140 b 13-19.

⁷³ *Ibid.*: 1151 a 17-21.

⁷⁴ *Ibid.*: 1140 b 20-21. Cfr. Martin RHONHEIMER, *La prospettiva...*, p. 249.

⁷⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario de la Ética a Nicómaco*, n. 1167, traducción y nota preliminar de Ana María Mallea, CIAFIC Ediciones, Buenos Aires 1980.

⁷⁶ *Ibid.*, n. 1273.

⁷⁷ Cfr. Giuseppe ABBÀ, *Felicidad, vida buena...*, pp. 208ss.

cundarios de la ley natural conocidos por connaturalidad con las inclinaciones virtuosas, y reguladores, a su vez, de las acciones virtuosas, pertenecen al mismo nivel de abstracción y de generalidad al que pertenecen los modos de responsabilidad propuestos por Grisez⁷⁸.

Es ampliamente reconocida en nuestros días la contribución original e iluminadora de la teoría de la ley natural y la razón práctica propuesta por Grisez y Finnis. Sin embargo los modos de responsabilidad, aunque coinciden con las máximas virtuosas por sus contenidos, no son formulados de acuerdo al mismo método. Los modos de responsabilidad forman el querer en vista de la responsabilidad moral que les es inherente, teniendo en vista el cumplimiento humano integral. Las elecciones en que la voluntad se atiene a los modos de responsabilidad contribuyen a formar el querer, y un conjunto coherente de virtudes que integran el carácter. Para cada modo de responsabilidad Grisez indica las virtudes correspondientes.

Aparentemente la teoría de los modos de responsabilidad de Grisez coincide con la teoría de la virtud de Tomás de Aquino. Pero hay entre ellas una diferencia muy importante: Grisez no advierte que las virtudes son absolutamente necesarias para las buenas elecciones. Es a través de ellas que se asientan los preceptos específicos, y puede facilitarse la producción de las buenas elecciones.

Antes habíamos dicho que un cierto grado de virtud es necesario para obedecer a las leyes, lo que significa que el que obedece participa por medio de su razón del *imperium* del gobernante. Eso significa que tiene un cierto grado de prudencia, es decir de virtud. «La prudencia —dice Tomás— radica en la razón cuya función propia es regir y gobernar. Por lo tanto, en la medida en que cada cual participa del gobierno y dirección necesita de la razón y de la prudencia. Por otra parte, es evidente que al súbdito y al siervo, en cuanto tales, no les compete regir y gobernar, sino más bien ser regidos y gobernados. Y por eso la prudencia no es virtud del siervo ni del súbdito en cuanto tales. Mas, dado que todo hombre, por ser racional, participa algo del gobierno según el juicio de la razón, en esa medida le corresponde tener prudencia»⁷⁹.

Podemos concluir que la educación moral es el fundamento del conocimiento por connaturalidad de los preceptos específicos de la ley natural, educación que debe preceder al conocimiento científico de dichas normas para que estas cumplan su fin, que es práctico. Dice Aristóteles que «si los razonamientos bastaran para hacer buenos a los hombres, reportarían justamente muchas grandes remuneraciones, como dice Teognis y sería preciso procurárselos; pero de hecho, si bien parece que tienen fuerza suficiente para exhortar y estimular a los jóvenes generosos y para infundir el entusiasmo por la virtud en un carácter noble y verdaderamente amante de la bondad, resultan incapaces de excitar a la bondad y a la nobleza al vulgo, que de un modo natural no obedece por pudor, sino por miedo, ni se aparta de lo que es vil por vergüenza, sino por temor al castigo»⁸⁰.

⁷⁸ Cfr. *Ibid.*

⁷⁹ *Summ. theol.* II-II q. 47 a. 12.

⁸⁰ *Ética a Nicómaco*: 1179 a 6-14.

Estas y otras consideraciones de Aristóteles, en el capítulo nueve del libro X de la *Ética a Nicómaco*, han llevado a Gadamer a afirmar que la eficacia práctica de los razonamientos éticos presupone que estamos ya conformados por las ideas normativas en las que fuimos educados y que presiden el orden de toda la vida social. Por eso sería vano el intento de derivar las ideas normativas en abstracto y darles validez con el pretexto de su rectitud científica. Toda virtud o práctica de la virtud se da encarnada en este *ethos* concreto. Aunque esto significa que el *ethos* puede ser cuestionado o entrar en crisis y que de hecho ha sucedido así en la historia⁸¹.

¿Qué sucede cuando este *ethos* entra en crisis? Gadamer ha señalado que el principio que rige la racionalidad práctica no es el juicio universal o el axioma, sino más bien «lo que se da», el *hoti*, la facticidad⁸². Pues bien, nos podemos preguntar qué sucede cuando el *hoti* sustenta un *ethos* en crisis y adquiere el carácter de principio. Es el tema que desarrollaré en un próximo artículo.

MARÍA ELTON

Universidad de Los Andes, Santiago de Chile.

⁸¹ Cfr. H. G. GADAMER, *Verdad y método*, Ed. Sígueme, Salamanca 1977, vol. II, pp. 306-307.

⁸² Cfr. *Ibid.*, p. 314.