

CONSIDERACIONES ONTOLÓGICAS SOBRE LA LEY NATURAL EN TOMÁS DE AQUINO

1. EL CONCEPTO DE NATURALEZA

a) *Planteamiento previo.*

El Angélico elaboró su concepción de la naturaleza a partir de la de Aristóteles. Eso nos llevará a aludir frecuentemente a los comentarios de Santo Tomás a las obras del Estagirita. También podremos constatar que en sus obras personales hay frecuentes menciones en ese sentido. Pero en este tema, como en otros, no puede perderse de vista el carácter de suma que tiene la doctrina del sabio medioeval respecto de la totalidad de la tradición anterior. El espíritu de Santo Tomás, en efecto, fue fecundado por toda la tradición greco-romano-patristica, de la cual Platón y Aristóteles son piedras basales, profundizados por la filosofía helenística y trasvasados en la doctrina cristiana por la teología de los Padres. Toda esa tradición fructifica en la sabiduría tomista, que posee, con todo —y aquí retomamos lo dicho antes— un talante genuinamente aristotélico. «Hay dos clases de genio: los que quieren ante todo crear y crean, y los que prefieren dejarse fecundar y alumbran», dijo Nietzsche y es aplicado por A.-D. Sertillanges a Tomás de Aquino¹.

No obstante intentar perfilar aquí la doctrina acabada del Aquinate respecto de la noción de naturaleza, buscaremos, en esta primera aproximación, rehacer esquemáticamente la *via inventionis* tomista por la que se accede a ella.

b) *El término según Aristóteles.*

En numerosos pasos de la obra de Santo Tomás² se cita el repertorio de significados de «naturaleza» que establece Aristóteles en *Metafísica* 1014 b 16ss. Analicemos el contenido de ese texto según lo hace el comentario del Angélico. Debe repararse, con todo, en que el término φύσις (*natura*), además de poseer pluralidad de significados, se aplica analógicamente a los ámbitos físico y metafísico, como allí mismo hace notar el Aquinate. Por el momento registremos cuál era el uso del nombre para los clásicos.

¹ Cfr. A.-D. SERTILLANGES, *El cristianismo y las filosofías*, trad. C. Sánchez Gil, Madrid 1966, t. I, p. 299.

² Así, por ejemplo, en *In III Sent.*, d. 5 q. 1 a. 2c; *Summ. c. Gent.* IV 35; *Summ. theol.* I q. 29 a. 1 ad 1um, y III q. 2 a. 12c.

El primer modo en que se dice «naturaleza» es el de generación de las cosas que nacen, y se refiere sobre todo a la generación de los seres vivos, como animales y plantas. En el texto griego se relaciona de propósito el sustantivo φύσις con el verbo φύω, con lo cual el mismo Aristóteles asienta la definición nominal sobre la etimología de la palabra³. En latín, por su parte, *natura* es el participio futuro del verbo *nascor*; de allí que Santo Tomás encuentre aval para seguir un movimiento análogo, y afirme que naturaleza se dice de la generación de lo que nace, *ipsa nativitas*.

A partir del significado de naturaleza como nacimiento de los vivientes se tiene una segunda significación, aquélla de principio de la generación, en tanto principio intrínseco *ex quo* algo se genera, o principio a partir del cual se genera primeramente lo que nace.

Aparece un tercer modo en la medida en que la generación es un movimiento. En efecto, se llama entonces naturaleza al principio de movimiento de los entes «naturales» que reside en ellos esencialmente y no por accidente. Así, si un médico se halla enfermo, el principio del movimiento de sanación reside en él en tanto médico; luego no le es esencial. Lo «natural» se identifica con lo semoviente, y «naturaleza» es su principio de movimiento. Esta caracterización, dice Santo Tomás, coincide con la de la *Física*.

Nacer, dice también Santo Tomás, es un cierto aumento, pero como unión al principio de generación. Este es distinto de lo que aumenta, esto es, no se incorpora a la substancia como en el proceso de nutrición, sino que se le yuxtapone (*apponitur*) como algo diverso. Sin embargo, tal yuxtaposición no consiste en un contacto extrínseco, sino en una coaptación recíproca de los elementos que integran la unidad. La generación, pues, es un «connacimiento». Se aclara enseguida que tal «connacimiento» comporta algo uno que coapta o liga a los elementos en cuestión, sin por ello alterar sus disposiciones propias. La conclusión extraída de todas estas consideraciones es, para el Angélico, que naturaleza no significa nunca principio extrínseco, sino intrínseco, en cualquiera de sus acepciones.

Ahora bien, si el principio del movimiento de las cosas naturales es la naturaleza, luego la materia —en cuanto principio del ser y del devenir de la cosa— parecería ser la naturaleza. En este sentido, la materia es principio *ex quo* del ser y del devenir; pero, claro está, la materia abstractamente considerada, con precisión de la forma, no es semoviente. La materia es principio radical del ente. Mantiene sus disposiciones en el seno de la substancia como no lo hace la forma: ésta puede advenir sólo tras la remoción de otra. De allí que los antiguos filósofos sostuvieran que la materia es la substancia y la naturaleza. La forma era, para ellos, un mero accidente⁴.

Sin embargo, el movimiento de las cosas naturales es causado más por la forma que por la materia. Luego se dice naturaleza a la forma. Y de allí que también se llame naturaleza a la substancia misma, o sea, las formas existiendo en su composición con la materia. El motivo por el que se afirma el carácter de naturaleza de la forma radica en que lo que se hace y existe naturalmente posee naturaleza en la medida en que posea una forma a partir de la cual obtiene su especie. En efecto, el nombre de la es-

³ Al examinar el comentario a la *Física* volveremos sobre este tópico.

⁴ El texto aristotélico, como hace notar R. Paniker (*El concepto de naturaleza*, Madrid 1951, pp. 56-7), alude tanto a la materia prima —principio pasivo remoto— cuanto a la materia segunda —principio próximo—.

pecie significa la forma substancial. Si la forma es la naturaleza, nada podrá tener naturaleza en tanto no posea forma.

Se mencionan a continuación dos modos adjuntos a los últimos mencionados. La materia es naturaleza en tanto *materia prima*, lo cual puede entenderse simpliciter (el agua como elemento primordial) o como género de lo que cierta clase de cosas está hecha. La forma, por su parte, es naturaleza no sólo como forma de la parte (abstracción formal), sino de la substancia entera. La naturaleza humana no es, así, el alma sino la humanidad significada en la definición. Boecio afirmaba que la naturaleza es la diferencia específica informante de algo; pues la diferencia completa a la substancia y le da la especie. Naturaleza eran la forma y la materia —principios de la generación—; pero también serán naturaleza la substancia y la especie —fines de la generación—, pues la generación se termina en la especie generada, resultado de la unión de forma y materia. Así, por extensión del nombre, se llama naturaleza a toda substancia, en la medida en que el término de toda generación es cierta substancia. Naturaleza y substancia aparecen entonces como nombres comunes.

Al concluir, Santo Tomás reduce estos significados a la unidad. Tal reducción puede hacerse a partir de la imposición del nombre, con lo cual se llamaría naturaleza a lo primero *quoad nos*, a saber, la generación. O a partir del mismo orden real, y así debe llamarse naturaleza a la forma. Ella es el principio del movimiento de las cosas en que se halla; la materia, por su parte, es naturaleza en cuanto susceptible de recibir la forma; y la generación procede de la forma y se ordena a otras formas. La forma, como principio de movimiento de los seres naturales, no siempre produce el movimiento en acto: puede impedírsele un agente extraño o el defecto de la materia⁵.

Es posible señalar, de paso, que en torno de la noción de naturaleza se juega la doctrina aristotélica de las causas. La naturaleza es esencia y fin, y también principio eficiente y materia.

2. LAS INCLINACIONES NATURALES EN SEDE NORMATIVA

El artículo 2 de la cuestión 94 de la *Prima secundae* de la *Suma* aparece como la clave de la doctrina madura de Santo Tomás acerca de la ley natural. Sin embargo, se encuentra también en ese texto el bosquejo de una fenomenología de la naturaleza humana, elaborada a partir de las inclinaciones. Dícese allí que «Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis [...] Secundo inest homini inclinatio ad aliquis magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus [...] Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria». Examinemos ante todo qué sean tales «inclinaciones».

a) Noción de inclinación.

El término latino *inclinare* se relaciona con el griego κλίνω y encerraba, entre otras, la idea de torcer en una dirección, desviar, doblar, e inclinar en general⁶.

⁵ Cfr. *In V Metaphys.*, lect. 5.

⁶ Cfr. F. GAFFIOT, *Dictionnaire latin-français*, Paris 1985; P. GLARE (Ed.), *The Oxford Latin Dictionary*, Oxford 1973; A. ERNOUT-A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris 1985;

La inclinación representa el aspecto dinámico del ente, el cauce de su despliegue operativo raigal: no otra cosa expresa el efato clásico *operatio sequitur esse*. Santo Tomás retoma esta idea afirmando que no existe substancia que carezca de operación propia⁷. La inclinación, en su sentido más lato, comparte el mismo orden con el apetito, al que comprende como el género a la especie. Con esto se significa, en primer término, que la inclinación no es necesariamente subsidiaria de forma alguna de conocimiento (por lo menos, de parte del ente mismo); antes bien, encarna el movimiento tendencial de todo ser a sus fines propios. Aunque debe señalarse que existe una cierta oscilación terminológica en Santo Tomás en lo que concierne al uso de «apetito», «inclinación», «deseo», «amor» naturales, ensayemos la conceptualización de la inclinación natural.

Toda inclinación sigue a una forma o, recíprocamente, toda forma está provista de determinada inclinación⁸. A cada naturaleza sigue un tipo específico de inclinación. Esto es así desde el momento en que la inclinación es subsecuente a la forma, que, a su vez, es su principio. La forma es el acto en que se funda el dinamismo de la cosa (hablamos de «cosa» porque tanto la substancia como el accidente poseen forma). Ella constituye cada realidad en su especie, pero, además la inclina a sus operaciones y fines propios, fines que consisten en, o se obtienen a partir de aquéllas⁹.

Hay un *amor naturalis* en toda potencia y en toda cosa, pues todas ellas tienen connaturalidad con ciertos bienes. La inclinación se origina en el carácter de conveniente que algo tiene respecto de la forma; así pues, el cuerpo natural carente de conocimiento se inclinará hacia su lugar natural, mientras que la voluntad hará lo propio respecto de un bien conocido a través de su forma inteligible; en este caso, la forma apprehendida encarnará una realización particular de la bondad perfecta, objeto natural del apetito espiritual. Esa connaturalidad del apetente con el objeto de su tendencia es principio del movimiento natural hacia el bien intenido. Habría, pues, un principio de la inclinación radicado (en su estricto sentido etimológico) en la naturaleza misma —en cuanto la naturaleza funda en acto primero todo su posterior despliegue operativo—; y un principio de actualización, desencadenante del movimiento natural y constituido por la connaturalidad y afección hacia cierto bien, llamado amor natural. Tal denominación, con todo, en cuanto conviene a una inclinación subsiguiente al conocimiento, se aplica en *Contra Gentiles* IV 19 específicamente a las inclinaciones sensible e intelectual. Aquélla articulación de elementos que se distinguen en la inclinación se explica a partir de la diversidad de instancias que se articulan en pos del fin de la naturaleza. Se da una naturaleza proporcionada al fin, a la que sigue una inclinación específica (*appetitus*) hacia él, que desencadena el movimiento. Hay, pues, una forma que es principio de acción, una inclinación consecuente y, por último, la acción¹⁰.

La inclinación de toda naturaleza se orienta a lo que le es similar, y, por ende, conveniente. La actualidad de la substancia se identifica con su perfección y, en esa medi-

s. vv.

⁷ Cfr. *De verit.* q. 22 a. 1c.

⁸ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 8 a. 1.

⁹ Cfr. *Summ. c. Gent.* IV 19.

¹⁰ Cfr. *De malo* q. 6 a. 1c.

da, con su bondad. Tendiendo esencialmente a lo que le es similar, el objeto de tal tendencia natural no podrá sino ser bueno¹¹.

La inclinación natural orienta el ente a sus fines propios; impone una ordenación de las operaciones en vista de esos fines. El ente natural posee en sí mismo el principio a partir del cual se halla dispuesto a la producción de las operaciones convenientes; la inclinación de la cosa supone ese orden a lo que le es conveniente¹².

Esta inclinación, como apetito natural, es consiguiente a la forma (natural). Lo propio de toda naturaleza es poseer una inclinación determinada. El hecho de que cada inclinación se dé según el modo de la naturaleza en que directamente se origina no excluye que, de todas maneras, contenido en el modo propio de actividad de cada ente o potencia, se halle una inclinación natural emanada de la forma natural misma —tal el caso de la voluntad en su querer natural y racional—. Pero lo racional no sólo asume lo precisamente natural de la facultad correspondiente. La voluntad, para seguir con el ejemplo, también quiere el bien de las otras potencias (sus objetos propios) y el de toda la substancia. Tal la doctrina —de gran importancia para nosotros— de *Summ. theol.* I-II q. 10 a. 1c: «Non enim per voluntatem appetimus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis; sed etiam ea quae pertinent ad singulas potentias, et ad totum hominem [...] ut cognitionem veri, quae convenit intellectui; et esse et vivere et alia huiusmodi, quae respiciunt consistentiam naturalem». En última instancia, y conectado con lo dicho en el parágrafo anterior, la naturaleza posee un fin determinado al que ella se halla interior y autónomamente inclinada¹³.

La inclinación se encontraría como puente entre la *perfectio prima* y la *secunda*. Todo ente, en la medida de su actualidad, es perfecto. Hay, pues, una perfección aneja a la forma substancial, al ente en la raíz de su actividad. Esta perfección, con todo, no agota las potencialidades del ente. Las facultades operativas —formas accidentales inherentes a la substancial— otorgan el acabamiento perfectivo al ente, toda vez que sus operaciones propias constituyen actos segundos que lo cualifican como *bonum simpliciter*¹⁴.

El acto es, pues, la fuente de la actividad. Un ente finito destituido de toda actividad, que no ejerciera operación alguna, troncharía su acabamiento entitativo: hablaríamos allí de *bonum secundum quid*. Ahora bien, el obrar del ente, en la medida en que no se reduce al curso determinado (por lo menos *ut in pluribus*) por la misma forma natural, plantea ciertas cuestiones que tocan las relación de ese obrar con el fin del ente. Esto es así en la medida en que tal fin ya no es alcanzado por una operación determinada, sino por muchas; y que, en el caso del hombre (substancia personal -racional y libre) se hallan en un alto grado de indeterminación.

Se había recordado al comenzar este parágrafo el efato clásico *operatio sequitur esse*. No se pretende hacer aquí un análisis de esa síntesis proverbial de la metafísica to-

¹¹ Cfr. *Summ. theol.* I q. 60 a. 1c; I-II q. 8 a. 1, q. 26 a. 1c y ad 3um, y 2. 26 a. 2c; *De malo* q. 16 a. 2c; *Summ. c. Gent.* IV 19.

¹² Cfr. *De verit.* q. 22 a. 1c y q. 25 a. 1c; cit. Por J. LAPORTA, *La destinée de la nature humaine selon S. Thomas*, Paris 1965, pp. 24ss.

¹³ Cfr. *Summ. theol.* I q. 87 a. 4c; *De verit.* q. 27 a. 2c.

¹⁴ Cfr. *Summ. theol.* I q. 87 a. 5 ad 1um. Véase la perfilada traducción de este texto capital para la imbricación entitativo-axiótica en G. SOAJE RAMOS, «Esbozo de una respuesta tomista al problema del valor»: *Ethos* 8 (1980) 69-106.

mista. Cabe, no obstante, señalar que el *esse* es recibido por una forma, y que la actualidad que confiere a la forma substancial se manifiesta de acuerdo con el cauce esencial que le imprime esa forma receptora. Concedido lo cual, no es difícil aceptar que «quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio»¹⁵. Pues el marco esencial en que la forma contrae el *esse* debe, en principio, condicionar de alguna manera el despliegue perfectivo que se siga de la última actualidad del ser. No sólo en cuanto tal despliegue operativo se realizará, evidentemente, a través de las potencias propias, sino que ellas mismas, en tanto formas, se actualizarán de acuerdo con ciertas pautas intrínsecamente constitutivas (aun en el caso de las potencias específicamente humanas, abiertas trascendentalmente a la verdad y al bien que se participan en una pluralidad de objetos). Y también en cuanto que las operaciones emanadas de esas potencias no dejarán de reflejar la constitución esencial propia de la forma substancial en la que inhieren.

Baste con lo dicho como caracterización esquemática general de las inclinaciones naturales; un análisis metafísico más profundo excedería los límites de esta aproximación al tema.

b) *Las inclinaciones naturales en el plano normativo natural.*

«Natura quaedam inclinatur in id quod est sibi conveniens», dice el Angélico en *De veritate* q. 24 a. 10c. Lo dicho sumariamente en el párrafo anterior se condensa en esa proposición; la naturaleza es principio operativo provisto de un *pondus* ínsito hacia lo perfectivo; pues, además de causa eficiente, es fin, τέλος, como ya había advertido la filosofía clásica griega. Pero esa estructura esencial y finalista se hace manifiesta en y a partir de la actividad que genera; actividad ordenada a fines específicos a través de ciertas operaciones determinadas. Y la determinación intrínseca del obrar en pos de esos fines se origina en las inclinaciones. Como veremos, son las *inclinaciones* las que manifiestan la presencia de la natura; a la recíproca, la presencia de la *natura* se revela a través de tales *intentiones* o *instinctus*.

1) *Summa Theologiae*

En el célebre artículo 2 de la cuestión 94 de la *Prima secundae* (parte de la *Suma* concluida hacia 1270), que trata de los principios de la ley natural, Santo Tomás hace la presentación más acabada de las inclinaciones naturales.

Pasemos por alto el tratamiento que allí se hace de las proposiciones *per se notae*, del conocimiento especulativo y del conocimiento práctico, y de sus objetos respectivos. Tras haber afirmado que en la noción de fin se descubre la de bien, consistente en la razón de apetibilidad, Santo Tomás concluye que serán bienes humanos naturales todos aquellos fines a los que el hombre se inclina también naturalmente. Y comienza a exponer las inclinaciones fundamentales de la persona. Existe en el hombre una primera inclinación que se desprende del hecho mismo de existir, de ser un ente. Se trata de lo que la moderna biología ha llamado «impulso *ad esse*»¹⁶, y que emana del carácter substancial de que está investida la persona. En tanto substancia, el hom-

¹⁵ *Summ. theol.* 1 q. 80 a. 1c. Véase J. ESCANDELL, «Sobre la función de la teoría tomista de los apetitos naturales», en *Dignidad personal, comunidad humana y orden jurídico*, Barcelona 1993, vol. I.

¹⁶ Cfr. M. THOMAS, *La notion d'instinct et ses bases scientifiques*, Paris 1936, cit. por D. COMPOSTA, *Natura e ragione*, Zürich 1971, p. 205.

bre aspira a conservar el ser, a resistir aquello que es perjudicial para su supervivencia. Una segunda inclinación se manifiesta en la prosecución espontánea de la vida en pareja, del cuidado de la prole en su aspecto material y espiritual; se trata de una inclinación que mira la supervivencia ya no individual sino específica, la continuidad de la especie. Le adviene al hombre por el hecho de participar de la naturaleza animal, y comprende, pues, una serie de operaciones análogas a las propias del animal (decimos análogas porque la misma inclinación se da en el hombre de acuerdo con su naturaleza formalmente racional). Es precisamente su carácter racional, no compartido con ningún otro ser, el que genera en la persona la inclinación a la vida en sociedad —hogar de los mayores bienes humanos— y al conocimiento de la verdad. Con esta última ponemos pie en el ámbito de mayor universalidad y comunicabilidad de los valores.

El artículo que comentamos es central en la doctrina de la ley natural; y en él se enuncian y fundamentan los primeros principios captados inmediatamente por la razón práctica (que constituyen, en sentido propio, la ley natural). No queremos dejar de señalar que es en torno de ellos y de su fundamentación donde se dirime la cuestión de la presencia o no de una consideración de la noción de naturaleza a la base de la doctrina que nos ocupa. Ahora bien, al tratar el establecimiento de los principios Santo Tomás apela a una consideración antropológico-especulativa para fundarlos. Por eso hay un orden de los principios que se corresponde con el orden —jerárquico— de las inclinaciones. En este punto aparece la divergencia profunda entre el Aquinate y un autor como J. Finnis. Finnis acepta el planteo del argumento de la llamada «falacia naturalista»¹⁷, originado en posiciones metafísicas (de las cuales toda lógica es subsidiaria) típicamente modernas y de raigambre nominalista (legadas por Ockham a Hume, Kant, Moore, Scheler y otros autores); las cuales, de una u otra manera, niegan la fundamentación real del bien moral en el ser del hombre. Este texto manifiesta —una vez más en el Angélico— la vinculación del orden teórico con el práctico, con la consiguiente fundamentación del bien en el ser. Y afirmada no en sede metafísica, sino donde se trata acerca de los primeros principios de la razón práctica. De allí que, al comentar el hoy tan citado *locus*, Finnis —coherente en sus posiciones— se haya visto obligado a tomar distancia de Santo Tomás¹⁸.

Esa directa puesta en relación de las inclinaciones con los principios de la ley natural no se había hecho explícita con tanta nitidez en obras anteriores del Angélico¹⁹; además, ésta es la mejor formulación de su doctrina de las *inclinaciones naturales* en sede moral. De todas maneras, el fundamento en que se asienta está enraizado en lo profundo de su metafísica, tal como hemos comentado. Y podemos referirnos a otro lugar que manifiesta la misma doctrina.

2) *In libros Ethicorum*

En el comentario a la *Ética* (circa 1270-72; luego, se trata de una obra contemporánea de la *Prima secundae*), en libro V, se aborda el tema del derecho natural. Santo Tomás explica cuál sea el contenido de lo justo (*iustum*) natural, y funda su determinación en la naturaleza del hombre. Su naturaleza es doble. Por un lado, posee una a-

¹⁷ Cfr. J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford 1993, pp. 34-35.

¹⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 92-95.

¹⁹ Cfr. D. COMPOSTA, «Le «inclinaciones naturales» e il diritto naturale in S. Tommaso», en *S. Tommaso o la filosofia del diritto oggi*, Roma 1973.

ninal, compartida con los demás seres dotados de conocimiento y querer sensibles; ella lo inclina a actividades comunes con los animales, como la vida en pareja, la educación de los hijos, etc. Los «juristas», dice el Angélico, redujeron el contenido del derecho natural a este sector²⁰. Por otro, existe una inclinación propia de la naturaleza humana en cuanto tal, según la cual deben respetarse los pactos y la vida de los embaajadores, etc. Estos contenidos han sido denominados «derecho de gentes» por los juristas. Pero el Angélico engloba a ambos dentro del derecho natural. Así pues, es *ius naturale* toda actividad jurídica (en el sentido de debida a otro) a que el hombre es inclinado por su naturaleza²¹.

El texto de la Suma, como hemos dicho, no tiene parangón con ningún otro de la obra de Santo Tomás. Trataremos, sin embargo, de espigar algunos antecedentes coincidentes en la materia. Es de notar que, por un lado, en ellos no hay alusión directa (o, por lo menos, literal) a las inclinaciones; por otro, la fundamentación de los principios ético-jurídicos que nos presentan guarda coincidencia doctrinal en lo esencial con los anteriores.

3) *Summa contra Gentiles*

Encontramos dos pasajes correspondiente a una obra anterior, la *Summa contra Gentiles* —datada entre 1256 y 1259, según algunos, o entre 1259 y 1264, según otros²²—, en que, si bien no se apela en los mismos términos a las inclinaciones naturales para fundar los valores humanos, con todo se arriba a afirmaciones similares respecto de ellos.

El primer texto corresponde al capítulo 123 del libro III. Allí la conveniencia de la indisolubilidad matrimonial se funda en el *instinctus naturalis* (el cual, en Sto. Tomás, no puede entenderse como mera tendencia sensible, sino ante todo como exigencia ontológica). El matrimonio debe ser indisoluble; caso contrario no habría certeza sobre la prole, lo cual contraría tal instinto natural. Por lo demás, el hecho de que el instinto natural exija la indisolubilidad conlleva la obligatoriedad de una prescripción análoga por las leyes humanas; la ley positiva, dice el Angélico adelantándose a la doctrina acabadamente desarrollada en la *Summa Theologiae*, procede a partir del instinto natural, tal como en las ciencias especulativas toda conclusión deriva de los principios naturalmente conocidos.

En el segundo texto, capítulo 129, la doctrina de la *Prima secundae* est preluada a partir del análisis de la naturaleza humana y de sus exigencias esenciales. Tales exigencias son alcanzadas por el *naturale iudicarium* del hombre, y señalan las operaciones necesarias para su conservación y perfección. Es así como el orden natural prescribe la sociabilidad, el recto uso de los bienes inferiores, el imperio sobre las pasiones y el conocimiento y amor a Dios. El punto de llegada de esa inspección natural

²⁰ «Quod natura omnia animalia docuit», había dicho Ulpiano. Dejamos de lado aquí el tema derecho natural-derecho de gentes, bipartición que recibió el Angélico de la tradición romanista, y de qué manera la adecuó a sus propias ideas. Puede verse J.-M. AUBERT, *Le droit romain dans l'oeuvre de S. Thomas*, París 1955; G. GRANERIS, *Contributi tomistici a la filosofia del diritto*, Torino 1949, cap. v.

²¹ Cfr. *In V Ethic.*, lect. 12, n. 1019.

²² Vide G. SOAJE RAMOS, «¿Hubo cambios importantes en la doctrina de Tomás de Aquino sobre la libertad? Algunas notas», in *Homenaje a Millán Puelles*, Madrid 1990; la fecha más tardía la da J. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino*, Washington 1983, p. 309.

es el mismo que dimana de la consideración de las inclinaciones naturales; retengamos este planteo, central en nuestras conclusiones.

4) *In libros Sententiarum*

En la misma línea podemos citar otros textos, correspondientes a una obra de juventud del Aquinate, los comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo (1252-1256)²³. Así, por ejemplo, podría tomarse la doctrina del cuerpo del artículo 1 de la cuestión 1, d. 33 del libro IV, referida a la poligamia según la ley natural; allí ésta es estudiada en su función y principios. Como en el caso del comentario a Aristóteles, pero entonces recurriendo a terminología lógica (género y especie), se mencionan los estratos respectivos de la naturaleza humana a la hora de establecer los preceptos. Así, hay acciones propias (específicas) del hombre, tal el uso de la razón; y acciones análogas a las de los animales (genéricas), tales la generación y la alimentación²⁴. Pero, además, el quicio del tratamiento de la ley (o «derecho» como allí dice Santo Tomás) natural es la consideración de los fines de la naturaleza humana²⁵.

Hemos citado estos últimos textos a los solos efectos de presentarlos y adelantar algunos elementos que serán de interés para extraer nuestras conclusiones finales: el principal de ellos es la articulación tomista del fundamento natural de la instancia normativa del obrar humano según criterios ontológicos²⁶.

c) *La inclinación racional.*

Al referirnos a las inclinaciones, no podemos soslayar una que es fundante y formal de la ley natural en tanto ley. Se trata de la inclinación a obrar según la razón.

En la misma cuestión 94 se la menciona explícitamente. El artículo 3 trata si todo acto de virtud es de ley natural. Se toma como premisa que el obrar virtuoso se identifica con la conformidad a la razón. Ahora bien, todo ente está inclinado a obrar según

²³ Cfr. J. A. WEISHEIPL, *op. cit.*, p. 308.

²⁴ No es ocioso remarcar la analogicidad de las acciones correspondientes al estrato sensible que comparten hombres y animales; por ello «coniunctio maris et feminae dicitur esse de iure naturali quia natura hoc omnia animalia docuit, sed hanc coniunctionem diversa animalia diversimode docuit secundum diversas eorum condiciones» (*In IV Sent.*, d. 40 q. 1 a. 3 ad 3um), cit. por A. GÜNTHER, «Natur im Naturgesetz nach Thomas von Aquin», en *Lex et libertas*, Città del Vaticano 1987; quien agrega: «El modo propio del hombre radica en que también las inclinaciones naturales que abarcan lo físico no tienen el carácter de instintos, sino de exigencias, cuya finalidad debe el hombre comprender y realizar con su razón».

²⁵ Santo Tomás, dice Th. Fay («The development of St. Thomas's Teaching on the distinction between primary and secondary Precepts of Natural Law: *Doctor Communis* 46 [1993]), no volvió a hablar de fines primarios y secundarios en el resto de su obra. Véase también P. M. VAN OVERBEEK, «La loi naturelle et le droit naturel selon S. Thomas»: *Revue Thomiste* 57 (1957).

²⁶ Es pertinente, al haber tropezado con la relación de principios intelectuales per se nota, fines e inclinaciones en la doctrina de la ley natural, una cita de J. Messner (*Das Naturrecht*, trad. de J. B. Sevilla, J. R. Paniagua y J. E. Díez, Madrid 1967, p. 37): «Si se quiere elaborar una interpretación y desarrollo de la teoría del derecho natural de Santo Tomás, debería realizarse, a nuestro entender, en primer lugar, mediante un comprensivo análisis ontológico-metafísico de la naturaleza humana, en segundo lugar mediante la exposición de los fines inherentes a la naturaleza humana, *fines proprii*, en tercer lugar explicando la ley natural no sólo como mandato de la razón sino también como fuerza efectiva que se apoya en los instintos inherentes a la naturaleza humana».

su forma propia; y la *forma propria hominis* es el alma racional. Por ello el hombre posee la inclinación natural a obrar según la razón. Lo cual hace que el obrar virtuoso sea, por su parte, natural al hombre. Esta idea de que la naturaleza humana se inclina al bien y a la perfección encuentra apoyo en Aristóteles, a quien el Angélico cita al tratar la participación formal del hombre de la ley eterna²⁷. Y de allí que exista una imbricación íntima entre inclinaciones y virtudes. La virtud, producto de la rectificación del apetito por la razón, rescata y potencia el finalismo perfectivo que se hace manifiesto en la inclinación. Afirma Santo Tomás: «Las virtudes nos perfeccionan para perseguir del modo debido las inclinaciones naturales, que pertenecen al derecho natural»²⁸. Podríamos decir que la inclinación se halla respecto de la virtud como lo incoado e imperfecto respecto de lo acabado y perfecto; en efecto, «las virtudes, aunque no sean causadas por la naturaleza según su ser perfecto, con todo inclinan a aquello que es según la naturaleza, o sea, según el orden de la razón»²⁹.

Es doctrina constante y fundada del Angélico, se ha dicho, que la razón, informada por los principios de la ley natural, es regla y medida de todo lo operable por el hombre³⁰. Y esa mensuración se ejerce sobre la materia que proporcionan las inclinaciones naturales. Así como la razón impera a las otras potencias, así conviene que todas las inclinaciones naturales pertenecientes a las otras potencias se ordenen *secundum rationem*, en lo cual consiste la rectitud del obrar. Debemos reparar en que ese *secundum rationem esse* de solera dionisiana no significa una mera exigencia gnoseológico-operacional, v. gr., la necesidad de que la razón arbitre las vías adecuadas para la concreción del fin, sino que alude a la necesidad de que los fines del hombre están en consonancia con su estructura ontológica, de ente espiritual, inteligente y libre: ley natural equivale a ley de la persona humana³¹. En la misma línea se afirma, al tratar de la universalidad de la ley natural, que una de las inclinaciones que *pertinent* a la ley es aquella de obrar según la razón; y es propia (en tanto específica) del hombre³². Y a partir de ese uso natural de la razón en función valorativa deben calibrarse la valiosidad ínsita en las inclinaciones de cualquier parte de la naturaleza humana, como, por ejemplo, el apetito concupiscible o el irascible³³.

d) Colofón.

Así aparece en breve compendio el tema de las inclinaciones en la doctrina madura de la ley natural, encuadrado por los antecedentes de otras obras, en que no se las menciona directa o explícitamente. Algunas cuestiones se barajan aquí. La primera tiene que ver con la existencia y el carácter de una vinculación entre las inclinaciones (mencionadas principalmente en *Prima secundae* q. 94 a. 2 al establecer los grandes principios de la ley) y la naturaleza del hombre. Lo cual nos responde si la presencia

²⁷ «Sumus enim innati ad habendum virtutes», ut dicitur in II *Ethic.*» (*Summ. theol.* I-II q. 96 a. 6c).

²⁸ *Summ. theol.* II-II q. 108 a. 2c.

²⁹ *Summ. theol.* I-II q. 71 a. 2 ad 1um.

³⁰ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 91 a. 3 ad 2um.

³¹ Cfr. sobre esa expresión R. PIZZORNI, *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino*, Roma 1978, pp. 357-358.

³² Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 94 a. 3c.

³³ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 94 a. 2 ad 2um.

de esas inclinaciones implica la de la naturaleza misma. Luego se plantea la cuestión (o, en una exégesis tomista, el reconocimiento) de si las inclinaciones se integran esencialmente en los principios per se nota que constituyen el contenido propio de la ley natural. Esto implica su vertebración intrínseca a partir de la propia naturaleza del hombre, de su dinamismo ontológico raigal y, por ende, la validez de la fundamentación teórico-antropológica de las normas emanadas de la recta razón natural.

3. LA NATURALEZA HUMANA EN LAS INCLINACIONES

a) *Síntesis de las inclinaciones humanas.*

Comencemos intentando recapitular los elementos principales de la caracterización somera del plexo de inclinaciones esbozado supra. La posibilidad de conciliar y relacionar ese resultado con algunos grandes principios de la doctrina tomista del hombre nos permitirá justipreciar la relevancia del constitutivo antropológico que se halla a la base de la *lex naturae*.

1. a) Existe la inclinación³⁴ a la conservación del ser según la naturaleza propia de cada ente;

b) Existe la inclinación consiguiente a aquello que el hombre tiene en común con los animales;

c) Existe la inclinación a la vida propia de un ser espiritual.

(Esta doctrina aparece así presentada en la cuestión 94 de *Prima secundae* de la *Summa Theologiae*; véase supra).

2. a) Existe un ámbito operativo (sobre el que se ejerce la regulación natural del conocimiento) que le compete al hombre en razón de su género (animal);

b) Existe un ámbito operativo que le compete en razón de su especie (racional).

(Esta formulación remonta en el Angélico a las *Sentencias* —véase supra—; la bipartición, sin mencionar siempre «género y especie», es recurrente al tratar del derecho natural; así, por ejemplo, *In Ethic.*, lect. 5, n. 1019; *Summ. theol.* II-II q. 57 a. 3)³⁵.

3) Existe una inclinación que asume eminenter todas las que se manifiestan en el hombre; no sólo las regula sino que también las informa desde dentro, a la manera humana. A toda forma sigue una inclinación, se ha dicho; ahora bien, la forma substancial de la persona es el alma racional. El intelecto y la razón son principalmente

³⁴ Se habla de «inclinación», en singular, en éste y en los dos puntos siguientes, sin querer afirmar con ello que esas inclinaciones no se diversifiquen, o que de alguna manera no se pueda hablar de varias específicamente relacionadas. Recordemos que «omnes inclinationes quarumcumque partium humanae naturae [...] secundum quod regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem».

³⁵ Sobre la distinción entre ley natural y derecho natural —punto sobre el que no podemos expedirnos ahora—, puede verse A. ZIMMERMANN, «En torno a la doctrina de T. de Aquino sobre el *ius naturale*»: *Anuario Filosófico* 11 (1978); J.-M. AUBERT, *Ley de Dios, ley de los hombres*, trad. D. Ruiz Bueno, Barcelona 1979. Digamos, sin embargo, que parece más definitiva la posición del último, para quien el derecho posee una cierta razón de materia respecto del carácter más bien formal de la ley, sobre la de Zimmermann, quien distingue al derecho natural por su sola exterioridad. Con todo, Aubert identifica el derecho natural con la participación material de la ley eterna, en lo que no creemos se pueda coincidir.

(*potissime*) la forma del hombre³⁶ —y repárese en que, como señala Sofia Vanni Rovighi en su excelente artículo, se dice *potissime* (y no *totaliter*, por ejemplo)—, pues, según esa forma, el hombre se constituye en su especie. Luego, existirá en el hombre la inclinación raigal, constitutiva y definitiva a obrar según la razón. Como le es propio inclinarse a obrar según la razón, se dice en la misma cuestión 94 (a. 4), debe proceder a partir de principios universales simplemente aprehendidos por la *sindéresis*, que se concretarán en juicios de rectitud no infalible, dado el carácter mutable de la materia moral³⁷. Estamos aquí en un *secundum rationem* que alude ante todo a la apertura trascendental a la verdad que opera la inteligencia; y a la función discursivo-racional que, pivoteando en torno de los primeros principios, compone y divide, en este caso en el ámbito práctico. Si bien no podemos (todo lo contrario) desvincularla de 1.3) —la razón como constitutivo ontológico de la persona que impone exigitivamente el cultivo de valores espirituales—, de hecho nos hallamos aquí ante la «formalidad gnoseológica» del *secundum naturam/rationem esse*, centrada en la asecuración por la persona de los primeros principios de la *sindéresis*, y en su concreción prudencial.

Llegados a este punto de la exposición, y habiendo afirmado la vinculación entre los principios de la ley natural y las inclinaciones naturales, pareciera posible dar una respuesta positiva respecto de la relación materialmente constitutiva que comporta la naturaleza humana respecto de la recta razón natural. Y lo haremos apelando a lo dicho en general sobre la inclinación, y en particular al principio tomista citado entonces: *quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio*, que sintetiza esos desarrollos. Si hasta aquí se ha hablado de inclinaciones humanas, es hora de pasar a la consideración de aquella forma de la que constituyen el desenvolvimiento dinámico. Lo cual ayudará a apreciar el modo en que la naturaleza se hace presente en la ley natural.

b) *La naturaleza humana como forma.*

No entraremos en este lugar en un análisis pormenorizado de los elementos antropológicos que están implicados en la esencia de la ley natural. Sólo nos limitaremos a señalar esquemáticamente las líneas principales de lo que consideramos es una respuesta plausible a la cuestión.

En primer lugar, si *quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio*, debe establecerse cuál sea la estructura formal que se integra en el hombre. Es bien sabido que el Angélico protagonizó fuertes controversias, hacia el final de su vida, con tendencias doctrinales «agustinianas» (para decirlo rápida y latamente), dos de cuyas disputas centrales giraban en torno de la unicidad del alma y de la forma substancial del compuesto humano. Se trataba, en efecto, de dos cuestiones diferentes; la respuesta afirmativa a la segunda acarrea otro tanto respecto de la primera, mas no a la inversa. Tendremos en cuenta algunos textos tomistas referidos sobre todo al tema de la unicidad de la forma, en cuanto echan luz respecto de la tesis aquí sostenida³⁸.

³⁶ *Summ. theol.* I-II q. 3 a. 7c., cit. por S. VANNI ROVIGHI, «Natura e moralità nell'etica di S. Tommaso»: *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 49 (1957).

³⁷ Puede confrontarse sobre ese punto en particular I. ROY, «La certitude en matière morale»: *Laval Théologique et Philosophique* 19 (1963).

³⁸ Sobre las disputas puede verse S. VANNI ROVIGHI, *L'antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino*, Milano 1972, pp. 47-61; E. WÉBER, *La personne humaine au XIIIe. siècle*, Paris 1991, pp. 74-198.

Santo Tomás entendía la expresión aristotélica de que el alma es acto primero de un cuerpo que tiene la vida en potencia no como si el cuerpo estuviera ya constituido por una forma que lo hiciera ser cuerpo, sobre la cual actuaría el alma haciéndolo ser cuerpo vivo; antes bien, por el alma el cuerpo es cuerpo, y posee la vida³⁹. Si en el tema de la unicidad del alma Santo Tomás no era un innovador, fue enconada, en cambio, la enemiga de sus contemporáneos respecto de la unicidad de la forma. La posición de sus adversarios la manifiesta la tesis de raigambre tomista condenada en la Universidad de París en 1277: «Item quod vegetativa, sensitiva et intellectiva sint una forma simplex»⁴⁰. No nos referiremos a la refutación que hace el Angélico de las posiciones platónicas del agustinismo latino y de la filosofía árabe en lo tocante a la pluralidad de formas. Tales refutaciones se cifran en la enérgica afirmación de la imposibilidad de identificar el ser real con el ser de razón. Lo cual no hace mella en el hecho de que el intelecto y la razón del hombre estén constitutivamente referidos a su objeto, el ente; significa, sí, que el conocimiento de la realidad no puede ser deducido a partir de entidades abstractas, lo cual implicaría la pretensión ontológica de reificar las entidades lógicas, tras haber —raíz del error— subvertido el camino del conocimiento (*ab nosse ad esse*)⁴¹. Pero más allá de la fundamentación tomista de esa posición, interesan las conclusiones firmes a que llega nuestro autor.

La unicidad de la forma se explica a partir de la unidad del acto de ser. Todo ente posee unidad en la medida en que está en acto; la forma es acto y, por consiguiente, causa de la unidad. No podría la *ratio unitatis* no ser ella misma una. Además, la unidad y la actualidad del ente tienen su causa radical en el *esse*. Y el compuesto recibe ésa su última actualidad gracias a la forma. Por su parte, todo lo que obra está en acto; de allí que toda forma sea principio de operaciones. Según el grado que la forma posea en la perfección del ser será su grado de perfección en la operación⁴². Estos juicios, estampados en sede antropológica por el Angélico, fundan metafísicamente la afirmación de la unicidad de la forma substancial del hombre. Mas la actualidad de la forma intelectual humana contiene virtualmente la capacidad operativa de aquéllas otras —sensitiva y vegetativa— que los «platónicos» postulaban actualmente subsistentes. Las formas de los entes naturales son como números: pues siempre el número mayor contiene al menor virtualmente. Análogamente, la forma más perfecta contiene en sí virtualmente a la imperfecta. Es así como por la diversidad de las formas de los entes naturales advienen diversos grados de perfección. Una forma da el ser corporal; otra, el ser vital; una tercera, el corporal, el vital y sobre ellos, el sensitivo. La forma específica de un grado superior posee lo que tenía la del inferior, y más excelentemente. En el hombre habrá, pues, una forma substancial con facultades vegetativas, sensi-

³⁹ Cfr. *In II De anima*, lect. 1, n. 225, cit. por Vanni Rovighi. Santo Tomás mismo señala la vertiente doctrinal que origina, coherentemente, la posición antropológica contraria: «Plato posuit diversas animas esse in corpore uno, etiam secundum organa distinctas [...] Opinio Platonis sustineri utique posset, si poneretur quod anima unitur corpori, non ut forma, sed ut motor, ut posuit Plato» (*Summ. theol.* I q. 76 a. 3 c. El subrayado es nuestro).

⁴⁰ Cit. por S. VANNI ROVIGHI, *op. cit.*, p. 52.

⁴¹ Sobre esta última característica, distintiva de la filosofía moderna (que aquí tendría un antecedente medieval), véanse los libros de É. GILSON, *El realismo metódico*, trad. V. García Yebra, Madrid 1974; y *La unidad de la experiencia filosófica*, trad. C. Baliñas, ibi 1973. Dice Santo Tomás: «...quidam ad inquirendam veritatem de natura rerum processerunt ex rationis intelligibilibus...» (*De spirit. creat.* a. 3).

⁴² Cfr. *De spirit. creat.* a. 3; *De anima* a. 9.

vas e intelectivas⁴³, en las que existirá la profunda imbricación que proporciona la unidad de la forma espiritual, que impregna la raíz misma de los estratos inferiores.

El ser substancial es uno, mas las operaciones del ente pueden ser muchas. Y las potencias operativas no se identifican con la esencia del alma, según sostiene Santo Tomás contra la escuela agustiniana. Hay una presencia del alma en sus potencias que se da de acuerdo con el modo de ser de un todo potencial: total por la esencia, análoga por la capacidad. Tanto la forma substancial cuanto las accidentales son actos; mientras la primera hace ser *simpliciter*, las segundas permiten la cualificación accidental del ente (hablamos, claro está, del accidente per se, necesario a la integridad entitativa). Todas las potencias del hombre, *proprietates naturales*, fluyen del alma—forma substancial— como de su sujeto y principio. El acto primero causa los actos segundos⁴⁴. Y tanto la esencia cuanto las potencias poseen un apetito (inclinación) natural determinado. Por su parte, los apetitos psicológicos tienden intencionalmente al bien propio de las potencias y al de la substancia⁴⁵.

En lo concerniente a «género y especie», debe agregarse que la apelación a la terminología lógica confirma todo lo dicho. El orden real no se identifica con el de razón. Cuando se habla de género, la razón no hace sino abstraer lo que pertenece al alma sensitiva humana como si fuera imperfecta y material, y afirmar su comunidad con los animales. A su vez, puede aprehender aquello que en el hombre excede lo sensible como una forma completiva, y hablar de diferencia específica. Pero ambos distingos *ratione* se refieren a una misma realidad: el alma intelectual que contiene virtual y excelentemente lo propio de la sensitiva⁴⁶.

4. CONCLUSIONES FINALES

a) *Naturaleza e inclinaciones.*

Establezcamos una primera afirmación: las inclinaciones naturales (*Summ. theol.* I-II q. 94 a. 2c y ad 2um) emanan de la naturaleza del hombre como de su sujeto radical, a través de las potencias como de su sujeto próximo.

La naturaleza se hace presente, pues, en las inclinaciones. Cabría, asimismo, hacer una segunda afirmación: que tales inclinaciones tienen un carácter constitutivo—en línea de elemento material— respecto de la ley natural. En una exégesis tomista (en el sentido de «tomasiana», como se dice, a veces, ahora) parece imponerse esa respuesta⁴⁷.

⁴³ Cfr. *Quodlib.* I q. 4 a. 1 y *Quodlib.* IX q. 5 a. 1; *Summ. theol.* I q. 118 a. 2 ad 2um.

⁴⁴ Cfr. *Summ. theol.* I q. 77 passim.

⁴⁵ Cfr. *Summ. theol.* I q. 78 a. 1 ad 1um; I-II q. 10 a. 1c.

⁴⁶ Cfr. *Summ. theol.* I q. 76 a. 3 ad 4um.

⁴⁷ Tal la posición de M. Bastit en el valioso libro *Naissance de la loi moderne*, Paris 1990, pp. 103-109. En el mismo sentido D. COMPOSTA, *Natura e ragione*, esp. pp. 70-104; J. DE FINANCE, «La nozione di legge naturale»: *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 61; J. MARITAIN, *Man and state*, Chicago 1951, p. 98; O. LOTTIN, *Le droit naturel chez S. Thomas et ses prédécesseurs*, Bruges 1931, pp. 78-79. Cfr. asimismo la crítica de L. Elders al libro de M. RHONHEIMER, *Natur als Grundlage der Moral*, en *Doctor Communis* (1989); también R. VIGO, *Las causas del derecho*, Buenos Aires 1983, pp. 29ss.; C. I MASSINI CORREAS, *Derecho y ley según G. Kalinowski*, Mendoza 1987, pp. 95ss. Sin pretensión de agotar la lista de autores

b) *Naturaleza y razón.*

Llegados a este punto, es dable afirmar, como se ha dicho, que la naturaleza humana tiene una pertinencia esencial —a través de las inclinaciones— en la constitución de la ley natural. Sin embargo, tal vez sea posible dar aun un paso adelante y, sobre la base del desarrollo de lo explicado acerca de la concepción antropológica de Santo Tomás, y sin dejar de tener en cuenta los principios metafísicos que se han ido mencionando a lo largo de toda la investigación, aseverar el carácter de la *lex naturalis* como *lex naturae humanae*, en el sentido de *a natura humana*.

La ley natural está constituida por principios evidentes de suyo a la aprehensión intelectual en la *sindéresis*. Ahora bien, la inteligencia es lo principal de la naturaleza del hombre. La separación, tan cara al pensamiento moderno, entre naturaleza y espíritu, es ajena a las doctrinas clásicas en general, y a la de Santo Tomás en particular: *ratio hominis est natura*⁴⁸. El alma racional es la que confiere la especificidad al hombre; y la forma (diferencia específica, para la lógica) es aquello en que principalmente consiste la naturaleza de cualquier ser⁴⁹. Una lectura del comentario a la *Física* lo corroborará.

En el libro II, al tocarse el tema de la naturaleza (*φύσις*), Santo Tomás stampa una definición rigurosa: *principium motus et quietis in eo quo est primo et per se et non secundum accidens*. Retengamos de ella que la naturaleza es un principio; que es principal en aquello en que se da, esto es, principio propio de la cosa en tanto tal cosa. El hecho de que la suma de los ángulos de un triángulo equilátero sea 180 grados no se predica *primo* de éste, pues es común a todo triángulo⁵⁰. Por último, pertenece *per se*, no es accidental, adventicia. Si bien la materia puede ser considerada naturaleza (en cuanto es principio pasivo de actividad), de todos modos su acepción genuina se predica de la forma específica, principio activo. Ella es la naturaleza de los entes naturales que poseen un principio intrínseco de actividad; y lo es más propiamente que la materia por su calidad de acto. Ese acto, por su parte, es principio y término de la actividad. Por eso el proceso de actualización tiene a la naturaleza como a su término: es eficiencia intrínseca y finalidad acabada⁵¹.

De lo cual se desprende una tercera afirmación. No era lícito hacer abstracción de los estratos virtualmente asumidos por la forma substancial espiritual del hombre, pa-

contestes, veamos, por último, lo que dice respecto de esta cuestión J. A. Casaubon, uno de los más sólidos representantes hispanoamericanos del pensamiento de Tomás de Aquino: «Del ser al deber ser no se pasa por un procedimiento lógico, sino por uno real: existe un ente, el hombre, cuyo perfeccionamiento no es mero proceso natural, sino una recta actuación de su libertad; y esta recta actuación de su libertad es ya, no sólo ser, sino también y ante todo deber ser. Y ¿cuándo es recta esa actuación de su libertad? Cuando es conforme a la ley (en este caso, a la ley natural); y de esta ley natural se descubre su contenido comprobando las inclinaciones naturales del hombre, como se hace en *Summ. theol* I-II q. 94 a. 2» (J. A. CASAUBON, «La ley natural según Santo Tomás de Aquino»: *Moenia* 30-31 (1987).

⁴⁸ Cfr *De malo* q. 14 a. 2 ad um; *Summ. theol.* I-II q. 94 a. c.

⁴⁹ Cfr *Summ. theol.* I-II q. 71 a. 2c.

⁵⁰ *In I Post. analyt.*, lect. 9, n. 78ss; lect. 11, n. 97, cit. por J. AERTSEN, *Nature and Creature*, Leiden 1988, p. 295. Véase del mismo autor el original intento de respaldar la ley natural en la doctrina de los trascendentales: ID., *Natural Law in the Light of the Doctrine of the Transcendentals*, Città del Vaticano 1986.

⁵¹ Cfr *In II Phys.*, lect. 2, nn. 144-156.

ra la determinación de los principios de la ley natural. Pero también debe reconocerse que el intelecto práctico que profiere esos principios informando la materia de las inclinaciones es, *primo et per se*, naturaleza. Y en tanto acto y forma poseerá una inclinación raigal al ejercicio de su actividad propia, según su modo propio. Ahora bien, tal inclinación, emanada a través de las potencias correspondientes, expresa genuinamente la inclinación metafísica de la persona. En efecto, la inclinación a la búsqueda de la verdad se halla en tensión hacia el fin último objetivo del hombre⁵². Por otro lado, en el ámbito de la regulación del obrar⁵³, origina la constitución de los principios de la norma natural, que prescriben los fines a las conductas inviscerando razón en la praxis contingente.

Respecto de la cuestión de la contingencia de la praxis, dejemos apuntado, para concluir, que un aspecto relevante de la doctrina de la ley natural tiene que ver, precisamente, con su carácter de «natural» (como contradistinto de naturaleza). Esto implica cierta posible variabilidad de los principios a partir de un determinado nivel, como resultado de la concreción de esos principios en circunstancias personales e históricas particulares⁵⁴.

SERGIO RAÚL CASTAÑO

Universidad de Buenos Aires.
Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.

⁵² Esto vale aun sin entrar formalmente en el disputado tema del «deseo natural de ver a Dios», que J. Laporta (cfr. *La destinée de la nature humaine selon S. Thomas*, cit.), afirma taxativamente en el Aquinate. Vide al respecto B. REYES ORIBE, «La finalidad de la naturaleza humana. Alcance y actualidad de la cuestión»: *Sapientia* 52 (1997) 159-173.

⁵³ El hecho mismo de la rectificación de las inclinaciones sensibles por la razón está poniendo de manifiesto otro principio que la ética recibe de la antropología, a saber, el de la primacía imperativa de la razón sobre las facultades que la obedecen: «Sicut ratio in homine dominatur et imperat aliis potentiis, ita oportet quod omnes inclinationes naturales ad alias potentias pertinentes ordinentur secundum rationem» (*Summ. theol.* I-II q. 94 a. 4 ad 3um). Respecto del tema antropológico-práctico del mando de la razón, nos permitimos remitir a nuestros *La racionalidad de la ley*, Buenos Aires 1995, passim, y «Prudencia y mando en Aristóteles»: *Ethos* 23-25 (1995-1997).

⁵⁴ Texto tomista ilustrativo es el de *In v Ethic.*, nn.1026-1030. Sobre este tema puede verse TH. BELMANS, «Hält Thomas von Aquin die menschliche Natur für wandelbar?»: *Münchener Theologische Zeitschrift* 30 (1979), reproducido con algunas variantes como «L'immutabilité de la loi naturelle selon S. Thomas d'Aquin»: *Revue Thomiste* (1987); G. SALA, «Lex naturae e storia»: *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 73 (1971), si bien este artículo, enfocado en clave kantiana, no contribuye a aclarar el pensamiento de Santo Tomás; J. DE FINANCE, «Droit naturel et histoire», en *S. Tommaso e la filosofia del diritto oggi*; J.-M. AUBERT, «Universalité et immutabilité du droit naturel», en *The Ethics of St. Thomas Aquinas*, Città del Vaticano 1984. Para el aspecto jurídico-político de la cuestión, cfr. H. H. HERNÁNDEZ, *Familia, sociedad, divorcio*, pp. 32ss.; F. LAMAS, «Justo concreto y politicidad del derecho»: *Ethos* 2/3 (1974-1975).