Ley Natural y Derecho natural

Diego Poole

LECCIÓN 4: LEY NATURAL Y DERECHO NATURAL

ÍNDICE

4.1 INTRODUCCIÓN 3

4.1.1 La idea de un "derecho natural" está presente desde la antigua Grecia 3
4.1.2 Iusnaturalismo vs positivismo 3

4.2 CUATRO SENTIDOS DE "DERECHO NATURAL" 4

4.2.1 Planteamiento 4
4.2.2 El derecho natural como "lo justo natural" 4
4.2.3 El derecho natural como libertad natural 4
4.2.4 El derecho natural como "código universal y eterno" 5
4.2.5 El derecho (la ley) natural como participación del hombre en la ley eterna 7

4.3 LA RELEVANCIA POLÍTICA DE LA LEY NATURAL. LEY NATURAL Y LEY POSITIVA 7

4.3.1 Distinción entre la ley natural y la ley humana 7
4.3.2 La ley natural como fundamento y límite de la ley humana 7
4.3.3 Cuánto de la ley moral natural puede prescribir la ley positiva 8

4.4 DERECHO NATURAL Y "MORALIDAD DE LA LEY" 8

4.5 EL "DERECHO NATURAL PROCEDIMENTAL" 9

4.6 ARGUMENTOS POSITIVISTAS CONTRA EL IUSNATURALISMO. LA NEGACIÓN DE LA RELEVANCIA JURÍDICA Y POLÍTICA DE LA LEY NATURAL. 10

4.6.1 Seis argumentos positivistas 10
4.6.2 En el fondo de la primera objeción está el empirismo de Hume y el existencialismo de Sartre 11

4.7 RÉPLICA A LOS ARGUMENTOS POSITIVISTAS 13

4.7.1 Respuesta al argumento de que «no existe una noción compartida de naturaleza humana», ...13
4.7.2 Respuesta al argumento que «del ser no puede deducirse el deber ser». 14
4.7.3 Respuesta a la crítica de que «en una sociedad pluralista las normas deben fundarse únicamente en el consenso». 17
4.7.4 Respuesta a la crítica de que «la ley natural ha servido para justificar injusticias históricas» 18
4.7.5 Respuesta al argumento de que el iusnaturalismo pone en peligro la seguridad jurídica. 18
4.7.6 Respuesta al argumento de que el iusnaturalismo pone en peligro la legitimidad democrática, que se expresa en la Constitución y en las leyes. 18

4.8 LA DOCTRINA IUSNATURALISTA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO 18

4.8.1 La ley natural como "participación" del hombre en la ley eterna. 19
4.8.2 Contenido de la ley natural según Santo Tomás 24
4.8.3 Derivación de la ley positiva por conclusión y por determinación 26
4.8.4 La naturalidad del mal según la explicación de Santo Tomás 28

4.9 LA LEY DE LA NATURALEZA SEGÚN KANT. CONTRASTE CON SANTO TOMÁS. 30

4.10 DERECHO NATURAL Y DERECHO DE GENTES 32

4 Tema 4 Ley natural y derecho natural [34 páginas]

4.1 Introducción

4.1.1 La idea de un "derecho natural" está presente desde la antigua Grecia

Cuidar a los propios hijos, velar por los ancianos, cumplir la palabra dada, respetar las cosas ajenas... exigencias todas de sentido común que la ciencia jurídica clásica no dudaba en calificar como exigencias de derecho natural. La idea de un derecho natural es tan antigua como la misma idea de derecho. La *Antígona* de Sófocles, escrita hacia mediados del siglo V a.C., nos muestra que por encima de los decretos de los reyes están las exigencias inmutables "de los dioses". Cuando la protagonista, que da nombre a la obra, desafía la prohibición del tirano de enterrar a su hermano Polinice y le replica: «Yo no creía que tus decretos tuvieran tanta fuerza como para permitir que solo un hombre pueda saltar por encima de las leyes no escritas, inmutables, de los dioses: su vigencia no es de hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe cuándo aparecieron». Este relato constituye uno de los antecedentes más célebres de la idea de un derecho superior al derecho establecido por el gobernante.[1]

Después de Sófocles, que era un poeta trágico, los primeros filósofos griegos nos hablan de un *orden* universal impreso en la naturaleza (ya no sólo de *una orden* de los dioses), de un orden que precede y vincula la voluntad de los hombres[2]. Ya no se trata de comprender el orden como una imposición caprichosa de los dioses, sino como una expresión de inteligencia, como una disposición óptima de la naturaleza, que merece el asentimiento de nuestra razón. Ciertamente, esta admiración hacia el cosmos, como portador de una lógica superior a la inteligencia humana, remite también a una inteligencia suprema. Tanto en Grecia como en Roma pervivió la comprensión de un derecho que nacía al mismo tiempo tanto de una tradición sagrada como de una observación de la naturaleza.

4.1.2 Iusnaturalismo vs positivismo

El iusnaturalismo es la corriente de pensamiento que defiende la existencia de un "derecho natural" y su influencia sobre el derecho positivo. Pero como hay diversas maneras de entender el "derecho natural", hay tantos "iusnaturalismos" como concepciones acerca del derecho natural y su relación con el derecho positivo.

Simplificando de una manera excesiva se suele decir que contra el "iusnaturalismo" se enfrenta el "positivismo" jurídico, que afirma que la existencia y validez del derecho dependen sólo de hechos sociales, como la voluntad del soberano que promulga la ley, la costumbre o las decisiones judiciales, y no de su conformidad con una la ley natural o con criterios objetivos de justicia

La distinción entre iusnaturalismo y positivismo no se debe confundir con la distinción entre ley positiva y ley natural. Por ley positiva entendemos la ley "puesta" por la voluntad. «Positivo» deriva del latín «positum», que significa «puesto». La ley positiva es la ley que hacemos los hombres[3]. La ley natural, en cambio, es *aquella que nos viene dada con la*

---

[1] Sófocles, *Antígona*, versos 450-460

[2] En este sentido escribe Heráclito: «Una sola cosa es lo sabio: conocer la Inteligencia que guía todas las cosas a través de todas». «Todas las leyes humanas se alimentan de la única ley divina, la cual manda todo cuanto quiere, y basta a todo y es superior a todo». Fragmentos de su tratado sobre la naturaleza, B41 DK. y B114 DK respectivamente. Cierto que Heráclito no piensa en un Dios personal, sino en una inteligencia impersonal impresa en el mundo.

[3] Esta referencia exclusiva a la ley posee, en realidad, un cierto carácter simplificador, porque, conviene advertirlo, tal positivización puede ser igualmente obra de la costumbre o de los jueces y no necesariamente del legislador.

naturaleza, y, por tanto, no la ponemos nosotros. Por ejemplo, es ley positiva la norma del IRPF, y es ley natural la que nos indica, por medio de las inclinaciones y por nuestra experiencia del mundo creado, que debemos cuidar a los propios hijos.

La calificación de "positivista" no implica necesariamente que el positivista niegue la existencia de la ley natural: lo que niega es la dependencia de la ley humana respecto de la ley natural. Aunque sí es cierto que muchos positivistas niegan también la misma existencia de una ley natural.

4.2 Cuatro sentidos de "derecho natural"

4.2.1 Planteamiento

La expresión "derecho natural" alberga diversos significados, algunos incompatibles entre sí. (1º) El *derecho natural como lo justo natural*; (2º) El derecho natural como libertad natural; (3º) El *derecho natural como "código eterno y universal"*: este es el sentido más extendido hoy en día, aunque el menos conforme con la tradición clásica. (4º) El derecho natural (ley natural) como participación en la ley eterna. Junto a estos cuatro sentidos, habría un quinto sentido, el que Kant atribuye a la ley natural, que tratamos en el último apartado de este tema.

4.2.2 El derecho natural como "lo justo natural"

El sentido derecho natural como "lo justo natural", a pesar de su importancia, es el peor comprendido y el menos usado por la mayoría de los juristas. Frente a la concepción normativista hegemónica en la cultura jurídica moderna, hemos visto que el derecho se puede concebir como *el bien debido según justicia*. Así considerado, ese bien debido puede traer causa de la voluntad de los hombres, y entonces decimos que es lo "justo positivo"; o puede traer causa de la misma naturaleza de las cosas, y entonces decimos que es lo "justo natural", o sin más, que es lo naturalmente debido. Por ejemplo, si nos encontramos en la calle a un niño perdido, "lo natural" es entregarlo a los padres. O si un pedófilo pide un niño en adopción, "lo natural" es no dárselo. No hace falta apelar a una norma que causa o genere esa obligación, porque es la misma naturaleza de las cosas la que da origen al criterio de conducta correcto. De este modo, las cosas naturales no son debidas porque lo imponga una norma, sino al revés: porque son naturalmente debidas, formulamos una norma que exprese ese deber natural, que es anterior a la norma y fundamento de la misma norma. Una madre no cuida a su hijo enfermo por respeto a la norma (ya sea positiva o natural), sino por amor a su hijo. A partir de esta vinculación natural (madre-hijo) podemos formular una norma del tipo «la madre debe velar especialmente por su hijo enfermo». En realidad, no existen normas naturales antes de que los hombres las formulen; existen situaciones naturales con derechos y deberes naturales a partir de las cuales los hombres expresamos unas normas, a las que llamamos "naturales".

4.2.3 El derecho natural como libertad natural

Junto a la noción del derecho natural como *lo justo natural* está también la idea del derecho natural como libertad, de la que derivan como manifestaciones suyas los "derechos naturales". Lo más "natural" al hombre, explicaba Locke, es su libertad entendida como independencia. Según el autor inglés, los hombres nacen libres e iguales, y su libertad es el derecho natural más básico y fundamental, del que derivan todos los demás. Los derechos naturales son manifestaciones de la libertad, como especies suyas, por eso a los derechos fundamentales también se les llamó "libertades fundamentales".

El estado civil que surge como fruto de la vida organizada y sometida a ley humana supone siempre una merma de libertades o derechos naturales, a cambio de seguridad. En el estado civil tenemos menos libertades, pero las que nos quedan están más protegidas. El derecho positivo se justifica precisamente para garantizar esos derechos o libertades naturales. El Estado se reduce a una estructura instrumental al servicio de la autonomía o libertad de los individuos, al servicio de sus "derechos naturales".

4.2.4 El derecho natural como "código universal y eterno"

Hoy en día la mayoría de los manuales de Teoría y de Filosofía del Derecho suelen identificar "ley natural" con "derecho natural", como si fueran expresiones equivalentes, aunque usan con mucha más frecuencia "derecho natural". Estos manuales suelen presentar el "derecho natural" como una especie de *código* ético eterno y universal, supuestamente derivado de la naturaleza humana. Un derecho ideal al que debe aspirar el derecho positivo si quiere ser justo.[4] Advertimos ya al lector que esta imagen tan extendida no se corresponde con la filosofía de Santo Tomás ni con la de Aristóteles, como luego veremos.[5]

---

[4] Por ejemplo, el filósofo del derecho más citado en lengua castellana, Manuel Atienza, escribe: «los autores iusnaturalistas, a lo largo de su historia milenaria, parecen haber estado de acuerdo en afirmar: 1) Que además y por encima del Derecho positivo (de la ley humana) existe un Derecho natural, esto es, un conjunto de normas y/o principios válidos para todos los tiempos y lugares. 2) Que el Derecho (positivo) solo es tal si concuerda (al menos en sus principios fundamentales) con el Derecho natural, es decir, si es justo». Manuel Atienza, *Introducción al derecho* (Barcelona: Barcanova, 1985), 43.

Por su parte, Carlos Santiago Nino considera que «la concepción iusnaturalista puede caracterizarse diciendo que ella consiste en sostener conjuntamente estas dos tesis: a) Una tesis de filosofía ética que sostiene que hay principios morales y de justicia universalmente válidos y asequibles a la razón humana. b) Una tesis acerca de la definición del concepto de derecho según la cual un sistema normativo o una norma no pueden ser calificados como "jurídicos" si contradicen aquellos principios universales o de justicia» Carlos Santiago Nino, *Introducción al análisis del derecho* (Barcelona: Planeta, 2013), 27–28.

En la misma línea se sitúa Antonio-Enrique Pérez Luño, para quien el derecho natural evoca «unos principios emanados de la naturaleza humana en su radical integridad que sirven de criterio inspirador y límite crítico a todo derecho positivo». Antonio-Enrique Pérez Luño, *Teoría del derecho* (Madrid: Tecnos, 1997), 70.

También Gregorio Peces-Barba considera que una de las características fundamentales del iusnaturalismo es la afirmación de dos órdenes jurídicos, el natural y el positivo, siendo el primero fundamento de la validez del segundo. Cf. Gregorio Peces-Barba, *Introducción a la Filosofía del Derecho* (Madrid: Debate, 1983), 236–239.

Otro de los filósofos del derecho más influyentes de España, Gregorio Robles, escribe: «En el marco de pensamiento iusnaturalista, el Derecho valioso en sí mismo (esto es, el Derecho válido) es el Derecho natural, esto es, el Derecho que no tiene su origen en la voluntad o en el acuerdo humanos, sino que proviene de una instancia superior, llámese naturaleza o Dios, y expresa la idea de justicia, que el hombre no puede cambiar, ya que no depende de su voluntad y libre arbitrio». Gregorio Robles, *Teoría del derecho* (Cizur Menor: Aranzadi, 2015), 332.

[5] No pocos autores se refieren conjuntamente al iusnaturalismo de Santo Tomás y al de Aristóteles como si fueran casi lo mismo, y lo califican como iusnaturalismo "clásico" o "aristotélico-tomista". Pero esto induce a error. Primero, porque la expresión "iusnaturalismo clásico" unas veces se emplea para referirse sólo a los autores precristianos, tanto griegos como latinos; y otras, incluye también a los autores cristianos en un arco de trece siglos (desde los padres de la Iglesia hasta los autores medievales, especialmente Santo Tomás). Y segundo, no es correcto identificar el iusnaturalismo de Aristóteles con el de Santo Tomás: ambos autores coinciden en su comprensión del derecho natural como aquello que es justo por naturaleza, pero no coinciden en la noción de ley natural. Para Santo Tomás, la ley natural es la *participación* del hombre en la *ley eterna*, y la ley eterna es la providencia divina que gobierna el universo. Sin embargo, Aristóteles desconoce la idea de la providencia divina, y, por tanto, la noción de ley eterna, que es esencial en la noción tomista de ley natural. En Aristóteles existe la noción de lo justo natural, y muy vagamente la de ley natural, a la que apenas se refiere. El pasaje más explícito de Aristóteles relativo a una ley natural, que él llama "ley común", nos lo encontramos en el libro primero de la Retórica: «Llamo ley, de una parte, a la que es particular y, de otra, a la que es común. Particular es la que ha sido definida por cada pueblo en relación consigo mismo, y ésta es unas veces no escrita y otras veces escrita. Común, en cambio, es la conforme a la naturaleza; porque existe ciertamente algo —que todos adivinan—

Por ejemplo, todos los hombres, con independencia de si creen o no en Dios, perciben como algo obvio que tienen que decir la verdad, cumplir sus compromisos, respetar las cosas ajenas. Es algo tan lógico como que dos más dos son cuatro. A partir de estas evidencias de comportamiento correcto se podría formular un código universal. El máximo exponente de esta forma de concebir el derecho natural fue Samuel Pufendorf. Los principios de la ley natural, según Pufendorf, son tan evidentes para la mente racional como los axiomas de la geometría. Basta reflexionar sobre ellos para ver su verdad. [6]

«La ley natural, como las verdades matemáticas, se discierne mediante el uso adecuado de la razón, y una vez percibidas estas verdades, poseen una necesidad y certeza que exigen un asentimiento universal». «Así como los axiomas de la geometría no dependen de la opinión humana, sino de la naturaleza del espacio mismo, así también los principios de la ley natural no

---

comúnmente justo o injusto por naturaleza, aunque no exista comunidad ni haya acuerdo entre los hombres, tal como, por ejemplo, lo muestra la Antígona de Sófocles, cuando dice que es de justicia, aunque esté prohibido, enterrar a Polinices, porque ello es justo por naturaleza». Aristóteles. *Retórica*. Libro I, cap. 13, 1373b. Traducido por Quintín Racionero. Madrid: Gredos, 1990.

La noción de ley natural de Aristóteles no es comparable con la de ley natural de Santo Tomás, que presupone la noción de ley eterna, pues para el Aquinate la ley natural no es sino la ley eterna en el hombre, lo cual presupone a su vez los conceptos de creación y providencia divinas. Aristóteles desconoce la noción de ley eterna precisamente porque desconoce la idea de creación del mundo. Cuál sea el motivo de tal desconocimiento es otra cuestión, que Ana Marta González explica del siguiente modo: «Lo que falta en la filosofía griega, una noción de Dios creador, obedece entre otras cosas a su insuficiente tratamiento de la voluntad. En efecto, si uno piensa que la voluntad, en la filosofía antigua, se reduce a deseo, y que el deseo, en la medida en que supone necesidad, implica que uno no es completo o perfecto en sí mismo, entonces no cabe pensar en atribuir voluntad a Dios. Tal cosa cambia cuando San Juan ofrece por vez primera la definición de Dios como amor. Ahora bien, si esta definición tiene en general sentido es sólo porque con ella no se habla de amor-deseo, sino de amor-donación. Y la donación, lejos de ser signo de carencia o imperfección, es signo de riqueza y plenitud de ser». Ana Marta González, *Claves de la ley natural* (Madrid: Rialp, 2006), 97.

[6] Samuel Pufendorf (1632-1694) ocupó la primera cátedra universitaria *de Derecho Natural y de Gentes*, creada para él en la universidad de Heidelberg. Se comprende a sí mismo como el fundador de esta nueva "ciencia", la "ciencia del derecho natural", considerada como una disciplina autónoma, independiente de las demás ciencias, una disciplina que se presenta con la finalidad de conocer y formular un código de conducta universal, válido para todos los hombres de todos los tiempos. La obra de Pufendorf, *De iure naturae et gentium libri octo* (1672) fue considerada el primer tratado sistemático y orgánico de derecho natural. Su otra obra, *De officio hominis et civis iuxta legem naturalem*, que Pufendorf publica diez años más tarde (1682) es una especie de compendio de su obra anterior. La ciencia del derecho natural —pensaba Pufendorf— no entiende de religiones ni de tradiciones: sólo de razones universales, aceptables por cualquier persona con sentido común. La Biblia, por tanto, tampoco debe influir en el contenido de esta ciencia, igual que no influye en las matemáticas, en la física o en la lógica. Según Pufendorf, así como las verdades matemáticas se derivan de principios evidentes, así también los principios morales y las conclusiones que de ellos se extraen tienen una claridad similar en el entendimiento humano. Así, escribe Pufendorf: «El conocimiento que considera lo que es bueno y malo en las acciones humanas, cuya parte principal nos hemos propuesto explicar, se basa en fundamentos tan seguros que de él pueden deducirse demostraciones genuinas capaces de producir una ciencia sólida. Sus conclusiones pueden derivarse con tanta certeza de principios distintos que no deja lugar a dudas. [escribía] Séneca, De los beneficios, libro VII, cap. I: "Todo lo que tiende a hacernos mejores o más felices, la naturaleza lo ha hecho evidente o fácilmente descubrible"». Cf. Samuel Pufendorf, *De iure naturae et gentium libri octo*, lib. I, cap. II, §§ 3–5.

dependen de los caprichos de los individuos, sino de la naturaleza racional de los seres humanos».[7]

Con este objetivo surgió en el siglo XVII la moderna "ciencia del derecho natural", que presumía de ser el corazón de toda ciencia jurídica. El derecho positivo no sería más que su expresión escrita. Se pretendía construir racionalmente todo un sistema de normas universales, un código ético definitivo. Poco después los primeros códigos en Europa se presentaron como compendios de todos los preceptos naturales que debían regir las relaciones entre los hombres.[8]

4.2.5 El derecho (la ley) natural como participación del hombre en la ley eterna

Santo Tomás cuando habla del derecho natural, lo distingue de la ley natural. Por eso, en realidad no es correcto decir que el «derecho natural» es la participación del hombre en la ley eterna. Lo correcto es decir que, según Santo Tomás, la «ley natural» es la participación de la criatura racional en la ley eterna. Pero como mucha gente de forma apresurada suele emplear como equivalentes ambas expresiones (ley natural y derecho natural), metemos aquí este cuarto sentido.

Este iusnaturalismo se distingue radicalmente de los dos anteriores precisamente en que, según Santo Tomás, la noción de ley natural está íntimamente ligada a la de «ley eterna», donde la ley eterna es la ley divina que gobierna el universo. Este cuarto sentido lo veremos con detenimiento más adelante dentro de este mismo tema.

4.3 La relevancia política de la ley natural. Ley natural y ley positiva

4.3.1 Distinción entre la ley natural y la ley humana

Si entendemos por ley positiva aquella que hacemos los hombres, y que habitualmente publicamos por escrito, es obvio que la ley positiva contiene muchas prescripciones que son también de ley natural. Pero la distinción esencial entre ambas leyes no es que una (la natural) no esté escrita, y la otra (la positiva) sí. La distinción esencial es que la ley natural tiene fuerza de obligar con independencia de que esté escrita. Mientras que la ley positiva obliga sólo en la medida en que esté promulgada por el legislador humano.

4.3.2 La ley natural como fundamento y límite de la ley humana

La ley natural fundamenta el conjunto del ordenamiento jurídico, al establecer un núcleo esencial de justicia sobre el que descansa la vida de los hombres en comunidad. Basta pensar en el carácter antinatural de los delitos, cuya injusticia es anterior a su tipificación en el código penal; en las relaciones familiares; en la igualdad fundamental que debe presidir los intercambios; en la prohibición del enriquecimiento injusto; en la necesidad de cumplir la palabra dada; en la buena fe que debe regir los contratos, y en tantos otros principios semejantes. Todas estas exigencias encuentran su fundamento en la propia naturaleza de las cosas, de modo que el legislador no puede desconocerlas sin menoscabar la justicia sobre la que se asienta la ley humana.

---

[7] Samuel Pufendorf, *De officio hominis et civis*, lib. I, cap. VI, § 5, y lib. II, cap. V, § 3. Traducción al castellano del autor.

[8] De este modo, curiosamente, por la vía del racionalismo, se llegó al positivismo legalista. Es elocuente la afirmación de Cambacérès cuando presentó a la Convención el segundo proyecto de Código Civil para Francia: «nuestras leyes no serán sino el código de la naturaleza, sancionado por la razón y garantizado por la libertad».«Les lois ne sont que le code de la nature, sanctionné par la Raison et garanti par la Liberté». Jean-Jacques Cambacérès, "Rapport par le représentant Cambacérès sur le Code civil, lors de la séance du 23 fructidor an II (9 septembre 1794)," en *Archives parlementaires de 1787 à 1860*, 1.ª serie (1787–1799), t. XCVII (París: CNRS Éditions, 1993), 36–48.

Toda comunidad política posee tanto ley natural como ley positiva o, más exactamente, una ley positiva que concreta y desarrolla las exigencias de la ley natural. Por ejemplo, el cuidado de los propios hijos constituye un deber natural, mientras que el derecho positivo determina el modo de cumplirlo mediante la regulación de las obligaciones relativas a su manutención, educación y demás aspectos necesarios para su adecuado desarrollo. Del mismo modo, el cuidado de la propia salud responde a una exigencia del derecho natural, mientras que corresponde al derecho positivo organizar un sistema sanitario concreto, adaptado a las posibilidades y circunstancias de cada comunidad política.

La positivización de las exigencias del derecho natural constituye, además, una exigencia que puede calificarse como naturalmente debida, en cuanto resulta necesaria para garantizar la seguridad jurídica. En efecto, aunque muchas de esas exigencias sean cognoscibles por la razón, su formulación expresa en normas positivas permite dotarlas de certeza, hacer uniforme su aplicación y facilitar su conocimiento por todos los ciudadanos.

En definitiva, afirmar la existencia de una ley natural equivale a reconocer que el legislador no es omnipotente y que su potestad normativa encuentra un límite en las exigencias objetivas de la naturaleza, que son verdaderas exigencias de justicia. Negar la vinculación de la ley positiva con la ley natural conduce, por el contrario, a sostener que el legislador puede convertir en "justo" cualquier contenido mediante el solo hecho de promulgar una ley.

4.3.3 Cuánto de la ley moral natural puede prescribir la ley positiva

Cuando estudiábamos la diferencia entre ética y derecho, veíamos que ley natural (que es la ley moral) es la expresión normativa de las condiciones para que el ser humano alcance la plenitud de su forma, es decir, para que llegue a ser completamente humano. Decíamos también que la ley positiva tiene un ámbito mucho más restringido: establece sólo aquellas pautas de comportamiento necesarias para preservar una pacífica convivencia entre los ciudadanos. En cambio, el ámbito de la ley natural abarca toda acción humana voluntaria, aunque no tenga una *inmediata* repercusión social. La ley positiva se refiere sólo a los actos exteriores que afectan más gravemente a otras personas. Es cierto que cuanto más desarrollada está una comunidad política (moral, cultural y económicamente), tanto más puede exigir comportamientos que en otras comunidades no serían posibles, aunque sólo sea por falta de medios, como por ejemplo reciclar los residuos. La ley positiva, sin abdicar de su carácter pedagógico, debe limitarse a exigir lo que de modo razonable los hombres de una sociedad están en condiciones de hacer, según los tiempos y el estado moral en que se hallen. Por eso, a veces la ley debe tolerar ciertos males, porque si los prohibiera, causaría mayores males (como en algunos lugares, la prostitución o el consumo de algunos productos perjudiciales para la salud).[9]

4.4 Derecho natural y "moralidad de la ley"

No sólo el *contenido* del derecho positivo tiene un núcleo natural, también su propia *existencia y estructura* responde a una lógica universal, que podríamos también llamar natural. El jurista norteamericano Lon Fuller popularizó esta idea en su obra clásica "The Morality of Law" (1964). En este librito se presenta lo que el autor llama la "moral interna del derecho", que es básicamente una teoría de derecho natural "de estructura": no trata del contenido moral de las leyes (si son justas o injustas en su finalidad), sino de las condiciones que toda norma jurídica debe cumplir para ser considerada "derecho" en sentido funcional. Y estas exigencias son las siguientes:

[9] Esta reflexión nos lleva de la mano a la cuestión de la tolerancia: qué tolerar y qué no tolerar. O la cuestión de si es cierto que cuanto más tolerante sea una sociedad, tanto mejor, etc. Cuestiones que no vamos a desarrollar en este tema.

1. Generalidad. Las normas deben ser generales, no meros mandatos ad hoc para casos individuales.
2. Promulgación. Deben ser publicadas, accesibles, conocidas por los destinatarios.
3. Irretroactividad. Las normas desfavorables no pueden aplicarse para casos anteriores a su promulgación.
4. Claridad. Las normas deben ser inteligibles, comprensibles.
5. Las normas no pueden ser contradictorias entre sí.
6. Posibilidad de cumplimiento. Las normas no pueden imponer lo imposible.
7. Estabilidad relativa. Las leyes no deben cambiar constantemente, de lo contrario, pierden buena parte de su eficacia.
8. Concordancia entre la norma y su aplicación. Si hay una gran discrepancia entre lo que la ley dice y lo que hacen los jueces, policías o funcionarios, entonces el sistema pierde su juridicidad real: ya no orienta la conducta de los ciudadanos, porque éstos no saben a qué atenerse.

Lon Fuller llega a decir que «Santo Tomás reconoció y trató, en cierta medida, los ocho principios de legalidad».[10]

4.5 El "derecho natural procedimental"

Y junto a estas exigencias naturales o universales sobre la estructura o forma del sistema legal, existen también unas normas universales o naturales sobre el proceso judicial. Partiendo de la base de que todo proceso tiende a dilucidar las eventuales obligaciones y derechos de los justiciables, es preciso, para que haya justicia, que se respeten las siguientes "exigencias naturales" del proceso. Se podrían clasificar de muchas maneras, aquí exponemos una clasificación bastante común de los principios universales para llevar un proceso con justicia:

1. Presunción de inocencia.
2. Imparcialidad del juez. Lo que se traduce en que no tenga ninguna vinculación previa (a favor o en contra de los litigantes). Al servicio de este principio está la posibilidad de recusar a los jueces, y el derecho al juez predeterminado por la ley (para evitar tribunales "de excepción" o ad hoc).
3. Derecho de defensa. Todo justiciable debe poder defenderse, presentar pruebas, alegar lo que estime conveniente y contar con asistencia letrada.
4. Publicidad y transparencia. Los procesos en general deben ser públicos, para garantizar transparencia y control social de los juzgadores (salvo algunas excepciones, para preservar el orden público, la intimidad, el derecho del menor, etc.)
5. Contradicción. Ninguna de las partes puede ser condenada o perjudicada sin haber tenido la oportunidad real de ser oída y de responder a lo que alegue la otra parte. En otras palabras, toda afirmación o prueba de una parte debe poder ser conocida, discutida y controvertida por la otra.
6. Igualdad de las partes. Las partes procesales deben estar en un plano de igualdad formal ("igualdad de armas").
7. Inmediación y autenticidad. Inmediación significa que el juez o tribunal que va a decidir debe estar en contacto directo, personal y sin intermediarios con las partes,

[10] «Aquinas in some measure recognized and dealt with all eight of the principles of legality». Lon L. Fuller, *The Morality of Law*, rev. ed. (New Haven, CT: Yale University Press, 1969), 242. Brian Bix, en su magnífico manual *Jurisprudence,* cuando explica la filosofía del derecho de Lon Fuller, dice que el juicio de valor sobre la moralidad de la ley no es ajeno a la definición de la misma ley, hasta el punto de que, si la ley no cumple estos fines, no se puede decir que sea propiamente una ley. «The main points of Fuller`s position —that a value judgment about the system described is part of the way we use the word "law"…». Brian Bix, *Jurisprudence: Theory and Context*, 2nd ed. (Durham, NC: Carolina Academic Press, 1999), 77.

los testigos y la práctica de las pruebas. El centro de la inmediación es la vista oral: allí el juez escucha directamente a las partes, testigos y peritos. Por ejemplo, en un juicio penal, no puede dictar sentencia un juez que no presenció el interrogatorio de los testigos. Relacionado con la inmediación está el principio de autenticidad: lo que se produce en el juicio (testimonios, pruebas, declaraciones) debe ser real y fidedigno, no versiones indirectas o reconstrucciones poco fiables. La "verdad procesal" es la verdad legítimamente probada en el proceso.

8. Celeridad. El proceso debe desarrollarse en un plazo razonable y con la menor dispersión posible de actos, evitando dilaciones indebidas. La justicia cuando llega muy tarde no es justicia.
9. Motivación de las sentencias. El juez debe exponer las razones que le han conducido a esa decisión.
10. Legalidad procesal. Las formas procesales están al servicio de la justicia, y por eso el juez tiene que ajustarse fielmente a ley procesal: plazos, comunicaciones, audiencias… y por supuesto ha de ajustarse a la legislación sustantiva.

4.6 Argumentos positivistas contra el iusnaturalismo. La negación de la relevancia jurídica y política de la ley natural.

4.6.1 Seis argumentos positivistas

Los principales argumentos que suelen esgrimir los que niegan la relevancia jurídica y política de la ley natural pueden resumirse en los siguientes:

(1) No existe una noción de naturaleza humana objetiva y universal capaz de fundamentar normas morales y jurídicas válidas para todos, sino que las concepciones del ser humano son históricas y, por tanto, cambian con las culturas. Por eso, no existen valores universales. Lo que nos parece universal se explicaría por circunstancias de proximidad y mutua influencia, e incluso por pura coincidencia. Prueba de la diversidad de valores es que antes la esclavitud nos parecía bien, y ahora la rechazamos; o que el aborto antes nos parecía mal, y ahora bien; o el canibalismo, o la indisolubilidad del matrimonio, y tantas cosas más.

(2) Aun admitiendo la existencia de una naturaleza humana, no es posible deducir de ella normas morales o jurídicas: no se puede derivar un "deber ser" a partir del "ser". La razón solo puede conocer el dato sensible de las cosas, pero es incapaz de conocer *su sentido*. Las cosas no tienen más sentido que el interés que proyectemos sobre ellas. Las leyes humanas no reflejan una naturaleza normativa dotada de significado, sino sólo los intereses dominantes.[11]

(3) En sociedades pluralistas las normas tienen que ser fruto del acuerdo racional de la mayoría, y no existe acuerdo sobre el contenido de una supuesta ley natural, por lo que invocarla sin lograr un acuerdo entre todos, supondría imponer unos criterios de conducta sobre personas que no estaban de acuerdo.

(4) La apelación a la ley natural ha servido históricamente para justificar instituciones hoy consideradas injustas, como la sumisión de la mujer al hombre, la esclavitud o la monarquía absoluta… lo que demostraría su falsedad.

[11] Kelsen es especialmente claro al respecto. En su opinión, «la justicia no puede convertirse en un objeto de conocimiento racional». Y algo más adelante añade: «Para el conocimiento racional sólo existen intereses y en consecuencia conflictos de intereses que son resueltos favoreciendo a uno en detrimento de otro o estableciendo un equilibrio, un compromiso entre ellos. Racionalmente no es posible demostrar que alguna de las dos soluciones tenga respecto de la otra un valor absoluto y deba ser calificada de justa». Hans Kelsen, *Teoría pura del Derecho* (Buenos Aires: Eudeba, 1987), 62.

(5) La seguridad jurídica exige que los ciudadanos conozcan el derecho a través de normas positivas claras y promulgadas, y no mediante una supuesta «ley natural» cuya identificación resulta controvertida.

(6) La legitimidad política viene de la voluntad democrática. Por tanto, una «ley natural» que no tiene el apoyo del pueblo no es legítima, es contraria a la democracia. Los principios jurídicos deben provenir de la Constitución y de las leyes aprobadas por el pueblo, no de un orden moral independiente de la voluntad de los hombres sobre los que se aplican esas leyes.

4.6.2 En el fondo de la primera objeción está el empirismo de Hume y el existencialismo de Sartre

El primero de los argumentos presentados en el apartado anterior requiere un poco más de consideración. Se trata de un argumento que niega la misma existencia de una ley natural, y por tanto de una naturaleza vinculante para el comportamiento humano. En el fondo de esta negación hay otra más radical: la negación de que el universo responda a un diseño inteligente que esté por encima de la inteligencia humana. No hay causalidad, sino casualidad. De este modo, la naturaleza no sería normativa, porque la casualidad o el azar no pueden imponer sus regularidades casuales sobre un ser inteligente como es el hombre. De hecho, algunos creen que el ser humano puede ya, o podrá muy pronto, rediseñar la naturaleza por completo, empezando por la suya propia. Esto es el transhumanismo y en algún aspecto, algunas de las propuestas más radicales de la filosofía de género.[12]

La naturaleza humana no tendría más sentido que el que el hombre quiera darle. Su correcto uso dependerá del fin que proyectemos sobre las cosas y sobre nosotros mismos. A cada uno le será bueno aquello que coincida con su proyecto existencial, fruto de su omnímoda libertad. Cada ser humano es el creador de sus propios valores. Y los valores sociales, que refleja el derecho, serían fruto de un acuerdo o negociación de la pluralidad de los valores de los individuos. Las cosas y el hombre mismo no tendrían más sentido que el que cada cual quiera darle.

Esta es precisamente la tesis fundamental del existencialismo: los valores no los elegimos porque sean valores, sino que son valores porque los elegimos. *La naturaleza moral del hombre reside en su propia capacidad de decidir, de inventarse, lo que está bien y lo que está mal*. Es coherente con la perspectiva existencialista la negación del sentido de la vida, de un sentido objetivo que preceda y sirva de medida a la voluntad de los individuos. Si el hombre no es criatura, sino un pedazo de materia que, por puro azar, ha cobrado consciencia de su ser, no hay actos que sean en sí mismos buenos ni malos. No hay naturaleza vinculante. La libertad se concibe como poder omnímodo, independiente de la naturaleza, según la cual el hombre es tanto más libre y verdadero, cuanto más genuinamente suyas sean sus decisiones. Se trata de

[12] En este breve vídeo (seguir este enlace) se explica qué es el transhumanismo: El transhumanismo propone una visión del futuro en la que se puede y se debe modificar la naturaleza en beneficio de la humanidad. Con el avance de la biotecnología podremos prolongar indefinidamente nuestras vidas, incluso, lograr la inmortalidad terrenal; conseguiremos una inteligencia potentísima, y podremos provocar químicamente estados de felicidad que no logramos con nuestras acciones. Uno de los autores transhumanistas más conocidos es Yuval Noah Harari. «Para superar la vejez y la desgracia —escribe Harari— los humanos tendrán que adquirir antes el control divino de su propio sustrato biológico. Si llegamos a tener alguna vez el poder de eliminar la muerte y el dolor de nuestro sistema, es probable que el mismo poder baste para modificar nuestro sistema, prácticamente de cualquier manera que queramos, y manipular nuestros órganos, emociones e inteligencia de mil maneras diferentes». Yuval Noah Harari, *Homo Deus: Breve historia del mañana* (Madrid: Debate, 2016), 60. La edición original hebrea es de 2015. Esta obra es una secuela de su best seller anterior, *Sapiens: De animales a dioses*.

una libertad entendida como independencia de todo, hasta del propio cuerpo.[13] El existencialismo es una actitud coherente con el ateísmo que presupone: si no hay Dios creador, si el mundo no ha sido previamente pensado por nadie, la naturaleza no tiene sentido. Mejor dicho, el mundo tendrá el sentido que cada uno quiera darle. Y la coherencia moral no consistirá ya en ser fiel a un sentido de la existencia que precede a nuestra propia elección, sino en la fidelidad al propio proyecto vital que cada cual diseñe a su antojo.

Antes que el existencialismo, ya Hume había abierto el camino para la separación entre hechos y valores. Según Hume los hechos son objetivos, pero los valores no. Esta idea se infiltró como por ósmosis en el pensamiento contemporáneo, y así se generalizó el uso del término "valores" para referirse a la moral, en lugar de los términos clásicos de fines o bienes.[14] Los valores son proyecciones de preferencias subjetivas cuya justificación es el simple hecho de ser objetos deseados por el portador del valor, que no es otra cosa, que el portador de un interés. Los valores son meros intereses, personales o colectivos.[15]

---

[13] Cf. Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo* es, en origen, el resumen de una conferencia que Sartre pronunció el 29 de octubre de 1945 en el club Maintenant, y se ha editado en numerosísimas versiones en todos los idiomas. Está también disponible en numerosas páginas web. En España, Gregorio Peces-Barba, uno de los autores más influyentes en la política española en la primera década del siglo XXI escribía: «El principio para la acción en la ética pública que orienta los fines de la acción política y del derecho no puede ser la verdad nos hará libres, ni podrá ser tampoco la base de programas de izquierdas si no queremos que el fundamentalismo religioso se potencie y se creen los gérmenes para un nuevo período de guerras de religión. Más bien, ese principio será el contrario: la libertad nos hace más verdaderos». Gregorio Peces-Barba, "La izquierda del orden mundial futuro," en *Alternativas para el siglo XXI*, ed. Alfonso Guerra y José Félix Tezanos (Madrid: Sistema, 2003). Con las mismas palabras nos encontramos la siguiente afirmación de José Luis Rodríguez Zapatero en su obra conjunta con Suso de Toro, *Madera de Zapatero: Retrato de un presidente* (Barcelona: RBA, 2007): «Es la libertad la que nos hace verdaderos. No es la verdad la que nos hace libres». Una ética cuanto menos inquietante.

[14] En el Apéndice "Sobre el sentimiento moral", Hume escribe: «la moralidad (…) depende totalmente del sentido o gusto mental de cada ser concreto, del mismo modo que la distinción de lo dulce y de lo agrio, de lo caliente y de lo frío surgen del sentimiento particular de cada sentido u órgano. Las percepciones morales, por tanto, no deben clasificarse con las operaciones del entendimiento, sino con los gustos o sentimientos» (Hume, investigación sobre el entendimiento humano, sección 1). «Parece evidente que nunca se puede dar cuenta mediante la razón de los fines últimos de las acciones humanas, sino que se recomiendan enteramente a los sentimientos y afectos de la humanidad, sin ninguna dependencia de las facultades intelectuales. Preguntad a un hombre por qué hace ejercicio; responderá: porque desea conservar su salud; preguntad entonces: por qué desea la salud, replicará en seguida: porque la enfermedad es dolorosa. Si lleváis más lejos vuestras preguntas y deseáis una razón de por qué odia el dolor, es imposible que pueda ofrecer alguna. Este es un fin último, y nunca se refiere a ningún otro objeto». Apéndice I, "Sobre el sentimiento moral", apéndice a la *Investigación sobre los principios de la moral*. Cito de la edición castellana de 2007 hecha por Jaime Salas, publicada por Tecnos.

[15] «El lenguaje de los valores es un lenguaje oscuro para la moral, una vez que se ha destruido la idea de finalidad (...). El lenguaje del valor es sobre todo el lenguaje de Nietzsche. Es lo que queda una vez eliminada la idea de que hay finalidades que pertenecen intrínsecamente al ser...» David Cayley, *George Grant in Conversation* (Toronto: Anansi, 1995), 120–21, a lo que Benson añade: «La ambigüedad y subjetividad de los "valores" se debe a que se refiere sólo a cuestiones de gusto o de intereses personales, sin relevancia para otras personas, y mucho menos para la sociedad en su conjunto, al contrario de lo que sucede con las "virtudes", que sí tienen relevancia para los demás [porque presuponen un fin objetivo]. Los valores no son objetivables, por lo que las expresiones "valores absolutos", "valores universales"… carecen de sentido.». Iain T. Benson, "Natural Law and Human Rights amid the Legal Ruins of Liberal Scepticism, Values Language, and Global Resets," en *The Cambridge Handbook of Natural Law and Human Rights*, ed. Tom Angier, Iain T. Benson y Mark D. Retter (Cambridge: Cambridge University Press, 2023), 388, 390. (la traducción es de Diego Poole).

La filosofía de género dominante en el mundo occidental de nuestros días es una manifestación del existencialismo. No en vano, una de las precursoras de la filosofía de género, Simone de Beauvoir, fue amante de Jean-Paul Sartre, uno de los precursores del existencialismo. La filosofía de género entiende que la naturaleza corporal del ser humano no es normativa, y por eso no tiene que condicionar la propia identidad. Desde esta perspectiva, el yo se define con independencia del cuerpo, como si el cuerpo fuera el chasis de un yo previamente definido. Para esta perspectiva tampoco existirían estructuras *naturales* societarias, como la familia natural, con un padre y una madre. La familia entonces sería un concepto puramente cultural, no natural.[16] Ante este panorama, una propuesta iusnaturalista como la de Santo Tomás es casi subversiva.[17]

4.7 Réplica a los argumentos positivistas

4.7.1 Respuesta al argumento de que «no existe una noción compartida de naturaleza humana»,

Frente al argumento de que «no existe una noción compartida de naturaleza humana», podemos responder que este argumento confunde el desacuerdo sobre una realidad con la inexistencia de esa realidad. El hecho de que existan concepciones distintas del ser humano no demuestra que no exista una naturaleza humana objetiva, del mismo modo que la diversidad de teorías científicas no demuestra que no exista una realidad física independiente de nuestras opiniones. Aunque haya gente que crea que la Tierra es plana, la Tierra sigue siendo redonda.[18] Del mismo modo, por el hecho de que algunos defiendan la pedofilia o la poligamia… no se puede concluir que la moral sea relativa y que no se pueda fundar en la naturaleza.[19] Es como decir que la salud corporal es relativa porque hay diabéticos o bizcos. Una cosa es que no haya ningún ser humano completamente íntegro ni sano, y otra muy distinta es decir que no exista un

---

[16] Una de las máximas defensoras de la ideología de género, Sulamith Firestone, propugna la rebelión contra la naturaleza, especialmente contra lo que llama la "servidumbre de la maternidad" y propugna una abolición de la distinción natural de sexos: «So that just as to assure elimination of economic classes requires the revolt of the underclass (the proletariat) and, in a temporary dictatorship, their seizure of the means of production, so to assure the elimination of sexual classes requires the revolt of the underclass (women) and the seizure of control of reproduction: not only the full restoration to women of ownership of their own bodies, but also their (temporary) seizure of control of human fertility - the new population biology as well as all the social institutions of child-bearing and child-rearing. And just as the end goal of socialist revolution was not only the elimination of the economic class privilege but of the economic class distinction itself, so the end goal of feminist revolution must be, unlike that of the first feminist movement, *not just the elimination of male privilege but of the sex distinction itself:* genital differences between human beings would no longer matter culturally. (A reversion to an unobstructed pansexuality - Freud's 'polymorphous perversity' -would probably supersede hetero/homo/bi-sexuality)». Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution* (New York: William Morrow, 1970), 19.

[17] Esta es precisamente la tarea de la filosofía: servir un poco de aguijón para provocar la reflexión cuando parece que todos debemos pensar del mismo modo. En este sentido es muy recomendable leer el discurso del filósofo coreano Byung-Chul Han, pronunciado con motivo de su recepción del Premio Cervantes de Humanidades 2025, disponible en este enlace. Recomendamos mucho la lectura de este filósofo, que escribe de manera clara y directa, y porque hace un diagnóstico de la sociedad realmente provocador (por ejemplo, en el libro con el que saltó a la fama *La sociedad del cansancio*), pero también alentador, porque en publicaciones sucesivas propone medios para superar la crisis de la situación actual (ver aquí).

[18] Entre los tierraplanistas destaca la Flat Earth Society, fundada en 1956 en Inglaterra, cuya web oficial es https://theflatearthsociety.org/

[19] Ver por ejemplo la web Nambla.org (North American, Man, Boy, Love Association), que trata de justificar intelectualmente la pedofilia.

canon objetivo de perfección física y moral. Las personas, al igual que están más o menos sanas y cuidan o descuidan su salud física, cuidan o descuidan su salud moral, y no por eso decimos que la salud sea relativa. A lo largo de la vida, cada uno (con la influencia de los demás) se puede ir haciendo (o deshaciendo) a sí mismo, progresando o corrompiéndose. Y, del mismo modo que hay personas que progresan o se corrompen, hay culturas enteras que progresan o se corrompen. El hecho de que existan personas o colectivos que hayan practicado el canibalismo, la pedofilia o el exterminio de una raza o de los niños con síndrome de Down no es un argumento en contra de la verdad moral, sino en contra de esa conducta o de esa práctica social.

Por otra parte, la experiencia universal confirma que todos los hombres desean la felicidad; y por eso desean conservar su vida, y por tanto su salud; todos apetecen la belleza; todos desean la amistad; la mayoría desea formar una familia y cuidar de sus hijos; la mayoría sufre con el sufrimiento de sus semejantes, la mayoría desea ayudar a otros, necesita vivir en sociedad, buscar la verdad, decir y que les digan la verdad, respetar las cosas ajenas... Estas inclinaciones fundamentales comunes constituyen el punto de partida del derecho natural, de un derecho que da solidez a nuestras comunidades. ¿Cuánto podría sobrevivir un pueblo que no condenase el homicidio, que no garantizara el cumplimiento de los contratos o que no reconociera el derecho de alimentos de los hijos?

4.7.2 Respuesta al argumento que «del ser no puede deducirse el deber ser».

Frente al argumento que «del ser no puede deducirse el deber ser», podemos responder, en primer lugar, que esta objeción presupone una concepción estática de la naturaleza. Sin embargo, el iusnaturalismo clásico entiende la naturaleza de forma también dinámica, como una realidad inclinada hacia la plenitud de su forma. Por eso, conocer qué es una cosa implica conocer también cuál es su perfección propia. Las cosas son buenas o malas por referencia a su fin propio. Decir que las cosas tienen sentido es lo mismo que decir que tienen un fin que justifica su existencia. Y si tienen un sentido es porque previamente han sido pensadas, diseñadas.

Esta racionalidad o lógica del mundo presupone, por tanto, una causalidad. La causalidad, y no el azar, es precisamente lo que hace que el mundo tenga un sentido, un objetivo, una razón de ser, de modo análogo a cómo los artefactos se explican y justifican por el propósito o intención del fabricante. Esto implica, por tanto, una *visión funcional* del mundo y del hombre, un "para qué" del universo y de la vida humana.

Si hay un para qué, las cosas del mundo se tratan *correctamente* cuando se emplean conforme al fin al que han sido destinadas. Un ejemplo banal: una pluma estilográfica no se usa "bien" si se emplea para abrir una botella, porque se fabricó para escribir. Análogamente, el hombre "usa" correctamente la naturaleza (la suya y la de su entorno) cuando lo hace respetando el fin para el que fue creada.

Alasdair MacIntyre explica en *Tras la virtud* que, para Aristóteles, las ideas sobre lo que debemos hacer se derivan de lo que somos, de la misma manera que podemos decir que tenemos un «buen» reloj cuando nos da la hora correcta; si no, es un mal reloj; si acaso, puede ser una buena pulsera o una joya, pero no un buen reloj. Y se usa bien no cuando se usa conforme a los "valores" o deseos del propietario, sino conforme al fin del reloj. Por tanto, los juicios sobre lo bueno o lo malo de las cosas son juicios que se extraen de la realidad, son juicios *de hecho* porque presuponen que es un hecho la finalidad o propósito de esas mismas cosas.[20]

[20] Escribe MacIntyre: «Dentro de la tradición aristotélica, llamar a x bueno (y x puede, entre otras cosas, ser una persona o un animal, una política, un estado de cosas) es decir que es la clase de x que escogería cualquiera que necesitara un x para el propósito que se busca característicamente en los x. Llamar *bueno* a un reloj es decir que es la clase de reloj que escogería cualquiera que quisiera un reloj que midiera el

Precisamente porque las cosas se crean para algo, con un propósito, la creación es la raíz primera y última del ser moral de las cosas, que exigen ser tratadas por el hombre conforme a su propósito o destinación. Cuando las cosas se usan para lo que han sido hechas, entonces se obtiene el mayor fruto de ellas. Si alguien se encontrara por primera vez en su vida con un coche del siglo XXI, podría tratarlo de muchas maneras (como pequeña cabaña, como un carro al que se le ata un caballo…), pero sólo aquel que sabe qué es un coche, para qué sirve y cómo se usa, entonces estará en condiciones de sacar el máximo provecho de él. De modo análogo, cuando una persona vive de acuerdo con su naturaleza, su vida es tanto más plena (para él y para los demás). Josef Pieper explica esta relación entre creación, naturaleza y funcionalidad como fundamento del deber ser moral:

> «Esta idea fundamental de que las cosas naturales son algo planeado, diseñado está repleta de consecuencias para nuestra reflexión sobre la realidad en general y, por supuesto, sobre el hombre mismo. Quiero decir, por ejemplo, y sobre todo, que, inevitablemente, el hombre se encuentra dentro del mundo como un ser que, sin haber sido consultado, ya está determinado y sellado por encima de sus preferencias. No solamente no creamos nuestra propia naturaleza, sino que ésta es exactamente la quintaesencia y la suma de lo que nosotros tenemos que ser por la virtud de la creación».[21]

El fundamento del derecho natural se basa, por tanto, en una concepción «funcional» de la naturaleza, en el sentido de que tiene una función propia anterior a nuestra elección. Es decir, la naturaleza responde a un «diseño inteligente», y por lo tanto, a un Creador. Quede claro, sin embargo, que cuando decimos "el fundamento de la ética" no decimos sin más "la ética", porque la aceptación de las evidencias morales como, por ejemplo, la regla de oro ("trata a los demás como te gustaría que ellos te trataran a ti"), no conlleva necesariamente la aceptación del conocimiento de Dios, porque el conocimiento y la aceptación del efecto (en este caso, de la moral) no implica obligatoriamente el conocimiento de la aceptación de la causa última (Dios), del mismo modo que la aceptación de la ley de la gravedad no requiere del reconocimiento de la existencia de Dios, autor de la naturaleza y de sus leyes.

En cualquier caso, conocer algo es conocer su sentido, el «para qué» de su existencia. Esto es evidente en el caso de las realidades *artificiales*, de las realidades que fabricamos los hombres. Conocer un destornillador es conocer su función, para qué sirve. De hecho, es lo primero que nos preguntamos cuando queremos comprender un artefacto que vemos por primera vez. En el caso de las realidades *naturales,* de las realidades que no hacemos los hombres, no es tan evidente, pero no por eso dejan de tener un sentido que justifique su existencia. Lo contrario sería el mundo de las casualidades, del puro azar y del absurdo. Pero vemos que no es así: nos encontramos en un mundo previamente ordenado, donde toda la

---

tiempo con exactitud (y no para echárselo al gato, como si dijéramos). La presuposición que conlleva este uso de «bueno» es que cada tipo de sujeto que se pueda calificar apropiadamente de bueno o malo, incluidas las personas y las acciones, tiene de hecho algún propósito o función específicos dados. Llamar bueno a algo es por lo tanto también formular un juicio factual. Llamar a una acción concreta justa o correcta es decir lo que un hombre bueno haría en tal situación; tal proposición también es factual. Dentro de esta tradición, las proposiciones morales y valorativas pueden ser designadas verdaderas o falsas exactamente de la misma manera que todas las demás proposiciones factuales lo son. Pero, una vez que desaparece de la moral, la noción de propósitos o funciones esencialmente humanas, comienza a parecer implausible tratar a los juicios morales como sentencias factuales». Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud* (Barcelona: Grijalbo, 1984), 84 (la cursiva es nuestra).

[21] Josef Pieper, "La criatura humana: El concepto de creaturidad y sus elementos," en *Veritas et sapientia: En el VII Centenario de Santo Tomás de Aquino*, dirs. Juan José Rodríguez Rosado y Pedro Rodríguez (Pamplona: Eunsa, 1975), 124–25.

naturaleza obra por un fin. Vemos que el universo tiene un orden, que las cosas no obran al azar, sino conforme a una intención previa. Pero las cosas que no tienen conocimiento (como son todos los seres irracionales) no tienden al fin sin ser dirigidas por alguien con conocimiento e inteligencia, como una flecha no se dirige hacia su objetivo si no es por el arquero que la guía. Por eso, podemos decir que toda la naturaleza responde a un diseño inteligente. Ese sentido, finalidad o razón de ser, impreso en la naturaleza por su artífice, se expresa en la ley de la naturaleza.[22]

Desde esa perspectiva, las cosas son buenas o malas, progresan o se corrompen, en la medida en que se acercan o se alejan de su fin o sentido. Si no hubiera sentido o finalidad impreso en las cosas, no podríamos hablar de "mejor" ni de "peor", ni de "progreso" ni de "corrupción" (ni física ni moral). Toda evolución no sería más que cambio o movimiento.[23] Por eso, desde esta perspectiva el bien de una cosa es la consecución de su fin, la plenitud de «su» forma. Aplicado sobre el hombre, su bondad consiste precisamente en ser plenamente hombre, no una bestia ni un armario ni una máquina de escribir. El lenguaje de la moral es entonces el lenguaje de la naturaleza, de los fines, de la forma (de la plenitud de la forma). Precisamente la palabra "hermosura" viene de "formositas", es decir, del logro de la propia forma. Las cosas son hermosas en la medida en que logran la forma propia a la que tienden por naturaleza. Así también se entiende que la «virtud moral» sea algo natural en el hombre, porque la virtud de cada cosa consiste en que esté bien dispuesta según lo conveniente a su naturaleza.[24] Y, por el mismo motivo, los vicios son considerados como disposiciones contrarias a su naturaleza.[25]

Con demasiada frecuencia hoy se habla de "valores" en la ética, cuando antes se hablaba de fines y de virtudes. Este giro es en parte culpa de David Hume, que separa los hechos de los valores, la realidad natural de sus fines. Ahora los valores son los fines, aunque mejor sería decir "intereses", porque son independientes de la naturaleza sobre la que se aplican esos fines. Y el lenguaje de los valores ha permeado el lenguaje de los derechos. El lenguaje de los valores ha reemplazado el lenguaje clásico de los fines. Con el lenguaje de los fines —lo acabamos de decir— se presuponía un sentido en la realidad, un sentido que el hombre no inventa. Seamos claros, en el fondo sólo hay dos posibilidades: «casualidad» o «causalidad». Más allá del lenguaje de los valores donde el sentido de la realidad es una proyección del interés humano, las cosas tienen sentido si han sido previamente finalizadas, creadas para algo. Y son buenas o son malas en la medida en que sirven o no sirven para su fin. Y si hay fin, hay bien, y si hay bien, podemos hablar de progreso o corrupción, de mejor o de peor. Si no, todo es puro cambio sin sentido. Pero si las cosas no tienen sentido, las cosas valen lo que nosotros queramos que valgan. Nuestros deseos, completamente arbitrarios, serán la única fuente del valor.[26] Las cosas

---

[22] Cf. Entrevista a Diego Poole, publicada en la revista Omnes, el 28 de marzo de 2026 sobre el sentido de la Iuris Naturalis Societas.

[23] Dicho sea de paso, pero tampoco podríamos hablar de belleza ni de fealdad, porque las cosas hermosas son aquellas que realizan su forma y figura (hermosura viene de "formosa", de lo que tiene «su forma»); por eso, a lo seres deformes son también feos, precisamente por no tener la forma que les corresponde según su naturaleza. El iusnaturalismo también trata de explicar por qué lo natural es bueno y hermoso.

[24] Cf. Santo Tomás, *Suma Teológica*, I-II, q.71, a.2

[25] Cf. Santo Tomás, *Suma Teológica*, I-II: q.71, a.2, s.

[26] La voluntad ya no se concibe como los clásicos, como un motor movido por la fuerza atractiva del bien, sino como pura originalidad. Esta deformación de la voluntad (deformación en sentido literal, porque priva de forma a la voluntad) se debe en gran parte a Ockham, para quien la libertad es la capacidad de la voluntad de autodeterminarse en cualquier sentido. Por influjo de Ockham, la voluntad humana deja de comprenderse como la inclinación natural hacia el bien, y se entiende como indeterminación. Una indeterminación que sólo es absoluta en Dios, mientras que en el hombre es una indeterminación limitada,

ya no las deseamos porque previamente sean buenas, sino que las consideramos valiosas sólo porque las deseamos. Esta es la esencia del existencialismo, la libertad radical ante la falta de sentido propio del mundo.

Dicho todo lo anterior, por contraste, se entiende el ideal clásico de vivir conforme a la naturaleza. Cicerón explicaba que el fin del hombre consiste en vivir conforme al sentido de la naturaleza, lo cual, dicho sea de paso, le reporta la máxima felicidad.[27] Y la prudencia, virtud por la cual elegimos los medios más adecuados para conseguir los mejores fines, nos guía para vivir de acuerdo con la naturaleza.[28] Cicerón aclara que, por analogía con esta conformidad con la naturaleza, se comprende la misma noción de bien, que es plenitud de ser, de ser completamente lo que a cada uno le compete ser.[29]

Hasta aquí es la crítica al argumento de que no se puede derivar el deber ser del ser.

4.7.3 Respuesta a la crítica de que «en una sociedad pluralista las normas deben fundarse únicamente en el consenso».

El consenso puede ser un buen procedimiento para adoptar decisiones políticas, pero no constituye por sí mismo un criterio de verdad ni de justicia. Si la mayoría fuese la fuente última del deber, cualquier decisión sería justa por el mero hecho de haber sido aprobada democráticamente. Sin embargo, todos admitimos que una mayoría podría vulnerar derechos fundamentales o discriminar injustamente a una minoría. Precisamente porque existen desacuerdos resulta necesario un criterio racional de justicia que permita valorar críticamente las decisiones mayoritarias. De lo contrario, la democracia se transforma en pura arbitrariedad.

---

precisamente por la voluntad divina. Y si la voluntad ya no es inclinación, sino indeterminación, la primera de las causas de la acción humana ya no será la causa final (como diría Santo Tomás), sino la causa eficiente de la propia voluntad; de una voluntad entendida como principio radical y absoluto de la acción. Desde Ockham se va extendiendo la idea según la cual para que el acto de la voluntad sea libre, no ha de ser provocado por nada, sino sólo por la propia decisión. Se pierde de vista la idea tomista de la voluntad como la respuesta natural a la llamada del bien. Escribe Ockham «voco libertatem potestatem qua possum indifferenter et contingenter diversa ponere, ita quod possum eumdem effectum causare et non causare, nulla diversitate existente alibi extra illam potentiam». Guillermo de Ockham, *Quodlibeta septem*, I, q. 16.

[27] «Veamos ahora cuán manifiestamente se deducen estas consecuencias de los principios que ya expuse. Puesto que lo extremo (pues sabes muy bien, creo yo, que a lo que los griegos llaman *telos* lo vengo llamando yo unas veces 'extremo', otras veces 'último' y a veces 'supremo'; y se me permitirá también decir 'fin' en lugar de 'extremo o 'último'), puesto que lo extremo [el fin], repito, consiste en vivir conforme a la naturaleza y de acuerdo con ella, se sigue necesariamente que todos los sabios gozan siempre de una vida feliz, perfecta, afortunada; nada los estorba, nada los embaraza, de nada necesitan». Marco Tulio Cicerón, *De finibus*, III, 26, trad. Víctor-José Herrero Llorente (Madrid: Gredos, 1987). Es significativo que Cicerón trate estas cuestiones en la obra titulada *De finibus bonorum et malorum* (Del supremo bien y del supremo mal). De hecho, esta obra se cita comúnmente sólo con las dos primeras palabras *De finibus*, porque la palabra latina *finis* es el equivalente de *télos*, y éste tiene, entre otros significados, el de fin y el de sumo bien. Añadirle la palabra *bonorum* sería un pleonasmo, pero lo puso el mismo Cicerón.

[28] «Pero en cosas claras no se deben gastar muchas palabras. ¿Y qué mayor evidencia que la de que, si no hubiera modo de elegir entre las cosas que son contra la naturaleza y las que están de acuerdo con ella, se destruiría totalmente la prudencia, esa virtud tan buscada y alabada?» Cicerón, *De finibus*, III, 31.

[29] «Pues cuando el espíritu se eleva, mediante la analogía, desde las cosas que son conformes a la naturaleza, entonces llega a la noción del bien». Cicerón, *De finibus*, III, 33.

4.7.4 Respuesta a la crítica de que «la ley natural ha servido para justificar injusticias históricas».

Este argumento incurre en una falacia: juzga sobre la verdad de una doctrina por algunos de los usos que se han hecho de ella. El hecho de que determinados autores hayan invocado la ley natural para justificar la esclavitud o la humillación de la mujer no demuestra que la ley natural sea falsa, del mismo modo que los errores cometidos en nombre de la ciencia no demuestran la falsedad de la ciencia. Además, la historia ofrece abundantes ejemplos en sentido contrario. La Escuela de Salamanca defendió los derechos de los indígenas precisamente apelando al derecho natural; los movimientos abolicionistas afirmaron la igualdad natural de todos los hombres; y buena parte de la doctrina contemporánea de los derechos humanos se desarrolló sobre presupuestos claramente iusnaturalistas. La cuestión no es si alguien ha invocado la ley natural, sino si la ha comprendido correctamente.

4.7.5 Respuesta al argumento de que el iusnaturalismo pone en peligro la seguridad jurídica.

El iusnaturalismo acepta plenamente la exigencia de seguridad jurídica. De hecho, considera que la positivización de la ley natural constituye una exigencia fundamental natural (lo hemos visto al hablar de la moralidad de la ley). La ley natural proporciona los principios fundamentales de justicia; el legislador los concreta mediante normas determinadas que aportan certeza, previsibilidad y seguridad jurídica. No existe oposición entre ley natural y ley positiva, sino complementariedad. Sin derecho positivo sería imposible organizar la convivencia; pero sin derecho natural tampoco existiría un criterio para juzgar la justicia del propio derecho positivo.

De todos modos, por mucho que la ley pretenda regularlo todo, siempre queda un margen de interpretación que el jurista, y especialmente el juez, ha de colmar recurriendo a criterios extralegales de justicia. Si tales criterios no se los proporciona una filosofía sólida y realista, corre el riesgo de proyectar sobre el caso sus propias convicciones, preferencias o intereses. En cualquier caso, la exigencia de una fundamentación iusnaturalista se dirige de manera más inmediata al legislador que al juez.

En definitiva, la seguridad jurídica, sin un fundamento ético, puede convertirse en "seguridad de la injusticia". La seguridad jurídica es un medio, no un fin, y solo tiene verdadero valor cuando está al servicio de la justicia.

4.7.6 Respuesta al argumento de que el iusnaturalismo pone en peligro la legitimidad democrática, que se expresa en la Constitución y en las leyes.

La democracia responde a la pregunta de quién debe gobernar y cómo deben adoptarse las decisiones colectivas; no responde, *por sí sola*, a la pregunta de qué decisiones son justas. Incluso una Constitución necesita un fundamento anterior a ella que explique por qué merece obediencia y por qué ciertos derechos deben ser considerados inviolables. La fuerza normativa de los derechos fundamentales solo puede explicarse si se reconoce que expresan exigencias de justicia anteriores a su positivización constitucional. El constituyente no crea esos derechos; los reconoce y los garantiza.

4.8 La doctrina iusnaturalista de Santo Tomás de Aquino

En este apartado explicamos la doctrina de Santo Tomás sobre la ley natural. Es una doctrina profundamente cristiana, que puede no ser compartida por muchos, pero es preciso conocerla porque se trata de la doctrina iusnaturalista más influyente de la historia de la filosofía del derecho. No en vano a la filosofía de Santo Tomás se le llama "filosofía perenne" por su permanencia a lo largo de los siglos.

4.8.1 La ley natural como "participación" del hombre en la ley eterna.

El autor iusnaturalista más influyente de la historia es Santo Tomás de Aquino. Estemos o no de acuerdo con él, es preciso conocer su doctrina si queremos comprender qué es el iusnaturalismo. Santo Tomás define la ley natural como la *participación de la criatura racional en la ley eterna*. Para comprender bien esta definición, es preciso comprender qué entiende el Aquinate por "ley eterna" y qué entiende por "participación".

Qué significa "ley eterna"

La ley eterna es una noción que nos encontramos ya en San Agustín, y no es otra cosa que la sabiduría divina que gobierna el universo entero. Según Agustín, la ley eterna es la ley por excelencia; las demás leyes lo son por participación en la ley eterna. La ley eterna es la ley de Dios que gobierna el mundo. Los irracionales (los animales, las plantas, el mar, los cielos...), al ser movidos directamente por Dios mediante la *ley eterna*, participan *pasivamente* en esta orden. Los hombres, en cambio, participan *activa y responsablemente* en la *ley eterna*, que conocen al conocerse a sí mismos y al contemplar el mundo que les rodea.[30]

Ley eterna, creación y providencia

Santo Tomás explica que el universo subsiste mientras es mantenido en la existencia por el Ser divino, de modo análogo a como una melodía se mantiene en vibración mientras está siendo interpretada por el músico. Si Dios dejara de pensar en el mundo, éste se desvanecería en la nada. La ley eterna es la misma providencia, esto es, el imperio o mandato divino por el que algo es dirigido a un fin según un orden preconcebido. Santo Tomás lo explica así en la Suma Teológica:

> «Pero como Dios causa el efecto del ser en las cosas, no sólo cuando por primera vez empiezan a existir, sino durante todo el tiempo que lo conserven, a la manera como el sol está causando la iluminación del aire mientras éste tiene luz, síguese que

---

[30] San Agustín define la ley eterna con estas palabras: «La ley eterna es la razón o la voluntad de Dios que ordena conservar el orden natural y prohíbe perturbarlo» (*De Libero Arbitrio*, L. I, c. 6, §15). Y en *De diversis quaestionibus*, q. 53, añade a esa definición: "Est ergo lex aeterna, quae rectissime lex dicitur", es decir, es la ley por excelencia, la que con toda propiedad merece llamarse ley. Tanto San Agustín, como luego Santo Tomás, se inspiran en el libro de los Salmos, especialmente en su Salmo 19,1–7, atribuido al Rey David, y escrito (este salmo, no los demás) hacia el siglo X a.C, donde el rey de Israel expresa con una gran profundidad y belleza el modo en que la sabiduría divina informa el mundo entero: «Los cielos cuentan la gloria de Dios, / el firmamento proclama la obra de sus manos; / el día al día le pasa el mensaje, / la noche a la noche se lo susurra. / Sin que hablen, sin que pronuncien, / sin que resuene su voz, / a toda la tierra alcanza su pregón / y hasta los límites del orbe su lenguaje. / Allí puso una tienda para el sol; / y él, como un esposo que sale de su alcoba, / se recrea, como un héroe, en su carrera. / Sale de un extremo del cielo, / y su órbita alcanza el otro extremo; / nada se sustrae a su calor. / La ley de Yahvé es perfecta, / hace revivir el alma; / el dictamen de Yahvé es veraz, / hace sabio al sencillo». También en el libro de la Sabiduría, escrito hacia el siglo I a.C., expresa también de qué modo la sabiduría divina gobierna el cosmos. Las ideas del libro de la Sabiduría se atribuyeron durante siglos al rey Salomón, considerado el más sabio de los hombres, aunque no está clara su autoría. Sobre esta sabiduría que gobierna el universo, dice: «Es reflejo de la luz eterna, espejo nítido de la actividad de Dios e imagen de su bondad. Siendo una sola, todo lo puede; sin cambiar en nada, renueva el universo, y, entrando en las almas buenas de cada generación, va haciendo amigos de Dios y profetas [que anuncian la verdad]; pues Dios ama sólo a quien convive con la sabiduría. Es más bella que el sol y que todas las constelaciones; comparada a la luz del día, sale ganando, pues a éste le releva la noche, mientras que a la sabiduría no le puede el mal. Alcanza con vigor de extremo a extremo y gobierna el universo con suavidad». Sab. 7,22–8,1. Este mismo libro describe cómo los egipcios, por atentar contra la vida de los judíos, se quedaron privados de la "luz" de la ley de Dios: «Los egipcios merecieron quedarse sin luz, esclavos de la oscuridad, por haber tenido presos a tus hijos, que tenían la misión de trasmitir al mundo la luz eterna de tu ley». Sab. 18,4

ha de estar presente en lo que existe mientras tenga ser y según el modo como partícipe del ser».[31]

Y todavía más claramente lo dice en su *Compendio de Teología*:

«Dios, además de ser la causa de la acción de los agentes secundarios, lo es también de su ser; pero no hemos de considerar a Dios como si causara el ser de las cosas igual que un arquitecto es causa del ser de la casa, porque separado el arquitecto, la casa permanece. El arquitecto sólo es causa del ser de la casa porque causa el movimiento para que la casa sea. Este movimiento es la construcción de la casa, y, por esta razón, es directamente la causa de la construcción de la casa, construcción que cesaría si faltara el arquitecto. Dios, por el contrario, es directamente por Sí la causa del mismo ser, porque comunica el ser a todas las cosas, como el sol comunica la luz al aire y a los demás seres iluminados por él y así como para la conservación de la luz en el aire se requiere la iluminación permanente del sol, así para que todas las cosas se mantengan en su ser es necesario que Dios les comunique incesantemente el ser. Por esta razón todas las cosas se refieren a Dios, no sólo en cuanto comienzan a ser, sino también porque son conservadas en el ser, como la obra [factum] se refiere a quien la está haciendo [faciens]. Y, puesto que la obra y el artífice deben estar unidos como el motor y el móvil, es necesario que Dios esté presente a todas las cosas en cuanto que tienen el ser, pues el ser es lo más íntimo que hay en las cosas. Por ello, conviene que Dios esté en todas las cosas».[32]

Esta ley eterna está impresa en todos los seres, también en el hombre. Pero el hombre es la única criatura del mundo material que tiene capacidad no sólo para comprender la ley que le gobierna, sino también para rechazarla o aceptarla. Una aceptación que se llama "participación" en sentido propio, porque no sólo consiste en decir que sí al designio de Dios sobre el hombre y el mundo, sino también en *cooperar* activamente con Dios en el gobierno de la naturaleza. Por eso, para Santo Tomás la ley eterna se prolonga en la ley natural, que es la que descubre el hombre cuando se hace partícipe del plan de Dios. La ley natural no es, por tanto, un simple "reflejo" de la ley eterna en el hombre, sino una *participación* real en el gobierno de Dios sobre el mundo; una participación en la que el hombre se hace en cierta manera colegislador con Dios en la marcha del universo.

La ley eterna está en el hombre como en los demás animales, de forma pasiva, pero en cuanto criatura racional está *también* de forma activa. Esta forma activa de estar la ley en el hombre es su modo de "participar" en la providencia divina, y en esto consiste precisamente la ley natural. Es pasiva en el sentido de que el ser humano se encuentra «inclinado», atraído hacia la plenitud de su ser, así como hacia la de los demás (pues el ser humano es naturalmente solidario) y hacia la plenitud del mundo entero. ¿Quién no desea la salud, la vida, la belleza, el conocimiento, propio y ajeno, la amistad, la armonía de la naturaleza...? A partir de esta inclinación hacia el bien, el ser humano formula reglas de acción que no son más que medios para alcanzar esos fines. Así, la razón humana es fuente reguladora y preceptiva, creadora de la ley (la ley natural), de modo análogo a como lo es la sabiduría divina. Es cierto que todos los seres participan del ser divino por el mero hecho de existir, pero en los seres irracionales es una participación sólo pasiva, mientras que en el hombre es también activa, porque no sólo participa

[31] Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 8, a. 1.

[32] Tomás de Aquino, *Compendio de Teología*, § 130.

con su existencia en la existencia divina, sino también con su pensar y su querer, en el "pensar" y "querer" de Dios.[33]

La naturalidad de la ley natural no queda por tanto reducida a mera pasividad, sino que presupone una actividad creadora por parte del hombre, actividad "legisladora" que se hace tanto más natural cuanto más virtuoso es el hombre. Las virtudes morales son como una segunda naturaleza, que perfeccionan la inclinación, haciendo que ciertos bienes adecuados al hombre se le presenten como naturales. Por eso la adquisición de la virtud es necesaria para que el bien humano se presente intuitivamente como tal.[34]

La ley, toda ley, se constituye como un dictamen de la razón, y, en el caso de la ley natural, la materia sobre la que dictamina la razón humana toma como punto de referencia, en primer lugar, el orden objetivo de las inclinaciones naturales, y en segundo lugar, el orden impuesto en toda la naturaleza. La ley natural consiste propiamente en esta *participación* de la razón humana en la razón divina, que se manifiesta en que, a semejanza de la divina y cooperando con ella, el hombre es capaz de *contribuir* a la ordenación de todo —de uno mismo en primer lugar— hacia su fin. Por eso, Santo Tomás dice que el hombre es *providente para sí y para los demás*:

> «Siendo la ley regla y medida, puede, como ya se ha dicho (q.90 ad 1), 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, según consta por lo ya dicho (a.l), 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 muy superior a las demás, porque participa de la providencia como tal, y es providente para sí misma y para las demás cosas* [la cursiva es nuestra]. Por lo mismo, hay también en ella 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 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

[33] Si Kant hubiera comprendido esta idea de Santo Tomás, muy probablemente hubiera formulado de otra forma toda su doctrina sobre el imperativo moral. La concepción moral de Tomás de Aquino y la de Kant representan dos modelos radicalmente distintos. Mientras que Santo Tomás concibe la ley moral como participación en la ley eterna, Kant la entiende como obediencia a una ley formal que la razón autónoma prescribe universalmente, independientemente de cualquier contenido natural o teológico. Lo veremos al final de este tema.

[34] Jaques Maritain, uno de los iusnaturalistas más célebres del siglo XX, puede inducir a confusión al insistir en que el conocimiento de la ley natural se produce por "connaturalidad", o por "inclinación". Lo cual es cierto en la mayoría de los casos. Lo que Maritain no dice, y es fundamental aclararlo, es que la ley natural se conoce por inclinación cuando la inclinación es virtuosa. Si no, la inclinación no nos lleva a conocer la ley natural. Es preciso añadir una referencia objetiva al bien. Por ejemplo, cuando escribe: «Afirmo que los juicios en los cuales la Ley Natural se manifiesta a la razón práctica, no derivan de un ejercicio conceptual, discursivo, racional, de la razón, sino que proceden de la connaturalidad o congenialidad, en virtud de la cual la inteligencia aprehende como bueno lo que concuerda con las inclinaciones esenciales de la naturaleza humana, y como malo lo que no concuerda con ellas». Jacques Maritain, "Conocimiento por connaturalidad," conferencia pronunciada ante la *Metaphysical Society of America*, 24 de febrero de 1951, 5–6. Otro autor que trata en profundidad el fundamento de este conocimiento por "connaturalidad", aunque apenas use la expresión, es Alfredo Cruz Prados en *Deseo y verificación (Pamplona: Eunsa, 2015).*

> 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 racional».[35]

En este texto que acabamos de citar conviene reparar en cuál es la respuesta que da Santo Tomás ante la pregunta "¿Quién nos mostrará el bien?, lo cual equivale a decir, "¿Cómo podemos conocer el bien?". Y la respuesta es sorprendente: *La luz de tu rostro, Señor, ha quedado impresa en nuestras mentes.* ¿Qué significa esto? El rostro (en hebreo pānîm) en el contexto de la teología bíblica significa presencia cercana, benevolencia, intimidad, y la luz del rostro es la intensidad de su presencia; una presencia que ilumina el entendimiento humano y enciende el corazón en el deseo del bien. Por eso, Santo Tomás añade que esa luz es la ley de Dios en nosotros, que es su misma presencia, por la que el hombre discierne entre lo bueno y lo malo.

La ley natural y las inclinaciones humanas. Referencia a I-II, q. 94. a.2 s

¿Por qué la ley está primero de forma «pasiva» impresa en los hombres? Santo Tomás lo dice claramente: "en la medida en que, bajo la impronta de esta ley, se ven impulsados a sus actos y fines propios". El hombre, como los demás animales, «se encuentra» inclinado hacia determinados bienes, tales como conservar su propia vida, conservar la especie humana, conocer la verdad, convivir en amistad con los demás hombres y con su propio Creador…

El pasaje quizá más famoso de la historia del iusnaturalismo es aquel donde Santo Tomás se pregunta si los preceptos de la ley natural son uno o son varios, y responde diciendo que son varios porque son varias las inclinaciones del hombre. El interés de la respuesta que ahora vamos a transcribir reside, primero, en que Santo Tomás deja claro que el precepto no es la inclinación, pero está íntimamente ligado a ella: las inclinaciones de la naturaleza nos ayudan a conocer lo que *debemos* hacer. Segundo, tiene especial interés porque Santo Tomás muestra de qué modo Dios mueve el universo, tanto el irracional como el racional, desde dentro de las criaturas mismas, imprimiendo en ellas ciertas inclinaciones hacia sus fines, y ordenando todas hacia un fin común. Y tercero, esta respuesta tiene interés, porque Santo Tomás no está hablando de "derechos naturales", sino más bien de "preceptos" naturales, y por tanto de deberes naturales; lo cual muestra la gran distancia con el iusnaturalismo moderno de los "derechos naturales".

> «Por otra parte, como el bien tiene razón de fin, y el mal, de lo contrario, se sigue 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 algo a evitar. De aquí que el orden de los preceptos de la ley natural sea correlativo al orden de las inclinaciones naturales. Y así encontramos, ante todo, en el hombre una inclinación que le es común con todas

[35] Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 91, a. 2. s. En otro lugar, Santo Tomás escribe: «Es imposible también que se le prive al alma del hombre de la luz del entendimiento agente por el que nos son conocidos los primeros principios en lo especulativo y en lo operativo. Esta luz pertenece a la naturaleza del alma, pues por ella es alma intelectual, a lo que se refiere el Salmo [Sal 4,6]: "La luz de tu rostro, Señor, está impresa en nosotros" que nos muestra ciertamente lo bueno; ésta es la respuesta a lo que había dicho [Sal 4,6]: "Muchos dicen: ¿quién nos muestra las cosas buenas?"» Tomás de Aquino, *De Veritate*, q.16, a.3. s. y también en la misma obra cf. q.10, a.6. En este sentido, ver también *Suma Teológica*, I, q. 79, aa 3-5, y el Comentario de Santo Tomás al *De Anima* de Aristóteles, especialmente los capítulos 4 a 8 del libro III del *De Anima*.

> las sustancias, consistente en que toda sustancia tiende por naturaleza a conservar su propio ser. Y de acuerdo con esta inclinación pertenece a la ley natural todo aquello que ayuda a la conservación de la vida humana e impide su destrucción. En segundo lugar, encontramos en el hombre una inclinación hacia bienes más determinados, según la naturaleza que tiene en común con los demás animales. Y a tenor de esta inclinación se consideran de ley natural las cosas que la naturaleza ha enseñado a todos los animales, tales como la conjunción de los sexos, la educación de los hijos y otras cosas semejantes. En tercer lugar, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a la naturaleza racional, que es la suya propia, como es, por ejemplo, la inclinación natural a buscar la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad. Y, según esto, 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».[36]

Santo Tomás concluye que los preceptos son varios porque a pesar de que hay una inclinación primordial en el hombre que informa todas las demás, que es la inclinación genérica al bien (que se expresa como el primer principio de la razón práctica), hay a su vez inclinaciones más específicas, unas en común con todos los seres, otras en común sólo con los animales irracionales, y otras específicas de la naturaleza racional. Estas inclinaciones a las que se refiere para fundar los preceptos (que no los derechos) están entre sí jerarquizadas y subordinadas a los fines específicamente humanos, entre los que destaca el vivir en sociedad y conocer la verdad sobre Dios. Es significativo que destaque estas dos, porque Santo Tomás tiene siempre presente que el fin último del hombre es un bien común, y que la realización humana es siempre comunitaria, incluida la relación con Dios.[37]

Por qué la naturaleza obliga

¿Por qué la naturaleza obliga? ¿Por qué "lo natural" es normativo? La respuesta que da Santo Tomás a esta cuestión presupone comprender antes qué significa estar obligado moralmente. Lo veíamos en el tema tres. Estar obligado a algo significa una cierta necesidad de hacer ese algo. Etimológicamente, obligar es ligar o atar a alguien hacia algo. Y puesto que el hombre se siente inclinado con todo su ser hacia la plenitud de su forma (intelectual, física, moral), todo aquello que comprende como medio necesario para conseguir ese fin, lo percibe como obligatorio moralmente. La necesidad moral no deriva primariamente del deseo de evitar una sanción en caso de incumplimiento del deber. Es una necesidad que deriva de la necesidad del fin. Por eso, el fundamento de la obligación moral en Santo Tomás *no es la norma, sino la forma*; la forma humana a la que todos por naturaleza se hallan inclinados, pues nadie apetece ser deforme, salvo que sea un "degenerado" (*degenerarse* significa etimológicamente apartarse del linaje o carácter propio, esto es, perder humanidad). Y puesto que la forma de cada ser responde al diseño originario del Creador, que es quien define la naturaleza (lo que Dios hace

---

[36] Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I-II, q. 94, a.2, s.

[37] Ana Marta González en diversas publicaciones reflexiona sobre esta jerarquía de los preceptos. Por ejemplo, cuando escribe: «Existe, en efecto, una jerarquía que se da entre los bienes de cada una de esas tendencias, según la cual los bienes de la primera y la segunda inclinación han de referirse al contexto general de la vida humana, definido por los bienes propios de la tercera inclinación. Esto, en la práctica, se concreta en referir la propia acción al bien común. De una manera genérica nos referíamos a ello al hablar de la ley natural: pertenece al bien del individuo el referir su acción al bien común. Por eso, en la mente de Santo Tomás es precisamente la referencia al bien común lo que introduce una distinción esencial –no sólo accidental–, en la cualidad moral de determinadas acciones que, desde un punto de vista natural, son parecidas, tales como un asesinato o la tan polémica pena de muerte». Ana Marta González, *Moral, razón y naturaleza* (Pamplona: Eunsa, 2006), 252. Véase también Ana Marta González, *Claves de la ley natural* (Madrid: Rialp, 2006), 78 y ss.

en las criaturas es por eso mismo natural en ellas), ser fiel a la naturaleza, según Santo Tomás, es un deber moral. Por eso la naturaleza es normativa.[38] Obrar contra la naturaleza es, para el Aquinate, obrar contra las cosas mismas. Obrar contra la naturaleza equivale a destruir la naturaleza, que es un bien, y la privación de un bien es precisamente la definición del mal (sobre la naturaleza del mal nos detenemos un poco más adelante).[39]

4.8.2 Contenido de la ley natural según Santo Tomás

Puesto que la ley natural es la expresión de las reglas de acción para conseguir la plenitud de la forma humana, todas aquellas acciones que sean necesarias para conseguir dicha plenitud, se pueden expresar como reglas de ley natural. Es por tanto desde la determinación del fin como se averiguan y determinan los medios para conseguirlo. En el ámbito del obrar los fines son los principios, porque según sea lo que deseamos conseguir, establecemos los medios para alcanzarlo. Por eso, siempre que hablamos de principios morales estamos en cierta manera hablando de los fines hacia los que nos disponen y en los que se fundan dichos principios. O, mejor dicho, los principios morales son la expresión de los fines, que serán tanto más fundamentales cuanto más últimos sean los fines.[40]

Para establecer el contenido básico de la ley natural, Santo Tomás parte de dos fuentes de conocimiento: la vía de la naturaleza y la vía de la revelación divina, expresada principalmente en la Sagrada Escritura. Dos fuentes de conocimiento que combina en el mismo razonamiento. La vía de la naturaleza ya la hemos visto en parte, al hablar de las inclinaciones. La vía de la Revelación la expresa de muchas maneras, pero especialmente cuando enseña que los diez mandamientos son la expresión más clara del contenido de la ley natural.

Cuando Santo Tomás aborda las razones del orden y forma de los preceptos del Decálogo —*paradigma de toda ley*, suele repetir—, nos dice que su disposición responde al proceso de generación por el cual el hombre se hace bueno. En primer lugar, deja muy claro que el quicio de todo el orden moral radica en la recta disposición de la voluntad humana hacia su fin último, que es Dios mismo, sin el cual la moral está como desquiciada.[41] Por tanto, para Santo Tomás, la recta disposición del hombre hacia su Creador es el fundamento último de la vida moral, y de

---

[38] Cf. *Suma Teológica,* I-II q.94, a.5, ad 2 (in fine, donde dice: «también en el orden físico todo lo que Dios hace es en cierto modo natural»); y muy especialmente la solución a esta cuestión y la respuesta a la objeción 1: I, q.105, a.6 ad1 (in fine), donde dice: «Así, pues, al provenir de Dios el orden existente en la naturaleza, si Él hace algo fuera de este orden, no va contra la naturaleza. A este propósito dice Agustín en XXVI *Contra Faustum*: "Le es natural a cada ser todo lo que hiciere en él aquel de quien procede todo modo, número y orden de la naturaleza"».

[39] En este breve vídeo explico la teoría de Aristóteles acerca del fundamento de la obligación moral: https://www.iurisnaturalis.com/ver-ficha/5442

[40] Cf. Diego Poole, "Grisez y los primeros principios de la ley natural," *Persona y Derecho*, n.º 52 (2005): 339–93. Disponible en este enlace.

[41] Esta idea la encontramos en su respuesta a la pregunta "sobre si el primer precepto del decálogo estaba debidamente promulgado". «Es propio de la ley hacer buenos a los hombres. Y por eso es conveniente que los preceptos de la ley se ordenen según el orden de generación, por el cual el hombre se va haciendo bueno. Y en el orden de generación hay que tener en cuenta dos aspectos: primero, que se forme en primer lugar la parte principal, como en la generación del animal lo primero que se forma es el corazón, y al edificar una casa, lo primero son los cimientos. Y en la bondad del alma, la parte principal es la bondad de la voluntad, por la que el hombre usa bien de cualquier otra bondad. Ahora bien: la bondad de la voluntad se mide por su objeto, que es el fin. Por eso fue necesario poner en primer lugar en el hombre, que por la ley iba a ser formado en la virtud, como una especie de fundamento de la religión, por la cual se ordena debidamente a Dios, que es el fin último de la voluntad humana». Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q.122, a.2, s,

toda la ley natural. En segundo lugar, explica la jerarquía de los preceptos del Decálogo. Santo Tomás enseña que los diez mandamientos están ordenados de más a menos importante, y en cierta manera siendo los primeros los fines de los siguientes. Y lo explica del siguiente modo: puesto que la vida del hombre tiene como fin la sociedad con Dios, lo primero es disponerse adecuadamente hacia Dios, y dentro de esta relación con Dios, más importante es la lealtad (1er mandamiento), luego la reverencia (2º mandamiento), y por último el servicio (3er mandamiento). Después están los preceptos que nos ordenan hacia nuestro prójimo, y lo más grave es el desorden hacia las personas de quien se es más deudor: los padres (4º mandamiento); y respecto a los demás, es más grave el pecado de obra que el de palabra, y el de palabra más que el de pensamiento (8º y 9º mandamientos). Y dentro de los pecados de obra, es más grave el homicidio (5º mandamiento) que el adulterio (6º mandamiento), y el adulterio más grave que el hurto (7º mandamiento):

> «Los preceptos del decálogo versan sobre aquellas cosas que presto se ofrecen a la mente humana. Ahora bien, es evidente que tanto una cosa es más pronto aceptada por la razón cuanto su contraria es más grave y más se opone a la misma razón. Y como el orden de la razón toma su principio del fin, resulta más contra razón que el hombre no guarde el debido orden con relación a su fin. Pues el fin de la vida humana es la sociedad con Dios, y así primero debieron ordenarse los preceptos del decálogo por los que el hombre se ordena a Dios, puesto que su contrario es gravísimo. Así como en un ejército, que se subordina al general en jefe como a su fin, ante todo el soldado debe subordinarse al general, y la insubordinación contra éste es gravísima; secundariamente debe someterse también a los otros oficiales.
>
> » Entre los preceptos que ordenan al hombre a Dios, ocupa el primer lugar el que impone al hombre la fidelidad a Dios y excluye toda relación con sus enemigos; el segundo, el que le prescribe la reverencia a Dios; el tercero, el que señala el servicio que debe prestarle. Mayor crimen es en el ejército la deslealtad del soldado que pacta con el enemigo que el que falta al respeto a su general, y esto es más grave que una simple negligencia en el tratamiento.
>
> » De los preceptos que miran al prójimo, es evidente que más repugna a la razón y es más grave pecado el desorden contra las personas de quien es más deudor. Por eso, de los preceptos que miran al prójimo se pone ante todo el que toca a los padres.
>
> » En los otros preceptos también es manifiesto el orden, atendiendo a la gravedad de los pecados, pues más grave es el pecado de obra que el de palabra, y más el de palabra que el de pensamiento. Y, entre los pecados de obra, más grave es el homicidio, por el que se priva a un hombre de la vida, que el adulterio, por el que se introduce la duda sobre la legitimidad de la prole que ha de nacer; y el adulterio es más grave que el hurto, por el que se priva de los bienes materiales».[42]

El contenido de la ley natural se va desplegando desde el fin último. Todos aquellos fines que no sean el fin último pueden ser medios hacia el fin último, y si no conducen de alguna manera hacia el fin último, no son fines legítimos moralmente. La estructura del razonamiento práctico es precisamente la de una deliberación entre medios para conseguir fines. Cuando los medios se presentan como necesarios en todo caso y para todos los hombres de cara a conseguir el fin último, entonces decimos que dichos medios son de ley natural. Santo Tomás explica esto al exponer de qué modo se deriva la ley positiva de la ley natural.

[42] Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q.100, a.6, s.

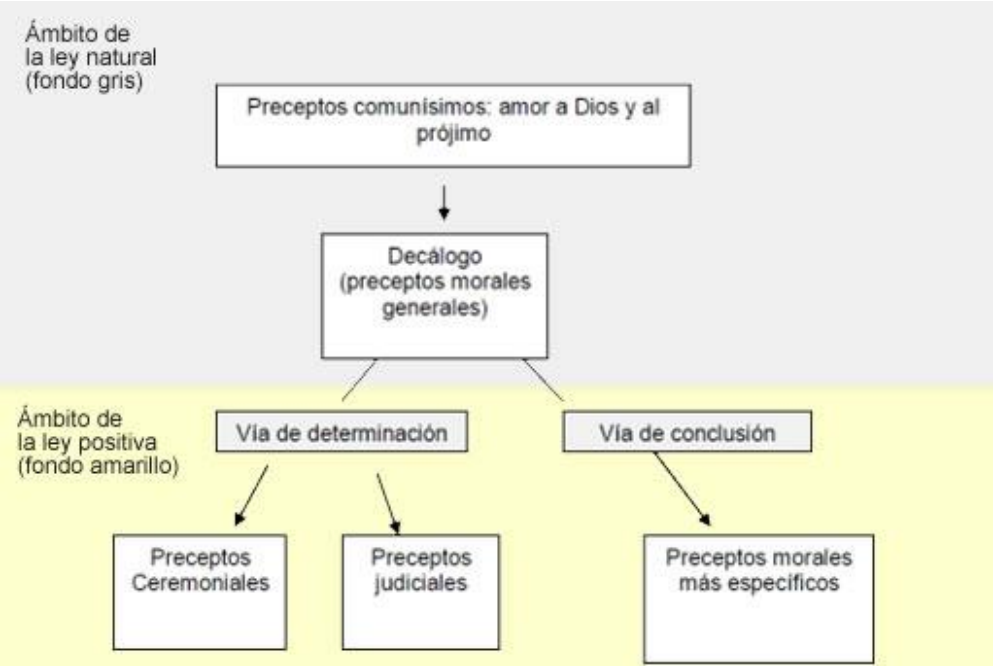
4.8.3 Derivación de la ley positiva por conclusión y por determinación

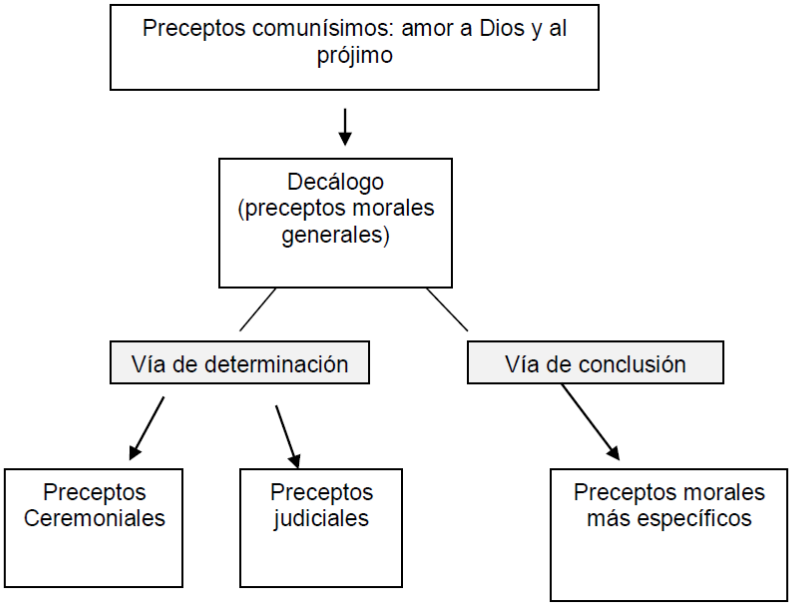
Cuando Santo Tomás explica de qué modo deriva la ley positiva de la ley natural, lo hace con el argumento de la necesidad. Lo que es necesario universalmente para alcanzar el fin de nuestra vida, es de ley natural. Y lo que es contingente, esto es, lo que puede ser de diversas maneras para conseguir el fin, una vez determinado un modo por el gobernante, entonces es de ley positiva.

Puesto que lo que es necesario en todas partes y en todo caso para conseguir el fin último, preexiste a nuestras preferencias, su conocimiento es especulativo, no práctico, porque nosotros sólo concluimos, no "decidimos" lo que hay que hacer. Por eso Santo Tomás dice que unos principios de ley natural se derivan del conocimiento del fin último, por vía "de conclusión", no de "determinación", es decir, por vía de puro conocimiento sin que el legislador "decida" nada de su contenido. En cambio, aquello que pudiendo ser de muchas maneras igualmente legítimas para conseguir el fin, una vez fijado por el legislador, es una "determinación", una elección del legislador. Por ejemplo, la ley natural exige ser fiel a la palabra dada, pero la determinación de la forma de los acuerdos o el establecimiento de indemnizaciones en caso de incumplimiento, son materias exclusivas de la ley humana.

También puede darse el caso de que en una misma ley positiva se den elementos derivados en parte por conclusión y en parte por determinación de la ley natural. Es claro, por ejemplo, que el castigo del homicidio se concluye de los primeros principios de la ley natural, de tal modo que dicho castigo es «natural», porque sin sancionar los delitos es imposible la convivencia, pero no la concreta pena que corresponda al homicida, que es algo a determinar según un criterio prudencial.

Como mejor se puede comprender esta diversa derivación de los preceptos por vía de determinación o por vía de conclusión es acudiendo al art. 11 de la q. 100 de la I-II, donde Santo Tomás se pregunta si era conveniente que la Ley Antigua (que es ley escrita) distinguiera otros preceptos morales además de los del Decálogo. Se trata de una cuestión que ha sido un poco marginada por la reflexión iusfilosófica, quizá porque aparentemente sólo trata de una cuestión de derecho divino positivo, referente a la legislación mosaica. Pero es importante para el iusnaturalismo, porque en ningún pasaje del corpus tomista se explica con más detalle la clasificación de los principios de la ley natural y de qué modo derivan unos de otros. El Aquinate toma como punto de referencia los preceptos del Decálogo, convencido de que éstos constituyen la expresión más lograda de los principios fundamentales de la ley natural. En ese artículo Santo Tomás explica que a partir de los preceptos del Decálogo (que son preceptos morales naturales) se derivan por vía de *determinación* los preceptos *judiciales* y *ceremoniales*; y por vía de *conclusión,* otros preceptos morales. Los preceptos ceremoniales "determinan" el sentido de los morales en lo que dice relación con Dios (por ejemplo, sobre cómo ha de ser el Templo, las formas de culto, etc); mientras que los judiciales "determinan" el sentido de los preceptos morales en lo que mira a las relaciones con el prójimo (estableciendo penas a los delitos, etc). Tanto los preceptos del Decálogo como los preceptos morales que de él se derivan, son preceptos de ley natural, y por tanto, obligan aunque no hubiera ley positiva. En cambio, los preceptos judiciales y ceremoniales sólo obligan porque únicamente existen *en cuanto son formulados por el legislador*.





En la cita que reproducimos a continuación Santo Tomás nos muestra una clasificación general de los preceptos de la ley natural, y nos hace ver que la derivación de la ley positiva a partir de la ley natural es una cuestión que, en parte, coincide con el mismo desplegarse de la ley natural.

> «Los preceptos judiciales y ceremoniales sólo tienen fuerza de obligar por su institución, pues antes de ésta no importaba que una cosa se hiciera de esta o de aquella manera. Mas los preceptos morales tienen su fuerza obligatoria de la misma razón natural, y aunque jamás sean establecidos por la ley. De éstos, unos son comunísimos y tan evidentes que no necesitan de promulgación, como son los preceptos del amor de Dios y del prójimo y otros tales, que son fines de los otros preceptos, como se dijo anteriormente. Acerca de éstos no cabe error en el juicio de la razón. Otros hay que son más concretos, pero cuya razón el mismo pueblo al

instante y con facilidad alcanza a ver; pero como en ellos pueden aún errar algunos, por esto necesitan de promulgación. Tales son los preceptos del decálogo. Otros hay cuya razón no a todos es manifiesta, sino sólo a los sabios, y éstos han sido añadidos al decálogo y dados por Dios al pueblo por mediación de Moisés y Aarón.

» Mas porque los preceptos que son de suyo evidentes son medios para conocer los que no lo son, por esto los preceptos añadidos al decálogo se reducen a los de éste a modo de suplemento. Así, por ejemplo, al primer precepto, que prohíbe el culto de los otros dioses, se añaden otros preceptos que prohíben cosas ordenadas al culto de los ídolos, como se ve en Dt 18,10ss: *No haya en medio de ti quien haga pasar por el fuego su hijo o una hija, ni quien se dé a la adivinación, ni a la magia, ni a hechicerías, ni quien consulte a encantadores*, etc. El segundo precepto prohíbe el perjurio, al que se añade la prohibición de la blasfemia en Lev 24,15 y de las doctrinas falsas en Dt 13. Al precepto tercero se añaden todos los preceptos ceremoniales. Al cuarto, que manda honrar a los padres, se añade el de honrar a los ancianos, según se lee en Lev 19,32: *Álzate ante una cabeza blanca y honra la persona del anciano*, y en general todos los preceptos que inducen a respetar a los mayores o a prestar favores, sea a los iguales, sea a los menores. Al quinto precepto, que prohíbe el homicidio, se añade la prohibición del odio o de cualquier atentado contra el prójimo, según aquello de Lev 19,16: *No depongas contra la sangre de tu prójimo*. Asimismo, la prohibición del odio fraterno (ib., v.17): *No aborrezcas a tu hermano en tu corazón*. Al sexto precepto, en que se condena el adulterio, se añade la prohibición del meretricio, según Dt 23,17: *No habrá prostituta entre las hijas de Israel, ni prostituto entre los hijos de Israel*. Y asimismo se prohíbe el vicio contra naturaleza, según Lev 18,22ss: *No te ayuntarás con hombre como con mujer; ni te ayuntarás con bestia*.

» Al séptimo precepto, que condena el hurto, se añade la prohibición de la usura, según el Dt 23,19: *No darás a usura a tu hermano*; y la prohibición del fraude, según el Dt 25,13: *No tendrás en tu bolsa pesa grande y pesa chica*, y en general todo cuanto tiende a cohibir la calumnia y la rapiña. En el octavo precepto, que prohíbe el falso testimonio, se añade la prohibición del juicio falso, según Ex 23,2: *No te unas a los impíos para testificar en falso; No te dejes arrastrar al mal por la muchedumbre*; la prohibición de la mentira (ib., v.7): *Huye de toda mentira*; la prohibición de la detracción, según Lev 19,6: *No vayas sembrando la difamación entre el pueblo*. A los otros dos preceptos no se hace adición alguna, por cuanto en ellos la prohibición de la codicia es universal».[43]

De todo lo dicho se deduce que, para Santo Tomás, la ley natural no se halla en un mundo distinto y aparte de la ley positiva, ni es un deber ser utópico o inalcanzable, sino que "vive" en y vivifica a la ley positiva.

4.8.4 La naturalidad del mal según la explicación de Santo Tomás

4.8.4.1 La experiencia indiscutible del mal

La experiencia moral, la psicología y la filosofía coinciden en que el ser humano busca el bien propio y ajeno, mejor dicho, comprende que el bien propio también es el bien ajeno, pero también experimenta la fragilidad y un cierto desorden en sus apetitos, que a veces, incluso en personas con formación, se imponen sobre su razón, provocando el conflicto y a veces el crimen. Esta ambivalencia de la condición humana, en la que junto a la tendencia solidaria

[43] Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II q.100, a.11, s.

convive una cierta maldad, es un tema recurrente en la filosofía, la teología, la psicología, el cine (pensemos, por ejemplo, en *El Señor de los Anillos* o *La guerra de las galaxias*), el arte y, por supuesto, en la ciencia jurídica. Es la cuestión del mal y de la maldad en el hombre. ¿Existe una maldad natural en el hombre? Plantear esta cuestión sigue siendo relevante si queremos explicar por qué el bien exige formación, cooperación y leyes, y por qué la moralidad no puede fundarse en la suposición de una espontánea rectitud natural.

4.8.4.2 Una herida en la naturaleza humana, que le hace más costoso el bien

De muchas maneras se puede abordar el estudio de la inclinación al mal. Ahora, veremos sólo cómo lo explica el Aquinate. Desde la visión de Santo Tomás, y en general desde la cosmovisión cristiana, en el hombre hay principalmente una inclinación hacia el bien que inspira todo su obrar. Pero también hay una herida persistente en su naturaleza, que Santo Tomás, y el cristianismo en general, explican con la historia del pecado original, como una *herida* en la naturaleza humana, sin la cual el sometimiento *natural* del hombre a la voluntad de Dios, y por tanto al bien, y la consiguiente sumisión, también *natural*, de las potencias del hombre al imperio de su razón serían perfectas.[44] Esta herida de la naturaleza humana no supone corrupción ni incapacidad para lograr el fin, sino solamente debilidad. Santo Tomás explica que el hombre puede suplir esta debilidad con la ayuda de Dios y con un esfuerzo adicional, que los clásicos llamaban *ascesis*, que significa ejercicio. Por eso es también natural en el hombre en su estado actual esforzarse, contrariando sus apetitos desordenados, para ser mejor persona.

4.8.4.3 La connaturalidad con el mal como consecuencia del vicio y del temperamento con el que se nace

Junto a esta debilidad de la naturaleza, común a todos los hombres, que hace costoso el sometimiento de los apetitos inferiores al orden de la razón, están las malas costumbres adquiridas por cada persona, que influyen sobre el carácter, y también una cierta disposición genética que configura el temperamento de cada uno. Los hábitos adquiridos, buenos o malos, son como una segunda naturaleza que predispone a cada persona a ciertas acciones buenas o malas. Por eso, a una persona viciosa le resulta "natural" el acto inmoral. Los vicios se adquieren no sólo por la repetición de actos inmorales, sino también por el influjo de una mala educación y, en general, del entorno en que uno se mueve, que pueden confirmar el asentimiento de la voluntad al mal. Cada decisión va consolidando una cierta inclinación en la persona y la educación va facilitando esa configuración del carácter. Junto al modo de vivir y la educación recibida, en la forja de las inclinaciones personales existe también el temperamento con el que se nace, que depende ya de la genética propia de cada individuo. En casos excepcionales, el temperamento puede disponer hacia determinados comportamientos inmorales y, por eso, ser en cierto modo "actos naturales" para quien los realiza.[45]

---

[44] Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II q.82, a.3. En el *Compendio de Teología*, en el capítulo 192 titulado "Del efecto que siguió a la culpa en cuanto a la rebelión de las cosas inferiores a la razón", Tomás escribe: «Como toda la integridad del armonioso estado de que hemos hablado era producida por la sumisión de la voluntad humana a Dios, al rebelarse el hombre perdió la perfecta sumisión de las fuerzas inferiores a la razón y del cuerpo al alma; y por consiguiente, el hombre sintió en el apetito sensitivo inferior los movimientos desordenados de la concupiscencia, de la ira y de las otras pasiones contrarias a la razón misma, que la oscurecen la mayor parte de las veces y la perturban en sus facultades».

[45] En este sentido, escribe Santo Tomás: «Porque acontece corromperse en algún individuo alguno de los principios naturales de la especie, y así, lo que es contra la naturaleza de la especie llega a ser natural accidentalmente a tal individuo, como es natural al agua que ha sido calentada el que caliente. Así, pues, sucede que lo que es contra la naturaleza del hombre, ya en cuanto a la razón, ya en cuanto a la conservación del cuerpo, se hace connatural a un determinado hombre a causa de alguna corrupción natural existente en él. Esta corrupción puede ser, o por parte del cuerpo, bien por enfermedad, como a los que tienen fiebre las cosas dulces les parecen amargas, y a la inversa; o bien a causa de la mala complexión,

4.9 La ley de la naturaleza según Kant. Contraste con Santo Tomás

Santo Tomás no entiende lo natural como lo entiende Kant, como lo necesario y contrapuesto a la libertad. Para Kant la naturaleza es el mundo de la necesidad, contrapuesto al mundo moral, que es el "reino de la libertad".[46] Para Kant, lo natural es el conjunto de fenómenos completamente determinados e independientes de la libertad humana. La libertad, por contraste, según Kant, es la capacidad de actuar sin estar determinado por inclinaciones sensibles o causas naturales.[47]

Kant comprende la naturaleza en clave mecanicista, como un fenómeno empírico o fáctico movido sólo por un impulso inicial (causalidad eficiente). En cambio, Santo Tomás (y, todavía más, Aristóteles) tiene una visión *biológica* de la naturaleza, donde los seres se mueven a sí mismos atraídos por el fin y no sólo impulsados por una causa eficiente.[48] La concepción kantiana de la naturaleza como un gran mecanismo regido por la ley de la necesidad será la visión dominante de la naturaleza en los filósofos posteriores hasta nuestros días. Y esta concepción forma un prejuicio que hace más difícil comprender a Santo Tomás.

A diferencia de Santo Tomás, en Kant la ley moral y la ley natural se presentan como realidades contrapuestas, cuando para Santo Tomás, ley natural y ley moral son lo mismo. Para Kant, la ley natural es descriptiva de la naturaleza, sometida al imperio de la necesidad. Por el contraste, la ley moral es la ley de la libertad, que el hombre se dicta a sí mismo. La ley moral es independiente de la naturaleza. Kant lo dice claramente: «la ley moral, como ley de la libertad, ordena mediante fundamentos determinantes que deben ser totalmente independientes de la naturaleza y de la concordancia de ésta con nuestra facultad de desear».[49] La moral, dice Kant, «no es otra cosa que la personalidad, es decir, la libertad e independencia del mecanismo de toda la naturaleza, pero considerada, al mismo tiempo, como facultad de un ser sometido a leyes, puras prácticas que le son propias, es decir, dictadas por su propia razón».[50] La ley moral es obra de la voluntad humana que Kant identifica con la razón práctica, que es capaz por sí misma de proporcionar los motivos y fines para obrar. La ley moral es precisamente la expresión positiva de la libertad humana. Su expresión negativa es su independencia respecto a los impulsos de la naturaleza.

---

como algunos se deleitan comiendo tierra o carbón o algunas cosas similares; o también por parte del alma, como algunos, por costumbre, se deleitan en comer hombres o en el coito con bestias (…) o en otras cosas similares, que no son conformes a la naturaleza humana». Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q.31, a.7, s.

[46] También es cierto que algunos pasajes de Santo Tomás podrían dar pie a pensar así, porque a lo largo de la *Suma Teológica*, pero especialmente en la primera parte, hace referencia a lo natural como aquello que es necesario y que queda, por tanto, sustraído al ámbito de dominio de la libertad. Pero una interpretación del conjunto de la obra de Santo Tomás contradice esta interpretación.

[47] Una voluntad sana es una voluntad independiente de la propia naturaleza. En este sentido, escribe Kant: «en el concepto de una voluntad ya está contenido el concepto de causalidad, y, por ende, en el de una voluntad pura está el concepto de una causalidad de la libertad, *i.e.,* una causalidad que no es determinable según leyes de la naturaleza». Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, trad. Dulce María Granja Castro (México: Fondo de Cultura Económica, 2005), 55 [Ak. V, 97].

[48] Tomamos esta expresión de "visión biológica de la naturaleza" de las obras de Francisco Carpintero. Por ejemplo, comentando a Santo Tomás, escribe: «En la visión tomista del mundo, que es la visión propia de un biólogo, "las cosas" (en plural) están en continuo movimiento propio, porque nada las empuja violentamente: son ellas las que tienden hacia lo suyo con fuerza o poder propio». Francisco Carpintero, *La ley natural: Historia de un concepto controvertido* (Madrid: Encuentro, 2008), 55.

[49] *Ibid.,* 124 [Ak. V, 224].

[50] *Ibid*., 87 [Ak. V, 155].

Para Kant, que trata de conciliar libertad y moralidad, el fundamento del deber no está en la naturaleza, sino en la propia razón autónoma legisladora que prescribe el deber. Se actúa entonces no por inclinación natural, lo cual denotaría falta de libertad, sino por deber.[51] Las inclinaciones naturales nos muestran lo que tenemos en común con los animales, y tales inclinaciones no son para nada fiables en la identificación del bien moral. La razón *debe actuar* sin inclinación natural de ningún tipo, y de este modo la razón formula la máxima del deber.[52]

Es importante subrayar que la naturaleza en Kant no es para nada fuente de la moral: es materia bruta que la razón debe domesticar. La naturaleza es una fuerza que, como dice el mismo Kant, provoca la humillación del hombre al recordarle su pobre condición en contraste con la sublimidad del deber moral: «la ley moral humilla inevitablemente a todo hombre cuando compara con esa ley la tendencia sensible de su naturaleza».[53]

A diferencia de Kant, para Santo Tomás la naturalidad de la ley natural incluye la libertad humana. Para el Aquinate, natural es lo que Dios hace en las cosas, y la actividad de la razón humana interactuando con el dinamismo de las inclinaciones es el modo diseñado por Dios para guiar la acción humana. Por tanto, la intervención de la razón humana no resta naturalidad a la ley natural, porque actuar bajo el control de la razón es lo más natural *en el hombre*. Desde la

---

[51] Alfredo Cruz Prados, *Deseo y verificación* (Pamplona: Eunsa, 2015), 176. Para Kant, un obrar cuyo principio sea el apetito y que, por tanto, esté regido por imperativos meramente hipotéticos, sólo puede ser un obrar heterónomo. Sólo puede ser autónomo un obrar cuyo principio sea la sola razón. Si la razón de la ley según la cual la voluntad se mueve o determina a sí misma es un objeto que la voluntad quiere necesariamente, que atrae a la voluntad a causa de la disposición natural de ésta, a causa de un impulso puesto por la naturaleza, entonces esta determinación de la voluntad es mera heteronomía, pues la voluntad no se determina inmediatamente, no se da a sí misma la ley, sino que la ley es dada por el impulso natural [FMC, Ak, IV, 441-444]. Ana Marta González añade: «Este es un punto fundamental en el que difieren Tomás de Aquino y Kant. En Kant, la razón pretende ser práctica al margen de las inclinaciones, lo cual no puede suceder sino al precio de identificar razón práctica y voluntad (cfr. GMS, BA, 37, 90). Así, él entiende que el deber moral, en realidad, es un querer radical, que sería eficaz para todo ser racional, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hindernisse praktisch wäre, si la razón, para él, fuera práctica sin impedimento alguno; pero en seres como nosotros, afectados de sensibilidad y tendencias, el deber moral ya no se identifica sin más con el querer. Cfr. KANT, I., GMS, BA 103». Ana Marta González, *Moral, razón y naturaleza*, 2.ª ed. (Pamplona: Eunsa, 2006), 171.

[52] «El hombre —escribe Kant— no es tan totalmente animal como para ser indiferente a lo que la razón por sí misma dice y para usarla sólo como instrumento de satisfacción de sus necesidades en cuanto ser sensible, pues la razón no lo eleva en valor sobre la mera animalidad si ésta sólo le sirve para aquello que el instinto lleva a cabo en los animales; en tal caso la razón sería sólo una manera especial de la cual se ha servido la naturaleza para dirigir al hombre al mismo fin al que ha destinado a los animales, sin determinarlo a un fin superior. Así pues, el hombre necesita, según la disposición que la naturaleza ha puesto en él, de la razón para tener en cuenta siempre su bienestar (Wohl) y su malestar (Weh), pero además tiene la razón para un fin superior, a saber, no sólo para reflexionar sobre lo que en sí es bueno (gut) o malo—de lo cual sólo puede juzgar la razón pura, para nada interesada en lo sensible— sino para distinguir totalmente este juicio de aquel otro y hacerlo su condición suprema». KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica,* 1788, (ed. Fondo de Cultura Económica), trad. Dulce María Granja Castro), [62] <109>. Más adelante, añade: «el concepto de lo bueno (Gutes) y lo malo (Böses) no debe ser determinado antes de la ley moral (la cual, aparentemente, tendría que basarse incluso en ese concepto), sino sólo (como ocurre aquí) después y mediante ésta» [63] <110>.

[53] Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, trad. Dulce María Granja Castro (México: Fondo de Cultura Económica, 2005), 74 [Ak. V, 132].

perspectiva de Santo Tomás, sólo por la razón el objeto de la inclinación puede convertirse en acto debido, y sólo así podemos hablar propiamente de *ley,* de ley natural.[54]

Habría que preguntarse si esta ética kantiana "desencarnada" está en el fondo de la separación entre el yo y su propio cuerpo. Al fundar Kant una ley moral tan independiente de la naturaleza, tan "desapasionada", además de hacer cargante a la moral, deja abierto el paso a la filosofía posterior donde la naturaleza creada, la propia en primer lugar, ya no se entiende como portadora de un mensaje moral.

4.10 Derecho natural y derecho de gentes

Con frecuencia se equipara el derecho natural con el derecho de gentes, como si fueran expresiones sinónimas. La equiparación entre el derecho natural y el derecho de gentes se explica, ante todo, porque ambos se conciben como un derecho que no depende de la voluntad particular del legislador de una comunidad política concreta. Sin embargo, aunque históricamente hayan llegado a identificarse, especialmente en algunas fuentes romanas, no son exactamente lo mismo.

En Gayo encontramos una de las razones principales de esta identificación. Al comienzo de sus Instituciones distingue entre el ius civile, que es el derecho propio de cada pueblo, y aquel derecho que «la razón natural establece entre todos los hombres» (quod naturalis ratio inter omnes homines constituit), al que denomina ius gentium precisamente porque es observado por todos los pueblos. De este modo, el derecho de gentes aparece como la expresión jurídica de aquello que la razón natural reconoce como común a todos los hombres.

La razón de fondo es bastante sencilla. Si todos los hombres poseen una misma naturaleza racional, es lógico pensar que la razón pueda descubrir determinadas exigencias de justicia comunes a todos ellos. Y si esas exigencias son reconocidas de manera general por los distintos pueblos, el derecho de gentes puede aparecer como una manifestación histórica del derecho natural.

Sin embargo, la tradición posterior introdujo importantes distinciones. Santo Tomás, en particular, permite comprender el derecho de gentes como algo situado entre los principios más generales del derecho natural y las determinaciones particulares del derecho positivo. El derecho natural contiene los principios fundamentales de justicia derivados de la naturaleza humana, mientras que el derecho de gentes comprende conclusiones que la razón obtiene de esos principios y que resultan generalmente necesarias para organizar la convivencia humana.

Por ejemplo, que haya que respetar lo ajeno o dar a cada uno lo suyo responde directamente a exigencias de justicia natural. En cambio, instituciones como la propiedad privada, la compraventa o determinadas formas contractuales pueden considerarse propias del derecho de gentes porque la razón humana advierte su conveniencia o necesidad para hacer posible una convivencia social ordenada.

---

[54] «Santo Tomás —escribe Rhonheimer— trabaja aquí con una diferencia que la mayor parte de sus intérpretes pasan por alto. Distingue concretamente el "acto y fin peculiares" ("actus et finis propius") de una inclinación, y su "acto y fin debido" ("actus et finis debitus"). O también: lo "peculiar" de la razón es precisamente la inclinación a lo debido. Todo lo "peculiar" de las inclinaciones originariamente no racionales es asumido en el orden de lo *debitum* al ser captado por la razón. Y esto significa que por obra de la razón sale del nivel del *genus naturae* y entra en el *genus moris*. Así pues, la diferencia moral es constituida en todos los casos por la razón, y no ya por el hecho de la "naturalidad". Por otra parte, sin la inclinación natural y lo peculiar de ella, la razón carecería por completo de objeto, y de ese modo tampoco podría proporcionar orientación práctica alguna». Martin Rhonheimer, *La perspectiva de la moral* (Madrid: Rialp, 2000), 288. Edición original alemana, 1994.

Por eso, la relación entre ambos podría explicarse diciendo que el derecho de gentes constituye una especie de concreción racional y universal del derecho natural en la vida jurídica de los pueblos. No es simplemente derecho positivo, porque su fundamento no reside exclusivamente en una decisión del legislador; pero tampoco se identifica sin más con los principios primeros y más universales del derecho natural.

Esta distinción tiene además importancia para evitar identificar el ius gentium clásico con el actual Derecho internacional. El Derecho internacional contemporáneo es fundamentalmente derecho positivo, basado en tratados, costumbres y otras fuentes jurídicas. El ius gentium clásico expresaba algo más profundo: aquellas soluciones e instituciones jurídicas que, por responder a exigencias comunes de la naturaleza racional y social del hombre, podían ser reconocidas por todos los pueblos.

La expresión «derecho de gentes» nos remite hoy día a un conjunto de normas de derecho internacional público, inspiradas en principios básicos de equidad natural y vigentes entre el común de las naciones. En la antigüedad romana el derecho de gentes, junto a esta primera acepción, que también existía, hacía referencia principalmente a un derecho vigente entre todos los hombres en el ámbito de sus relaciones jurídicas particulares, con independencia y más allá de su nacionalidad, enmarcándose, por tanto, en la esfera del derecho privado. Cierto es que ambos modos de entender el derecho de gentes fueron concebidos por la tradición jurídica romana. El primero, como derecho internacional público, más en el ámbito de los historiadores (Salustio y Tito Livio, fundamentalmente); en tanto que el segundo, como derecho privado entre particulares pertenecientes a pueblos distintos, en el ámbito de los juristas clásicos.[55]

Respecto a la primera de las cuestiones, derecho privado o público, si bien el derecho de gentes parece tener su origen conceptual en Cicerón, en la práctica fue el resultado de la institución de un segundo pretor en Roma, en el año 240 a. C., el pretor peregrino, cuya labor, basándose en las ideas de *aequitas,* permitió históricamente extender al antiguo y rígido derecho civil romano más allá de sus propios límites. Al ser el pretor peregrino el encargado de velar por lo justo dentro de las relaciones existentes entre personas con ciudadanía romana, para los que regía el *ius civile*, con aquellas otras para quienes, al no tener dicha ciudadanía, no regía el derecho civil romano, hubo de suscitar un derecho específico y propio aplicable a unos y a otros. El resultado fue precisamente un derecho común a todos, un derecho construido sobre una base equitativa, resultado de una razón natural, que permitió una apertura comunicativa y comercial con un reconocimiento de derechos para todos, y con independencia y más allá de cual fuese la condición ciudadana de las personas. Así, pues, el derecho de gentes, en sus inicios romanos, fue principalmente un derecho que regulaba las relaciones entre particulares.

Sucedió, sin embargo, que en tiempos más recientes, y tras un oscurecimiento general de la idea misma de *ius gentium*, con ocasión del descubrimiento de América y toda la controversia jurídica que este gran acontecimiento suscitó, la idea de un *ius gentium* como un derecho

[55] Un claro ejemplo de esta segunda acepción, como derecho privado, lo encontramos en Digesto 1,1, 1 cuando Ulpiano, después de dividir el derecho en público y privado, clasifica éste en natural, de gentes y civil. Es derecho natural, dice, «aquel que la naturaleza enseñó a todos los animales», en tanto que el derecho de gentes es «aquel del que usan todos los pueblos». Y añade: «El cual puede entenderse fácilmente que se distingue del natural porque el natural es común a todos los animales y el de gentes únicamente a los hombres entre sí». Gayo, por su parte, en D. 1,1, 9 distingue solamente entre derecho de gentes y derecho civil, pareciendo identificar el derecho natural con el derecho de gentes, al ser éste «el que la razón natural establece entre todos los hombres». Atendiendo a todas estas consideraciones parece que la idea de derecho de gentes resulta especialmente ambigua o confusa, suscitándose al menos estas dos cuestiones: una primera consistente en saber si se halla en el ámbito del derecho público o del privado; y la segunda acerca de si el derecho de gentes se identifica con el derecho natural o no.

vigente común *entre* las naciones o pueblos (o gentes) cobró un nuevo protagonismo. Y ello se debió sobre todo a la obra de un teólogo-jurista, el español Francisco de Vitoria.[56]

Al considerar Vitoria que el derecho de gentes consistía en un derecho mixto o intermedio entre el natural y el positivo, y que requería por tanto ser establecido por el acuerdo de los hombres, consideró dos tipos de acuerdo como origen de este derecho: uno, el acuerdo entre los individuos particulares; y dos, el acuerdo entre las naciones. De este último tipo de acuerdo se derivaría un derecho *ex communi consensu omnium gentium et nationum*. Y este sería propiamente el derecho de gentes: un derecho internacional público, común a todas las gentes o naciones del mundo y establecido por acuerdo o consentimiento virtual o equivalente de todas ellas[57]. Pero como señalábamos antes, tampoco se trataría de un derecho puramente positivo, pues tal consenso entre las naciones poseería una base natural; por ejemplo, el principio de respeto a los pactos (*pacta sunt servanda*), de reciprocidad, de no agresión, de respeto a los embajadores de otras naciones, etc.

[56] De ahí que Vitoria haya sido considerado tradicionalmente el fundador del Derecho internacional público.

[57] Santiago Ramírez, *El derecho de gentes* (Madrid: Studium, 1955), 141 y ss.