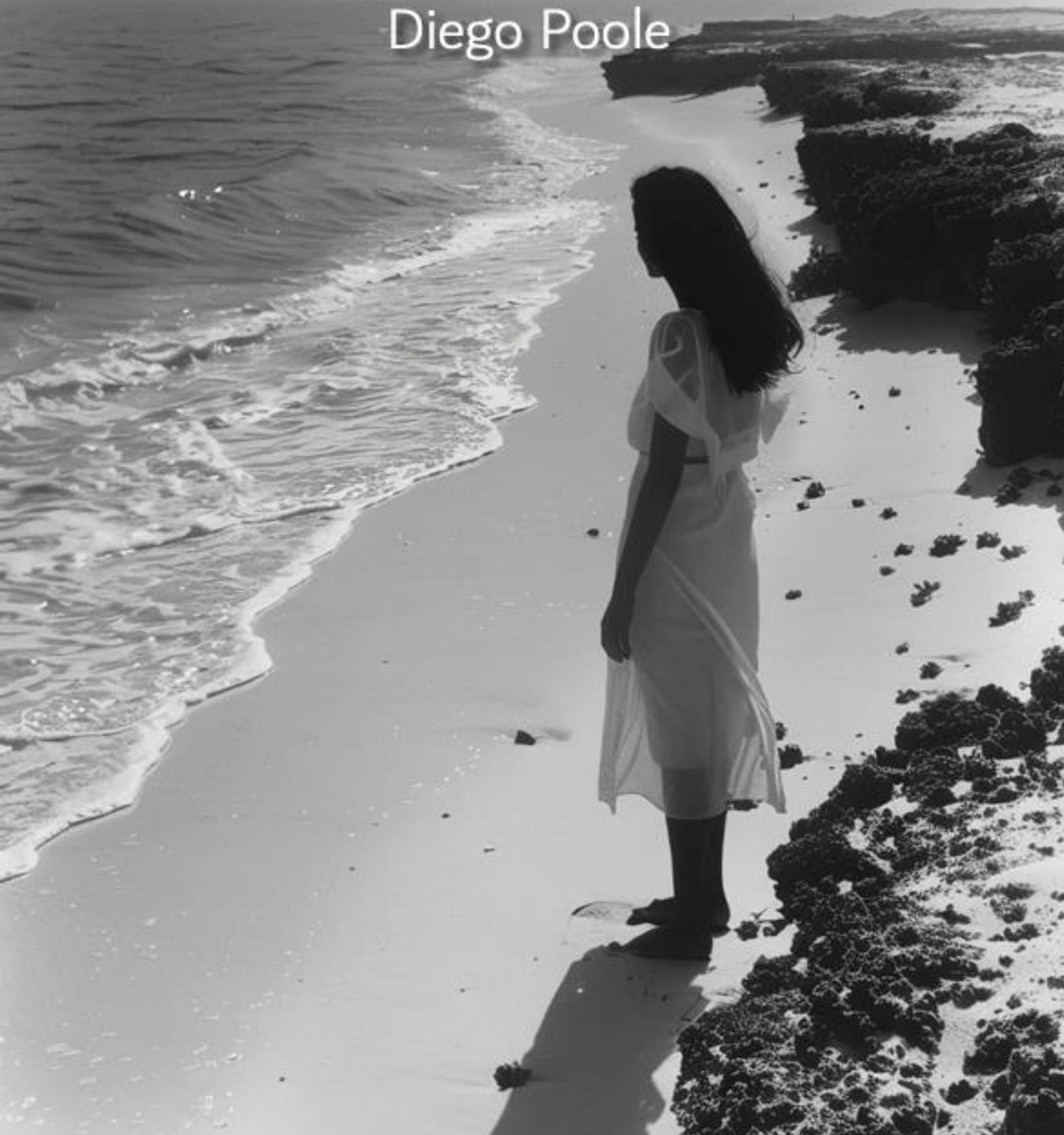


Ley natural

Diego Poole



LECCIÓN NOVENA: LA LEY NATURAL

1.	INTRODUCCIÓN	2
2.	TRES FORMAS DE CONSIDERAR EL DERECHO NATURAL	5
3.	LA LEY NATURAL COMO “PARTICIPACIÓN” DEL HOMBRE EN LA LEY ETERNA	7
4.	CONTENIDO DE LA LEY NATURAL.....	13
5.	LEY NATURAL Y LEY POSITIVA	14
6.	LA NATURALIDAD DEL MAL	18
7.	CONTRASTE ENTRE SANTO TOMÁS Y KANT.	19

A. OBJETIVOS

- Comprender las concepciones básicas sobre la ley natural: como libertad, como “código universal”, y como “participación en la ley eterna”.
- Comprender la teoría tomista acerca de la ley natural como participación de la criatura racional en la ley eterna.
- Comprender cómo Santo Tomás deriva la ley positiva desde la ley natural.
- Conocer la relación de las inclinaciones naturales con la ley natural.
- Conocer la teoría de Santo Tomás sobre el origen del mal moral.
- Conocer la teoría de Kant sobre la ley natural.

B. CONTENIDO

1. INTRODUCCIÓN

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

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.¹ Advertimos ya al lector que esta imagen tan

¹ 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». ATIENZA, Manuel, *Introducción al derecho*, Barcanovas, Barcelona, 1985, p. 43. Por su parte, 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

extendida, no se corresponde con la filosofía de Santo Tomás ni con la de Aristóteles, como luego veremos.²

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». NINO, Carlos Santiago, *Introducción al análisis del derecho*, (1983) Planeta, Barcelona, 2013, p. 27-28. En la misma línea 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». PÉREZ LUÑO, Antonio-Enrique, *Teoría del derecho*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 70. En la misma línea, Gregorio Peces-Barba, para quien 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. PECES BARBA, Gregorio, *Introducción a la Filosofía del Derecho*, Debate, Madrid, 1983, pp. 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». ROBLES, Gregorio, *Teoría del derecho*, Aranzadi, Cizur Menor, 2015, p. 332.

² 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 precrístianos, 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— 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*, L 1, cap. XIII, (1373b), cito de la traducción castellana realizada por Quintín Racionero y publicada por la editorial Gredos, Madrid, 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». GONZÁLEZ, Ana Marta, *Claves de la ley natural*, Rialp, Madrid, 2006, p. 97

En el tema 4 vimos algunos argumentos que niegan la existencia del derecho natural, sobre todo entre quienes piensan que la naturaleza, también la humana, es fruto de una evolución de la materia en la que no hay detrás ningún diseño (ni, por tanto, diseñador) inteligente. 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.³

La filosofía de género se enfrenta con el iusnaturalismo porque entiende que la naturaleza corporal del hombre no es normativa, y por eso no tiene que condicionar la propia identidad. En cierta manera el yo se define con independencia del cuerpo, como si el cuerpo fuera el chasis de un yo previamente definido. Para esta perspectiva tampoco existiría estructuras *naturales* societarias, como la familia natural, con un padre y una madre. La familia es un concepto puramente cultural, no natural.⁴ Ante este panorama, las propuestas del iusnaturalismo, al menos las de Santo Tomás, son casi subversivas, y por supuesto contraculturales.⁵

³ En este breve video ([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 el judío 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». HARARI, Yuval Noah, *Homo Deus: Breve historia del mañana*, Debate, Madrid, 2016 (la V. O. hebrea es de 2015), p. 60. Esta obra es una secuela de su best seller anterior, *Sapiens: De animales a dioses*.

⁴ 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)» Sulamith FIRESTONE, *The Dialectic of sex: The Case for Feminist Revolution* (1970), New York, Will William Morrow, 1970, p. 19

⁵ Esta es precisamente la tarea de la filosofía: servir un poco de agujón 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](#)).

Podemos abordar el iusnaturalismo desde muy diversas perspectivas. Aquí vamos a seguir la filosofía iusnaturalista que mejor ha resistido el paso del tiempo, que es la de Santo Tomás, y hacia el final del tema, y en diálogo con él, veremos también, lo que pensaba Kant sobre el derecho natural.

Puesto que Santo Tomás sí distingue entre ley natural y derecho natural, hemos titulado este tema “Ley natural”, porque a su teoría nos vamos a referir principalmente. Pero antes de poner el foco en el pensamiento del Aquinate, siguiendo el consejo de Aristóteles de preguntarnos qué es lo que entiende la mayoría de la gente con la expresión objeto de estudio, en este caso “ley natural”, diremos, como ya hemos dicho, que la mayoría lo identifica con el “derecho natural”, y por “derecho natural” entienden principalmente una de estas tres cosas: libertad, código, y “participación en la ley eterna”. Veamos esto con un poco más de atención.

2. TRES FORMAS DE CONSIDERAR EL DERECHO NATURAL

1. El derecho natural como libertad

Junto a esa imagen del derecho natural como un orden de valores inmutables, está también la idea del derecho natural como libertad. Lo hemos visto en el tema sobre la filosofía de los derechos humanos. 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. La libertad o autonomía, desde esa perspectiva, es también el fundamento de la dignidad. El hombre es digno en la medida en que es soberano, libre, independiente, autónomo. Los derechos naturales son manifestaciones de la libertad, como especies suyas, por eso a los derechos fundamentales también se les llamó “libertades fundamentales”. Esta es la base del individualismo filosófico: el hombre pleno es el hombre independiente, autónomo, que es su estado natural originario. El estado civil que surge como fruto de la vida organizada y sometida a ley supone siempre una merma de libertades o derechos naturales, a cambio de seguridad principalmente. En el estado civil tenemos menos libertades, pero las que nos quedan están más protegidas. El derecho positivo se justifica precisamente para garantizar esas libertades naturales. Junto a Locke, surgen una serie de autores que postulan un hipotético estado de naturaleza de individuos solitarios, libres e iguales, que celebran un contrato en el que pierden parte de su libertad para tener a cambio una mayor protección en una sociedad organizada bajo un poder político.

Si el derecho se identifica con la libertad, y la libertad, con la capacidad de decir en cualquier sentido, en el fondo se desvincula el derecho de la naturaleza material como realidad que procede y vincula al hombre. Por eso, este tipo de iusnaturalismo, que está en la base de la filosofía de los derechos humanos, como vimos en su momento, puede justificar cualquier cosa siempre que respete la autonomía de los hombres. Este iusnaturalismo en el fondo no requiere a Dios para nada, por mucho que se le invoque, como hacen por ejemplo Locke o Rousseau.

Para el iusnaturalismo moderno la comunidad política sólo tiene un papel instrumental de protección de esas libertades originarias o derechos 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”. El Estado no tiene otra función que la de garantizar y proteger esos “derechos” previos a la vida social.

2. El derecho natural como “código universal y eterno”

Junto a esta concepción del derecho como libertad, hay otra concepción, a la que nos hemos referido al principio de este tema, del derecho natural como un código de comportamiento humano que se deduce lógicamente a partir de evidencias racionales. 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... porque forma parte de la estructura lógica de la comunicación humana. 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.

Samuel Pufendorf (1632-1694) ocupó la primera cátedra universitaria de Derecho Natural, creada para él en la universidad de Heidelberg. Se comprende a sí mismo como el fundador de esta nueva “ciencia”, considerada como una disciplina autónoma, independiente de las demás ciencias, una disciplina que se presenta con la finalidad de conocer y formular una código de conducta universal, válido para todos los hombres de todos los tiempos.⁶ 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”».⁷

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.

«La ley natural, como las verdades matemáticas, se disciernen 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 dependen de los caprichos de los individuos, sino de la naturaleza racional de los seres humanos».⁸

Con este objetivo surgió en el siglo XVII la moderna “ciencia del derecho natural”, que presumía de ser la corazón de toda ciencia jurídica. El derecho positivo no sería más que su expresión escrita. Se pretende construir razonablemente todo un sistema de normas

⁶ La obra de Pufendorf, *De iure naturae et gentium libri octo* (1672) fue considerado 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.

⁷ Cf. PUFENDORF, Samuel, *De Iure Naturae et Gentium Libri Octo*, L. I, C. II, § 3-5

⁸ PUFENDORF, Samuel, *De Officio Hominis et Civis*, L. I, C. VI, § 5 y L. II, C. V, § 3). La traducción al castellano es nuestra.

universales, un código ético definitivo. Los primeros códigos en Europa se presentaron como compendios de todos los preceptos naturales que debían regir las relaciones entre los hombres.

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».⁹

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

La teoría del derecho natural como *participación* del hombre en la ley eterna es la teoría de Santo Tomás. Este iusnaturalismo es distinto de los dos anteriores. En primer lugar, porque Santo Tomás distingue entre derecho y ley natural, y, en segundo lugar, porque la noción de ley natural está íntimamente ligada a la de «ley eterna». Para Santo Tomás, la ley natural se define como la *participación* del hombre en la ley eterna. Y la ley eterna es la ley divina que gobierna el universo.

Junto a estas tres formas, habría una cuarta, propia de Kant, que es la que tratamos en el último apartado de este tema. En realidad, Kant distingue completamente la ley natural y la ley moral, mientras que, como veremos a lo largo de este tema, para Santo Tomás la ley natural y la ley moral son lo mismo.

3. LA LEY NATURAL COMO “PARTICIPACIÓN” DEL HOMBRE EN LA LEY ETERNA

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.¹⁰

⁹ «Les lois ne sont que le code de la nature, sanctionné par la Raison et garanti par la Liberté». CAMBACÉRÈS, Jean-Jacques. “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 – Serie primera (1787-1799)*, tomo XCVII, CNRS Éditions, Paris, 1993, pp. 36-48.

¹⁰ 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

Ley eterna, creación y providencia

Santo Tomás explica que 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 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 ha de estar presente en lo que existe mientras tenga ser y según el modo como participe del ser».¹¹

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

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 pude 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

¹¹ DE AQUINO, Tomás, *Suma Teológica*, I, q. 8, a.1

ser, pues el ser es lo más íntimo que hay en las cosas. Por ello, conviene que Dios esté en todas las cosas».¹²

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 participe 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 con su existencia en la existencia divina, sino también son su pensar y su querer, en el “pensar” y “querer” de Dios.¹³

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.¹⁴

¹² DE AQUINO, Tomás, *Compendio de Teología*, § 130:

¹³ 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, 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.

¹⁴ 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: «Afirma 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

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 término, 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 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».¹⁵

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,

inclinaciones esenciales de la naturaleza humana, y como malo lo que no concuerda con ellas». MARITAIN, Jacques: “Conocimiento por connaturalidad”, pronunciado en la conferencia de la *Society of Metaphysics of America*, el 24 de febrero de 1951, pp. 5 y 6. Otro autor que trata en profundidad el fundamento de este conocimiento por “connaturalidad”, aunque apenas use la expresión, es Alfredo CRUZ PRADOS, *Deseo y verificación*, Eunsa, Pamplona, 2015.

¹⁵ DE AQUINO, Tomás, *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?"» DE AQUINO, Tomás, *De Veritate*, q.16, a.3. s. y también en la misma obra cf. q.10, a.6. En este sentido, ver también DE AQUINO, *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*.

“¿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 discernimos 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 el hombre? 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 es 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 “derecho 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 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».¹⁶

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.¹⁷

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 siete. Estar obligado a algo significa una cierta necesidad de hacer es 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 deformes, 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 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.¹⁸ Obrar contra la naturaleza es, para el Aquinate, obrar contra las cosas mismas. Obrar contra la naturaleza equivale a destruir la

¹⁶ DE AQUINO, Tomás, *Suma de Teología*, I-II, q. 94, a.2, s.

¹⁷ 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 referímos 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». GONZÁLEZ, Ana Marta, *Moral, razón y naturaleza* (1998), Eunsa, Pamplona 2006, p. 252. Y también trata esto mismo en *Claves de La ley Natural*, Rialp, Madrid, 2006, pp. 78 y sig.

¹⁸ 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 ad.1 (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”».

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).

4. CONTENIDO DE LA LEY NATURAL

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, son 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.¹⁹

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.²⁰ Por tanto, para Santo Tomás, la recta disposición del hombre hacia su Creador es el fundamento último de la vida moral, y de 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 (1º mandamiento), luego la reverencia (2º mandamiento), y por último el servicio (3º 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

¹⁹ Cf. POOLE, Diego, "Grisez y los primeros principios de la Ley Natural", en *Persona y Derecho*, nº. 52 (January), pp. 339-93. Disponible en [este enlace](#).

²⁰ 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. (...)». DE AQUINO, Tomás, *Suma Teológica*, II-II, q.122, a.2, s,

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 presta 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 respecto 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».²¹

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.

5. LEY NATURAL Y LEY POSITIVA

Distinción entre ambas leyes

Si entendemos por ley positiva aquella que hacemos los hombre, 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 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.

²¹ DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q.100, a.6, s.

Pero recordemos una idea que vimos en el tema siete. Decir que la ley positiva obliga porque está promulgada por el legislador humano no significa que obligue sólo por su fuerza coercitiva, sino porque en él hemos confiado la toma de decisiones en orden al bien común. Y entre esas decisiones hay muchas que podrían ser de una manera o de otra. Por ejemplo, en caso de una inundación provocada por lluvias torrenciales, el alcalde puede ordenar unas medidas como evacuar la ciudad, o subir a los pisos más altos, o prohibir los desplazamientos... Cualquiera de esas medidas, según las circunstancias, pueden ser oportunas, aunque sean incompatibles entre ellas, pero una vez decididas, todos debemos moralmente obedecer, porque si no hay coordinación, el caos y la desgracia podrían ser mucho mayores. Vemos, por tanto, que hay normas contingentes, que no derivan con necesidad de nuestro fin natural, sino de situación concreta de cada momento. Estas son propiamente las normas de derecho positivo. Aunque obviamente, el derecho positivo también recoge expresamente exigencias del derecho natural.

Derivación de la ley positiva por conclusión y por determinación

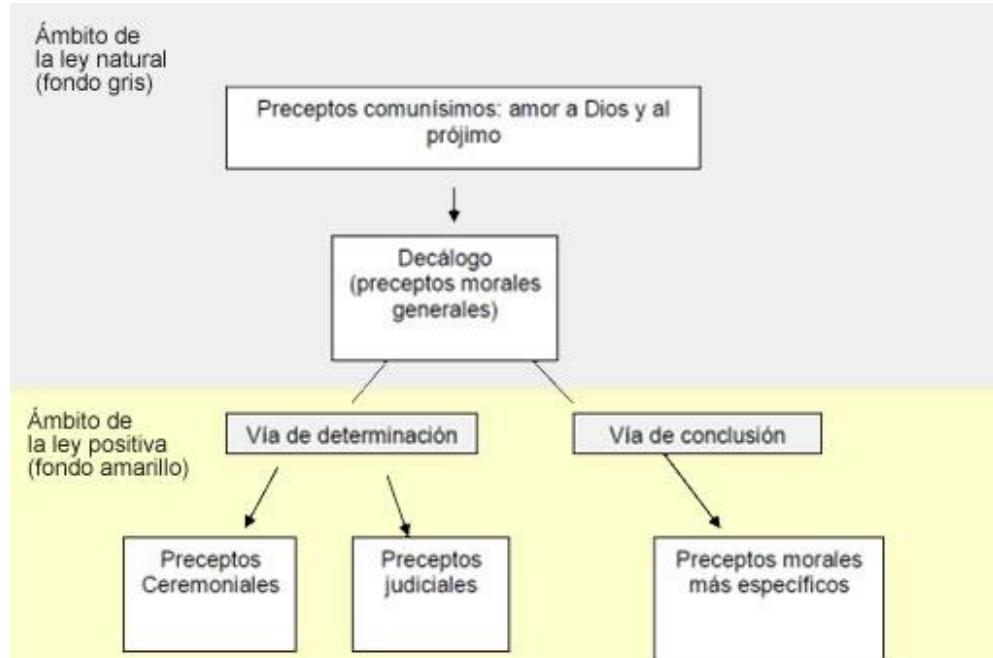
Cuando Santo Tomás explica que qué modo deriva la ley positiva de la ley natural, lo hace con el argumento de la necesidad. Lo que es necesario universalmente para alcanzar el fin de nuestra vida, es de ley natural. Y lo que es contingente, esto es, lo que puede ser de diversas maneras para conseguir 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 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, quizás 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 comunitarios 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*

ni 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.»²²

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.

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

Cuando estudiábamos la diferencia entre ética y derecho, veíamos que la ley moral, que en Santo Tomás es lo mismo que la ley natural, 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. El ámbito de la ley natural abarca toda acción humana voluntaria, aunque no tenga una *inmediata* repercusión social. La ley positiva, en cambio, 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, 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 se quisiesen extirpar, causarían mayores males (como en algunos lugares, la prostitución o el consumo de algunos productos perjudiciales para la salud). 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

²² DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II q.100, a.11, s.

cuanto más tolerante sea una sociedad, tanto mejor, etc. Cuestiones que no vamos a desarrollar en este tema.

6. LA NATURALIDAD 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 convive una cierta maldad, es un tema recurrente en la filosofía, en la teología, la psicología, en el cine (pensemos por ejemplo en el *Señor de los Anillos* en la *Guerra de las Galaxias*) incluso en 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.

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. Veamos 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.²³ 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.

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

²³ Cf. DE AQUINO, Tomás, *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».

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.²⁴

7. CONTRASTE ENTRE SANTO TOMÁS Y KANT.

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”.²⁵ Para Kant, lo natural es el conjunto de fenómenos predeterminados completamente 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.²⁶

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.²⁷ 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.

²⁴ 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 complejión, 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». DE AQUINO, Tomás, *Suma Teológica*, I-II, q.31, a.7, s.

²⁵ 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.

²⁶ 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». KANT, Immanuel, *Critica de la razón práctica*, 1788, (ed. Fondo de Cultura Económica), trad. Dulce María Granja Castro), [55] <97>.

²⁷ 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». CARPINTERO, Francisco, *La ley natural. Historia de un concepto controvertido*, Encuentro, Madrid, 2008, p. 55.

Para Kant, la ley natural es descriptiva de la naturaleza, sometida al imperio de la necesidad. Por el contrario, 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 desejar».²⁸ 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».²⁹ 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.

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.³⁰ 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.³¹

²⁸ *Ibidem*, [124] <224>.

²⁹ *Ibidem*, [87] <155>.

³⁰ CRUZ PRADOS, Alfredo, *Deseo y verificación*, Eunsa, Pamplona, 2015, p. 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». GONZÁLEZ, Ana Marta, *Moral, razón y naturaleza*, 2.^a ed., Eunsa, Pamplona 2006, p. 171.

³¹ «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, *Critica 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

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».³²

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 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.³³

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.

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>.

³² KANT, Immanuel, *Critica de la razón práctica*, 1788, (ed. Fondo de Cultura Económica), trad. Dulce María Granja Castro), [74] <132>.

³³ «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 proprius”) 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». RHONHEIMER, Martin, *La perspectiva de la moral*, Rialp, Madrid, 2000 (la ed. original alemana es de 1994), p.288