

**LA LEY NATURAL SEGÚN
SANTO TOMÁS DE AQUINO**



Lucila Adriana Bossini

LA LEY NATURAL SEGÚN SANTO TOMÁS DE AQUINO

TRES CONSIDERACIONES Y TRES CONCEPTOS



Colección
CIRCA HUMANA PHILOSOPHIA

Instituto de Estudios Filosóficos
“Santo Tomás de Aquino”
Buenos Aires 2022

Colección
Circa Humana Philosophia

Director

Félix Adolfo Lamas

Comité Científico

Argentina: Eduardo Ventura - Delia María Albisu

Brasil: Ricardo Henry Marques Dip - Fátima Gauterio

Chile: Juan Antonio Widow - Raúl Madrid

Francia: Michel Bastit

España: Miguel Ayuso Torres

Italia: Francesco Gentile (†) - Danilo Castellano - Mauro Ronco

Portugal: Mario Bigotte Chorão

Todos los derechos reservados

Prohibida su reproducción total o parcial

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723

© 2022 by Instituto de Estudios Filosóficos “Santo Tomás de Aquino”

Bossini, Lucila Adriana

La ley natural según Santo Tomás de Aquino. Tres consideraciones y tres conceptos / Lucila Adriana Bossini

1ª ed.. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Instituto de Estudios Filosóficos Santo Tomás de Aquino, 2022

156 p., 20 x 14 cm. (Circa Humana Philosophia / Lamas, Félix Adolfo, 10)

ISBN 978-987-45897-3-6

1. Filosofía Clásica. 2. Filosofía del Derecho. I. Título

CDD 170.4



ÍNDICE GENERAL

PRÓLOGO, por <i>Daniel Alejandro Herrera</i>	11
NOTA PREVIA, por la autora	19
Capítulo I: EL TEMA: LA LEY NATURAL Y SANTO TOMÁS DE AQUINO	21
I. ¿POR QUÉ UNA VEZ MÁS HABLAR DE LA LEY NATURAL?	21
1. La tradición de la ley natural	21
2. La crisis contemporánea	22
II. ¿POR QUÉ UNA VEZ MÁS SANTO TOMÁS?.....	24
1. Tomás en el centro de la tradición de la ley natural	24
2. El texto central	24
2.1. La ley natural abstractamente considerada	24
2.2. La ley natural adecuadamente considerada	26
2.3. La ley natural considerada en su fundamento último	26
3. Las tesis principales concernientes al concepto de ley natural: las tres perspectivas y su origen.....	27
Capítulo II: ALGUNOS REPRESENTANTES DEL PENSAMIENTO TOMISTA CONTEMPORÁNEO	29
I. CRISIS Y RESTAURACIÓN DE LA FILOSOFÍA TOMISTA DEL DERECHO	29
1. El obscurecimiento de la tradición clásica y tomista	29
2. La restauración tomista	29





II. ALGUNOS AUTORES DE LA RESTAURACIÓN DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO TOMISTA	32
1. Victor Cathrein	32
2. Arthurus Vermeersch	36
3. Joseph Gredt	38
4. Louis Lachance	39
5. Francesco Olgiati	40
6. Giuseppe Graneris	43
III. ALGUNOS AUTORES CONTEMPORÁNEOS	44
1. John Finnis	44
2. Dos autores de nuestro ambiente académico próximo	49
2.1. Tommaso Scandroglio	49
2.2. Julio Lalanne	54
3. Conclusión	56
Capítulo III: EL PROBLEMA HERMENÉUTICO Y SU SOLUCIÓN A PARTIR DE LAS FUENTES	57
1. ¿Por qué cabe hablar de “problema”?	57
2. El método para afrontar la recta hermenéutica del texto tomista	60
3. Las fuentes de Santo Tomás de Aquino: historia de la formulación de la ley natural	60
3.1. El punto de partida: la tradición de la ley natural	60
3.2. La fundación de la doctrina de la ley natural	61
3.3. La formulación originaria de la doctrina de la ley natural	63
Capítulo IV: PLATÓN	67
1. La teoría platónica de la ley	67
2. El programa general acerca de la ley natural en Platón	69
3. El gobierno de lo superior sobre lo inferior	70
4. Positivismo, ateísmo y gobierno de la fuerza	70
5. El orden del universo y la ley	71



6. Dios es la medida de todas las cosas	72
7. La ley natural y su formulación primigenia	74

Capítulo V: LA LEY NATURAL Y LA NATURALEZA

EN ARISTÓTELES	77
1. La ley como orden racional	77
2. La triple formulación de Aristóteles: naturaleza humana y entelequia, principios y Dios	78
3. El concepto aristotélico de naturaleza	79
4. El Derecho natural y el Derecho positivo	81
5. El Derecho natural y la ley natural	82
6. La naturaleza social del hombre	83
7. La entelequia como fuente de la ley natural	84
8. La naturaleza humana como fuente de la ley natural	86

Capítulo VI: LA LEY NATURAL Y LOS PRINCIPIOS

EN ARISTÓTELES	87
1. Los principios como expresión lógica originaria de la ley natural	87
2. El <i>noûs</i> y el tema de los primeros principios	88
3. El <i>noûs</i> en materia práctica	89
4. La inducción de los principios	90
4.1. Introducción	90
4.2. El proceso de inducción	91
5. Los Segundos Analíticos: el texto capital acerca de la inducción de los principios	94
6. La <i>Ética Nicomaquea</i>	98
7. Consideraciones finales	100

Capítulo VII: LA LEY NATURAL Y DIOS EN ARISTÓTELES

1. El gobierno divino del mundo	103
2. La asociación del hombre al gobierno del mundo a través de su espiritualidad	105



3. El gobierno del <i>noús</i>	107
4. La autarquía de la entelequia humana y la ley natural	109
4.1. La entelequia humana y la ley natural	109
4.2. La autarquía como propiedad de la entelequia humana y la ley natural	112
5. Conclusión	114
Capítulo VIII: EL TRÁNSITO DEL PENSAMIENTO ANTIGUO	
A SANTO TOMÁS	117
1. El estoicismo griego	117
2. Marco Tulio Cicerón	119
3. San Agustín	122
Capítulo IX: LA DOCTRINA DE SANTO TOMÁS ACERCA DE	
LA LEY NATURAL	129
I. LA LEY NATURAL COMO PRINCIPIO	129
1. Los primeros principios y la ley natural abstractamente considerada	129
2. La impronta de la fuente aristotélica	131
3. La <i>sindéresis</i>	133
4. La <i>síntesis tomista</i>	135
II. LA LEY NATURAL COMO EXPRESIÓN RACIONAL DE LAS	
INCLINACIONES NATURALES DEL HOMBRE	137
1. La ley natural adecuadamente considerada	137
2. Las inclinaciones naturales y los fines humanos	138
3. La fuente aristotélica y el criterio de lo justo por naturaleza	140
III. LA LEY NATURAL COMO PARTICIPACIÓN	141
1. La ley natural considerada en su fundamento último	141
2. Las fuentes platónico-aristotélicas	142



Capítulo X: CONCLUSIONES	145
1. Recapitulación final	145
2. Las perspectivas se integran	147
3. Corolario	149
3.1. La verdad de la ley natural	149
3.2. ¿Cuál es el concepto esencial o principal?	150
3.3. ¿Hay una analogía de la ley natural?	151
 FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA	 153



PRÓLOGO

1. *A modo de presentación*

El tema de la ley natural es central en la concepción clásica de la ética y también del derecho, de la política y de todo el conocimiento práctico. La expresión ley natural, tal como la conocemos hoy, no se encuentra ni en Platón ni en Aristóteles aunque sí el concepto de que la naturaleza y la razón son la regla y medida del obrar humano. Así Platón habla de *Katá phýsin* (obrar conforme a la naturaleza) y *Katá Lógon* (obrar conforme a la razón) y en Aristóteles está implícita en su teoría de los principios (especulativos y prácticos) y en la Retórica como ley no escrita común. La expresión ley natural aparece con el estoicismo y Cicerón y se desarrolla de manera nueva y trascendente con el cristianismo, a partir de San Pablo (epístola a los romanos, etc.), los padres de la Iglesia y San Agustín, hasta alcanzar la plenitud de su desarrollo en Santo Tomás de Aquino.

Justamente la teoría de la ley natural de Santo Tomás (junto a la citada tradición) va a ser el eje del libro de la Doctora Adriana Bossini que tengo el honor de prologar y que a su vez se relaciona con el tema de la verdad práctica, que ya fuera abordado por la autora en su anterior obra: *la verdad del derecho*. Obra en la cual contiene un capítulo sobre Norma, Ley y Ley natural, donde aborda el tema desde la concepción platónica y aristotélica hasta llegar a Santo Tomás. Hay por tanto una complementariedad y continuidad entre este libro “*la ley natural según Santo Tomás de Aquino*” y aquel sobre “*la verdad del derecho*”.

2. *La tesis principal* (capítulos I, IX y X)

“La ley natural (para la autora siguiendo al Dr. Félix Lamas) es el criterio más universal de lo bueno y de lo malo y se manifiesta –como todo aquello que tiene que ver con el orden práctico de las conductas humanas– en una relación dialéctica entre principios de máxima universalidad y evidencia y la acción práctica concreta”.

Ahora bien, para desarrollar este concepto se apoya en la teoría de Santo Tomás de Aquino en su triple consideración, lo que constituye la tesis principal del libro:

- a) Formalmente: es el primer principio práctico normativo (principio racional universal de los actos humanos). *La ley natural abstractamente considerada.*
- b) Materialmente: es el orden racional hacia los fines naturales del hombre, que este descubre por la razón y mediante la experiencia en las disposiciones naturales de la propia naturaleza humana (*katá phýsin y katá lôgon*). *La ley natural adecuadamente considerada.*
- c) Fundamentalmente: es la participación de la Ley Eterna en la naturaleza racional del hombre. *La ley natural considerada en su fundamento último.*

Como puede advertirse (continúa diciendo la autora), Santo Tomás de Aquino define a ley natural como:

- a) el primer principio autoevidente de la praxis moral humana y del que surgen todos los demás;
- b) el orden racional de las conductas hacia las tendencias y fines naturales del hombre;
- c) la participación de la Sabiduría Ordenadora creadora del mundo en la inteligencia humana.

Al integrar las tres perspectivas (concluye la Dra. Bossini) resulta que la ley natural es el principio intelectual evidente (*noûs, intellectus*, inteli-

gencia inmediata) del orden racional de la conducta hacia los fines del hombre que son participación de la Sabiduría Ordenadora de Dios. En su esencia la ley natural es la ley fundada en la naturaleza que el hombre descubre, con evidencia, en su propia naturaleza.

Esta tesis es de fundamental importancia para entender en toda su profundidad y alcance la teoría de la ley natural de Santo Tomás. Con otras palabras, personalmente lo sostuve en un reciente trabajo al señalar que en el ámbito del conocimiento práctico tenemos que distinguir:

- i) *un acceso práctico a la ley natural*, mediante la captación evidente (el predicado está contenido en la esencia del sujeto) e inmediata (por inducción abstractiva), en las inclinaciones naturales en orden al fin (que naturalmente aprehende como buenas), de los primeros principios de la razón práctica;
- ii) *su fundamentación teórica y metafísica* (constituye el soporte del contenido de la ley natural), en la naturaleza humana como participación de la ley eterna, en tanto principio de operaciones en orden al fin (telos), realizado por la razón especulativa.

Dicho de otra manera, la distinción entre la patencia de los primeros principios como punto de partida del proceso que realiza la razón práctica (*primera ratio*) y su justificación racional en el plano metafísico que realiza la razón teórica o especulativa (*última ratio*).

Así podemos distinguir (no separar) la razón práctica de la razón metafísica, pues los principios de la primera no son conclusiones de un razonamiento (silogismo) a partir de la segunda (de serlo no serían principios primeros inmediatamente captados), sin perjuicio de reconocer que son principios metafísicos por antonomasia¹, al fundarse en la noción de ser y de bien y que en última instancia la razón práctica como todo conocimiento humano se funda en la razón metafísica. En suma, no hay separación y mucho menos oposición, sino más bien continuidad, entre la razón especu-

¹ Cf. Lamas, Félix (2002), “Percepción e inteligencia jurídicas, los principios y los límites de la Dialéctica”, en *Los Principios y el Derecho Natural en la metodología de las ciencias prácticas*, edición a cargo de Félix Adolfo Lamas, Bs. As, Educa, p. 40.

lativa y práctica, por la cual la razón práctica es una extensión de la misma razón especulativa, en cuanto se ordena a dirigir la acción humana².

En el acceso práctico a la ley natural podemos ubicar a la ley natural abstractamente considerada y a la adecuadamente considerada y en su fundamentación teórica y metafísica, la ley natural considerada en su fundamento último.

En efecto, en la primera, encontramos tanto el primer principio de no contradicción práctico (el bien debe hacerse y el mal evitarse), como los principios que se siguen conforme al orden de las inclinaciones tendenciales de la naturaleza humana a su fin o entelequia. Sin embargo, si bien distinguimos distintos tipos de principios, “diremos (con Santo Tomás) que todos esos preceptos de la ley de la naturaleza, en cuanto se refieren a un solo primer precepto tienen razón de una sola ley natural”³.

Mientras que en la segunda, la naturaleza humana sería el fundamento de la ley natural. Ahora bien, como toda naturaleza en tanto orden tendencial al fin es creada, por tanto participa como lo regulado y medido de la regla y medida que constituye la ley eterna. Pero en el hombre esa participación se da de un modo más excelente, pues la ley natural además de ser lo reglado y medido por la ley eterna, se transforma en regla y medida de su obrar, mientras que en los irracionales sólo por analogía podemos utilizar el término ley en tanto participan como lo reglado y medido, de la ley eterna⁴. De aquí se desprende como fundamento último la tradicional definición de Santo Tomás de ley natural: *es la participación de la ley eterna en la creatura racional*⁵.

Otro aporte fundamental de la Dra. Bossini es el de relacionar esta teoría de Santo Tomás con sus fuentes, especialmente Platón y Aristóteles, particularmente con su teoría del *noûs*. De esta manera, relaciona la teoría aristotélica del *noûs*, como principio y como participación del *noûs* divino en la naturaleza humana, con la teoría de la ley natural de Santo Tomás como primer principio de la razón práctica y de los demás principios que se fundan

2 Cf. Herrera, Daniel Alejandro (2020), “*En defensa de los principios de derecho natural*”, Prudentia Iuris, ed. 40 aniversario, p. 47.

3 Santo Tomás de Aquino, *S.Th.*, I-II, 94, 2, 1.

4 Cf. Santo Tomás de Aquino, *S.Th.*, I-II, 91, 2,3

5 Cf. Santo Tomás de Aquino, *S.Th.*, I-II, 91, 2

en él y como participación de la ley eterna (*noûs* divino) en la naturaleza racional del hombre. Así el maestro de Aquino extiende la teoría aristotélica del *noûs* a los principios de la razón práctica (*primera ratio*) sin perjuicio de su fundamentación en la participación del *noûs* divino en la naturaleza humana, que descubrimos por la razón metafísica (*última ratio*).

3. Desarrollo de la tesis principal.

Habiendo descrito el eje central del trabajo, el resto del libro lo dedica a desarrollar esa tesis principal. Así distingue por un lado las fuentes que toma Santo Tomás para elaborar su teoría de la ley natural y por otro, su crisis en la modernidad y su restauración en el pensamiento moderno.

3.1. Fuentes (capítulos III al VIII)

Como señala la autora, y ya mencionamos en este prólogo, la fuente principal es el pensamiento de Platón y Aristóteles a partir de la idea de naturaleza como *eidos* o esencia, en tanto principio de movimiento en orden al fin o entelequia como actualización o perfección de esa naturaleza. Idea que ya se encuentra en Platón y continúa y desarrolla el estagirita.

Así ya señalamos el *Katá phýsin* (obrar conforme a la naturaleza) y *Katá Lógon* (obrar conforme a la razón) que se fundan en el *Katá Theón* (obrar conforme a la Idea de Dios) del fundador de la Academia, que es retomada por Aristóteles, junto con su teoría de los principios (inducidos inmediatamente de la realidad) y del *noûs* a la que hicimos referencia ut supra.

También señala la Dra. Bossini, que la noción de ley natural aparece aunque deformada en el estoicismo que, siguiendo la concepción heracliteana panteísta de la realidad, arriba a un inmanentismo absoluto que identifica a la ley natural cósmica con la ley divina o eterna. Al respecto dice nuestra autora: “la naturaleza (*phýsis*) no es el éidos platónico, ni la sustancia (*ousía*) aristotélica. La naturaleza se identifica con el mundo (*kósmos*), y cada individuo, o cada naturaleza individual, es parte de esa totalidad, concebida como una *pólis universal* (*kosmópolis*), fuera de la cual nada existe [...] En dicho contexto filosófico, aunque en esta corriente de pensa-

miento se hable de razón, naturaleza y Dios como constitutivos de la ley natural y eterna, parece claro que se trata de algo radicalmente distinto de la ley natural clásica y de la razón eterna divina, en sentido platónico-aristotélico”. Concepción que continúa en Cicerón: “debe tenerse presente una idea estoica que Cicerón usa reiteradamente, que es la de una comunidad entre los dioses y los hombres (*civitas hominum et deorum*), en la que el mundo es patria común⁶. No hay aquí, por supuesto, ninguna trascendencia”⁷.

Va a ser recién con el Cristianismo, especialmente a partir de San Pablo en su epístola a los Romanos (1,18-23) donde señala que los paganos aunque no están sometidos a la Torah judía, tienen una ley natural por la cual no son excusados por no reconocer a Dios a quien pueden ver reflejado en su creación. Aquí adquiere la ley natural una dimensión trascendente que carecía la concepción estoica y ciceroniana.

Ahora bien, será San Agustín el que va a desarrollar esta idea y se va a convertir en la fuente más cercana a Santo Tomás. En el obispo de Hipona, “La *lex naturalis* [dice Bossini] en consecuencia, no es, según su naturaleza un efluvio de la *Lex Aeterna*, tal como creían los estoicos, sino una grabación de la Ley Eterna en la conciencia de los hombres. La ley natural y la Ley Eterna son tan distintas como la figura grabada en cera de un sello grabado y el sello mismo”.

3.2. La restauración tomista (capítulo II)

Tiene como punto de partida claro la encíclica de León XIII, *Aeterni Patris sobre la Restauración de la Filosofía Cristiana conforme a la doctrina de Santo Tomás de Aquino*, del 4 de agosto de 1879, a partir de la cual aparecen numerosos e importantes autores entre los que en nuestro tema la autora señala como importantes: *Victor Cathrein; Arthurus Vermeersch; Joseph Gredt, Louis Lachance, Francesco Olgiati y Giuseppe Graneris*. Por su parte la Dra. Bossini agrega algunos autores contemporáneos como *John*

⁶ Cf. *De finibus*, III, 19, 64; *República*, III, 19, 64; *De legibus*, I, 7, 28; *De nat. deor.*, I, 7, 28.

⁷ Cf. Lamas, F., *Tradicón, ley natural y gnosticismo*, Capítulo “La crisis de la doctrina clásica de la ley natural” (en preparación).

Finnis y dos autores de nuestro medio académico: *Tommaso Scandroglio* y *Julio Lalanne*. Esta lista no es excluyente de otros autores tomistas que por razones de espacio no podemos señalar en este momento.

A modo de conclusión

Creo que estamos ante una importante obra que aborda lo esencial de la teoría de la ley natural más acabada que es la de Santo Tomás, que no aparece tan claramente expuesta en otros autores y que como ya señalé, se inscribe en la continuidad del tema de la verdad práctica abordado en su anterior libro sobre la *verdad del derecho*.

Luego de haber transitado las principales partes del libro sin pretender agotarlo, pues un prólogo no tiene que suplir la lectura del libro sino generar el interés en leerlo, sólo me queda felicitar a la Dra. Adriana Bossini por este nuevo trabajo y recomendar fervientemente su lectura.

Daniel Alejandro Herrera

Buenos Aires, 21 de Febrero de 2021



NOTA PREVIA

La presente investigación se realizó bajo la dirección científica del Prof. Félix Adolfo Lamas en el marco de los Seminarios de Metafísica del Centro de Estudios Ítalo-Argentinos de Dialéctica, Metodología y Filosofía del Derecho de la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica Argentina y del Instituto de Estudios Filosóficos “Santo Tomás de Aquino”, años 2019, 2020 y 2021.

La autora



Capítulo I

EL TEMA: LA LEY NATURAL Y SANTO TOMÁS DE AQUINO

I. ¿POR QUÉ UNA VEZ MÁS HABLAR DE LA LEY NATURAL?

1. *La tradición de la ley natural*

La ley natural es el criterio más universal de lo bueno y de lo malo y se manifiesta –como todo aquello que tiene que ver con el orden práctico de las conductas humanas– en una relación dialéctica entre principios de máxima universalidad y evidencia y la acción práctica concreta⁸.

La tradición es, junto con el lenguaje y la historia, una forma de experiencia social. Es la aplicación concreta de la racionalidad humana a los fenómenos histórico-sociales. Y en tanto contiene, en diversas formulaciones, principios universales que funcionan como criterio de verdad práctica, ella opera como recta razón histórica y, en la misma medida, como una cierta regla prudencial suprema⁹. Es posible advertir en la tradición de todas las grandes culturas el reconocimiento de una legalidad de origen divino que es fuente del orden del universo y que condiciona, como principio, la validez o legitimidad del Derecho y del Estado¹⁰.

Existe una tradición de la doctrina clásica de la ley natural que tiene como hitos principales a Platón, Aristóteles, Santo Tomás y la Escuela Española del Derecho Natural y de Gentes, cuyo máximo exponente fuera

8 Cfr. Lamas, F., “Tradición y doctrina clásica de la Ley Natural”, en *Derecho Natural y iusnaturalismos*, VIII Jornadas Internacionales de Derecho Natural – III de Filosofía del Derecho, Universidad Católica San Pablo, Arequipa, Perú, Lima Palestra Editores, 24 al 26 de octubre de 2012, p. 33.

9 Idem.

10 Cfr. *ibid.*, p. 34.

Francisco Suárez¹¹. Estos filósofos mediante el uso crítico de los principios desarrollaron analíticamente la correlación de tres ideas que son constitutivas de esta teoría clásica de la ley natural: razón, naturaleza y Dios¹².

Dicha tradición tiene como centro a Santo Tomás de Aquino porque con él alcanza su desarrollo completo y definitivo, principalmente en la I-IIae de la *Suma Teológica, Tratado de la ley en general*, donde se advierten los tres puntos de vista o consideraciones acerca de qué es la ley natural. Este es el tema que da origen a la investigación que propone esta obra.

2. La crisis contemporánea

Los tiempos que corren pueden ser verdaderamente entendidos como un período de crisis ante la ausencia de todo criterio universal y objetivo. Cual la paradigmática crisis de la *pólis* griega de los s. V y IV a. C., la sociedad actual padece un proceso de desintegración social e intelectual.

Este proceso afecta directamente la dimensión moral humana, es decir, el campo de todo aquello relativo a la perfección del hombre como persona, lo cual supone un discernimiento, aunque sea mínimo, del fin perfectivo del hombre, de su integridad personal como meta a alcanzar; requiere el conocimiento de aquello que Aristóteles denomina entelequia, como plenitud de la forma y de un modelo en el cual se funda toda regla que invista la pretensión de ser, a su vez, modelo de conducta. En general, la crisis se percibe en todo el mundo cultural, dentro del cual lo religioso y lo moral constituyen la dimensión totalizante¹³.

En el plano político y social la crisis se manifiesta en la cruda irracionalidad de los intereses contrapuestos, en el imperio de la fuerza como sustituto de la razón y único fundamento del orden y en la confusión sofística de las ideologías¹⁴.

Por lo general, por crisis no se entiende cualquier forma de mal o peligro, sino una forma especialmente aguda de los mismos, que amenaza

11 Idem.

12 Cfr. *ibid.*, p. 35-6.

13 Cfr. Lamas, F., *Ensayo sobre el orden social*, Buenos Aires, IEF "Santo Tomás de Aquino", 1985, pp. 22-3.

14 Cfr. *ibid.*, p. 24.

destruir la naturaleza o el sujeto en el que inhiere (es decir, aquello que está en crisis). Se trata de una crisis que afecta al Occidente, a la vida misma del hombre en el mundo, en cuanto individuo y en su esfera de vida social. Esto ocurre porque los valores-fines que son el principio del orden humano y que son objetivos en su realidad y validez, se oscurecen o desaparecen en el conocimiento que de ellos tiene el hombre, afectando su conducta que se desordena de los fines. Así la crisis aparece como un cierto desenraizamiento de los vínculos existenciales que los hombres tienen con su familia, su región, su comunidad profesional o económica, su cultura o civilización, sus amigos y finalmente con el mismo Dios, fuente de su ser y último destino de su vida¹⁵.

El mundo en el que vivimos muestra una pluralidad de fenómenos de anomia o de desintegración –en la terminología de Durkheim– que se manifiestan, con el deconstructivismo y el posthumanismo, abierta y directamente contra la naturaleza y la vida humana, como puede advertirse, por ejemplo, en la cuestión bioética del transhumanismo, la eutanasia, el aborto, etc., todas problemáticas de una cultura de la muerte.

La técnica, que parece el más alto logro cultural de los tiempos presentes, lejos de significar un señorío del hombre sobre la naturaleza para ponerla a su servicio, en armonía con la propia esencia humana y con el orden cósmico se ha convertido en un instrumento tiránico a cuyo servicio se pone solícita toda la humanidad. Uno de los postulados centrales del marxismo, la primacía de la praxis poética sobre la praxis moral, la verdad práctica y la especulación, es un hecho admitido en nuestra civilización¹⁶.

Como en la crisis de la *pólis* griega, en los tiempos actuales, las creencias básicas de la sociedad y su escala de valores se subvierten cuando el bien individual se coloca antes que el bien común y se cuestionan los fundamentos de la moral y las leyes. Los valores se vacían de contenido en lo que ha dado en llamarse el nihilismo contemporáneo. De este modo se imponen el nominalismo y el empirismo, el escepticismo, el agnosticismo en materia religiosa y el relativismo, especialmente axiológico y jurídico, que expresado en el positivismo normativista convierte al Derecho, despojándolo de su racionalidad y justicia, en un hecho de fuerza.

15 Cfr. *ibid.*, pp. 18-21, 23.

16 Cfr. *ibid.*, p. 24,

II. ¿POR QUÉ UNA VEZ MÁS SANTO TOMÁS?

1. *Tomás en el centro de la tradición de la ley natural*

Santo Tomás es la síntesis más perfecta del pensamiento clásico y cristiano y por eso el núcleo de una tradición que se continúa en los Comentaristas de la Segunda Escolástica, y en especial la Escuela Española del Derecho Natural y de Gentes, tema que será materia de un estudio especial en la continuación de este libro.

El Aquinate incorpora la doctrina de Platón y Aristóteles, la de San Agustín y la reflexión medieval sobre Cicerón y los estoicos dándoles una interpretación no nominalista, despojándolos de todo inmanetismo, para aceptarlo a la luz de la trascendencia del cristianismo.

Con Santo Tomás de Aquino la tradición clásica de la ley natural alcanza la plenitud de su evolución al conferirle un desarrollo sistemático e integrarla en una unidad metafísica y teológica de máxima envergadura especulativa. El elemento teórico dominante es la doctrina de los principios y de los fines naturales. La naturaleza, la razón, los fines y Dios son principios, aunque en sentidos diversos¹⁷.

2. *El texto central*

2.1. La ley natural abstractamente considerada

Santo Tomás dedica al estudio de la ley natural abstractamente considerada el artículo 2 de la cuestión 94, en el *Tratado de la ley en general* (I-IIae *Suma Teológica*)¹⁸.

Expone en la q. 94, a. 2 *respondeo*, primera parte:

¹⁷ Cfr. Lamas, F., “Tradición y doctrina clásica de la ley natural”, pp. 41-2, 54.

¹⁸ Los lugares paralelos son muy numerosos y no agregan nada sustancial a los conceptos que Santo Tomás esquematiza y estudia en la *Suma Teológica*.

Como hemos dicho, los preceptos de la ley natural son respecto de la razón práctica lo mismo que los primeros principios de la demostración respecto de la razón especulativa: unos y otros son principios evidentes por sí mismos. De dos maneras puede ser evidente una cosa por sí misma: considerada en sí o considerada en orden a nosotros. Considerada en sí misma, es evidente de por sí toda proposición cuyo predicado pertenece a la esencia del sujeto. Pero puede suceder que alguno ignore la definición del sujeto, por lo que para él tal proposición no será evidente. Por ejemplo, esta proposición: “El hombre es animal racional”, es evidente por sí misma y por su misma naturaleza, porque al decir hombre se implica ya la racionalidad; mas para uno que no sepa lo que es el hombre, esa proposición no será evidente. Por eso como dice Boecio, hay ciertos axiomas o proposiciones que son universalmente evidentes en sí mismas para todos. Tales son aquellas proposiciones cuyos términos nadie desconoce, como por ejemplo, “el todo es mayor que la parte” y “dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí”. Pero hay otras proposiciones que son evidentes únicamente para los sabios, que entienden la significación de sus términos. Así, para el que sabe que el ángel no es un cuerpo, es evidente también que el ángel no ocupa lugar; mas no lo es para los ignorantes, que desconocen la naturaleza angélica.

Entre las cosas que son objeto del conocimiento humano se da un cierto orden. En efecto, lo que primariamente cae bajo nuestra consideración es el ente, cuya percepción va incluida en todo lo que el hombre aprehende. Por eso, el primer principio indemostrable es el siguiente: “No se puede afirmar y negar a la vez una misma cosa”; principio que está basado en las nociones de ser y no ser; y en el cual se fundan todos los demás principios, como dice el Filósofo. Pues bien, como el ser es lo primero que cae bajo toda consideración, así el bien es lo primero que aprehende la razón práctica, ordenada a la operación, puesto que todo agente obra por un fin, el cual tiene naturaleza de bien: “Bien es lo que todos los seres apetecen”. Este, pues, será el primer precepto de la ley: Se debe obrar y proseguir el bien y evitar el mal. Todos los demás preceptos de la ley natural se fundan en este, de suerte que todas las cosas que deban hacerse o evitarse, en tanto tendrán carácter de preceptos de ley natural en tanto la razón práctica los juzgue naturalmente como bienes humanos.

2.2. La ley natural adecuadamente considerada

Santo Tomás dedica al estudio de la ley natural adecuadamente considerada el artículo 2 de la cuestión 94, en el *Tratado de la ley en general* (I-IIae *Suma Teológica*).

Expone en la q. 94, a. 2 *respondeo*, segunda parte:

Y puesto que el bien tiene naturaleza de fin, y el mal naturaleza de lo contrario, todas las cosas hacia las que el hombre siente inclinación natural son aprehendidas naturalmente por la inteligencia como buenas y, por consiguiente, como necesariamente practicables; y sus contrarias, como malas y vitandas. Por tanto, el orden de los preceptos de la ley natural es paralelo al orden de las inclinaciones naturales. En efecto, el hombre, en primer lugar, siente una inclinación hacia un bien, que es el bien de su naturaleza; esa inclinación es común a todos los seres, pues todos los seres apetecen su conservación conforme a su propia naturaleza. Por razón de esta tendencia, pertenecen a la ley natural todos los preceptos que contribuyen a conservar la vida del hombre y a evitar sus obstáculos. En segundo lugar, hay en el hombre una inclinación hacia fines más particulares, conformes a la naturaleza que él tiene en común con los demás animales; y en virtud de esta inclinación decimos que pertenecen a la ley natural aquellas cosas que “la naturaleza ha enseñado a todos los animales”, tales como la comunicación sexual, la educación de la prole, etc. Finalmente, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a su naturaleza racional, inclinación que es específicamente suya; y así el hombre tiene tendencia natural a conocer las verdades divinas y a vivir en sociedad. Desde este punto de vista, pertenece a la ley natural todo lo que pertenece a esa inclinación, v.gr., desterrar la ignorancia, evitar las ofensas a aquellos entre los cuales tiene uno que vivir, y otros semejantes, concernientes a dicha inclinación.

2.3. La ley natural considerada en su fundamento último

Esta tercera consideración de la ley natural, atendiendo a su fundamento último, se encuentra en la q. 91, a. 2 *respondeo*:

La ley natural es la participación de la ley eterna en la criatura racional.

3. Las tesis principales concernientes al concepto de ley natural: las tres perspectivas y su origen

Como se ha visto, a la pregunta de qué es la ley natural Santo Tomás ofrece tres respuestas con perspectivas distintas:

a) Formalmente: es el primer principio práctico normativo (principio racional universal de los actos humanos).

b) Materialmente: es el orden racional hacia los fines naturales del hombre, que este descubre por la razón y mediante la experiencia en las disposiciones naturales de la propia naturaleza humana (*katá phýsin* y *katá lógon*).

c) Fundamentalmente: es la participación de la Ley Eterna en la naturaleza racional del hombre.

Estas tres respuestas corresponden a tres perspectivas diversas, la primera, de máxima abstracción, como primer principio fundamento de todos los enunciados prácticos, la ley natural abstractamente considerada. La segunda, como regla de conducta con contenido específicamente humano, la ley natural adecuadamente considerada. Y, la tercera, la ley natural considerada en su fundamento último. Esta triple consideración de la ley natural se analiza desde una perspectiva metafísica, en la medida en que la Metafísica también se proyecta sobre el campo práctico.

Este tratamiento se justifica porque el conocimiento práctico tiene como fin la acción, pero como todo conocimiento válido debe partir de principios. De aquí surge la dialéctica de lo máximamente abstracto a lo máximamente concreto, pasando por una zona intermedia que son las leyes. En este paso la concreción se da mediante composición de los principios con la experiencia. Esta dialéctica es común al Derecho natural primario y secundario, a la ley natural abstractamente considerada y adecuadamente considerada.

La ley natural es algo de la razón práctica que se va descubriendo progresivamente, no *a priori* y de un modo puramente lógico, sino en contacto directo y constante con la vida, con sus virtualidades y sus circunstancias. Tiene un valor normativo por sí misma antes que toda ley y todo Derecho positivo y posee un contenido concreto, material, expresado en sus múltiples preceptos que responden a algo objetivo y determinado existencialmente, como son las inclinaciones de la naturaleza y sus fines propios, que son

inmutables en sí mismos, como la naturaleza a la que pertenecen¹⁹. Una dialéctica que va de los principios firmes y evidentes de la razón práctica a la cambiante gama de la praxis de la vida humana²⁰.

Como se advierte, se trata de puntos de vista distintos, que no son opuestos, sino que se integran. Desde estas tres perspectivas, la ley natural es el objeto (la referencia) al que se refieren estos enunciados: a) primer principio “debe hacerse el bien y evitarse el mal”; b) primero y más comunísimo principio “amar a Dios y al prójimo”; c) participación de la Ley Eterna en la naturaleza racional del hombre. Estas tres proposiciones dicen qué es la ley natural. No son sinónimos sino que expresan razones diversas respecto de la misma cosa, es decir, conceptos (desde puntos de vista distintos). Uno máximamente general, otro ya adecuadamente considerado (hacer el bien y evitar el mal, en primer lugar, es amar a Dios y al prójimo) y, en tercer lugar, fundamentalmente, explicándolo por la causa.

Siendo tan clara la triple descripción de la ley natural que realiza Santo Tomás llama la atención que no haya sido vista con anterioridad. En los autores tomistas más importantes, como se tratará en el próximo capítulo, no se la niega –es más se sobrentiende– pero tampoco se la distingue sistemáticamente.

Para recorrer este camino habrá que mirar hacia atrás en busca de las fuentes de Santo Tomás, donde aparecerán nuevas aporías. El enunciado “lo justo por naturaleza”²¹ de Aristóteles no dice qué cosa es justa por naturaleza, por lo que no alcanza para explicar qué es la ley natural.

En Aristóteles la ley natural aparece como principio, en cambio, Platón se refiere a su contenido: *katá phýsin* y *katá lógon*. De ambas fuentes el Aquinate toma los argumentos del *respondeo* de la q. 94 a. 2 de la I-IIæ de la *Suma Teológica*. La consideración más abstracta, como principio, en la primera parte y la consideración platónica, más adecuada, en la segunda parte.

19 Cfr. Soria, C.: en Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Tomo VI (texto latino de la edición crítica leonina, traducción y anotaciones por una comisión presidida por Fr. F. Barbado Viejo OP), Madrid, BAC, 2013, comentario a la cuestión 94, pp. 118-9.

20 Cfr. *ibid.*, q. 91, p. 48.

21 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1134b 18 - 1135a 7.

Capítulo II
ALGUNOS REPRESENTANTES
DEL PENSAMIENTO TOMISTA CONTEMPORÁNEO

I. CRISIS Y RESTAURACIÓN DE LA FILOSOFÍA TOMISTA DEL DERECHO

1. *El obscurecimiento de la tradición clásica y tomista*

Después de Suárez y los últimos exponentes de la Escuela Española del Derecho Natural y de Gentes esta perspectiva acerca de la ley comienza a eclipsarse, y más aún, desaparece toda la Filosofía del Derecho de Santo Tomás y es reemplazada por las posturas racionalistas acerca de la ley natural.

Desde la segunda mitad del s. XVII se produce una falta de vigencia académica de la Filosofía del Derecho tomista y una progresiva desintegración de esta tradición como consecuencia de la influencia racionalista y kantiana. A punto tal que en el s. XIX solo se conserva la tradición tomista en círculos muy pequeños, principalmente de la Orden de los Predicadores.

2. *La restauración tomista*

La crisis moral y jurídica contemporánea impuso la necesidad de la restauración de la doctrina clásica, como lo ha expuesto Reginaldo Pizzorni en la *Introduzione* de su obra *Diritto Naturale e Diritto Positivo in S. Tomasso d'Aquino*:

En nuestro ambiente de irracionalidad legalizada, en el que primero nació la desconfianza en las fuerzas de la razón, luego la anarquía del pensamiento que preparó la dictadura del voluntarismo y de las pasiones, se desconoció la verdad, la justicia devino oscilante y arbitraria, y el desorden tomó aspecto constitucional. En este entorno, por lo tanto, sólo hay un remedio: el retorno a la razonabilidad, que significa el retorno a esa filosofía del ser y de la objetividad de las cosas, que Santo Tomás ha personificado en sí mismo, y que desde el siglo XIII hasta nuestros días ha mostrado una vitalidad y una modernidad incomparable²².

Hacia finales del s. XIX, el Cardenal Mercier y el Papa León XIII con la Encíclica *Aeterni Patris sobre la Restauración de la Filosofía Cristiana conforme a la doctrina de Santo Tomás de Aquino*, del 4 de agosto de 1879, fomentaron un renacimiento del tomismo, lo cual implica un resurgimiento de toda la tradición clásica que se irá produciendo de a poco y con mucha dificultad. Nótese que Mercier, que fuera una de las cabezas de este movimiento, como después Joseph Marechal, no son propiamente tomistas; por el contrario, tienen una actitud crítica respecto del realismo –que se llamará después *realismo crítico*²³– que llegó a ser la tendencia dominante de la Escuela de Lovaina.

En *Aeterni Patris*, el Pontífice pone de manifiesto que el objetivo de la Encíclica es que los hombres, a quienes la verdad había liberado, debían ser conservados por la verdad para evitar que “por la filosofía y la vana falacia” (Col 2,18) sean engañados y corrompidos. Con esa finalidad se deben promover las ciencias que merecen tal nombre, y a la vez proveer con singular vigilancia para que las ciencias humanas se enseñen en todas partes según la regla de la fe católica, y en especial la Filosofía, de la cual depende en gran parte la recta enseñanza de las demás, para que la inteligencia de los hombres, una vez disipada de las tinieblas del error, vuelva a la verdad. Así lo hicieron San Agustín y los Doctores de la Edad Media, llamados esco-

22 Pizzorni, R., *Diritto Naturale e Diritto Positivo in S. Tommaso d'Aquino*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1999, p. 25 (la traducción me pertenece).

23 Gilson, E. en un pequeño libro (cuya edición española tiene un brillante estudio preliminar de Leopoldo Eulogio Palacios, *El realismo metódico*, Madrid, Rialp, 1950) puso de manifiesto la invalidez gnoseológica de dicha corriente.

lásticos, quienes realizaron una obra magna al reunir la doctrina, refundidas en las voluminosas obras de los Santos Padres, y colocarlas en un solo lugar.

León XIII enfatiza que entre los Doctores escolásticos brilla Santo Tomás de Aquino, Príncipe y Maestro de todos, el cual como advierte Cayetano, “por haber venerado en gran manera los antiguos Doctores sagrados obtuvo de algún modo la inteligencia de todos” y dispuso sus enseñanzas con orden admirable, aumentándolas con nuevos principios. No hay parte de la Filosofía que no haya tratado aguda y, a la vez, sólidamente: trató de las leyes del raciocinio, de Dios y de las substancias incorpóreas, del hombre y de otras cosas sensibles, de los actos humanos y de sus principios. Habiendo empleado este método de Filosofía consiguió vencer los errores de los tiempos pasados y suministrar armas invencibles para refutar los que perpetuamente se han de renovar en los siglos futuros. Además, distinguiendo muy bien la razón de la fe, y asociándolas amigablemente, conservó los derechos de una y otra.

Finalmente, todas las ciencias humanas se beneficiarían al recibir este gran auxilio de la restauración de las ciencias filosóficas porque todas las buenas artes toman de la Filosofía, como ciencia reguladora, la sana enseñanza y el recto modo, ya que ella es la fuente común de vida. La sociedad civil y la doméstica se hallan en gran peligro a causa de la “peste dominante de las perversas opiniones”. Ciertamente vivirían más tranquilas y más seguras si en las Academias y en las escuelas se enseñase la buena doctrina. Con estos argumentos en pos del bien de la sociedad e incremento de todas las ciencias, León XIII exhorta a renovar y propagar la áurea sabiduría de Santo Tomás.

En España, en las postrimerías del s. XIX y principios del XX se da, en la Orden de los Predicadores, un auténtico Renacimiento del tomismo con el Padre Norberto del Prado y su obra *De Veritate fundamentalis philosophiae christianae*²⁴. Y luego con el Padre Santiago Ramírez.

Pero es de destacar que con el sacerdote jesuita Víktor Cathrein, filósofo moral y jurídico, se produce, hacia finales del s. XIX, una nueva y notable manifestación del tomismo. Su labor es significativa porque toda la Filosofía

24 Del Prado, N., *De Veritate fundamentalis philosophiae christianae*, 3 volúmenes, Friburgi Helvetiorum, 1911.

del Derecho tomista de esos tiempos tiene su origen en este autor. Cathrein intenta hacer renacer una reflexión filosófica sobre el Derecho, desde el punto de vista de la Filosofía clásica, porque esta doctrina acerca del Derecho había perdido, en gran medida, vigencia. De hecho, hacia el s. XIX era usual encontrar en los pensadores de la época una mezcla entre el suarismo y el racionalismo moderno, sobre todo, Rousseau. Prueba de ello es el caso del presbítero Antonio Saénz, primer rector y fundador de la Cátedra de Derecho Natural y de Gentes de la Universidad de Buenos Aires, ya que en su obra *Instituciones elementales sobre el Derecho Natural y de Gentes*²⁵ pueden constatarse aspectos del iusnaturalismo suareciano y el pactismo roussoniano.

II. ALGUNOS AUTORES DE LA RESTAURACIÓN DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO TOMISTA

1. *Victor Cathrein*

El teólogo y filósofo del Derecho alemán, Viktor Cathrein SJ (1845-1931), desarrolló en dos obras con distintas perspectivas su pensamiento basado en Santo Tomás de Aquino e influenciado por el pensamiento jurídico alemán. Trata la ley natural, por una parte, en *Philosophia Moralis*²⁶ siguiendo la tradición de los manuales de Teología Moral y de Filosofía Moral de los Seminarios, y por otra, en *Filosofía del Derecho - El Derecho Natural y el Positivo*²⁷.

En la primera obra considera que según el Santo la definición de ley natural es *participatio legis aeternae in rationali creatura*²⁸. En la segunda, identifica a la ley natural con los principios: son los principios más generales y supremos cuyo contenido está dado por las inclinaciones naturales. En este libro se produce una confusión entre el Derecho natural y la ley natural, que se equipara a la ley del Derecho justo.

25 Texto que corresponde al curso dictado en la Universidad de Buenos Aires en los años 1822-3.

26 Cathrein, V., *Philosophia Moralis*, Friburgi, B. Herder, 1915.

27 Cathrein, V., *Filosofía del Derecho - El Derecho Natural y el Positivo* (traducción de A. Jardón y C. Barja), Madrid, Reus, 1945.

28 Cathrein, V., *Philosophia Moralis*, p. 153.

Según Cathrein, en *Philosophia Moralis*, la misma ley que existe en Dios como Ley Eterna en sentido estricto se llama ley natural cuando es impuesta a la criatura racional. Esta ley consiste en juicios prácticos que el hombre conoce y que lo obligan a hacer el bien y evitar el mal; así como dice Santo Tomás, que la ley natural es la ley del intelecto natural puesta por Dios en la criatura humana y por la que conoce qué hacer y qué no hacer.

La ley natural es esencial en el hombre porque la misma es inseparable de su existencia, en sus propios actos, como manifestación de la ley de Dios, la divina sabiduría que en la creación imprimió en el hombre las inclinaciones naturales²⁹. Y como ella es común a todos los hombres también es común a todos los pueblos y todos los tiempos³⁰.

El efecto formal de la ley es la obligación (*ob-ligare*), que “ligando” da idea de cierto “ligámen”, es decir une, genera un vínculo que es mostrado por la ley natural. Y como ella deriva de la Ley Eterna prueba, de esta manera, que la obligación impuesta deriva de Dios mismo³¹.

En *Filosofía del Derecho – El Derecho Natural y el Positivo* al definir el Derecho natural objetivo brinda un concepto de ley natural en estos términos: son normas obligatorias por la naturaleza humana (y no en virtud de una declaración positiva) que ya sea de parte de Dios o de los hombres valen para toda la humanidad. Son obligatorias y universalmente válidas.

Cathrein identifica a la ley natural con el Derecho natural objetivo y realiza una precisión al decir que son “todas las leyes morales naturales que refieran a la conducta del hombre para con Dios, para consigo mismo o para con los demás hombres”, y lo llama Derecho natural en sentido amplio³².

Señala que algunos también llaman al Derecho natural (ley natural) como Derecho racional. Esta expresión es exacta cuando se entiende que la ley natural consiste en principios prácticos y obligatorios a cuyo conocimiento llega la razón espontáneamente (entendiendo que debería interpretarse esta expresión como “inmediatamente”). Pero, sería inexacto suponer que la fuerza obligatoria de estos mandatos deriva de la razón misma. La obligación

29 Idem.

30 Cfr. *ibid.*, p. 154.

31 Cfr. *ibid.*, p. 156.

32 Cfr. Cathrein V., *Filosofía del Derecho – El Derecho Natural y el Positivo*, pp. 196-7.

de la ley natural es una exigencia dirigida por la razón a la voluntad, mas teniendo en cuenta que la razón anuncia de una manera cierta las exigencias dirigidas a la voluntad por la voluntad racional del Creador de la Naturaleza³³.

Esta ley natural moral, en sus principios más universales y evidentes, no es suficiente para todos los hombres, en todas las situaciones, por eso hay que considerar como necesarias las leyes positivas. Todo hombre está convencido de que se debe hacer el bien y evitar el mal, de que se debe conducir racionalmente, de no causar ninguna injuria, etc. Pero, tanto más se va descendiendo de estos preceptos universalísimos y evidentes a conclusiones concretas estas se vuelven más oscuras e inseguras³⁴.

Cathrein observa que según la doctrina expresa de San Pablo en la Epístola a los Romanos, Dios ha escrito en el corazón de los hombres una ley imborrable, una ley que también vale para aquellos que jamás han recibido noticia de la revelación cristiana. Los incrédulos han de ser también juzgados en el día del gran juicio conforme a la ley que llevan en su conciencia. Esa ley es, según la explicación general de los Padres de la Iglesia y de los comentaristas de la Escritura, la ley moral natural (*lex naturalis*), a la que cada hombre llega por la luz de la razón y que, en lo esencial, está contenida en el Decálogo³⁵.

Siguiendo a Santo Tomás señala que Dios debía ordenar a los hombres como a todas las demás criaturas, correspondiendo a su plan eterno de la creación, al fin último y supremo de todas las cosas, a su propia glorificación, y por eso, por la misma naturaleza, el creador no mueve las cosas creadas por impulso externo, sino por inclinaciones e impulsos impresos en la naturaleza de cada ser. Los seres sin razón son dirigidos por impulsos y fuerzas ciegas hacia los fines para los que fueron destinados; pero, los seres libres dotados de razón no podían, de acuerdo con su naturaleza, ser dirigidos de esa manera a sus fines, sino mediante principios y conocimientos prácticos que les muestran lo que deben hacer u omitir³⁶.

Vemos por la experiencia que Dios ha dotado a los hombres de una ley moral natural. Tan pronto se llega a los años del discernimiento todos se

33 Cfr. *ibid.*, p. 199.

34 *Idem.*

35 Cfr. *ibid.*, p. 237.

36 *Idem.*

forman idea del bien y del mal, y así llegan al juicio: debes hacer el bien y evitar el mal, por medio de conclusiones derivadas al conocimiento de los mandamientos morales más importantes. Estos mandamientos son una participación en la Ley Eterna de Dios, que anuncia al espíritu creado la voluntad del Creador³⁷.

Preocupa a Cathrein la relación de la ley natural con la ley positiva. Ninguna persona puede dudar que el Estado tiene el poder de obligar a sus miembros mediante preceptos o leyes para el bien común, y de castigar las transgresiones de esas leyes. Señala que el poder del Estado no es otra cosa que el conjunto de esas facultades o derechos necesarios para la dirección de toda la comunidad. Y tampoco puede caber duda de que se trata de derechos en el sentido restringido de la palabra (refiriéndose a que muchos positivistas jurídicos consideran el poder del Estado como la fuente de todos los derechos, y aquel tiene que ser por lo mismo un verdadero y estricto Derecho). Cita como ejemplo los derechos naturales que pertenecen a la familia justamente por la naturaleza de sus relaciones³⁸.

Finalmente, afirma que existe un verdadero y propio Derecho natural (ley natural), es decir, un Derecho (ley) no introducido ni establecido en su origen por el hombre, sino por la Naturaleza misma, o mejor, por el Autor de la Naturaleza. Ese Derecho natural (ley natural) no tiene tan solo pretensión de validez futura, sino que ha valido desde que existen hombres, y valdrá también en el porvenir en tanto que los hombres vivan en sociedad sobre la Tierra³⁹.

En la obra de Cathrein puede verse la ambigüedad ya señalada en el tratamiento de la ley natural. Por un lado, la concepción de la ley natural como *participatio legis aeternae in rationali creatura* que es correcta, pero desde una perspectiva teológica.

37 Cfr. *ibid.*, pp. 237-8.

38 Cfr. *ibid.*, pp. 240, 242-3: “la elección del estado de vida depende de la libertad de cada uno: o seguir el consejo del divino Señor, de la vida abstinentes, o entrar en el matrimonio. Ninguna ley humana puede arrebatar al hombre el derecho natural y primario al matrimonio, ni puede limitar en forma alguna, el fin principal de esa institución establecida desde la creación por la autoridad divina. ‘Creced y multiplicaos’. Con esto fue fundada la familia o sociedad doméstica, que es, aunque pequeña, una verdadera sociedad, más antigua que el Estado, y, por lo mismo, tiene sus derechos y deberes independientemente del Estado” (*ibid.*, pp. 242-3).

39 Cfr. *ibid.*, p. 244.

Por otra parte, considera los principios, analiza su universalidad y evidencia. Nota su conocimiento a través de la experiencia y presta especial interés a la relación de la ley natural y la ley positiva. Como ya se advirtiera identifica a la ley natural con el Derecho natural objetivo, reconociendo que la ley natural es el fundamento de la Moral y el Derecho. Esta imprecisión originaria es, tal vez, la causa de la confusión permanente entre Derecho natural y ley natural, como así también de que no todos los autores estén de acuerdo en el concepto de ley natural de Santo Tomás de Aquino.

2. *Arthurus Vermeersch*

El jurista y teólogo belga Arturo Vermeersch SJ (1858-1936), en su obra *Theologiae Moralis*⁴⁰, parte para el estudio de la *lex naturalis* de la noción de *participatio legis aeternae in rationali creatura*. Esta participación se tiene por la luz de la razón natural y ha sido impuesta por Dios al conocimiento humano. La razón humana, por sí misma, tiene la potestad de conocerla. Su promulgación se realiza en la propia naturaleza humana y puede ser conocida por todo hombre. La considera una parte de la Ley Eterna, aquella que es congruente con la naturaleza no elevada del hombre.

La *lex naturalis* es el fundamento de toda ley, no solamente de la ley humana, sino también de la ley divino positiva, es decir, del Decálogo y toda la ley del Antiguo y Nuevo Testamento. En la condición actual del género humano la revelación divina es moralmente necesaria, sobre todo, en los casos y tiempos de ignorancia, especialmente respecto de conclusiones derivadas de los primeros principios o principios remotos.

Enfatiza que la ley natural es suficientemente evidente, cierta, plena, general y sus primeros principios pueden ser conocidos por todos los hombres. Se trata de una ley inmutable ya que su materia no está sujeta a cambio, en tanto no son mudables ni los fines, ni la naturaleza humana. Impone un orden inviolable por su adecuación a la razón y a la naturaleza. Su incumplimiento es una violación contra el orden natural, es decir, contra los fines naturales.

⁴⁰ Vermeersch, A., *Theologiae Moralis, Principia - Resposa - Consilia (T. I Theologiae fundamentalis)*, Roma, Università Gregoriana, 1926, pp. 229-36.

El contenido de la ley natural está dado por su primer principio: *Bonum est faciendum et malum vitandum*. Toda la ley natural se resume en este primer principio que la razón natural aprehende acerca del bien y del mal humano.

El sujeto de la ley natural es todo hombre, y en el supuesto de su violación, aquel que es capaz de ser responsable de sus actos. La ley natural está dirigida a la perfección de la criatura humana para que finalmente alcance su bien y beatitud en Dios, ya que los fines naturales están ordenados a los sobrenaturales, en consecuencia, el pecado (como violación de la ley natural) es la ruina del hombre. Ello demuestra que en su esencia la ley natural es totalmente moral. Por eso, la ley es orden de la razón que expresa que debe imponerse el orden rectificador de la ley natural que ha sido sancionada para facilitar la perfección de la naturaleza humana.

Vermeersch destaca que la ley natural es la verdadera causa de la ley humana porque determina y prescribe las conductas dirigidas al bien común. El legislador humano se encuentra condicionado por la ley natural que, imperando y obligando, es la causa principal y verdadera de las leyes humanas. La razón de esta causalidad se encuentra en su fundamento último, en la ley divina, que ha sido comunicada a los hombres por la ley divino positiva y por la palabra de Cristo, que fue continuada por los Apóstoles. La ley natural manifiesta la voluntad divina a los hombres e indica los medios necesarios para alcanzar su fin. De este modo, por la autoridad que comunica la ley divina a la ley natural, esta es la verdadera y principal causa de la ley humana y de la obligación moral, cuya potestad imperativa es conferida por Dios a los hombres⁴¹.

En síntesis, Vermeersch sostiene que la ley natural es la participación, por la luz de la razón, de la Ley Eterna y contiene el orden de la naturaleza humana. Su consideración es eminentemente teológica, aunque con algunos alcances iusfilosóficos, ya que hay que admitir que desarrolla todo un análisis teórico acerca de la ley tanto moral como jurídica. Se observa claramente que entiende a la ley natural en su fundamento último, es decir, como participación de la Ley Eterna en el hombre, mediante la cual comunica el orden de la naturaleza humana. Refuerza su sentido radical cuando establece

41 Cfr. *ibid.*, pp. 153-155.

que en esta naturaleza se fundan el primer principio de la ley natural y todas las leyes humanas.

3. *Joseph Gredt*

Joseph Gredt OSB, filósofo y profesor luxemburgués (1863-1940), fue autor, entre otras investigaciones, de uno de los primeros y más famosos manuales expositivos del tomismo. En *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*⁴² sostiene que la ley natural es la participación de la Ley Eterna en la mente humana y que, a su vez, de ella dimana la ley civil, como una determinación más precisa de la ley natural.

Los fundamentos parten de la doctrina metafísico-teológica acerca de la Ley Eterna, que es la sabiduría ordenadora de Dios, a la que estamos sujetos por la Providencia divina.

La ley natural es la regla de las acciones humanas, en cuanto expresa la ordenación impresa en la naturaleza de las cosas –y en especial en la naturaleza humana– por el acto de creación. Los actos humanos son regulados por el conocimiento, de allí que la participación de la Ley Eterna se da por el conocimiento o promulgación en y por la inteligencia. Así se concluye que hay algo en la mente como disposición natural que es la participación de la Ley Eterna en la naturaleza humana. No decimos que la ley natural existe primariamente en la mente sino en la naturaleza humana y que la misma razón natural humana la conoce.

El filósofo benedictino considera a la ley natural desde el punto de vista de su origen y fundamento en la Ley Eterna. Su atención está puesta en el aspecto metafísico-teológico, y también moral, en tanto la considera regla de los actos humanos. Se observa que tiene en cuenta el concepto de ley natural como participación de la Ley Eterna y el orden de las inclinaciones naturales. No incluye la consideración más universal y abstracta implicada en el concepto de bien humano.

42 Cfr. Gredt, J., *Elementa Philosophia aristotelico-thomisticae (Volumen II Metaphysica-Ética)*, Barcelona, Herder, 1946, p. 346.

4. *Louis Lachance*

El teólogo canadiense Louis Lachance OP (1899-1963), en su obra iusfilosófica *El concepto de Derecho según Aristóteles y Santo Tomás*⁴³, considera que la ley, desde la perspectiva aristotélico-tomista, tiene un carácter “fundamental” en la moral.

El fin es el primer principio de todo el orden del obrar y, por esto, es como una medida general a la cual deben ajustarse, según el modo que les conviene, todas las reglas que dirigen los sectores particulares de la acción. Es, pues, como una medida genérica con relación a la actividad humana⁴⁴.

Pero la regla y medida propia de los actos humanos es la razón, que es el primer principio de los actos humanos. Es, en efecto, a la razón, a la que pertenece determinar el orden que se orienta al fin. Y, como en todo género, lo que es principio es de esta medida y regla, de allí se sigue que la ley, que por definición nominal es una medida y una regla de los actos humanos, es también *algo de la razón* (ST I-IIae, q. 90 a. 1). En efecto, si la razón es regla y medida primera en el orden del obrar humano, la ley, por estar en continuidad con el primer principio de ese orden debe ser algo que de ella deriva, algo que la participa intrínseca y esencialmente. De lo contrario, no habría homogeneidad en las reglas de la acción⁴⁵. Destaca que para Santo Tomás es evidente que la unidad del obrar humano exige, simplemente, que la ley sea la luz de la razón práctica⁴⁶.

Lachance señala que si se observa con atención, se ve que Santo Tomás tiene la intención de realizar él mismo la disposición de estos principios, cuando escribe: La ley, por el hecho de que es regla y medida, pertenece a lo que es principio de los actos humanos; con todo, así como la razón es principio de los actos humanos, de la misma manera, *hay en la razón alguna cosa que es principio con relación a todo el resto*. De donde es necesario que la ley pertenezca principalmente, y en su mayor parte, a este principio. Ahora bien, el primer principio en el orden del obrar —el cual

43 Lachance, L., *El concepto de Derecho según Aristóteles y Santo Tomás* (traducción, noticia y estudios de F.N.A. Cuevillas), Buenos Aires, 1953.

44 Cfr., *ibid.*, p. 104.

45 *Idem.*

46 Cfr. *ibid.*, p. 105.

depende de la razón práctica— es el fin último de la vida humana: la felicidad o beatitud. Es necesario, entonces, que la ley verse principalmente sobre la determinación de los medios que tiene en vista a la beatitud (*ST I-IIae*, q. 90 a. 2)⁴⁷.

La razón hace que todo lo que surge concientemente de nuestras potencias emane de ella revestido de verdad. Y como la verdad práctica es, en definitiva, la adaptación de nuestros actos a nuestros fines naturales, resulta que la regla de la moralidad, el principio que sirve de medida activa, a través de todas las contingencias y todas las fluctuaciones en las que se desarrolla la acción, es la recta razón. Es ella la que durante toda la vida, en toda circunstancia, en los instantes más variados, más inesperados, más inéditos, fija efectivamente los contornos de la acción y le da su fórmula concreta. Es, pues, una regla ágil, espontánea, operante⁴⁸.

Pero, como el terreno de la acción es extremadamente movedizo, y por otra parte, la acción individual se complica necesariamente con el conjunto de lazos sociales, ya que debe adaptarse a un fin común que sobrepasa el alcance de la mayor parte de las miras individuales, es necesario que las luces de la recta razón sean puestas bajo forma de cánones o de recetas universales y sensibles. Sin este apoyo la razón individual se vería, a menudo, engañada, desamparada, abandonada a la aventura. Como se ve la cuestión de la naturaleza de la ley se reduce, en último análisis, a la de la regla de la actividad humana⁴⁹.

Y, según Aristóteles y Santo Tomás esta regla es la recta razón, que se acompaña de la voluntad de alcanzar los fines de nuestra naturaleza, es decir, el bien: *principium intellectus practici est voluntas recti finis, et ideo adhuc principium agilibum est appetitus recti finis* (*Eth.* L V, lec. 1)⁵⁰. No basta con enunciar este principio verdadero, sino que es menester explicar lo que es la recta razón y lo que es este medio al que tiende. Esto es lo que hará Aristóteles en el L. VI de la *Ética*, determinará la naturaleza de la recta razón y precisará allí las condiciones objetivas y subjetivas⁵¹.

47 Cfr. *ibid.*, p. 106.

48 Cfr. *ibid.*, p. 108.

49 Cfr. *ibid.*, pp. 108-9.

50 Cfr. *ibid.*, p. 109.

51 Cfr. *ibid.*, pp. 109-10.

Queda claro entonces, que para Lachance, el primer principio de todas las obras humanas es la razón. De manera que es manifiesto que ella es la causa y la raíz del bien humano. Es también, desde un cierto punto de vista, la fuente de la moralidad. En resumen, la razón humana constituye la regla de nuestro querer. La bondad de toda volición depende de ella como de su medida próxima, de la misma manera como la razón humana depende de la eterna a título de medida lejana. Hay, en efecto, dos medidas de todo acto voluntario: una adaptada y homogénea que es la razón humana en sí misma, la otra primera y alejada, que es la Ley Eterna o la razón divina⁵².

Con esta argumentación llega a la conclusión de que todas las leyes, por el hecho de participar de la recta razón, derivan de la Ley Eterna *in quantum participant de ratione recta, in tantum derivantur a lege aeterna* (ST I-IIae, q. 93 a. 3)⁵³.

Como la moralidad se toma con relación a la razón, la que es también el principio de los actos humanos, las costumbres son calificadas de buenas cuando convienen a la razón, y calificadas de malas cuando están en desacuerdo con ella. Ahora bien, como todo juicio de la razón especulativa se realiza bajo la luz de los primeros principios, naturalmente conocidos, así también, todo juicio de la razón práctica procede igualmente de ciertos principios naturalmente conocidos (ST I-IIae, q. 94 a. 2 y 4). Ella tiene la facultad para apoyarse sobre ellos para juzgar sobre diversas materias. Entonces, una vez más, la razón práctica es, a la vez, aprehensiva y causante⁵⁴ (ST II-IIae, q. 83 a. 1), recibe las cosas exteriores y trata de ordenarlas según principios naturalmente conocidos. Lo que es coherente con estos principios es bueno; lo que se les opone es malo. Y es manifiesto que esta tarea pertenece, no solo a un principio que constituye la esencia, sino a un principio capaz de operaciones cognoscitivas y ordenadoras⁵⁵.

Es necesario que la operación del hombre sea buena cuando se realiza según la recta razón, pues la perversidad de esta facultad repugna a su na-

52 Cfr. *ibid.*, p. 110.

53 *Idem.*

54 Mientras que por la razón especulativa solo captamos las cosas, la razón práctica lleva adjunto un poder de causalidad cuando dispone que una cosa sea hecha por otra potencia, porque la razón es esencialmente ordenadora.

55 Cfr. *ibid.*, pp. 110-11.

turalidad. De manera que, la Moral, es la ciencia que enseña a los hombres a guiarse por la razón⁵⁶.

Lachance subraya que la razón práctica es la regla y la medida del obrar; igualmente la palabra ley designa una regla y una medida del obrar. La razón es la regla primera, menester es entonces que la ley proceda de ella, pues, en todo orden, los principios secundarios se relacionan y derivan del primero, al que deben su valor de principios. De ellos se colige que la ley en toda su significación, divina o humana, depende de la razón⁵⁷.

Ahora bien, la razón no es regla sino cuando es recta. Si penetramos el sentido de la palabra recta razón comprobamos que designa la razón que está en posesión del fin. Es decir, la razón no tiene valor de regla sino cuando se ajusta a los fines de la naturaleza. La ley, pues, es el efecto de la recta razón porque es síntesis viviente de los dos primeros principios del obrar humano, a saber: la razón y el fin⁵⁸.

Lachance claramente adhiere al concepto de ley natural como principio. La ley, principio de vida, por tanto, es una participación del primer principio de la vida humana, que es el fin último, y de su principio próximo, que es la razón práctica⁵⁹. Concluye, además, que la Ley Eterna es el fundamento último de toda ley.

5. Francesco Olgiati

El sacerdote y filósofo lombardo Francesco Olgiati (1886-1962), en su obra *Il concetto di giuridicità in San Tomasso D'Aquino*⁶⁰, en el Capítulo XII sobre el *Diritto naturale* *Diritto positivo*, afirma que la *lex naturalis* en Santo Tomás “es toda la Ética”.

La ley natural no es solo un principio jurídico sino que abraza todas las virtudes y no solo la justicia. El Derecho (ley) natural procede *ex inclinatione hominis in proprium finis*. Entre estas inclinaciones está la de vivir en

56 Cfr. *ibid.*, p. 111.

57 Cfr. *ibid.*, p. 112.

58 Cfr. *ibid.*, pp. 112-13.

59 *Idem.*

60 Olgiati, F., *Il concetto di giuridicità in San Tomasso D'Aquino*, Milano, Vita e Pensiero, 1955, pp. 156-9.

sociedad, el orden de la *pólis* y el Estado. La politicidad es lo que especifica la juridicidad frente a la eticidad en general y la distinción entre ambos campos no es solo de índole cuantitativa, sino una diferenciación de naturaleza. Lo jurídico es una parte de la Moral que presenta una fisonomía específica propia y así sus normas se distinguen de otras normas de la Ética. En este contexto el Derecho positivo es un complemento necesario del Derecho natural.

La *lex naturalis* es una porque una es la razón natural y porque todos sus preceptos se unifican en uno solo: hacer el bien y evitar el mal, del mismo modo que en el orden especulativo todas las ciencias se fundan en el principio de identidad y en el de no contradicción. La *lex naturalis* es única e idéntica y por eso comprende todo el mundo ético. Sus cualidades formales son: universalidad, inmutabilidad e indispensabilidad.

En suma, según Olgiati la ley natural es un principio que procede de las inclinaciones humanas hacia sus propios fines y todos sus preceptos parten del primer principio de la *sindéresis*. En su estudio las otras consideraciones acerca de qué es la ley natural no han sido tratadas.

6. Giuseppe Graneris

El filósofo del Derecho, profesor de la Pontificia Universidad Lateranense, Giuseppe Graneris (1886-1981), en su libro *Contributi tomistici alla Filosofia del Diritto*⁶¹, al estudiar en el Capítulo V acerca de la *Giuridicità del Diritto naturale* distingue a la *lex naturalis iustitiae*.

Graneris parte de una certeza, el *ius* no es una cosa cualquiera sino una cosa justa cuya esencia es una igualdad o medida. A partir de esta línea, que no es otra que la propuesta por la propia naturaleza de las cosas, la *lex naturalis* se presenta en sus caracteres como perteneciente al reino de la justicia. Esta es la *lex naturalis iustitiae* que tiene las propiedades o notas propias que el Aquinate enumera: una, inmutable e indeleble. La ley natural es inicialmente *indicatio* o *inclinatio*. Es la *prima directum actuum nostrorum al finem* (ST, I-IIae, q. 91 a. ad. 2). En segundo lugar es la participación

61 Graneris, G., *Contributi tomistici alla Filosofia del Diritto*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1949, pp. 76-80.

de la Ley Eterna pero solo *secundum quaedam communia principia* y será completada por la ley positiva en cuanto a *particulares directiones*. Hasta que la ley natural no haya recibido las ulteriores determinaciones de la ley positiva será insuficiente para regular la vida humana, especialmente la vida en sociedad.

En otro sentido, Graneris entiende a la ley natural como principio, fundamento del orden práctico a partir de su firmeza y evidencia, de acuerdo a lo que expone Santo Tomás cuando coloca en paralelo los primeros principios de la ley natural y los del orden especulativo: *praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstratio-num se habent ad rationem speculativam* (ST, I-IIae, q. 94 a. 2).

La postura de Graneris se centra en considerar a la *lex naturalis* como principio del obrar, recordando que es participación de la Ley Eterna, sin llegar a tratar el contenido de la ley natural.

III. ALGUNOS AUTORES CONTEMPORÁNEOS

1. John Finnis

Finnis trata el tema en *Ley natural y derechos naturales*⁶². Para el filósofo australiano, la ley natural está referida a: 1) una serie de principios prácticos básicos que muestran las formas básicas de realización humana plena como bienes que se han de perseguir y realizar, y que son usados de una manera u otra por cualquiera que reflexiona acerca de qué hacer, no importa cuan erróneas sean sus conclusiones; 2) una serie de exigencias metodológicas básicas de la razonabilidad práctica (siendo esta una de las formas básicas de realización humana plena) que distinguen el pensamiento práctico correcto respecto del incorrecto y que, cuando se hacen todas operativas, proporcionan los criterios para distinguir entre actos que son (siempre o en circunstancias particulares) razonables consideradas todas las cosas (y no simplemente en relación a un objetivo particular) y actos que son irrazonables consideradas todas las cosas entre modos de obrar que son moralmente

⁶² Finnis, J., *Ley natural y derechos naturales* (estudio preliminar y traducción de C. Orrego S.), Buenos Aires, Abeledo Perrot, 2000.

rectos o moralmente desviados, haciendo así posible formular una serie de pautas morales generales⁶³.

Estos principios de la ley natural así entendidos, sostiene Finnis, se hacen presentes no solamente en la Ética o Filosofía Moral y en la conducta individual, sino también en la Filosofía Política, en la Teoría del Derecho y en la vida del ciudadano porque estos principios justifican el ejercicio de la autoridad en la comunidad exigiendo que sea ejercida convenientemente bajo el imperio del Derecho y con el debido respeto por los derechos humanos, que encarnan las exigencias de la justicia, y con el propósito de promover un bien común del cual ese respeto por los derechos es un componente⁶⁴.

Una cuestión central se presenta en el pasaje en el que Finnis plantea que cuando Tomás de Aquino afirma que los primeros principios de la ley natural, que especifican las formas básicas del bien y del mal, pueden ser captados por cualquiera que tenga uso de razón porque son *per se nota* (evidentes) e indemostrables (con citas de la *ST*, I-IIae, q. 91 a. 3, q. 94 a. 2, entre otras) agrega que, estos principios, no son inferidos de una concepción teleológica de la naturaleza, ni de ninguna otra concepción de la naturaleza⁶⁵. Señala que la manera de descubrir qué es moralmente recto (virtud) y desviado (vicio) no es preguntar qué está de acuerdo con la naturaleza humana, sino qué es razonable.

En el mismo párrafo puede leerse una nueva definición, mucho más simple que la primera, en la que con claridad expresa que la ley natural son los primeros principios inderivados de razonabilidad práctica, pero explica que estos principios no hacen ninguna referencia a la naturaleza humana, sino solo al bien humano⁶⁶. Más clara queda aun su tesis cuando expresamente señala que lo que identifica como formas básicas de plena realización humana o exigencias básicas de razonabilidad práctica (las dos referencias a la ley natural formuladas al principio de su obra) no se apoya “ni aun implícitamente en el término «naturaleza humana»”⁶⁷.

63 Cfr. *ibid.*, p. 57.

64 Cfr. *ibid.*, pp. 57-58.

65 Cfr. *ibid.*, p. 67.

66 Cfr. *ibid.*, p. 69.

67 *Ibid.* p. 82.

A fin de precisar el concepto de bien distingue el “bien” referido a un determinado objetivo o meta que uno está considerando como deseable y “bien” referido a una forma general de bien, el valor, que puede ser participado o realizado de maneras indefinidamente variadas en un número indefinido de situaciones.

El conocimiento de este valor (el bien) y los otros valores básicos no se realiza por medio de ninguna “inferencia” desde la universalidad de la “naturaleza humana”, inferencia que sería simplemente falaz, sino por medio de un conjunto de indicios sobre la gama de actividades y orientaciones posiblemente valiosas abiertas para cada uno. Así cada uno de nosotros se encuentra solo con su propia captación inteligente de los primeros principios indemostrables (por evidentes) de su propio razonamiento práctico. Pero no hay ninguna inferencia desde el hecho al valor.

Según Finnis es conveniente decir que uno participa de los valores básicos. Los principios prácticos que le prescriben a cada uno participar en esas formas básicas de bien, a través de decisiones prácticamente inteligentes y de acciones libres que hacen de cada uno la persona que es y que ha de ser, han sido llamados en la tradición filosófica occidental los primeros principios de la ley natural, porque nos dictan nociones fundamentales de todo lo que uno podría razonablemente querer hacer, tener y ser.

Los valores humanos como la vida, el conocimiento, el juego, la experiencia estética, la amistad, la religión y la libertad son buenos para todas y cada una de las personas. Y cada uno de estos valores es, él mismo, un “bien común” puesto que puede ser participado por un número inagotable de personas. Asimismo, puede considerarse “bien común” al conjunto de condiciones que capacita a los miembros de una comunidad para alcanzar por sí mismos objetivos razonables, o para realizar razonablemente por sí mismos el valor (o los valores), por los cuales ellos tienen razón para colaborar mutuamente en una comunidad. El bien común en este sentido es un significado frecuente o al menos justificado de las frases “el bienestar general” o “el interés público”.

Finalmente, llega a una tercera formulación de la definición de ley natural como el conjunto de principios de razonabilidad práctica dirigidos a ordenar la vida humana y la comunidad humana, ya que la ley natural es solo ley analógicamente⁶⁸.

68 Cfr. *ibid.*, p. 308.

Finnis también reconoce a la ley natural como participación de la Ley Eterna y entiende que no es más que una aplicación directa de la teoría general de la causa y la actividad del entendimiento humano. La causalidad divina está en la base de todas nuestras inclinaciones y capacidades, incluyendo nuestro deseo de conocer y de ser inteligentes, razonables, responsables, y nuestra capacidad de elegir libremente y responsablemente. Mediante nuestro poder de comprensión nosotros captamos las formas básicas de bien (y por ende los principios básicos de la ley natural). Para él esta definición es la explicación de la “fuente” de la ley natural.

Debe prestarse atención a que identifica los derechos humanos o naturales con los derechos morales fundamentales y generales, aunque también advierte que pueden llamarse derechos humanos o naturales los derechos morales particulares o concretos.

Esta cuestión es central porque entraña una confusión entre la ley natural y el Derecho natural cuyo origen se funda en la misma definición de “derecho”, al que identifica con la regla o precepto. Así el término “derecho”⁶⁹ se refiere a reglas producidas, de acuerdo con reglas jurídicamente regulativas, por una autoridad determinada y efectiva (ella misma identificada y normalmente constituida como institución mediante reglas jurídicas) para una comunidad “completa” y apoyada por sanciones en conformidad por disposiciones de instituciones juzgadoras guiadas por reglas; estando esta conjunción de reglas e instituciones dirigida a resolver razonablemente cualquiera de los problemas de coordinación de la comunidad (y a ratificar, tolerar, regular o dejar sin efectos las soluciones coordinadoras procedentes de cualquiera otras instituciones o fuentes de normas) para el bien común de esa comunidad, según una manera y forma, en sí misma, adaptada a ese bien común por características como la especificidad, la minimización de la arbitrariedad y el mantenimiento de la reciprocidad entre los súbditos del derecho, tanto de unos con otros, como en sus relaciones con las autoridades legítimas⁷⁰.

69 La definición de “Derecho” de Finnis no recoge la rica tradición clásica acerca del “Derecho” como el *to dikaion* de los griegos, el *ius* de los romanos y *la ipsa res iusta* de Santo Tomás de Aquino, produciéndose una mutilación, ciertamente normativista, del concepto análogo de “Derecho”.

70 Cfr. *ibid.*, p. 304.

Se observa que a lo largo de su exposición, Finnis señala que la manera de descubrir qué es moralmente recto y desviado no es preguntar qué está de acuerdo con la naturaleza humana, sino qué es razonable. Pareciera pasarse por alto que lo específico de la naturaleza humana es justamente la razón⁷¹. Y que estar de acuerdo con la naturaleza humana implica estar de acuerdo con la razón de conformidad con las fuentes platónico-aristotélicas de Santo Tomás que serán analizadas más adelante.

Otro aspecto que merece atención es la afirmación de que los principios de la ley natural no se fundan en la naturaleza del hombre, tesis coherente con su nominalismo de base⁷². El fundamento, en cambio, se encontraría en el *bien humano*. Pero, ¿qué es esto? Si no es una perfección inherente al hombre de acuerdo con la perfección intrínseca de éste y de su finalidad o entelequia, ¿qué es? ¿qué consistencia ontológica tiene, si es que tiene alguna? Se trata de una valoración que la razón hace acerca de una cosa, asignándole así valor, no reconociéndola como buena en razón de su perfección y apetibilidad inmanente. Cualquier recta interpretación de Santo Tomás obliga a identificar el bien del hombre con los fines perfectivos de su naturaleza. Esta referencia al bien humano debe entenderse en el sentido aristotélico de perfección de su vida, que no es otra cosa que su entelequia, es decir, la perfección de su naturaleza en las tres formas de la vida⁷³: “el hombre en primer lugar siente una inclinación hacia un bien, que es el bien de su naturaleza”⁷⁴. En este sentido también la noción de “bien común”, que se sintetiza más arriba, toma una distancia esencial del concepto tomista, tal como atinadamente lo destaca Sergio Castaño en *Los principios políticos de Santo Tomás en entredicho - Una confrontación con “Aquinás” de John Finnis*⁷⁵.

71 La racionalidad es la diferencia específica de lo humano. Cfr. Lamas, F., *El hombre y su conducta*, Buenos Aires, IEF “Santo Tomás de Aquino”, 2013, pp. 130-1.

72 Se advierte el eco de la negación que formula David Hume de toda conexión lógica entre proposiciones de existencia y proposiciones axiológicas (cfr. *Treatis of Human Natura*, Libro III, Parte Primera, Sección I).

73 Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1095 b.

74 Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 94 a. 2 resp.

75 Castaño, S., *Los principios políticos de Santo Tomás en entredicho - Una confrontación con “Aquinás” de John Finnis*, Bariloche, Instituto de Filosofía del Derecho U. FASTA, U. Cat. de Cuyo, 2008. En mi libro *La verdad del Derecho. Justicia, orden y bien común*, Capítulo IV, analizo el tema del bien común y confronto la doctrina clásica, aristotélico-tomista, con el pensamiento moderno.

Adviértase que Finnis sostiene que el conocimiento del bien y de los otros valores básicos no se realiza por medio de ninguna “inferencia” desde la universalidad de la “naturaleza humana” sino por medio de un conjunto de indicios. Aquí aparece una primera contradicción: todo indicio permite el conocimiento por medio de una inferencia. El conocimiento no se produce desde la universalidad de la naturaleza humana. Todo conocimiento universal parte de un conocimiento particular. Por eso Finnis debe recurrir a “un conjunto de indicios”, que no son, ni más ni menos, que hechos concretos a partir de los cuales realizar lo que él llama la “captación inteligente”, que no es otra cosa que la inducción⁷⁶, que aunque negada en palabras y reducida a “inferencia” no logra ser eludida en su argumentación. Tommaso Scandroglio quien estudió la posición de Finnis con relación a la ley natural, en *La legge naturale in John M. Finnis*⁷⁷, concluye que a su postura le falta un fundamento ontológico.

Claramente Finnis considera a la ley natural en su fundamento último, sin embargo, las otras dos consideraciones (abstracta y adecuada) quedan excluidas al no reconocer que los principios se conocen por inducción y que su contenido surge de la propia naturaleza humana a la que descarta como “apoyo ni aun implícito” de la ley natural.

2. Dos autores de nuestro ambiente académico próximo

2.1. Tommaso Scandroglio

Scandroglio en su trabajo *La legge naturale - Un ritratto*⁷⁸, toma la definición de Santo Tomás de Aquino por la cual la ley natural es la participación de la Ley Eterna en la criatura racional. Dios mueve todo lo exis-

⁷⁶ “La inducción es la inferencia—noéticamente inmediata—de una proposición universal a partir de una o varias proposiciones particulares. Ella es la continuación de la abstracción y, a diferencia de esta, cuyo término es el concepto y la definición, su término es un juicio universal”. Lamas, F., *La experiencia jurídica*, Buenos Aires, IEF “Santo Tomás de Aquino”, 1991, p. 236.

⁷⁷ Scandroglio, T., *La legge naturale in John M. Finnis*, Soveria Manelli, Editori Riuniti, 2008.

⁷⁸ Scandroglio, T., *La legge naturale - Un ritratto*, Soveria Manelli, Editori Riuniti, 2007, pp. 22-32.



tente hacia su fin propio a través de la Ley Eterna. Se trata de una ley teleológica (relativa al fin) ínsita en cada ser. Así las cosas inertes, como una piedra, tienden a su fin, permaneciendo estables de acuerdo con las leyes de la física; las plantas tienden a su fin (nacen, crecen, se reproducen, mueren), también los animales (quienes además tienen funciones perceptivas y sensibles) y, finalmente, el hombre tiende a su propio fin racional, dictado también por la Ley Eterna.

En particular, dice Scandroglío, esta participación del hombre en la Ley Eterna se llama ley natural, que es esa parte de la Ley Eterna que concierne al hombre; es la especificación de la Ley Eterna con respecto al ser humano; es la parcelación de la voluntad divina referida a la criatura racional. De una manera más concisa, cuando se habla de Ley Eterna referida al hombre esta toma el nombre de ley natural⁷⁹.

Obviamente, las cosas, plantas y animales participan en la Ley Eterna de una manera pasiva e involuntaria, no mediada por la razón; en cambio, el hombre participa activamente en la Ley Eterna a través de sus propias facultades intelectuales y volitivas.

Ahora bien, debe notarse que la ley natural se hace presente en el hombre de dos maneras, como inclinaciones ya dadas y como intervención de la razón:

En la primera modalidad, *naturalis inclinatio*, la Ley Eterna orienta al hombre hacia su propio fin y esta orientación está impresa en su interior, es decir, en su naturaleza. De este modo, la ley natural, dispone inclinaciones hacia ciertos fines, que pueden llamarse bienes, como la vida, la propiedad, la convivencia social, Dios mismo, etc. La naturaleza humana reclama estos bienes como esenciales para su desarrollo. El hombre no decide arbitrariamente qué es bueno o malo para él. El bien y el mal no son determinaciones subjetivas sino que son datos objetivos que surgen de la naturaleza del hombre.

En la segunda modalidad, *naturalis conceptio*, el hombre no se limita a seguir las inclinaciones naturales antes mencionadas, sino que las conoce en forma de inclinaciones y deseos y puede decidir actuar conforme a ellas con la propia voluntad.

⁷⁹ Cfr. *ibid.*, p. 24.



En todos los entes distintos al hombre es suficiente la primera modalidad (*naturalis inclinatio*) para que se cumpla en ellos la ley natural porque estos entes obedecen pasivamente a sus inclinaciones. En cambio, en el hombre esto no es suficiente, ya que en él es necesaria también la intervención y el consentimiento del intelecto.

En el ser humano la razón, con referencia a las inclinaciones naturales, opera en dos frentes: por un lado, reconoce estos apetitos y, por otro, empuja a la voluntad para obtener los bienes relativos a ellos. El conocimiento de las propias inclinaciones al bien, como la voluntad de hacer propios esos bienes son dos operaciones llevadas a cabo por la razón. Esta es la que aprende como buenos ciertos apetitos y mueve a la voluntad a buscarlos.

El hombre tiene un lugar particularísimo en el universo respecto de las otras criaturas, él es el único ser que es a la vez determinado y determinante: a) determinado en el sentido de que encuentra en sí mismo una orientación ya pre-constituida, que viene de Dios, quien ha pensado y querido su naturaleza con una determinación e inclinaciones particulares; tiene un principio interior y originario de necesidad que lo endereza en la búsqueda de algún fin o bien; b) determinante en el sentido de que depende de él actuar conforme a estas inclinaciones o ignorarlas, ya que se requiere la cooperación activa de la persona para actuar de acuerdo con las inclinaciones naturales. En esta cooperación el intelecto ve el bien y la voluntad lo busca.

En este proceso el hombre formula un juicio de valor con relación a la acción que va a realizar, conoce sus inclinaciones naturales, discierne cuál acción es conforme a su propia naturaleza y cuál no está ordenada a su fin y le da impulso a la voluntad para que actúe concretamente presuponiendo un juicio que se llama norma moral. Lo que hace el sujeto es formular un juicio de valor relacionando las inclinaciones naturales con las contingencias de la vida, predicando de cierta conducta su bondad de conformidad a sus inclinaciones naturales. De esta relación surge una norma moral.

De este modo, se ha podido formular un juicio siguiendo el itinerario del intelecto que le permite al ser humano conocer sus inclinaciones, discernir qué es bueno y qué es malo, ordenar los medios necesarios para perseguir lo bueno y finalmente mover su voluntad en la dirección que le impulsó la razón. Todo esto en el caso de decidir seguir las inclinaciones buenas dictadas por su naturaleza. Sin embargo, el hombre puede comportarse de un



modo diferente, en virtud del principio del libre arbitrio podría realizar estos dos actos que resultan en conflicto con los principios de la ley natural: no reconocer la inclinación natural o reconocerla pero ignorarla.

Si el libre albedrío humano sigue este último camino es posible que no reconozca las inclinaciones naturales, las ignore o aún reconociendo como buenas ciertas inclinaciones no se comporte en consecuencia. Conocer el bien no significa automáticamente quererlo, y entonces, hacerlo. El intelecto ve el bien, pero la voluntad no sigue aquello que la razón ha visto como bueno.

Luego de estas consideraciones se puede precisar qué es la ley natural. Dios ha creado el mundo y ha inscripto en cada cosa un fin, es lo que hemos llamado Ley Eterna. También la criatura racional tiene fines-bienes que perseguir. El conjunto de estas inclinaciones en dirección al bien puede definirse como ley natural⁸⁰. Cuando el hombre percibe la presencia de una orientación en dirección al bien, entonces, con su razón y voluntad debe elegir hacer el bien. Sin embargo, puede elegir hacer el mal porque no reconoce esta inclinación o porque aunque tomara conciencia de su existencia prefiere no seguirla o desatenderla.

Adviértase que la fuente de la ley natural es doble. La primera es la naturaleza racional del hombre. De hecho las inclinaciones naturales que nos orientan hacia ciertos actos específicos están inscriptas en nuestra naturaleza y la misma naturaleza humana está compuesta por inclinaciones ordenadas a los fines correspondientes. La segunda fuente es Dios mismo, quien creó nuestra naturaleza humana al pensarla ya con estos apetitos. Para ejemplificarla puede imaginarse a la ley natural como un lago de montaña. El agua de este lago proviene de un glaciar, que es su fuente. El agua que el hombre bebe es el agua del lago, son los preceptos de la ley natural. Esta viene del glaciar, que es Dios, la segunda fuente que sustancia la primera. Los principios de la ley natural provienen tanto de la naturaleza humana como de Dios mismo. Por consiguiente, la naturaleza humana es el lugar próximo donde se genera la ley natural, y en cambio Dios, Ley Eterna, es la fuente última y remota de la ley natural.

80 Cfr. *ibid.*, p. 31.



La duplicidad de la fuente de la ley natural tiene una consecuencia importante con relación a la moralidad del acto humano. Implica que un hombre puede seguir y cumplir la ley natural incluso si, en la práctica, ignora que la primera fuente de esta ley es Dios, ya que en ella subyace en última instancia la Ley Eterna. No reconocer que exista una duplicidad de las fuentes de la ley natural no perjudica, pues, la moralidad de la acción. O, en otros términos, la moralidad de la acción no implica el conocimiento de ambas leyes. Si una persona se comporta siguiendo el dictado interno de su naturaleza, esto será suficiente para actuar rectamente, aunque ignore de donde proviene finalmente este dictado. El agua del lago apagará la sed incluso si no se sabe que la fuente del lago es el glaciar.

Se observa que Scandroglgio parte de la definición de ley natural como participación de la Ley Eterna. Esta ley es una porque es Dios mismo, en su Sabiduría e Inteligencia eternas, conforme al concepto que heredamos de Platón y de la Revelación. El hombre no recibe una Ley Eterna “parcelizada”, como si fuera una parte de Ley Eterna específica para él, la “parcelación de la voluntad divina referida a la criatura racional”. No se puede considerar una voluntad divina dividida, en partes. Sino que el hombre participa de la Ley Eterna y en la medida que se produce esta participación se llama ley natural. Participar es tomar parte en un todo, sin que el todo sufra afectación en su unidad.

Si bien define a la ley natural como participación de la Ley Eterna el fundamento de su argumentación se basa en las inclinaciones naturales. Y expresamente afirma que “el conjunto de estas inclinaciones en dirección al bien puede definirse como ley natural”. De esta manera reconoce dos de las consideraciones de la ley natural.

Finalmente, acercándose a la posición de Lalanne, sostiene que si una persona se comporta siguiendo el dictado interno de su naturaleza, esto será suficiente para actuar rectamente aunque ignore de donde proviene finalmente este dictado. Este punto merece un estudio más profundo y será un aspecto principal en el análisis de la postura de Santo Tomás.

2.2. Julio Lalanne

Al prologar la obra de Julio Lalanne, la publicación de su tesis doctoral *Si Dios no existe, ¿todo está permitido?*⁸¹, Félix Lamas sostuvo que si se considera la cuestión del conocimiento de Dios, si se investiga si es necesario el conocimiento explícito de Dios para conocer la ley natural, deben distinguirse dos modos de conocimiento. En primer lugar, el de los primeros principios prácticos en su máxima abstracción y universalidad; en tanto se trata de un conocimiento inmediato, no puede pretenderse un conocimiento previo de Dios al que no conocemos inmediatamente sino por demostración. Y, en segundo lugar, el conocimiento adecuado de la ley natural, un conocimiento de contenido normativo, como en los Diez Mandamientos. En esta hipótesis Dios aparece reconocido como fin último y su conocimiento –o al menos, la búsqueda del mismo– es moralmente obligatorio. Finalmente, advierte que si la ley natural es ordenación racional al fin último del hombre, parece claro que siendo Dios el fin último objetivo, la ley natural es ordenación racional a Dios⁸².

Para Lalanne, la ley natural es entendida como aquellos principios de conducta autoevidentes que cualquier persona puede conocer y aceptar con el solo uso de su razón natural, susceptible de ser captada por el intelecto humano –por inducción, en la experiencia de las cosas morales– de manera directa e inmediata, es decir, sin vinculación necesaria con Dios y sin un conocimiento previo o concomitante de la divinidad⁸³. “El conocimiento de estos principios es producto de una suerte de sentido interno innato, una estimativa moral natural, esto es, algo presente en todos los seres humanos (el hábito que la escolástica denomina *sindéresis*, y que también podríamos llamar con una terminología más comprensible para un hombre de nuestra época: ‘evidencia moral’ o ‘sentido moral’), y no algo que dependa de la religión, de la Revelación sobrenatural, de la fe o de alguna tesis de índole teológica”⁸⁴.

81 Lalanne, J., *Si Dios no existe, ¿todo está permitido?*, Santiago de Chile, CET, 2016.

82 Lamas, F., Prólogo, en Lalanne, J., *Si Dios no existe, ¿todo está permitido?*, p. 16-7.

83 Cfr. Lalanne, *ibid.*, p. 521.

84 *Ibid.*, p. 523.

El hombre puede conocer naturalmente el orden moral que Dios ha impreso en su ser por medio de su razón, sin saber formalmente que la divinidad es la causa última de ese orden que encuentra dentro de sí mismo. Todo hombre, por el solo uso de su razón natural, puede acceder fácilmente a los principios más generales de la Moral y el Derecho, como por ejemplo: “debe obrarse y procurarse el bien y evitarse el mal”, “no debe dañarse a otro”, “debe tratarse a los demás del mismo modo que queremos ser tratados por ellos”. Y puede deducir de ellos que causar daño a otro es una cosa mala que es su deber evitar, aunque ignore a Dios y no advierta explícitamente que Él es el autor de esa ley que lleva *scripta in cordibus*⁸⁵. Descubrimos así, dentro de nosotros, la existencia de esta ley de la razón, no porque la derivemos de la Ley Eterna, ni de sutiles análisis metafísicos sobre la existencia de Dios, sino en virtud de que está impresa en nuestra naturaleza humana común. El dictado de la conciencia moral es un hecho de experiencia interna común a todos los hombres, incluso a aquellos que no tienen una idea clara de Dios o a quienes lo desconocen o no creen en Él⁸⁶.

En estos términos, Lalanne concluye que no es necesario ni imprescindible tener un conocimiento previo de Dios para tener una conciencia auténtica de obligaciones morales básicas; incluso quienes no admiten la existencia de Dios o se dicen ateos pueden captar los principios ético-jurídicos naturales y cumplirlos, aun cuando le den otras denominaciones⁸⁷. También advierte que esta conclusión de tipo gnoseológico no se contradice con la tesis metafísica, ya que más allá de este aspecto psicológico de la cuestión, el fundamento último, real y objetivo de las normas se encuentra en Dios; y desde este punto de vista causal, la ley natural es la participación de la Ley Eterna, que es Dios mismo en cuanto rector del universo en el ser racional, ya que la naturaleza humana es ordenada por la Sabiduría divina y, por tanto, está dotada de sentido normativo⁸⁸.

Se observa que la postura de Lalanne indica que el conocimiento inmediato y natural de la sindéresis permite acceder a principios éticos y jurídicos universales y abstractos, como la máxima “hay que hacer el bien y

85 Cfr. *ibid.*, p. 520.

86 Cfr. *ibid.*, p. 522.

87 Cfr. *ibid.*, p. 523.

88 Cfr. *ibid.*, p. 524.

evitar el mal”. Pero, este principio no es un modelo eficaz de conducta ya que no dice qué cosa es lo bueno que debe hacerse y lo malo que debe evitarse. Para resolver este escollo argumenta la tesis según la cual Santo Tomás no restringe el conocimiento cuasi natural y espontáneo solo a los primeros principios morales, más generales y abstractos, sino que los extiende a algunas conclusiones obvias como las contenidas en el Decálogo⁸⁹. Aquí conviene formular una aclaración. Los Diez Mandamientos no están compuestos por esos primeros principios abstractos que pueden conocerse con prescindencia del conocimiento de Dios. Estos preceptos ya no son de máxima abstracción porque tienen un contenido específico normativo y constituyen verdaderos modelos de conducta. Ellos no pueden escindirse del conocimiento de Dios, y más aún, del deber que imponen desde la primera de sus reglas que precepta amar a Dios, ya que responden a las inclinaciones propias de la naturaleza humana y sus fines.

A modo de síntesis conclusiva, Lalanne entiende a la ley natural como principios de conducta autoevidentes capaces de ser conocidos por inducción y reconoce, entre ellos, el primer principio de la *syndéresis*. Para conocer esta ley natural no es necesario un conocimiento anterior de Dios, sin perjuicio de ello, el fundamento último de la ley natural es la Ley Eterna, es decir, Dios mismo.

3. *Conclusión*

Resulta llamativo advertir que los autores tomistas contemporáneos no tienen una postura unívoca en cuanto al concepto de ley natural. La causa parece encontrarse en la triple consideración y conceptualización que hace el Aquinate.

Toda esta variedad de interpretaciones y pluralidad de definiciones justifica revisar el concepto mismo de ley natural de Santo Tomás. Ello debe hacerse dentro del contexto de la tradición en la que su pensamiento se inscribe.

89 Cfr. *ibid.* p. 527.

Capítulo III
EL PROBLEMA HERMENÉUTICO Y SU SOLUCIÓN
A PARTIR DE LAS FUENTES

1. *¿Por qué cabe hablar de “problema”?*

Como corolario de estos primeros párrafos, a partir de la ruptura modernista de la tradición de la ley natural y el renacimiento tomista de finales del s. XIX, se advierte la pluralidad de perspectivas respecto a determinar qué es la ley natural para Santo Tomás de Aquino. Aparece aquí una cierta ambigüedad. La pregunta que surge es si el pensamiento tomista contemporáneo se inscribe en la tradición de la ley natural clásica y si recepta auténticamente, en el concepto de ley natural, las tres tesis de Santo Tomás.

Los grandes maestros de la restauración de esta doctrina son contestes en considerarla en su fundamento último como participación de la Ley Eterna. Cathrein, además, considera los principios y realiza su análisis en base a las dos perspectivas. Vermeersch, por su parte, no alcanza a darle autonomía a la consideración abstracta de la ley natural, a partir de los principios, porque si bien los tiene en cuenta en su análisis, solo los trata como apoyatura para la consideración de la ley natural en su fundamento último.

Lachance, Olgiati y Graneris se centran, en cambio, en los principios. Lachance entiende a la ley natural como principio práctico, que es regla y medida del obrar, y que tiene su base en la Ley Eterna de la que deriva. Como se observa el discurrir del desarrollo de la argumentación recorre el camino opuesto al de Vermeersch. Para Olgiati la ley natural son principios que surgen de las inclinaciones humanas y que se derivan del primer principio de la *syndéresis*. Finalmente, también Graneris la considera como principio

del obrar que dirige los actos humanos hacia los fines naturales y que tiene su fundamento en la Ley Eterna.

Dentro de lo que podría denominarse “neotomismo” se encuentra John Finnis, quien presenta la ley natural identificándola con los bienes humanos, con los principios prácticos; los enumera y describe su contenido como valores humanos, pero sin mención de Dios, ni de la naturaleza humana, pretendiendo separar el conocimiento teórico del práctico y negando la naturaleza específica, real y común.

En Italia, en estos últimos años, el tema ha sido tratado por Scandroglio quien desarrolla el concepto de ley natural como participación de la Ley Eterna en la criatura racional. Toma esta definición porque presupone que se ha demostrado la existencia de Dios. La ley natural se conoce a partir de la doctrina de la Ley Eterna y todo parece ser netamente teológico (teología sobrenatural). En su análisis también funda la argumentación en las inclinaciones naturales. Asume esta segunda perspectiva aunque no la anuncie como tal.

Recientemente, entre nosotros, Julio Lalanne siguiendo a Félix Lamas, sin negar que la ley natural sea participación de la Ley Eterna en la criatura racional, enfoca la cuestión en los principios e identifica la ley natural con la *sindéresis* pero, tal como lo sugiere Lamas en el prólogo de su obra, hace falta otra perspectiva⁹⁰.

La primer gran coincidencia de todos los autores es la perspectiva teológica, pero ella no determina la naturaleza de la ley natural. La define desde el punto de vista de la Gracia o de la dependencia causal de Dios, pero no en sí misma.

La segunda es que ninguno de estos pensadores advierte que el estudio que realizan del tema es incompleto y que faltan abordarse otros aspectos que el Aquinate sí tuvo en cuenta para desentrañar la esencia de la ley natural.

Como se observa, se han puesto de manifiesto las dificultades exegéticas que surgen de la disparidad interpretativa de algunos autores tomistas o que se declaran tales. Han de quedar sin consideración especial las posiciones de autores ajenos a esta tradición, que no llegan a entender el pensamiento

90 Lamas, F., Prólogo, en Lalanne, J., *Si Dios no existe, ¿todo está permitido?*, pp. 15-18.

del Aquinate, como por ejemplo Hans Kelsen en *Teoría general de las normas*⁹¹ o Leo Strauss en *Derecho natural e historia*⁹², entre otros.

En definitiva, en todos los casos la definición de ley natural aparece enfocada desde puntos de vista diversos. Una adecuada hermenéutica obliga a estudiar las fuentes del Aquinate en busca de la interpretación verdadera; ya que expresamente la ley natural es la ley emanada de la naturaleza que tiene su fundamento en el Creador, y también son ciertos principios, que a su vez, se concretan normativamente como expresión de las inclinaciones naturales del hombre. Y ninguna de estas tres nociones, en sí misma y separadamente, agota lo que es la ley natural.

91 Kelsen, H., *Teoría general de las normas*, México, Editorial Trillas, 1994. Si bien Kelsen reconoce la perspectiva teológica de la ley natural en Aristóteles y Santo Tomás, lo cierto es que reduce a solo este aspecto su significado para el Aquinate y no advierte que además implica otras dimensiones que no llega a considerar. Por otra parte, incurre en errores groseros que le impiden entender la doctrina clásica; por ejemplo, define a la entelequia aristotélica como movimiento interno de las cosas (pág. 78), también dice que para Santo Tomás Dios “inspira” la ley natural en el hombre (pág. 83). En ambos casos confunde ley natural y Derecho natural.

92 Strauss, L., *Derecho natural e historia*, Buenos Aires, Prometeo libros, 2014. El filósofo alemán realiza una interpretación descontextualizada de la ley natural en Santo Tomás de Aquino. Su visión es totalmente desarraigada de los principios tomistas y es contradictoria con una apreciación íntegra de la doctrina del Aquinate. Strauss se cuestiona acerca de si la ley natural para Santo Tomás es verdaderamente ley natural, en tanto establece la necesidad de la Revelación. Parte de que la ley natural puede ser conocida por la mente humana autónoma y en este caso la mente está iluminada por la Revelación divina. Dice Strauss que la ley natural accesible a la mente humana autónoma prescribe mayormente acciones fundadas en el fin natural del hombre, que es doble: perfección moral y perfección intelectual, “pero la perfección intelectual o sabiduría, tal como es conocida por la mente humana autónoma, no requiere virtud moral” (p. 205). Según Strauss la versión tomista de la ley natural “es que la ley natural es prácticamente inseparable no solo de la teología natural –es decir, de una teología natural que está de hecho basada en la creencia de la revelación bíblica– sino también de la teología revelada” (p. 205). Strauss comete dos graves errores hermenéuticos, el primero es sostener la separación de la perfección moral y de la intelectual. Esto se debe a que parte de considerar que “la naturaleza humana es una cosa y la virtud o la perfección de la naturaleza humana es otra. Así, el carácter distintivo de las virtudes y, en particular, de la justicia no puede ser deducido de la naturaleza humana” (p. 189). La afirmación se basa en que la idea de justicia es problemática porque genera desacuerdos. “El punto de partida para estudiar la perfección de la naturaleza humana y, por ende, el derecho natural en particular, es aquello que se dice sobre estos asuntos, o las opiniones sobre ellos” (pp. 189-90). Como se observa Strauss niega la objetividad de las virtudes y cae en el relativismo, algo totalmente extraño a Santo Tomás. El segundo error es pretender desvincular la ley natural de la teología sea “natural” o “revelada” como él la llama. La ley natural no es la Ley Eterna, pero esta es su fundamento último.

2. *El método para afrontar la recta hermenéutica del texto tomista*

Santo Tomás de Aquino le confiere desarrollo sistemático a la doctrina clásica y la integra con una síntesis metafísica y teológica de máxima envergadura teórica, que será continuada por los tomistas en sentido estricto, y por toda la Segunda Escolástica, principalmente la Escuela Española del Derecho Natural y de Gentes⁹³.

El criterio metodológico será hacer la exégesis del texto tomista de acuerdo a las fuentes. Los pasos citados de la ST I-IIae, q. 94 a. 2 resp. primera y segunda parte y q. 91 a. 2 resp. nos remiten a sus antecedentes. La historia de la formulación clásica de la ley natural es receptada por Santo Tomás. De este modo se observa que las tres fuentes principales son Platón, Aristóteles y San Agustín, pasando por los estoicos y Cicerón.

El método será examinar los textos en sus fuentes y distinguir sus diversas perspectivas formales.

3. *Las fuentes de Santo Tomás de Aquino: historia de la formulación de la ley natural*

3.1. El punto de partida: la tradición de la ley natural

Las ideas centrales en torno de las que se elaboró la teoría de la ley natural, como ya se adelantara, fueron conocidas por tradición. La naturaleza (*cósmos*), la razón y la divinidad fueron entendidas como fuente normativa que genera una legalidad que está más allá del poder legisferante y positivante de los hombres y que implica una orientación y un límite para la conducta humana y el Estado. La doctrina se construyó así sobre una concepción teleológica de la naturaleza y el mundo y encontró fundamento definitivo mediante la demostración de la realidad de un Dios trascendente, creador mediante su pensamiento y fuente última de toda legalidad. La crisis de la *pólis* griega del siglo IV a. C. fue la ocasión para el surgimiento de la teoría clásica de manos de Platón y Aristóteles⁹⁴.

93 Cfr. Lamas, F., "Tradición y doctrina clásica de la Ley Natural", p. 54.

94 Cfr. *ibid.*, pp. 53, 54.

Para el pensamiento clásico, Dios es un absoluto trascendente, autor del orden cósmico y humano, al que gobierna mediante su sabiduría eterna. La ley natural no se identifica con Dios, sino que es participación de esa sabiduría eterna en la naturaleza de las cosas y en la razón humana. Hay, pues, fines naturales, que gobiernan el devenir temporal, y un fin trascendente supra temporal, que no se confunden. El Estado tiene un fin temporal, que le es rigurosamente connatural, y a su vez tiene una ordenación supra temporal que está más allá de su existencia. Y si bien –en palabras de Platón y Aristóteles– el fin último del hombre es divinizarse, es decir, participar en la medida que es posible a su naturaleza de la vida divina (en el caso del cristianismo mediante la elevación de aquella al orden sobrenatural mediante la Gracia), dicho fin trascendente no se alcanza en el tiempo, ni es cometido directo de la comunidad política⁹⁵.

De ahí que una concepción inmanentista del Absoluto implique la confusión del orden de la política con el orden divino y la desnaturalización del Estado. Es decir, si el Absoluto es inmanente al mundo y a la comunidad política, el resultado es el absolutismo que, según las diversas corrientes de pensamiento, será un absolutismo político, social, cultural, científico, económico o materialista⁹⁶.

3.2. La fundación de la doctrina de la ley natural

John Wild⁹⁷ señala que la noción de ley natural es probablemente tan antigua como el hombre mismo. La primera formulación filosófica articulada en una concepción realista y racional acerca de la ley natural fue lograda en el pensamiento de Platón y Aristóteles. Fueron los primeros, en cuanto concierne a la filosofía occidental, en expresar un concepto coherente que pueda dar base a una disciplina. Ellos son los fundadores de la filosofía de la ley natural.

⁹⁵ Cfr. Lamas, F., “Gnosticismo, Derecho y ley natural”, en *Prudentia Iuris*, Número Aniversario 2020, p. 35.

⁹⁶ Cfr. *idem*.

⁹⁷ Wild, J., *Plato's modern enemies and the theory of natural law*, Chicago, The University of Chicago Press, 1953, pp. 172-177.

El Derecho natural se interesa en clasificar los conceptos morales básicos, como el bien y el mal, la obligación y el comportamiento moral e inmoral. Estos conceptos solo pueden ser estudiados refiriéndose a ellos como los conceptos más universales de la existencia, por eso esta filosofía debe ser, sin lugar a dudas, ontológica en su carácter. Debe estar referida a la naturaleza de la existencia en general porque es la única fuente de luz que guía el análisis básico de la estructura moral de la vida humana.

Ciertamente, estas normas de la ley natural no son construidas de manera arbitraria por la preferencia humana, ellas son descubiertas en los hechos mismos. Todos los seres humanos comparten una naturaleza humana común, así como también, una tendencia común y activa que se funda en su naturaleza. Lo bueno para cada sociedad y para cada hombre es lograr la perfección (entelequia) de la existencia humana en la vida en concreto. En cualquier caso, esto debe incluir la realización de varios actos particulares con características peculiares que se deducen de la historia única y circunstancias de los individuos o grupos. Pero, toda vida humana al ser vivida debe incluir ciertos actos que, en algún grado, dan cuenta de las tendencias esenciales del hombre, las cuales coinciden con un patrón universal de acción –siempre requerido en cualquier lugar para el logro del fin humano– que es la ley natural.

Wild realiza una caracterización de la ley natural: a) estas cuestiones son esenciales, comunes y compartidas por todos los hombres, tienen características comunes y serán válidas para todos, en cualquier lugar; b) las normas universales de acción humana, las leyes morales, están fundadas en la estructura humana. Los modos de acción que cumplen con su naturaleza son buenos o correctos, en cambio, aquellos que destruyen o frustran su naturaleza son malos o incorrectos; c) lo bueno para el hombre es cumplir su propia naturaleza en orden a la entelequia. Para estar en esa condición debe vivir una vida genuinamente humana a la que no le falte nada de lo que esa vida requiere tener.

Esta concepción ha jugado un rol crucial e importantísimo en la historia intelectual, política y social de occidente. Los estoicos le dieron popularidad a la teoría y esta pasó a los juristas romanos con quienes obtuvo un reconocimiento verbal y, de hecho, la usaron en la formulación del Derecho romano en los primeros siglos antes de Cristo.

En la Edad Media se desarrolló en la tradición judeo-cristiana y se convirtió en las bases de la Ética escolástica y del Derecho canónico.

Los primeros pensadores de la reforma la ignoraron e incluso la negaron por su anti-intelectualismo y su pesimismo moral, pero fue mantenida viva por Suárez y otros utilizándola, por ejemplo, en sus críticas a las políticas tiranas y autoritarias. Durante el s. XIX fue otra vez eclipsada por el historicismo y el relativismo moral. Pero, ahora una vez más, en tiempos problemáticos, está siendo revivida en estos momentos que llevan al hombre a pensar con seriedad acerca de las bases de la cultura y vida humana.

3.3. La formulación originaria de la doctrina de la ley natural

La ley natural es la expresión racional del orden real de las especies, en especial la humana; orden *materialmente racional* (inteligible en sí y efecto de una Inteligencia ordenadora), dirigido a fines perfectivos naturales de cada naturaleza específica y de la naturaleza cósmica, y en definitiva orden a un fin trascendente, que es Dios, principio y fin de todo lo existente⁹⁸.

Aristóteles utiliza las dos caracterizaciones que hizo Platón de lo que después se llamaría ley natural. Ni Platón, ni Aristóteles usaron la expresión ley natural⁹⁹. Sin embargo, Wild pone muy claramente de manifiesto que en Platón la expresión ley natural se verifica en dos fórmulas complementarias: *katá phýsin*, debe obrarse de acuerdo con la naturaleza, *katá lógon*, debe obrarse de acuerdo con la razón. La tesis es clara y ontológicamente fundante: *la naturaleza y la razón humanas son la regla y medida immanente del obrar del hombre y, por lo tanto, del Derecho*¹⁰⁰.

El concepto de naturaleza (*phýsis*) resulta central en el desarrollo de lo que será la doctrina de la ley natural. Lamas establece que si bien el término *phýsis* tiene muchas significaciones, estas están relacionadas entre sí,

⁹⁸ Cfr., *ibid.*, 55.

⁹⁹ Cfr. Bossini, L.A., *La verdad del Derecho*, pp. 137-43. Allí realizo un análisis preciso y concordante de cuatro fuentes aristotélicas que ponen de manifiesto la utilización de las dos fórmulas platónicas.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 37. Señala Lamas que ambas expresiones abundan en la obra de Platón. Cfr. v.gr., *Las Leyes*, IV 716 a-2 y d-3. Esta sentencia platónica puede entenderse como la fundación de la doctrina de la ley natural de conformidad con la tesis de Wild.

ya que se trata de un término análogo. Y así la naturaleza puede entenderse como materia, forma, esencia del compuesto y esencia general o específica, tal como es señalado por Aristóteles en *Física* II y en *Metafísica* V, Cap. 4. La acepción principal es como esencia (materia y forma) del compuesto o sustancia concreta (*synoloi*). La naturaleza, pues, es orden entitativo o esencial al fin, que es el acto terminal y perfectivo; es la esencia en tanto comporta una estructura tendencial hacia los fines específicos del ente, identificados con la actualización perfectiva de la forma sustancial específica. Esta idea de orden tendencial será la piedra angular de la doctrina tomista de la ley natural. Se trata de una naturaleza que es a la vez, desde perspectivas distintas, *naturada* (es decir, ordenada) y *naturante* (es decir, ordenadora), ontológicamente dependiente de un principio trascendente. En otras palabras, se expresa de este modo la realidad de una racionalidad constitutiva del orden del mundo, que es participación de un *lógos* ordenante divino que procede del *noús* que es acto y pensamiento puro¹⁰¹.

Recién con Santo Tomás de Aquino la ley natural es explicada en el contexto de la teoría aristotélica de los Principios, con lo cual se retoman estos dos criterios platónicos y aristotélicos, pero explícitamente con el nombre de ley natural, como ley emanada de la naturaleza humana y ley emanada de la razón humana, o ley conforme con la naturaleza humana y ley conforme con la razón humana. El Aquinate une la idea de ley natural como *katá phýsin* con la idea de ley natural como principio de una manera impecablemente aristotélica, pero a la vez volviendo a la formulación originaria de Platón¹⁰².

Tanto en Platón, como en Aristóteles y en Santo Tomás la formulación *katá phýsin* y *katá lógon* tiene, en definitiva, como fundamento un *katá theón*, es decir, obrar de acuerdo con la sabiduría de Dios, “porque no es el hombre sino Dios la medida de todas las cosas”¹⁰³.

La asociación del hombre al gobierno divino del mundo en Platón y Aristóteles se manifiesta en la ley natural (ley natural abstracta y adecuada-

101 Cfr. Lamas, F., “Tradición y doctrina clásica de la Ley Natural”, p. 40.

102 Cfr. Bossini L.A., *La verdad del Derecho*, pp.143-6.

103 Cfr. Platón, *Las Leyes* (edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar por J.M. Pabón y M. Fernández-Galiano), Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1960, Libro IV, 716 c 4-5.

mente considerada, ley natural primaria y secundaria) y las entelequias de las cosas y del hombre. Este es el germen de la idea de lo que después se llamó ley natural. Si bien nosotros conocemos este tema por la Revelación Cristiana, lo cierto es que es anterior a ella y es algo que se fue gestando en paralelo con la tradición. Sin necesidad de relatos analógicos o metafóricos, como los de Heráclito, se observa que la doctrina de la ley natural surge de Platón y Aristóteles, aunque no lleguen a ponerle el nombre. El nombre fue tomado de los estoicos, los juristas romanos, Cicerón, San Agustín. Pero, la doctrina ya existía.



Capítulo IV PLATÓN

1. *La teoría platónica de la ley*

Platón debe ser considerado el fundador de la teoría del Estado y de la ley. Sus fundamentos son la naturaleza del hombre (su *éidos* o esencia específica –principalmente su alma–) y la idea de Bien –identificada con Dios– cuya esencia es a su vez la Unidad, identificada en el alma humana y en el Estado con la justicia; esta es la unidad armónica y perfecta, que dialécticamente es a la vez causa y efecto de todas las perfecciones o virtudes (*aretai*) humanas y sociales. No es casual que sus dos obras más voluminosas lleven por nombre *La república* y *Las leyes*¹⁰⁴.

La ley (*nómos*) es idea y modelo racional e imperativo de la conducta cuyo fin es la idea de Bien, y ella misma es expresión de la sabiduría ordenadora. La libertad es identificada con el imperio de la razón y la esclavitud como el señorío de las pasiones y, en general, de lo más bajo sobre lo superior¹⁰⁵.

La teoría de la ley está vinculada a la teoría de las ideas. La idea o *éidos* es modelo respecto de las cosas que participan de ella. De igual forma, la ley o *nómos* es idea y modelo ideal de la conducta de los hombres para ordenarla a un fin, que es la idea de Bien. La comunidad debe ordenarse al Bien participando del modelo preceptuado por la ley, de este modo, cuando la conducta buena participa de la norma se hace posible la realización de las ideas (la justicia, el bien), que en términos contemporáneos son los valores.

104 Cfr. Lamas, F., “Tradición y doctrina clásica de la ley natural”, p. 36.

105 Cfr. *ibid.*, p. 37.

Para Platón la ley es un cierto vínculo racional entre el orden eidético de la realidad efectiva y el orden fenoménico, por ello, en toda ley hay una relación de participación entre esta, en cuanto modelo dinámico final de orden al Bien, y las conductas humanas. Los hombres participan de la ley por sus actos voluntarios y, por medio de ella, también se ordenan al Bien.

Dice Platón en *Las leyes*:

Sobre todas estas cosas se encuentra el razonamiento (*lógos*) acerca de lo que es mejor o peor de ellas en una situación, que se denomina ley (*nómos*) cuando se convierte en doctrina (*dógma*) común del Estado.

[...] la conducción (*agogé*) áurea y sagrada del razonamiento llamada ley común del Estado.

[...] tanto en el caso de la ciudad como en el del individuo, este debe vivir adoptando en sí mismo este razonamiento verdadero (*lógos alethes*) acerca de estos impulsos (virtudes, vicios, pasiones) y obediéndolo, mientras que la ciudad, ya sea que haya recibido el razonamiento de algún dios o de algún hombre divino que conoce estas cosas, tras hacerlo su ley, debe tratar consigo misma y con las otras ciudades¹⁰⁶.

La palabra *lógos* en el lenguaje de Platón designa a la enunciación legal imperativa¹⁰⁷ porque la ley es un modelo de conducta racional, necesario y ordenado a su fin que es el Bien.

La ley, y más genéricamente la norma jurídica, es el modelo de lo justo, la pauta o el ejemplo de lo que se debe, y consiguientemente de todo el universo comprendido en ese *ordo* que es el Derecho; el cual es orden –que inhiere en conductas– y la norma es principio racional o ejemplar de ese orden. Es ordenación racional. Lo que la norma ordena es formalmente idéntico a lo que debe hacerse, el contenido de esto deriva, o en términos platónicos debiera decirse *participa*, del contenido formal de la norma. Pero, no es solo modelo del Derecho sino que es fruto racional objetivo de un acto de imperio. La norma es imperativa en tanto ella es expresión racional y objetiva de la ordenación propia del imperio¹⁰⁸.

106 Platón, *Las leyes*, 644 d, 645 a-b.

107 Cfr. Platón, *Las leyes*, *ibid.*, nota de la edición N° 121, p. 231.

108 Cfr. Lamas, F., *La experiencia jurídica*, Buenos Aires, IEF “Santo Tomás de Aquino, 1991, p. 316-7.

2. El programa general acerca de la ley natural en Platón

En la obra de Platón, en general, como una constante aparecen tres cosas: a) naturaleza (*phýsis* y éidos), b) *noûs* y *lógos* y, c) Dios. Ellas son las fuentes de la ley verdadera y su sistematización constituye nada menos que la fundación de la doctrina clásica de la ley natural.

Según Platón las leyes que tienen renombre son las que hacen felices a todos los que las ponen en práctica procurándoles todos los bienes. “Estos bienes [...] son de dos clases: los hay humanos y los hay divinos; de los divinos dependen los otros; y el que recibe los mayores adquiere también los más pequeños, y si no, carece de unos y otros”¹⁰⁹.

Entre los bienes menores enumera la salud, la hermosura, la fuerza física y la riqueza, pero no una riqueza ciega sino la vista aguda, aquella “que toma por guía a la razón, la cual es a su vez la capitana de los bienes divinos; el segundo de estos es la conservación del alma en templanza acompañada de reflexión, de estos, unidos al valor, saldrá el tercero que es la justicia, y el cuarto será el valor mismo. Todos estos últimos se ordenan por naturaleza antes de aquellos otros cuatro (los menores), y el legislador ha de ordenarlos también así”¹¹⁰. Las prescripciones, entonces, se ordenan de este modo: “las humanas miran a las divinas y las divinas todas a *la razón, que es su guía*”¹¹¹.

Aquí el filósofo ateniense formula una aclaración, la guía no es solo de la razón, propiamente dicha, como razón cierta, sino que para aquellos casos en los que esta no alcanza incluye la opinión verdadera en estos términos: “[...] el legislador pondrá guardianes para todas estas cosas, los unos guiados por la razón, los otros por la opinión verdadera”¹¹².

De este modo vincula la ley rectamente entendida, en primer lugar, con el *lógos* y la divinidad, luego lo hace con la naturaleza. Este texto describe el programa general de la ley natural de Platón sintetizado en la fórmula: razón - naturaleza - Dios.

109 Platón, *Las leyes*, L. I, 631 b. Cfr., b-d.

110 *Ibid.*, c-d.

111 *Ibid.*, d.

112 *Ibid.*, 632 c.

3. *El gobierno de lo superior sobre lo inferior*

Según Platón en el alma humana hay dos partes, una superior, que es la que gobierna, y otra inferior. La superior manda a la inferior expresándose en la ley (la ley de lo superior sobre lo inferior). Por ello la ley conforme a la naturaleza es una y suave y, lo que es contrario a ella, es violento y múltiple.

Ello es así porque hay en el hombre distintas tensiones o afecciones, que a manera de unas cuerdas o hilos interiores tiran de nosotros y nos arrastran, siendo opuestas entre sí a acciones opuestas en la línea divisoria de la virtud y la maldad. La razón nos dice que debemos seguir constantemente una sola de aquellas tensiones, y sin dejarla en manera alguna, tirarla contra las otras cuerdas. Esa tensión es la conducción del raciocinio, que se llama ley general de la ciudad y es suave y uniforme, a diferencia de las otras que son férreas y multiformes, con variadas apariencias. Y así el raciocinio tiene que vencer a las otras tensiones para poder vivir “conforme a la razón”¹¹³.

Ahora bien, lo superior es lo inmortal, aquello que es divino en el hombre. Este tema es medular porque plantea el problema de la finalidad de la ley y su contenido, y de ello depende la justicia o injusticia, tanto de las leyes, como de los actos de gobierno¹¹⁴: “[...] debemos [...] gobernar nuestras moradas y ciudades obedeciendo pública y privadamente a cuanto hay en nosotros de inmortal, dando nombre de ley a lo dispuesto por la razón. En cambio, si un hombre único o una oligarquía o una democracia [...] tendida hacia [...] la concupiscencia [...] gobierna a una ciudad o a un individuo pisoteando en su gobierno las leyes no queda [...] medio alguno de salvación”¹¹⁵.

4. *Positivismo, ateísmo y gobierno de la fuerza*

Platón destaca que todas las leyes deben tener una vinculación con Dios. La invocación a la divinidad debe realizarse como proemio de todas las leyes

113 Cfr. *ibid.*, L. I 644 e 645 a-b

114 Cfr. *ibid.*, L. IV 714 b.

115 *Ibid.*, a.

así como lo hace nuestra Constitución Nacional en el Preámbulo: Dios fuente de toda razón y justicia:

“No es cosa de poca importancia que nuestras palabras tengan en algún modo fuerza para persuadir de que los dioses existen, de que son buenos y de que honran la justicia mucho más que los hombres: podríamos decir que este sería nuestro más hermoso y mejor proemio para todas las leyes”¹¹⁶.

Puede verse claramente aquí la fuente platónica-aristotélica de Santo Tomás de Aquino y de San Agustín. La referencia a la razón es la base de la proporcionalidad de la justicia contraria a cualquier arbitrariedad. Por eso el concepto debe completarse con la noción de naturaleza porque todo lo que hay en el universo ha surgido por naturaleza y de acuerdo a un orden¹¹⁷. La conformidad con la naturaleza asegura, junto con la razón, la justicia.

De este modo la justicia es lo contrario a la fuerza, tal como continúa diciendo Platón: el arte produce algo serio cuando pone su propia fuerza en comunidad con la naturaleza. Como la medicina, la agricultura y la gimnástica. Y así también la política, contra todo lo que enseñan aquellos que, en definitiva, afirman que “la justicia suprema es aquello que cada cual llega a imponer por la fuerza”¹¹⁸.

Todas estas leyes que nacen del cambio, y en cada ocasión, no tienen su fuente en la naturaleza y de allí surgen todos los excesos y arbitrariedades al “vivir dominando a los demás en vez de servir al prójimo conforme a la ley”¹¹⁹.

Estos textos atacan con dureza el positivismo y muestran que es solidario del ateísmo, que se reduce a fuerza y es ajeno a la razón.

5. *El orden del universo y la ley*

En el universo existe un orden en todas las cosas en la que cada parte está ordenada al todo y cada una realiza su perfección particular en beneficio de la totalidad. Dice Platón que:

116 Ibid., L. X 887 b-c.

117 Cfr., *ibid.*, L. X 889 d-e.

118 Ibid., 890 a.

119 Idem.



[...] el que se ocupa del universo tiene todas las cosas ordenadas con miras a la preservación y a la virtud del total, mientras que cada una de las partes de este se limita a ser sujeto u objeto, según sus posibilidades, de lo que le sea propio. Y cada una de estas cosas, hasta en la más pequeña escala, tienen en cada acto o experiencia unos regidores encargados de realizar un perfecto acabamiento incluso en la más mínima fracción. Pues bien, una de estas porciones es la tuya ¡necio de ti!, que tiende hacia el todo y a él mira siempre, aun siendo tan pequeña como es; pero lo que pasa es que tú no comprendes, en relación con esto mismo, que no hay generación que no se produzca con miras a aquello, para que haya una realidad feliz en la vida del todo, y que la generación no se produce en interés tuyo, sino que eres tú el nacido en beneficio de ello¹²⁰.

Este importantísimo paso alude a la Ley Eterna y a la Providencia. Pone de manifiesto dos niveles: 1) el orden general aplicado al todo, lo que está insito en cada naturaleza, el plan general del universo, la Ley Eterna en función del bien del todo; 2) la administración particular de ese plan.

En Santo Tomás va a dar lugar a los dos planos del gobierno divino: la Ley Eterna, como sabiduría ordenadora de Dios y plan general del gobierno y, la Providencia, como ordenación particular y concretísima.

6. Dios es la medida de todas las cosas

Dice Platón en *Las leyes*:

¿Cuál es la acción que agrada y acompaña al Dios? Una, y que tiene un antiguo dicho, que lo semejante ama a lo semejante si es medurado, pero que las cosas que carecen de medida no se aman ni entre sí ni a las medidas. Para nosotros el Dios debería ser la medida de todas las cosas, mucho más aún que, como dicen algunos, un hombre. Es necesario, por tanto, que el que ha de llegar a ser querido por él se convierta lo más posible también él en un ser de esas características. Según este dicho, el prudente de entre nosotros es querido por el Dios, pues es semejante, pero el que no es prudente es desemejante, diferente y desigual, y lo demás es así según esta proporción¹²¹.

120 Ibid., L. X 903 b-c.

121 Platón, *Las leyes*, Libro IV, 716 c 1- d 4 (introducción, traducción y notas de F. Lisi),



Pues no es descuidado por los dioses el que pone su celo en ser justo y practica la virtud, asemejándose a Dios en la medida en que es posible para un hombre¹²².

[...] hacerse uno tan semejante a la divinidad como sea posible, semejanza que se alcanza por medio de la inteligencia con la justicia y la piedad¹²³.

Aquí Platón agrega –lo que luego será tomado por Aristóteles– que el que haya de ser amado por este Dios es necesario que se haga a sí mismo, hasta adonde alcancen sus fuerzas, semejante a Él.

Con posterioridad, repetidamente Aristóteles dirá que el hombre debe asemejarse a Dios, otras refiere que debe inmortalizarse, otras divinizarse. Este tema –según estos dos grandes filósofos– no es otro que el del fin último del hombre: el que no se asemeje y no guarde la medida resultará de-semejante, distinto e injusto.

Platón realiza una gradación de los deberes del hombre para con la divinidad. Primero se encuentran los deberes del hombre para con Dios. El Dios. Segundo, los deberes del hombre para con los dioses. Esta distinción es muy importante sobre todo en la mentalidad y en la terminología griega. Los dioses no son para un griego Dios, a secas, que se identifica con las palabras *el Dios*, con el artículo determinado. Los dioses son, lo que nosotros llamamos forma pura, los ángeles. Después de Dios y de los ángeles están los genios y después los héroes¹²⁴.

Así expresa los deberes para con Dios:

[...] para el bueno sacrificar y relacionarse con los dioses siempre con plegarias y ofrendas y con todo tipo de culto es lo más bello, mejor y más eficaz para alcanzar la vida feliz y, sobre todo, especialmente adecuado, pero para el malo es por naturaleza contrario a eso¹²⁵.

Madrid, Gredos, 1999.

¹²² Platón, *La república*, 613 a-b.

¹²³ Platón, *Teeteto*, 176 b (traducción y notas de A. Vallejos Campos), Madrid, Gredos, 2014.

¹²⁴ Cfr. Platón, *Las leyes*, 717 b 3-5 (traducción y notas de C. Eggers Lan), Madrid, Gredos, 2014. También en *Las leyes* 716 b, *La república* II 383 c y VI 500 c-d, *Teeteto* 176 b, 177 a.

¹²⁵ *Ibid.*, 716 d 7-11.

7. La ley natural y su formulación primigenia

En Platón encontramos toda la fundamentación metafísica de la doctrina de la ley natural. Su eje central se ubica en la asociación del hombre al gobierno divino del mundo y su origen está en la propia naturaleza espiritual del hombre. Cuando Dios realiza la creación de los entes espirituales, de acuerdo con sus ideas ejemplares y con su sabiduría, este acto conlleva implicada la asociación de esos entes espirituales al gobierno del mundo¹²⁶.

Como ya se ha dicho, Santo Tomás lo expresa en los términos *natura naturada* y *natura naturanda*, es decir, una naturaleza que está regida por sus leyes ontológicas y otra naturaleza que además de estar gobernada por estas leyes también se puede regir a sí misma y a otros.

El aporte platónico principal a la teoría de la ley natural es la idea de naturaleza –*phýsis*– considerada como esencia y principio del dinamismo del ente. El *éidos* no es solamente la idea, sino también, la idea participada en cada individuo. Según Platón hay una idea superior a todas que se identifica con Dios mismo, la idea de Bien, cuya esencia es lo Uno. De esta idea de Dios proceden todas las demás ideas, ya que todas las esencias específicas derivan de Dios, es decir, que el eje de la teoría platónica es el concepto de naturaleza como *éidos*.

Platón usa la palabra *éidos* para designar la esencia real de las cosas y, por otro lado, *phýsis* la naturaleza que es el principio esencial operativo. Esta es una regla hermenéutica importante para entender que para Platón –y Aristóteles después– la naturaleza es *éidos* (lo que para el cristianismo es la idea ejemplar, modelo creador de la naturaleza). Y, si bien Platón no la llama claramente idea divina, lo es porque procede de la idea de Bien, el Ser Absoluto que es la causa y principio de todas las esencias, de todo lo que existe¹²⁷ y considerado creador en el Timeo. Es el principio de todo¹²⁸ incluido el orden jurídico y su género el orden moral.

¹²⁶ Este tema es desarrollado en base a apuntes y actas de clases del Prof. Félix Lamas en el Seminario de Metafísica del Centro de Estudios Italo-Argentinos de Dialéctica, Metodología y Filosofía del Derecho y del Doctorado en Ciencias Jurídicas de la Pontificia Universidad Católica Argentina, del año 2019, sobre el tema “Dios fuente de toda razón y justicia ¿(Pero, puede esto demostrarse racionalmente?)”.

¹²⁷ Cfr. Platón, *La república*, VI 508 c.

¹²⁸ Cfr. *ibid.*, 511.

Obsérvese que si la naturaleza es la esencia y es también principio de las operaciones del ente surge claramente que la naturaleza es la regla y medida de la actividad del ente. Y, por ello, al ser principio del ente es regla y medida de su obrar: el bien de la esencia es el fin de la actividad. El Bien es lo perfecto, lo Uno. Y todo es bueno y perfecto en la medida que participa de la idea de Bien. Este es un gran descubrimiento de Platón, el principio de finalidad expresado en el Bien como fin. El Bien, en definitiva, absoluto y separado es Dios.

De aquí se sigue que la norma fundamental es *katá phýsin*, debe obrarse de acuerdo con la naturaleza. Primera expresión de lo que después se va a llamar ley natural. En el hombre la naturaleza está constituida o integrada por el *lógos*. Es lo más perfecto que posee porque es participación de la razón divina. Por lo tanto, en esta concepción jerárquica de la realidad, la otra regla que es exactamente paralela y se compenetra con la anterior es debe obrarse de acuerdo con la razón, *katá lógon*, que es el principio operativo de la naturaleza humana. Platón realiza la enunciación de las reglas más generales de conducta del hombre, que son dependientes de la idea del Bien y de Dios como medida de todas las cosas. La referencia a la naturaleza y a la razón humana muestran su contenido. Pero además, está poniendo de manifiesto la necesaria dependencia de la ley natural de Dios.

A partir de esta triple formulación naturaleza, razón y Dios con Platón aparece en la historia, según lo señala Wild¹²⁹, la formulación de la teoría clásica de la ley natural en estos términos:

a) *Katá phýsin*: debe obrarse de acuerdo con la naturaleza, entendida como la forma, la esencia o *éidos* de las cosas. Cada ente tiene su propia ley que lo dirige al desarrollo de su perfección o entelequia, por eso la razón es regla (*orthós lógos*). En el hombre, este *éidos* o su propia naturaleza se manifiesta en el ser racional y en su conducta dirigida por sus facultades superiores en orden a su fin¹³⁰.

b) *Katá lógon*: debe obrarse de acuerdo con la razón. Esta es la parte del hombre que lo especifica como tal, por lo tanto, la razón es lo propio de la

¹²⁹ Cfr. Wild, J., *Plato's modern enemies and the theory of Natural Law*. En el Capítulo V trata sobre Platón como el fundador del realismo moral y de la Filosofía de la ley natural.

¹³⁰ Ejemplos de uso de la expresión *katá phýsin*: cfr. Platón, *Las leyes*, IV 715 a, 716 a, VIII 838 c, 839 a, 841 d.

naturaleza humana. El hombre impera a través de su razón las partes inferiores del alma y de este modo es dueño y señor de sí mismo y no esclavo de las pasiones¹³¹.

c) *Katá theón*: debe obrarse de acuerdo con la Idea de Bien (Dios), de la cual proceden todas las ideas o modelos eternos de todas las cosas. Pero no es el hombre sino Dios la medida de todas las cosas¹³². En la alegoría cosmogónica del *Timeo*, el Demiurgo (Dios) da forma a las cosas y al universo entero contemplando los modelos eternos (las ideas), que a su vez proceden de la Idea de Bien. Dios es medida trascendente y todas las cosas, incluidos el Estado y el Derecho tienen en Él la fuente de toda razón y justicia¹³³.

Platón subraya la idea de Dios como medida de todas las cosas. La palabra griega usada es μέτρον (métron), que en una de sus acepciones significa regla. De este modo está señalando que Dios en su sabiduría es regla de todas las *χρηματα* (jhrémata), es decir, de las cosas que tengan interés para el hombre. En conclusión, Dios es la medida-regla de todas las cosas del hombre. En términos escolásticos es la Ley Eterna proyectada sobre el hombre, de tal manera que la ley natural aparece dependiendo de la Ley Eterna.

Como puede verse hasta aquí, se encuentran en Platón todos los elementos de la doctrina de la ley natural que luego será desarrollada por Aristóteles, Santo Tomás y toda la tradición cristiana.

131 Por ejemplo, el hombre que conserva las cosas en orden y obra *conforme a la razón* convive con lo que es divino y ordenado y se vuelve él mismo divino y ordenado en la medida en que esto es posible al hombre. Cfr. Platón, *La república*, VI 500 c-d. También, las leyes condenan o aprueban conforme a la *recta razón*. Cfr. Platón, *Las leyes*, L. I., 631e.

132 Cfr. *Las leyes*, L. IV, 716 c.

133 Cfr. Lamas, F., "Tradición y doctrina clásica de la ley natural", p. 37.



Capítulo V

LA LEY NATURAL Y LA NATURALEZA EN ARISTÓTELES

1. *La ley como orden racional*

Según Aristóteles la ley es un modelo racional que establece un orden siendo su principio de ordenación el bien común temporal (bien común de la *pólis*). La ley es el resultado de un acto de razón que se concreta en un enunciado que expresa un orden de conductas humanas hacia su fin. Y así “la ley manda vivir de acuerdo con todas las virtudes y prohíbe vivir según todos los vicios”¹³⁴, de este modo “el justo será el que observa la ley”¹³⁵.

En el Libro II de la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles identifica la regla (norma) verdadera con la recta razón (*orthós lógos*)¹³⁶. Y dedica todo el Libro VI al tratamiento de la recta razón (normativa) o regla de la moralidad¹³⁷. La ley, por su parte, es orden (*táxis*)¹³⁸, razón (*lógos*) sin apetito¹³⁹, lo imparcial¹⁴⁰ y dirigida al bien común¹⁴¹. Por ser orden racional al bien común es un principio de la justicia, y es justa en tanto sea una ley recta o verdadera. Salta así a la vista la recíproca implicación de ley y justicia con fundamento en los dos principios platónicos: *katá phýsin* y *katá lógon*¹⁴².

134 Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1130 b.

135 Ibid., 1129 b.

136 Cfr. *ibid.*, 1103 b 31-35.

137 Cfr. *ibid.*, 1138 b 18-20.

138 Cfr. Aristóteles, *Política*, L. III, 1287 a 19.

139 Cfr. *ibid.*, 1287 a 33

140 Cfr. *ibid.*, 1287 b 5.

141 Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, L. V, 1129 b 11-1130 a 14.

142 Cfr. Lamas, F., “Tradición y doctrina clásica de la Ley Natural”, p. 38.



2. La triple formulación de Aristóteles: naturaleza humana y entelequia, principios y Dios¹⁴³

Como se observa, en Aristóteles la doctrina de la ley natural se expresa siguiendo, en definitiva, la formulación de la ley natural de Platón: *katá phýsin-katá logon*.

La primera, *katá phýsin*, como ya se dijo, aparece como la determinación de la naturaleza. En su comentario a la *Física*, al final del libro II, Santo Tomás de Aquino sintetiza la doctrina aristotélica acerca de la naturaleza, en la que la *phýsis* se compara con una obra producto del arte de un artesano: la naturaleza no es otra cosa que una cierta razón (*ratio* o *lógos*), es decir, una cierta forma racional ínsita en las cosas, que es obra del arte divino, y que mueve dichas cosas hacia fines determinados¹⁴⁴.

Por otra parte, en el Libro VI de la *Ética Nicomaquea*, cuando Aristóteles se refiere a la Prudencia¹⁴⁵ habla de los principios, *arjai* o *noûs*. Este último tiene un origen epistémico en la experiencia tal como está descrito en los *Segundos Analíticos* y puede ser teórico o práctico. Pero, lo que aquí interesa destacar es que Aristóteles desarrolla una Teoría de los Principios que incluye los principios prácticos.

Ambos enfoques –la naturaleza y los principios– no son opuestos sino que se complementan y expresan la doble formulación platónica¹⁴⁶. Y ambos, maestro y discípulo, encontrarán en Dios la fuente última, el criterio fundamental de verdad y bondad de la ley natural.

Esta teoría tiene una envergadura y un fundamento metafísicos que fueron adecuadamente entendidos por la tradición escolástica. La primera (su envergadura teórica) gira en torno de la noción de naturaleza (*phýsis*); la segunda (su fundamento metafísico último) se resuelve en Dios, causa primera del orden natural¹⁴⁷.

143 Este tema es desarrollado en base a apuntes y actas de clases del Prof. Félix Lamas en el Seminario de Metafísica del Centro de Estudios Ítalo-Argentinos de Dialéctica, Metodología y Filosofía del Derecho y del Doctorado en Ciencias Jurídicas de la Pontificia Universidad Católica Argentina, del año 2019, sobre el tema “Dios fuente de toda razón y justicia ¿(Pero, puede esto demostrarse racionalmente?)”.

144 Cfr. Lamas, F., Tradición y doctrina clásica de la ley natural, pp. 40-41.

145 Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, L. VI, 1140 b 30-1141 a 8.

146 Cfr. Bossini, L.A., *La verdad del Derecho - Justicia, orden y Bien Común*, pp. 142-3.

147 Cfr. Lamas, F., “Tradición y doctrina clásica de la ley natural”, p. 39.

3. *El concepto aristotélico de naturaleza*

En la Física Aristóteles dice que hay dos tipos de fenómenos físicos¹⁴⁸. Los que ocurren siempre, o la mayor parte de las veces, y los que suceden pocas veces, con escasa frecuencia o excepcionalmente. A los primeros él los llama naturales. Natural es, entonces para Aristóteles, lo que suele acontecer según el curso ordinario de las cosas. En *La Generación de los animales*, L. IV, Cap. 4, Aristóteles dice que lo general “no es lo que va contra la naturaleza, sino que es lo que es conforme con la naturaleza”.

Por ello, lo que sucede normalmente es lo característico de los procesos naturales. El Estagirita lo analiza claramente y desde un punto de vista fenoménico: natural es lo que ocurre habitualmente, es lo que pasa siempre y en todas partes y solo se explica si es fruto de una naturaleza. Aristóteles infiere que hay algo que hace que que estos fenómenos naturales suelen acontecer la mayor parte de las veces. Se trata de la naturaleza, es decir, aquello que vuelve natural el fenómeno. Este esquema del mundo físico se proyectará luego a la conducta. Obsérvese, por ejemplo en la realización de la justicia, los supuestos de lo justo según la ley general (*tò dikaion nomikón*) y lo justo equitativo (*tò dikaion epieikés*), o en la prudencia, el discernimiento de lo común y de lo extraordinario.

Como se adviertiera en el Capítulo III, el concepto de naturaleza (*phýsis*) es análogo¹⁴⁹ y puede entenderse como materia, forma, esencia del compuesto y esencia general o específica¹⁵⁰. Su significación principal refiere a la *phýsis* como esencia (materia y forma) del compuesto o sustancia concreta (*synolos*). Ahora bien, en todos los casos está connotada la noción de movimiento o de actividad. La naturaleza, por lo tanto, es la esencia en tanto principio de movimiento o actividad¹⁵¹. Y como el principio último o

148 Cfr. Aristóteles, *Física* (introducción, traducción y notas de G. de Echandía), Madrid, Gredos, 1995, L. II, Cap. 5, 196 b 10: “En primer lugar, puesto que observamos que algunas cosas suceden siempre de la misma manera y otras en la mayoría de los casos, es evidente que de ninguna de ellas se puede decir que su causa sea la suerte o que suceden fortuitamente, es evidente que la suerte y la casualidad son algo, pues sabemos que tales hechos son debidos a la suerte y que los que son debidos a la suerte son tales hechos”.

149 El Filósofo expone en forma sintética este concepto en *Física* L. II y en *Metafísica* L. V, Cap. 4.

150 Cfr. *Física*, II, 193 a 1-b 12.

151 “La naturaleza es un principio y una causa de movimiento y de reposo de una cosa,

radical de todo movimiento o actividad es el fin, reductivamente la naturaleza es fin (*télos*)¹⁵². A su vez, el fin, en tanto realización del ente es acto (*enérgeia, enteléjeia*).

La naturaleza, pues, es orden entitativo o esencial al fin, que es el acto terminal y perfectivo; es la esencia en tanto comporta una estructura tendencial hacia los fines específicos del ente, identificados con la actualización perfecta de la forma sustancial específica.

Pero este concepto análogo de naturaleza excede la perspectiva de la esencia operativa de cada ente. La *phýsis* se comprende como totalidad cósmica u orden natural que, de una parte, está regido por una legalidad racional inmanente y una finalidad extra-cósmica o trascendente, y que de otra, ordena las especies en sí mismas y entre sí. En otras palabras, se expresa de este modo la realidad de una racionalidad constitutiva del orden del mundo, que es participación de un *lógos* ordenante divino que procede del *noús* que es acto y pensamiento puro¹⁵³.

Lamas señala que la noción de *phýsis*, a primera vista enigmática, recorre gran parte del *Corpus Aristotelicum* y se repite innumerables veces en obras diversas¹⁵⁴:

1) Uno de los principios que guían la investigación de la naturaleza es que “la naturaleza no hace nada en vano, sino que realiza siempre lo mejor dentro de lo posible que corresponde a la esencia de cada animal”¹⁵⁵, salvaguardando su fin particular¹⁵⁶.

2) El hombre es el animal más conforme con la naturaleza¹⁵⁷.

3) “Nada hay de desordenado en las cosas que son por naturaleza (*phúsei*) y conformes con la naturaleza (*katà phýsin*), pues la naturaleza es en todos los casos causa de orden”¹⁵⁸.

en la que ella reside inmediatamente por esencia y no por accidente” (Ibid., 192 b 20-23).

152 Cfr. ibid., 194 a 29.

153 Cfr. Lamas, F., “Tradición y doctrina clásica de la ley natural”, p. 40. Bossini, L.A., *La verdad del Derecho - Justicia, orden y Bien Común*, p. 138.

154 Lamas, F., “Tradición y doctrina clásica de la ley natural”, p. 139-40.

155 Aristóteles, *Marcha de los animales*, 2, 704 a 15-17.

156 Cfr. ibid., 707 b 9-12.

157 Cfr. ibid., 706 a 18-20.

158 Aristóteles, *Física*, VIII, 252 a 11-12.

4) “Nada contrario a la naturaleza (*parà phýsin*) es eterno; aquello que es contrario a la naturaleza (*parà phýsin*) es posterior a aquello que es conforme con ella (*katà phýsin*), es decir, lo que es contrario a la naturaleza constituye [...] una perturbación de aquello que le es conforme”¹⁵⁹.

5) “La naturaleza hace (*demiourgeî* = fabricar, organizar, como el artesano opera sobre la materia) todo de un modo lógico (*eulógoos*)”¹⁶⁰.

6) “Ni Dios ni la naturaleza hacen nada inútilmente”¹⁶¹ (texto que asocia la naturaleza y Dios en el orden del mundo).

Como puede observarse, el trasfondo metafísico de la doctrina de Aristóteles, que se presupone y se hace permeable en la teoría de la ley natural, corresponde a una concepción teológica de la naturaleza.

4. *El Derecho natural y el Derecho positivo*

En la *Ética Nicomaquea*, L. V, Tratado de la Justicia, Aristóteles analiza el Derecho, lo justo, que se realiza en el ámbito de la *pólis*, es decir, el Derecho perfecto propiamente dicho, por oposición al Derecho en sentido análogo o imperfecto, que se realiza en el seno de la familia. Si bien en la familia hay reglas, y se manifiesta lo justo y lo injusto, esto no es Derecho todavía porque falta alteridad, es decir, en la familia el esposo no es del todo otro que la esposa, y así tampoco los hijos respecto de los padres, porque los intereses son comunes. El Derecho perfecto de la *pólis* es entre ciudadanos libres, *sui iuris*, y se divide en justo natural y justo por determinación humana, que después se llamarán Derecho natural y Derecho positivo.

El Derecho natural es común a todos los hombres, lo mismo que la ley natural, que es su correlato normativo, y que por ello se llama indistintamente ley común y ley natural. Es, por lo tanto, un Derecho que brota de la misma naturaleza del hombre, valedero y obligatorio para todos y para siempre, anterior a todo pacto o convenio e independiente de sus opiniones o pareceres particulares. Así, devolver lo prestado, decir la verdad, sepultar a los muertos son acciones, de suyo, naturalmente justas.

159 Aristóteles, *Acerca del Cielo*, II, 286 a 18-20.

160 Aristóteles, *De la generación de los animales*, L. I 731 a 24.

161 Aristóteles, *Acerca del Cielo*, I, 271 a 32-33.

Por el contrario, el Derecho positivo es propio y privativo de un determinado grupo de hombres constituidos en tal ciudad o nación, lo mismo que la ley positiva de quien es eco, y que por eso es llamada ley propia y particular. Es un Derecho que depende de la libre determinación de los hombres que lo constituyen. Por eso no obliga a todos, ni siempre, sino tan solo a aquellos para quienes se ha dictado y esto únicamente después de su promulgación por la autoridad legítima o por la costumbre.

El Derecho natural es raíz y fundamento de todo Derecho positivo, el cual deja de serlo verdaderamente desde el momento en que contradice a aquel: la equidad natural está sobre todo Derecho positivo y sobre toda ley humana, y sea o no reconocida y respetada por el legislador humano, permanece siempre la misma. El Derecho natural es un Derecho absoluto, esencial, sustantivo, simplemente tal, en cambio, el positivo y meramente humano es un Derecho relativo, accidental y adjetivo¹⁶².

5. *El Derecho natural y la ley natural*

Esta digresión acerca del Derecho natural con relación a la ley natural se justifica porque, en primer lugar, lo justo, como justo general es legal (no en sentido positivo sino normativo); en segundo lugar, es evidente que lo justo está determinado o guarda siempre una relación con una regla. De tal manera, que si bien no es lo mismo hablar de Derecho natural y de ley natural es evidente que la determinación que hace Aristóteles del Derecho natural sirve o se aproxima al entendimiento de lo que es la ley natural como la regla del Derecho natural.

El paso a seguir en esta exposición es determinar cómo caracteriza el Estagirita lo justo natural. Siguiendo a Verdross, según Aristóteles no hay más que dos clases de Derecho: el natural y el positivo. Ellos están en perfecta correspondencia con las dos especies de ley: la natural y la positiva.

En la *Retórica*, Aristóteles señala que hay dos clases de leyes. Por un lado, las leyes propias de cada *pólis* y, por otro, aquellas que son comunes a todas las *póleis*, y que son las que proceden de la naturaleza:

162 Cfr. Ramírez, S., *El Derecho de gentes*, pp. 9-10.

Queda definido lo justo y lo injusto, respecto de las leyes y respecto de aquellos para quienes es, de dos maneras:

Llamo ley, de una parte, la que es particular, y de otra a la que es común. Es ley particular la que cada pueblo se ha señalado para sí mismo, y de estas unas son no escritas y otras son escritas. Común es la conforme a la naturaleza. Pues existe algo que todos en cierto modo adivinamos, lo cual por naturaleza es justo e injusto en común, aunque no haya ninguna mutual comunidad ni acuerdo¹⁶³.

Aristóteles insiste en este pensamiento: cada norma jurídica obligatoria se compone de un elemento natural y de uno positivo; el primero proporciona el fundamento jurídico, en tanto el segundo determina su realización en el tiempo y en el espacio. Es solamente a través de esa síntesis como nace el Derecho de la *pólis* o Derecho estatal¹⁶⁴.

6. La naturaleza social del hombre

La naturaleza racional del hombre –sigue diciendo Verdross– lo impulsa hacia la vida comunitaria, despertándole el deber de vivir en sociedad. De este principio del Derecho natural se desprende con necesidad lógica una segunda norma: los hombres están obligados a respetar el ordenamiento social, pues si faltaran a ese deber la vida comunitaria no podría subsistir. Como la sociedad encuentra la razón de su existencia en la misma naturaleza racional del hombre, en consecuencia, la sociedad no puede proponerse otra finalidad que la de ayudar a sus miembros a desenvolver plenamente sus aptitudes en orden a su entelequia: la naturaleza del hombre constituye el límite de los derechos de la comunidad. La finalidad del Estado consiste, entonces, en procurar a sus ciudadanos una vida lo más perfecta posible, por eso aquello a lo que debe propender el legislador es al bien común¹⁶⁵.

163 Cfr. Aristóteles, *Retórica* (edición bilingüe, traducción, prólogo y notas de A. Tovar), Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1971, 1373 b 2-11.

164 Cfr. Verdross, A., *La Filosofía del Derecho del mundo occidental* (traducción de M. de la Cueva), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1962, p. 74.

165 Cfr. *ibid.*, p. 74-5.

El punto de partida de la doctrina aristotélica sobre el Derecho natural está constituido por el conocido pensamiento: el hombre es, por naturaleza, un animal sociable. A partir de este se deduce que la dinámica de su naturaleza impele al ser humano hacia la vida en común con otros hombres. De la unión natural entre el hombre y la mujer se forma la familia, varias familias reunidas integran la tribu o aldea y, finalmente, la unión de ellas constituye a la ciudad. La *pólis* es el fin (*télos*) al que aspira el hombre de acuerdo con su naturaleza, pues es únicamente en ella donde puede lograr el desenvolvimiento cabal de sus aptitudes y alcanzar la vida perfecta.

Estas consideraciones demuestran que tampoco el Estado es para Aristóteles una obra artificial, sino que se encuentra anclado en la misma naturaleza humana ya que el hombre es, por naturaleza, un animal político. El Estado se encuentra en potencia en la naturaleza del hombre y requiere de su acción para actualizarse. Por ello es preciso que los hombres se unan para conseguir una vida perfecta y autárquica, tal como señala en la *Política*¹⁶⁶. Por esta razón, la justicia no puede darse fuera del Estado, sino que más bien es un “asunto estatal”. El orden reinante en una comunidad estatal establece al mismo tiempo qué sea lo justo en una determinada concreción histórico-política¹⁶⁷.

7. La entelequia como fuente de la ley natural

La entelequia es la finalidad intrínseca del ente, el ser en acto al que la naturaleza tiende como desenvolvimiento perfectivo de su forma esencial. Sobre todo *per se primo*, principalmente, de las sustancias naturales. Ellas tienen un fin inmanente y un fin exterior que puede ser meramente exterior o trascendente. De este modo la causa final de un ente puede ser inmanente o, transeúnte o trascendente. Pues bien, la entelequia es la perfección inmanente del ente que no es otra cosa que la actualización perfecta (total) de la forma sustancial¹⁶⁸.

166 Cfr. Aristóteles, *Política*, L. III, 1280 b.

167 Cfr. *ibid.*, L. I, 1253 a.

168 Apuntes y actas de clases del Prof. Félix Lamas en el Seminario de Metafísica del Centro de Estudios Ítalo-Argentinos de Dialéctica, Metodología y Filosofía del Derecho y del Doctorado en Ciencias Jurídicas de la Pontificia Universidad Católica Argentina, del año 2020, sobre el tema “La experiencia en la génesis de la ciencias”.

Perfecto, según Aristóteles, en el L. V de la *Metafísica*, es aquello a lo que no le falta nada, que no tiene defecto, que ha alcanzado su finalidad para lo que es o existe:

Se dice que son perfectas las cosas que han alcanzado la plenitud del fin, siendo este bueno [...] Las cosas, pues, que se dice que son por sí perfectas se dicen tales en todos estos sentidos: unas, porque nada les falta en cuanto a su bien, ni nada las supera, ni cabe encontrar fuera de ellas nada; otras, en general, porque nada las supera en su género, y porque nada hay fuera de ellas¹⁶⁹.

Entelequia es lo mismo que forma sustancial completamente desarrollada. Por ejemplo, la forma sustancial de un ser vivo cuando nace no ha alcanzado su perfección. La alcanzará cuando crezca y pueda multiplicarse asegurando la continuidad de la especie.

Con este análisis el Estagirita avanza más allá de lo que había establecido Platón respecto de la ley natural. Parte de que la naturaleza es fundamento de actividad, regla y medida de la operativa de los entes y, a partir de allí, y con la aplicación del bonomio “potencia-acto” desconocido por el maestro ateniense, aparece una nueva fuente de la ley natural: la entelequia como la realización perfecta (acto) de la forma.

Verdross enfoca toda la doctrina de la ley natural en Aristóteles en torno al concepto de entelequia. El *télos* del hombre es la norma fundamental del Derecho natural. El Estagirita entiende, al igual que Platón, que todo ser finito es dinámico y se encuentra en un devenir constante que parte de la posibilidad, en germen en cada cosa individual, y va hacia la plena actualización de su forma. Por lo que cada ser finito puede “ser” de una doble manera: como un ser en germen (potencial) o plenamente desarrollado (actualizado). Aristóteles utiliza dos términos distintos para designar estas dos maneras de ser de las cosas finitas: la cualidad que posee cada cosa en el acto de su nacimiento es su “naturaleza”. Pero, cada cosa lleva en sí misma su fin; la naturaleza que aspira a ese fin es la entelequia. A su vez las cosas no solamente se dirigen a su fin natural, intrínseco, sino que también, extrínsecamente están ordenadas a Dios, como fin supremo sobrenatural¹⁷⁰.

169 Aristóteles, *Metafísica*, 1021 b 20, 30.

170 Cfr. Verdross, A., *La Filosofía del Derecho del mundo occidental*, pp. 68-9.

Tanto para Aristóteles, como para Platón, el deber ser tiene sus raíces en la naturaleza dinámica del ser finito, pues el *télos* del hombre determina la norma que debe regir su conducta a fin de alcanzar su posible perfeccionamiento. En consecuencia, el hombre se conduce bien y correctamente si aplica sus energías a la realización del fin que corresponde a su naturaleza, por lo que no puede proponerse cualquier género de fines, ya que las normas para su conducta le están más bien prefijadas por su naturaleza eidética¹⁷¹.

Con estos fundamentos Verdross esquematiza en estas fórmulas la teoría platónica-aristotélica del valor: a) los seres finitos no son estáticos, sino dinámicos; b) la dinámica de todas las cosas está determinada objetivamente por el fin (*télos*) hacia el que están destinadas por su naturaleza; c) la Moral y el Derecho no dependen de la voluntad caprichosa del hombre, sino que están determinados objetivamente por la naturaleza misma del hombre y por la comunidad que se basa en aquella; d) no existe una separación total o radical entre el ser y el deber ser, pues este se encuentra enraizado en el ser del hombre¹⁷².

Entonces, la ley natural puede entenderse claramente como un orden a la entelequia, que dentro de las categorías aristotélicas es la cualidad, positiva si es un orden adecuado y, negativa si es un desorden respecto de ella.

8. *La naturaleza humana como fuente de la ley natural*

El Derecho natural es lo justo que deriva de la naturaleza en un sentido plenamente platónico. Los pasajes citados de Aristóteles, aunque distintos entre sí, se complementan y demuestran una aproximación a lo se llamará ley natural. A partir del concepto de naturaleza y formando parte de él se destacan: la racionalidad, la sociabilidad del hombre y el orden al fin de toda vida humana, la realización de su entelequia. Aristóteles le dará un nuevo rumbo a la teoría de la ley natural y, partiendo de la naturaleza pasará a centrar el planteo en la cuestión de los principios.

171 Cfr. *ibid.*, p. 70.

172 Cfr. *ibid.*, p. 70-1.

Capítulo VI

LA LEY NATURAL Y LOS PRINCIPIOS EN ARISTÓTELES

1. *Los principios como expresión lógica originaria de la ley natural*

La inducción de los principios merece un apartado especial para mostrar que estos no surgen solo como un producto de la inteligencia, sino del encuentro del hombre con la realidad en la experiencia. En ella es adonde la inteligencia los descubre.

Las tendencias gnósticas contemporáneas tienden a atribuir al hombre mismo, a través de una supuesta razón pura, de su libertad como autonomía o del consenso, el origen y raíz de los principios más generales del obrar. Ello, claro está, cuando admiten que hay principios. Encerrados en la inmanencia de la conciencia humana no pueden advertir que es el ser real el que el pensamiento humano descubre.

Platón y Aristóteles confirieron a los principios una relevancia máxima que hoy podemos reconocer como de naturaleza fundacional respecto de la construcción de la civilización occidental.

Ahora bien, la verdad de los principios debe ser buscada en su origen: la experiencia que se nutre de la realidad. Este capítulo versa acerca de la necesidad de la fuente realista de la doctrina de la ley natural que se expresa en dos tópicos: la experiencia y los principios.

Lo que se examina aquí no es solo el origen psicológico de los principios, sino su validez universal objetiva, es decir, no se trata solo de una cuestión del sujeto, sino que principalmente se trata de un descubrimiento que hace el hombre merced a su inteligencia de la verdad del ser de las cosas ubicándonos, entonces, en las antípodas de todo idealismo y, más en general, de todo principio de inmanencia.

La experiencia es el primer encuentro específicamente humano, es decir racional, del hombre con la realidad, con el mundo y consigo mismo y, mediatamente, con Dios. Los principios no son una mera introspección, porque si fuera así serían puestos por la inteligencia humana; no son tampoco un mero juego lingüístico, sino que expresan la inteligibilidad del ser real y tienen su origen en la experiencia, en el contacto casi físico del hombre con el mundo y con la realidad.

2. *El noûs y el tema de los primeros principios*¹⁷³

Admitido que debe obrarse de acuerdo con la naturaleza y con la razón (*katá phýsin, katá lógon* platónicos), el Estagirita avanza estableciendo la cuestión de los principios: enunciados máximamente universales y autoevidentes de los cuales dependen la inteligibilidad y verdad de todos los demás. Ellos no son fruto del *lógos* (o razón discursiva), sino de la inteligencia en cuanto *noûs* (inteligencia inmediata del ser de las cosas), un acto del espíritu. El *noûs* es lo propiamente espiritual del alma humana (e intelectual), la “chispa” de lo divino, es decir, aquello que lo asemeja a Dios.

Aristóteles distingue en la inteligencia humana (intelecto posible) el *lógos* y el *noûs*. El primero es la razón discursiva o raciocinante¹⁷⁴ y, puede ser considerado, por lo menos de tres modos:

a) El *lógos* como facultad humana es la participación (encarnación) del *noûs* en la estructura cognoscitiva sensible (el *lógos* es razón discursiva precisamente por la composición con el conocimiento sensible).

b) También podemos llamar *lógos* a la razón como hábito racional (de la buena deliberación); en ese sentido, el *lógos* es parte *quasi* integral de la prudencia.

c) El acto del razonamiento o, más en general, las tres operaciones lógicas en composición con la experiencia.

¹⁷³ Texto elaborado en base a apuntes y actas de clases del Prof. Félix Lamas en el Seminario de Metafísica del Centro de Estudios Italo-Argentinos de Dialéctica, Metodología y Filosofía del Derecho y del Doctorado en Ciencias Jurídicas de la Pontificia Universidad Católica Argentina, años 2019-20.

¹⁷⁴ Además *lógos* significa palabra, pensamiento objetivo, concepto, discurso, etc. El contenido lógico del pensamiento y el cálculo, por ejemplo, también son *lógos*.

El *lógos* científico busca la *akríbeia* (precisión y certeza, que también implica la pública verificabilidad) como su perfección propia, pero para conseguirla requiere un trabajoso estudio, por lo que provisoriamente se logra el *lógos* dialéctico, donde la conclusión es probable. Ahora bien, son precisamente los principios los que, juntos con el método específico de cada saber, permiten alcanzar dicha *akríbeia*.

En cambio, con la palabra *noûs* se significan tres cosas:

a) La facultad intelectual en su máxima función de percepción y discernimiento universal de la verdad del ser y del bien, en cuanto espiritual y raíz de la semejanza a Dios.

b) Los primeros principios en acto, es decir, los primeros actos intelectuales que son autoevidentes. Enunciados máximamente universales e indemostrables. Incluye el conocimiento de los principios y su expresión.

c) El hábito de los primeros principios, en cuanto hábito intelectual de proferir esos actos, que permite ver las cosas bajo una dimensión de máxima universalidad por medio de la abstracción y la inducción.

El *noûs* es lo más alto que hay en el alma humana y está inmediatamente iluminado por la luz (acto) del intelecto agente. Aristóteles destaca sus propiedades: es inmortal, es divino –no porque tenga naturaleza divina sino porque procede de Dios, en tanto está creado por Él–, es facultad del alma, es separado, es decir, que puede existir sin necesidad de la materia; pero, aunque no necesita de la materia para existir, y su operación no sea material, necesita del compuesto para operar.

3. *El noûs en materia práctica*

El *logos* y el *noûs* no son dos facultades sino dos funciones del mismo intelecto agente. Según Aristóteles, a su vez, las funciones teóricas y prácticas no especifican en dos al *noûs*. Es uno solo y el mismo abarca ambas esferas. Ahora bien, en su función práctica, es la fuente de la ley natural o la ley natural misma. En cuanto la conducta humana es una cosa (*res*), que tiene efectos reales, tiene un ser cuya verdad intrínseca es inmediatamente captada por la inteligencia inmediata. Y en tanto está dirigida a fines encuentra en el *noûs* la dirección intelectual más general.

Lo expuesto significa que el *noûs* discierne en la acción su validez, en términos de verdad práctica y, de bondad o de valor; lo hace al realizar la subsunción del singular en la regla que es puesta por el mismo *noûs* o que, lisa y llanamente, se identifica con éste. El último juicio práctico –que es el inmediato de la acción– ha incorporado la regla, los principios, y asume así el abanico de medios que se le ofrecen y las circunstancias que determinan, concretan e individualizan esos medios. Hay, por lo tanto, dos cosas generales que operan como principios: una norma general y el fin. En materia práctica, dice muchas veces Aristóteles, el principio en sentido real es el fin.

Los llamados primeros principios en materia práctica son principios que enuncian un orden de cosas –la conducta y aquello que rodea la conducta, sus circunstancias– con el fin. De modo que el intelecto –que está en los dos extremos– no solo tiene que ver el fin como la primera premisa del silogismo de la acción, sino también la congruencia del medio con el fin en concreto. Lo que es lo mismo que ver la subsunción del hecho bajo la norma, justamente porque la norma no es otra cosa que la ordenación racional al fin. Con Santo Tomás esta argumentación se vuelve más clara: la ley es orden, ese orden es orden al fin y el fin es el principio.

4. *La inducción de los principios*

4.1. Introducción

Los principios se obtienen por inducción a través de la experiencia. No surgen solo de la inteligencia sino del encuentro del hombre con la realidad en la experiencia. En ella –expresada en el esquema perceptivo o fantasma elaborado por la cogitativa bajo el imperio de la razón– los descubre la inteligencia al modo de visión. No están grabados como conocimiento en acto sino que Dios ha puesto en la naturaleza humana, en la inteligencia y en el corazón del hombre la capacidad del discernimiento. El hombre puede desarrollar esta capacidad y puede conocer la ley natural, de allí la obligación de hacerlo y la responsabilidad por no querer conocerla. La misma de todos los hombres que pudiendo conocer a Dios, y estando obligados a conocerlo y a buscarlo, oscurecieron su corazón¹⁷⁵.

175 Cfr. Romanos 1, 19-21.

La ley natural es algo que el intelecto, en su función práctica, va reconociendo progresivamente, no *a priori* y de un modo puramente lógico, sino en contacto directo y constante con la vida, con sus virtualidades y sus circunstancias. Tiene un valor normativo por sí misma antes que toda ley y todo Derecho positivo y posee un contenido concreto, material, expresado en sus múltiples preceptos que responden a algo objetivo y determinado existencialmente, como son las inclinaciones de la naturaleza y sus fines propios, que son inmutables en sí mismos, como la naturaleza a la que pertenecen¹⁷⁶. Una dialéctica que va de los principios firmes y evidentes de la razón práctica a la cambiante gama de la praxis de la vida humana¹⁷⁷.

4.2. El proceso de inducción

A partir de la percepción [*alstheesis*] originaria hay todo un proceso de elaboración de la imagen con otras funciones perceptivas, que son las de los sentidos internos, hasta llegar al *phántasma* (la imagen compleja previa a la abstracción¹⁷⁸). Entonces, cuando la inteligencia opera, lo hace sobre un *phántasma* que ya está elaborado por una multiplicidad de funciones perceptivas. La inteligencia humana gobierna la percepción desde el primer momento, de la misma manera que la acción está gobernada por la voluntad, aunque también operen los apetitos inferiores, las pasiones, etc.

Aristóteles parte del singular concreto, con una percepción más o menos confusa, y luego de un proceso de discernimiento y distinción se aclara la esencia o la especie, volviéndose al singular. Esto se da en todos los procesos de conocimiento, pero sobre todo en materia práctica porque el conocimien-

176 Cfr. Soria, C.: en Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Tomo VI (texto latino de la edición crítica leonina, traducción y anotaciones por una comisión presidida por Fr. F. Barbado Viejo OP), Madrid, BAC, 2013, comentario a la cuestión 94, pp. 118-9.

177 Cfr. *ibid.*, q. 91, p. 48.

178 Esta imagen o *phántasma* es un signo formal de la realidad, es decir, un signo en el que y por el que el objeto real percibido se hace presente al sujeto cognoscente, imprimiendo en este su forma sensible que, a su vez, es manifestación material y accidental de la forma esencial. El fantasma del que hablamos, que es al que hace referencia Aristóteles al final de los *Segundos Analíticos*, es fruto no sólo de las funciones representativas sensibles sino también de los juicios discriminativos (semejante-diferente, agradable-desagradable, útil-nocivo, grande-pequeño, etc.) de la cogitativa, que es la facultad sensible (sentido interno) judicativa de la sensibilidad, que en el hombre opera bajo el imperio de la razón.

to práctico necesariamente termina en la acción, que es el fin y la conclusión del silogismo práctico.

Por ello, el *noûs* ve la implicación del singular en el universal, la congruencia del medio con el fin, no ya como razonamiento sino como la inmediata presencialidad a la inteligencia. De este modo Aristóteles identifica el *noûs* con la percepción [*aistheesis*] y con los principios.

Para entender la idea generativa del concepto de ley natural hay que partir del análisis de cómo se generan los conceptos. Para ello es necesario que haya una capacidad de discriminación de cuyo resultado surja un juicio. La *collatio* es la función esencial de la cogitativa y por ella en el esquema perceptivo se incluye ya un juicio. La mera representación adquiere calidad de conocimiento con una comparación y, por lo tanto, una discriminación.

Esta variedad de percepciones permanecen distintas y discriminadas generando esquemas o tipos (*týpoi*). Estos esquemas perceptivos son el universal que está ya presente en la *empeiria*. Lo uno en muchos. Es la semejanza (no una mera semejanza externa) que distingue un tipo de otro. Allí luce el universal del que surge el principio (*arjée*) de las ciencias y de las artes. Si se trata de un principio para la construcción será del Arte, si fuere de la conducta será de la Ciencia Moral. Pero, si se tratare de un principio del ser entonces sería un principio de la Ciencia.

La raíz de la verdad de la Ciencia está en los principios más universales, los cuales proceden de la experiencia, de la percepción, gracias a la iluminación del *noûs*, es decir, de la inteligencia que, en cuanto disposición firme y permanente, es también un hábito cuyo objeto es el ser de las cosas.

La razón racionante está sujeta a la verificabilidad de dos extremos, por un lado la experiencia, y por otro los principios que, por su propia naturaleza, son inverificables porque son autoevidentes, es decir, automanifestativos de verdad. Ellos manifiestan a la inteligencia inmediata la raíz del ser las cosas porque la inteligencia es una función ordenada al ser.

En el *Comentario a los Segundos Analíticos*, Santo Tomás se plantea el tema del origen de la Ciencia y dice límpidamente que el origen de las ciencias, incluyendo los principios, está en la experiencia. El tránsito de la experiencia a la Ciencia se produce por la abstracción y la inducción.

En la experiencia se hace presente la forma real del objeto, con lo cual en toda percepción sensible de un objeto individual está presente –aunque

sea de un modo potencial— el universal. La forma o estructura esencial se conoce confusamente —y más bien en potencia— en el primer momento de la percepción sensible, por la forma exterior del objeto¹⁷⁹. En esta primera imagen indiferenciada, como representación sensible del objeto, “se da por primera vez lo universal en el alma”. Esta imagen de la percepción —representación todavía no juzgada ni discriminada— ya contiene en potencia el universal. El alma humana tiene capacidad para conocer el universal en la sensación, es decir, en la percepción sensible, incluso antes del juicio discriminativo. El sujeto recibe la imagen de una cosa que ya tiene forma. La cosa real que es objeto del pensamiento le impone —al pensamiento— su forma. En este encuentro inmediato del hombre con la realidad hay un encuentro de dos formas: el alma —que es forma— y la forma de ese objeto que aparece todavía sin juzgar, pero ya está presente en ella. El cognoscente no le da la forma al conocimiento, sino que la recibe a través de la percepción sensible. Y, en lo sensible —necesariamente individual— se hace presente la forma, es decir, la estructura universal, el núcleo de la esencia de las cosas.

Lo universal está presente aún en el singular. No existe ningún singular que no contenga a lo universal como elemento constitutivo. El universal lógico —esto es importantísimo para la Metafísica— no es una mera recolección de sujetos, no es una clase (una colección de cosas que tienen una semejanza) como piensan los lógicos contemporáneos, sino que es un signo de un universal *in re*: de una cosa que existe en los singulares y que se hace múltiple en los singulares, pero que no deja de ser uno. Eso es la forma o la esencia específica, que en el conocimiento es el signo conceptual de esa esencia, que se realiza en cada cosa singular.

En síntesis: la especie es la estructura nuclear de la esencia de las cosas y se hace presente al hombre en la experiencia, de un modo potencial. El universal es la especie y esta es un constitutivo real de las cosas.

Según Aristóteles, el ente es el primer concepto que elabora la inteligencia. Y es el punto de partida de los primeros principios. Santo Tomás dice claramente: del trascendental *ente* surge el principio de no contradicción.

¹⁷⁹ Hay que tener presente esta cierta dialéctica que se verifica en la percepción: una cosa es la forma esencial de un objeto y otra la forma que es una cualidad (un accidente material) exterior que manifiesta aquella.

Es conveniente, a los efectos de conferir a esta exposición de la doctrina aristotélica de la inducción de los principios una mayor confirmación textual, analizar dos fuentes del Estagirita para describir la relación de la experiencia y los principios en el conocimiento de la ley natural.

5. *Los Segundos Analíticos: el texto capital acerca de la inducción de los principios*¹⁸⁰

En el capítulo XIX del L. II de los *Segundos Analíticos* Aristóteles da respuesta al problema del origen de los principios, tema central de toda la obra. El Estagirita trata la doctrina de la inducción [*epagoogée*] o captación inmediata en la percepción [*aístheesis*] o experiencia [*empeiria*] del universal [*tó kathólou*] que es principio [*arjée*] de las ciencias y de las artes. Se trata nada menos que del origen o raíz de los saberes y del *noús* como función intelectual:

De la experiencia [*empeiria*] (es decir del universal [*kathólou*] en reposo todo entero en el alma como una unidad en la multiplicidad y que está una e idéntica en todos los sujetos particulares) se origina el principio [*arjée*] de la ciencia y del arte, del arte en lo referido al devenir y de la ciencia en lo referido al ente¹⁸¹.

[...] cuando alguna de las cosas específicamente indiferenciadas [*toón adiphóroon*] se establece en el alma se da una primera noción universal [*kathólou*] pues aunque el acto de percepción sensible [*aístheesis*] tiene por objeto lo individual, la percepción sensible incluye también lo universal, es decir no “el hombre Calias” sino el hombre¹⁸².

Es pues evidente que es la inducción [*epagoogée*] la que nos hace conocer los principios, pues es de esta manera que la percepción sensible produce en nosotros el universal¹⁸³.

180 Texto elaborado en base a apuntes y actas de clases del Prof. Félix Lamas en el Seminario de Metafísica del Centro de Estudios Ítalo-Argentinos de Dialéctica, Metodología y Filosofía del Derecho y del Doctorado en Ciencias Jurídicas de la Pontificia Universidad Católica Argentina, del año 2020, sobre el tema “La experiencia en la génesis de las ciencias”.

181 Aristóteles, *Tratados de Lógica (Órganon) II* (introducción, traducción y notas de M. Candel Sanmartín), Madrid, Editorial Gredos, 1998, 100 a 2-9.

182 *Ibid.*, 100 a 15-b 2.

183 *Ibid.*, 100 b 3-4.

La inteligencia inmediata [*noûs*] es principio [*arjée*] de la ciencia. Y es principio del principio mismo¹⁸⁴.

Aristóteles usa la palabra griega *epagoogée* que traducimos por *inducción*. Es la inferencia inmediata de un juicio universal a partir de uno o varios juicios particulares. “Inferir” es conocer algo a partir de otra cosa. Ahora bien, la inferencia puede ser mediata, es decir, a través de un término medio, y eso es lo que se verifica en un silogismo. La conclusión deriva de las premisas mediante el término medio que es común a la premisa mayor y a la menor. En cambio, en la inducción, este pasaje del conocimiento singular al universal se da por la “visión” que tiene el intelecto del universal en el particular, es decir, en el *phántasma*.

Los principios llegan a ser conocidos mediante el hábito (*héxis*) –un modo de ser permanente y estable como disposición firme y no mudable– dirigido hacia un objeto intencional. Dice Aristóteles que no puede haber ciencia de los primeros principios ya que toda ciencia tiene que partir de ellos, pero sí hay un modo de saber: que es el hábito de los primeros principios. Y aquí se plantean dos opciones respecto de ellos, o son innatos, o se adquieren. Claramente el Estagirita descarta su preexistencia y su posibilidad de poseerlos de nacimiento ya que hay una potencia capaz de adquirirlos. En cambio, el hábito de los primeros principios sí es connatural, innato y no procede de otros hábitos.

En otras palabras, este hábito, como disposición natural, firme y permanente para conocer los principios más universales, tanto especulativos como prácticos, aunque como modo de ser del sujeto sea innato, está perfectamente determinado como acto por su objeto, y ese acto no es innato. Por eso se distingue el hábito en acto y el hábito como disposición natural.

Sobre el origen del primero pareciera que hay solo dos respuestas posibles: o, como pretende Kant, surge de una estructura *a priori* en el sujeto –para Kant, *a priori* quiere decir condición de posibilidad de toda experiencia– o bien surge del objeto, es decir, de la realidad que se hace presente en la percepción. Así entendido, el origen del hábito en acto no es innato ya que procede de la *aísthesis*.

184 Ibid., 100 b 15-17.

El intelecto posible tiene dos grandes funciones, por una parte la función racionante y, por otra parte, el conocimiento inmediato del ser, la inteligencia inmediata. Los principios son conocidos a través de un hábito, de una inclinación natural de la inteligencia inmediata que es innata. Se trata de lo que Aristóteles llama *noûs*, el hábito de los primeros principios, traducido como *intellectus* por los medievales.

Ahora bien, el Estagirita analiza las fuentes de los enunciados verdaderos y establece la teoría de la inducción. Es la segunda operación del espíritu y sede de la verdad. Allí muestra la génesis noética de los principios y usa los términos *arjée* y *noûs*. Expresa que como consecuencia de la experiencia, *empeiria*, se forma en el alma un *phántasma*, es decir, una imagen cargada de significado y enriquecida por la cogitativa y la memoria; no es la imagen que produce la imaginación, que es más sencilla. En ella luce el universal (el hombre no “fabrica” el universal sino que lo “ve” mediante esa luz que es el intelecto agente). No es una copia, ni una representación, sino que el *phántasma* es el portador de la forma del objeto. Dice Aristóteles que el espíritu profiere, descubre y expresa los principios en materia teórica y práctica, y en esta captación de la realidad está la fuente orientativa de la conducta humana.

La *empeiria* es la experiencia habitual, es decir, es el esquema perceptivo ya consolidado gracias al trabajo de los sentidos internos; esquema que, como se ha dicho, es el *phántasma* previo a la abstracción. En cambio, la percepción, es la experiencia como acto, la *aístheesis*. Aristóteles dice que la *empeiria* se construye gracias a una multiplicación de percepciones o experiencias individuales que se unen a partir de una discriminación que permite distinguir lo semejante de lo diferente, de tal modo que lo semejante se agrupa y se separa de lo diferente.

Lamas esquematiza la doctrina de aristotélica de la fuente de conocimiento de los primeros principios, expresada en los textos citados, de la siguiente manera¹⁸⁵:

a) Cabe identificar la experiencia (*empeiria*), en cuanto experiencia habitual, con el esquema perceptivo¹⁸⁶, fruto a su vez de múltiples per-

185 Cfr. Lamas, F., *Dialéctica y concreción del Derecho*, Buenos Aires, IEF “Santo Tomás de Aquino”, 2022, pp. 29-30.

186 Cfr. Lamas, F., *La experiencia jurídica*, pp. 107-23 (siguiendo en este punto la

cepciones sensibles y una primera e inmediata discriminación fenoménica.

b) En dicha experiencia o esquema se encuentra ya el universal, como algo uno e idéntico en sí mismo, más allá de la multiplicidad de singulares en la que se verifica; pero dicha unidad, en la inmediatez fenoménica, se encuentra indiferenciada en cuanto a su categorización específica.

c) Ese universal se encuentra, antes aún que en la experiencia habitual, en la percepción sensible, pues si no se encontrara ya allí, no podría estar luego en el esquema perceptivo.

d) La diferenciación intelectual (unívoca) es la intelección de ese universal como especie, mediante abstracción, o lo que es lo mismo, como categoría o como subsumido en una categoría.

e) Pero hay también una intelección de universales comunes (o supra-categoriales) análogos, como son aquellos de los que resultan los axiomas o primeros principios.

f) Hay, pues, una continuidad funcional entre la percepción sensible, la experiencia habitual y la abstracción e inducción de principios (propios y comunes), entendida como un proceso que va de lo imperfecto a lo perfecto, o de lo menos perfecto a lo más perfecto. Proceso genético que parece justificar la afirmación de que los principios y las ciencias tienen su origen en la percepción y experiencia.

g) Pero la adecuada comprensión de estos textos debe atender a un dato metafísico, que opera como fundamento ontológico de esta génesis de categorías, especies y principios: Aristóteles sostiene o presupone que el universal está en la cosa real misma. En otros términos, la semejanza fenoménica de la que resulta el esquema perceptivo es para la inteligencia signo inmediato de la identidad específica, eidética o esencial que está en las cosas. Que no exista en sí y en acto más allá de las cosas –tesis que resulta de la crítica a cierto platonismo–, no implica que no esté en acto en cada

nomenclatura de Fabro, C. en *Percezione e pensiero*). La *empeiria* es la experiencia habitual, es decir, es el esquema perceptivo ya consolidado gracias al trabajo de los sentidos internos. En cambio, la percepción es la experiencia como *aistheesis*. Aristóteles dice que la *empeiria* se construye gracias a una multiplicación de percepciones o experiencias individuales que se unen gracias a una discriminación que permite distinguir lo semejante de lo diferente, de tal modo, que lo semejante se agrupa y se separa de lo diferente.

cosa constituida por esa esencia, o que realiza la misma. Toda interpretación nominalista es así imposible frente a la claridad de los textos aristotélicos.

h) Ahora bien, los principios (*arjái*) y la inteligencia inmediata (*noús*) no operan de la misma manera en el conocimiento y ciencias teóricas y en el conocimiento y hábitos intelectuales prácticos (*phrónesis* o prudencia y *tejné*, arte o técnica). La diferenciación que es propia de la intelección es, sin dudas, determinación; pero ella, en el caso de las ciencias, se detiene en lo universal y necesario. En el caso del conocimiento práctico, en cambio, la determinación llega al singular, pues la acción es del singular. A esta máxima determinación denominamos *concreción*.

i) En la acción, a la que se extiende y en la que termina el conocimiento práctico, se perciben el universal y los principios, pero no ya en la concreción fenoménica, confusa e indiferenciada, sino en la determinación concreta y diferenciada. El discernimiento de lo práctico-concreto, pues, no es resultado de una deducción, aunque puede de hecho presuponerla muchas veces.

j) El Derecho natural, por su parte, no puede quedar relegado al plano de la mera abstracción. En efecto, en tanto sea entendido como principio intrínseco de validez, se verifica en la concreción de la acción o de las circunstancias que la determinan, sin perjuicio de que las trascienda, como todo universal.

6. La *Ética Nicomaquea*¹⁸⁷

En el L. VI de la *Ética Nicomaquea* Aristóteles trata acerca del *noús* en su vinculación con los principios. Como expresamente lo indica, el *noús* surge por inducción.

Aristóteles dice que hay cinco modos de saber, cinco hábitos intelectuales (virtudes): la técnica, la prudencia, la ciencia, los principios y la sabiduría. Los hábitos por los que alcanzamos la verdad son la ciencia, la prudencia,

¹⁸⁷ Texto elaborado en base a apuntes y actas de clases del Prof. Félix Lamas en el Seminario de Metafísica del Centro de Estudios Ítalo-Argentinos de Dialéctica, Metodología y Filosofía del Derecho y del Doctorado en Ciencias Jurídicas de la Pontificia Universidad Católica Argentina, del año 2020, sobre el tema “La experiencia en la génesis de la ciencias”.

la sabiduría y el *noûs*. Ninguno de los tres primeros puede alcanzar el conocimiento de los principios por lo que queda claro que el *noûs* es el hábito de los primeros principios (cuando el Estagirita usa la palabra *noûs* se refiere a los principios directamente, o también, al hábito de los primeros principios)¹⁸⁸.

Aristóteles clasifica los principios en entitativos, noéticos y operativos¹⁸⁹. Estos últimos son los principios prácticos. El *noûs* es cognoscitivo y por su máxima universalidad comprende tanto la materia teórica como la práctica. En su función práctica es el conocimiento universal del bien y del fin y alcanza los dos extremos: los principios máximamente universales y la experiencia de la acción, en las que se realizan y visualizan. Para decirlo de otra manera, en el *noûs* práctico se realiza la inteligencia del bien en la conducta:

[...] la sensatez (o buen juicio) [*sýnesis*] y la perspicacia [*gnóome*] versan [...] sobre las cosas prácticas, que son extremos. La inteligencia inmediata [*noûs*] tiene también por objeto los extremos en las dos direcciones, porque tanto de los límites primeros como de los últimos hay inteligencia inmediata [*noûs*] y no razonamiento [*lógos*]; la inteligencia inmediata [*noûs*] que se ejercita en las demostraciones tiene por objeto los límites inmóviles y primeros; y el de las cosas prácticas, los extremos, lo contingente y la segunda premisa. Estos son, en efecto, los principios del fin, ya que es partiendo de lo individual como se llega a lo universal; de estas cosas hay que tener percepción [*aísthesis*], y ésta es inteligencia inmediata [*noûs*]¹⁹⁰.

188 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1141 a 5-11.

189 En el L.V de la *Metafísica* describe a los principios y hace referencia a la función práctica de los mismos: “Y ciertamente lo común a todo tipo de principios es ser lo primero a partir de lo cual algo es, o se produce, o se conoce. Y de ellos, unos son immanentes y otros son extrínsecos, y de ahí que principio sean la naturaleza y el elemento, el pensamiento y la voluntad, la entidad y el para qué (causa final). Y es que el bien y la belleza son principio, en muchos casos, tanto del conocimiento como del movimiento”. Aristóteles, *Metafísica* (traducción y notas de T. Calvo Martínez), Madrid, Gredos, 2014, L. V, 1013 a 15. Y agrega: “Los principios de los actos son el fin por el cual ellos se ejecutan”. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1140 b 16-7.

190 Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (edición bilingüe, traducción de M. Araujo y J. Marías, introducción y notas de J. Marías), Madrid, CEPC, 1970, 1143 a-b. Traducción con una leve modificación realizada por el Prof. Félix Lamas.

Ahora bien, como ya se señaló, Aristóteles dice que las cosas relativas a la praxis son individuales y extremas. En la dialéctica hay dos puntos extremos: la percepción y los principios. Por una parte, hay que destacar que en materia práctica existen cosas individuales. La acción no solo es de un individuo, sino que también se encuentra individuada por las circunstancias. Como dice Santo Tomás, en el Tratado de los actos humanos, las circunstancias son como los accidentes de la sustancia en una acción. Toda praxis está situada y la situación es el resultado de todas las circunstancias. Por otra parte, los principios son algo extremo porque no hay nada más abstracto y universal que ellos. Las cosas prácticas, entonces, son de un extremo en tanto son individuales. Pero también en la conducta opera el entendimiento –usando la palabra entendimiento en el sentido más estricto: el *noûs*–, es decir, los principios. El *noûs* “tiene también por objeto lo extremo en las dos direcciones...”. Por un lado, lo máximamente universal, los principios, y por el otro, en materia práctica, tiene por objeto también lo individual y concreto.

El problema que suscita cierta perplejidad quizás es la afirmación de que el *noûs*, la inteligencia inmediata y hábito de los primeros principios, sea de los extremos, vale decir, del momento más universal y del más singular del pensamiento práctico. Más aún, se afirma de algún modo la identificación de percepción (*aistheesis*) e inteligencia inmediata (*noûs*). Y dado que el *noûs*, en su función práctica –que en cuanto hábito Santo Tomás denomina *sindéresis*–, o es el Derecho natural en su aspecto normativo, o al menos es su fuente normativa, resulta que el Derecho natural aparece no solo fuera de toda dialéctica –bajo forma de *lógos*– sino mezclado con la experiencia¹⁹¹.

7. Consideraciones finales

Se puede concluir, de acuerdo con las tesis analizadas, que:

Los principios se obtienen por inducción, que es continuación de la abstracción. La abstracción, por su parte, se verifica sobre el *phántasma*. Por lo tanto la experiencia está en la base material de la abstracción; y así como la abstracción es la intelección en el *phántasma*, la inducción es el

191 Idem.

juicio universal que surge de la vinculación, que a partir de la experiencia, se establece entre dos términos.

En el *phántasma* el intelecto “ve” el universal y respecto de él formula un juicio, también, universal y que ya estaba particularmente en el *phántasma* (porque el *phántasma* por la *collatio* propia de la cogitativa es también judicativo).

La experiencia es el primer encuentro específicamente humano, es decir racional, del hombre con el mundo, consigo mismo y, mediatamente con Dios. Los principios no son una mera introspección, porque si fuera así serían puestos por la inteligencia humana; no son, tampoco, un mero juego lingüístico, sino que expresan la inteligibilidad del ser real y tienen su origen en la experiencia, en el contacto del hombre con la realidad.

La ley natural es principio. Se trata, ni más ni menos, que de los principios más universales y evidentes, es decir, automanifestativos de verdad. Ellos proceden de la experiencia, de la percepción, gracias a la iluminación del *noûs*, es decir, de la inteligencia que en cuanto disposición firme y permanente es también un hábito cuyo objeto es el ser de las cosas. Los principios manifiestan a la inteligencia inmediata la raíz del ser de las cosas porque la inteligencia es una función ordenada al ser.





Capítulo VII

LA LEY NATURAL Y DIOS EN ARISTÓTELES

1. *El gobierno divino del mundo*

De acuerdo con el Estagirita Dios mueve a los entes a través de inteligencias –ángeles– a los que asocia al gobierno del macrocosmos. En el mundo que Aristóteles llama sublunar, los hombres son los encargados del gobierno, por el hecho de ser espirituales, de allí que los seres humanos tienen en su naturaleza una constitutiva apertura al infinito: al ser, a la unidad, a la verdad, al bien en infinito, es decir, no hay nada finito que pueda saciar el apetito de Ser, de Bien, de Verdad, etc. Es esta apertura al infinito lo que le confiere al hombre una superioridad sobre el resto de la naturaleza.

Ahora bien, obsérvese que en la teoría aristotélica la relación vertical entitativa presupone la capacidad de imperio (poder de mando). El imperio es la participación de un *lógos* superior en un *lógos* inferior (en la *Ética* y en la *Política* Aristóteles usa la palabra “participación” con sentido ontológico, en el resto de sus obras rechaza la participación platónica y solo la usa en sentido lógico). A su vez, el *lógos* inferior participa del acto de la voluntad del superior. El resultado es un acto imperado (acto complejo).

En este mundo, el hombre es el único que puede imperar porque el imperio es un acto de la razón; a su vez, el *lógos* es una función de la inteligencia, regido por los principios, es decir, el *noús*. El hombre impera no solo a los demás hombres sino que también ejerce su superioridad administrando el mundo físico. Se trata de un imperio participado del imperio divino porque la propia naturaleza espiritual del hombre es participación de la naturaleza divina.

Dios es acto puro y en los entes finitos el espíritu es la dimensión más alta del acto. El espíritu es forma pura porque no depende de la materia para



existir, ni para operar; es acto puro *per se secundo*, en la medida en que no es potencia material, tiene otro tipo de potencialidad¹⁹²: es acto puro a su modo, en un sentido secundario, analógico, limitado y tiene su dignidad y su eminencia por la actualidad del espíritu que está participada de la actualidad de Dios. Debe tenerse en cuenta que Aristóteles habla de “acto puro” y también de “actos puros”. Esto puede interpretarse como un solo acto puro absoluto y otros actos puros que lo son en la medida en que no dependen de la materia para existir (porque acto y forma para Aristóteles son casi lo mismo).

El *noûs* es en cierto modo un acto puro. Como ya se ha dicho, es la “chispa” de la divinidad en el alma humana y, por lo tanto, es lo que hace espiritual al alma humana y al hombre. Quiere decir, que transmite su actualidad al compuesto, incluso comunicando su ser como dice Santo Tomás: *forma dat esse*. En el hombre lo superior gobierna sobre lo inferior, de este modo el espíritu gobierna sobre el resto de las partes del alma.

Para entender la metafísica y la teología aristotélica hay que partir de los conceptos de acto y de acto puro porque metafísicamente uno parte del otro. El imperio es fruto del acto puro, en absoluto. Y en el mundo sublunar el imperio es el mando del espíritu. Todo en el hombre –incluso la vida moral– está subordinado al espíritu. Por ejemplo una virtud moral que, tal como dice Aristóteles, es un juicio verdadero sobre la conducta humana que se estabiliza en la parte apetitiva. Esta última participa de la racionalidad del juicio moral que al permanecer se convierte en un hábito. A partir de la teoría del imperio y la participación se puede explicar la génesis y la estructura misma de la virtud moral¹⁹³.

¹⁹² Una forma pura sin materia, en cierto modo, *per se secundo*, es acto puro, por ejemplo, un ángel que también es espíritu creado. El *noûs* del hombre es tan espiritual como el espíritu del ángel, solo que el primero está unido a la materia en el alma y necesita para operar de la cooperación del cuerpo, aunque su acto propio no sea material.

¹⁹³ El hábito es una forma accidental (cualidad). Aristóteles dice que la virtud moral no depende solo de una buena elección, sino además, de un juicio. Es un acto de la voluntad según un juicio que la guía. Esto es así porque la libertad implica una esfera de contingencias y una necesidad normativa. El juicio práctico perfecto es una norma. Es regla del obrar, se inscribe en el apetito y se convierte en una estructura formal permanente de este y, así, es una virtud prácticamente indefectible.

2. *La asociación del hombre al gobierno del mundo a través de su espiritualidad*

La entelequia humana, a diferencia de la del animal que se completa con la continuación biológica, consiste en esa apertura que va más allá y que solo se verifica con un objeto adecuado a la voluntad y a la inteligencia humana: Dios, al que no es posible alcanzar en esta vida mortal (solo se puede lograr una aproximación plagada de error, de allí la necesidad del auxilio de la gracia, como va a enseñar Santo Tomás). Aristóteles no lo podía explicar porque solo tenía una fe implícita o virtual (no tenía una fe revelada). Sin embargo, dice que Dios no es malo, entonces, de algún modo Él se ocupará del hombre. El Estagirita veía claramente que, por una parte, el hombre está ordenado a Dios, lo dice con una expresión platónica: el ser humano tiene, en la medida de sus posibilidades, que asemejarse a Dios; así el hombre se hace semejante por lo más alto que tiene: el conocimiento y el amor. El espíritu humano se asemeja a Dios a través de ellos. La cuestión se reduce a una amistad del hombre con Dios, que en el mundo temporal siempre es precaria, indirecta, lejana. Sin embargo, es necesario realizar actos de esa amistad como la oración y el culto (el acto de religión es dar culto a Dios). También, cumplir con las inclinaciones naturales en lo individual y sobre todo en lo social, con relación al bien común¹⁹⁴.

En Aristóteles no hay un pasaje especial donde diga que Dios es la medida de todas las cosas como dijera Platón, lo que se encuentra es una repetición constante de que la perfección de una cosa se mide por su semejanza y proximidad con Dios, con la perfección divina, es decir, con el Acto Puro. Según el Estagirita –y también Platón– en el orden jerárquico de los entes hay un orden de participación en el gobierno del mundo. El Filósofo trata este tema en sus obras biológicas; en *La generación de los animales* y en *El movimiento de los animales* dice: la perfección de una naturaleza se “mide” por su relación a Dios y a la semejanza con Dios.

¹⁹⁴ Texto elaborado en base a apuntes y actas de clases del Prof. Félix Lamas en el Seminario de Metafísica del Centro de Estudios Ítalo-Argentinos de Dialéctica, Metodología y Filosofía del Derecho y del Doctorado en Ciencias Jurídicas de la Pontificia Universidad Católica Argentina, del año 2020, sobre el tema “La experiencia en la génesis de la ciencias”.

Esta “medida” debe entenderse en sentido analógico, como una modalidad. Implica un más y un menos, que no será extensivo sino intensivo. Se “mide” en función de un patrón de medida que es la entelequia. La cualidad es una modalidad de la sustancia, una cierta cualificación, que indica su mayor proximidad o lejanía de la entelequia (toda cualificación de un ente natural se realiza en función de un criterio que siempre es la entelequia, la causa final intrínseca, la perfección inmanente del ente). Por eso suele decirse que es una determinación accidental formal, es decir, está midiendo en qué grado la forma se ha desarrollado en la línea de su perfección total y puede ocurrir que haya una modalidad positiva o negativa¹⁹⁵.

Aristóteles lo analiza muy claramente en *La generación de los animales* (L. II, Cap. 1) la justificación se produce por lo mejor, es decir, por la causa final, esta tiene su principio en virtud de un plan superior de necesidad a partir del primer motor. Existen cosas que son eternas y otras divinas, cosas que pueden ser o no ser. Por todo esto, lo bueno y lo divino, por su propia naturaleza, son siempre causa de lo mejor de las cosas posibles, así el alma es mejor que el cuerpo, la animación es mejor que lo inanimado. También lo dice al tratar la causa del movimiento, es la naturaleza de las cosas lo que determina qué es lo mejor y más divino: todo existe por lo mejor. Vuelve sobre el tema en *La generación y la corrupción*, cuando luminosamente expone que la naturaleza busca siempre lo mejor en todas las cosas. También en *Del Alma* (L. II, Cap. 4): La perfección de las cosas participa de la perfección divina. Las cosas participan en la eternidad de lo divino tanto como les sea posible; es algo a lo que todos los seres aspiran y es con este fin que actúan en toda su actividad natural.

Dice Aristóteles con respecto a los animales que es racional (*eulógos*: conforme a la razón) que así sean. Está sugiriendo que siempre lo natural es racional porque está sujeto al gobierno de Dios y por eso la naturaleza siempre tiende a lo mejor: la naturaleza no se equivoca. En *Generación y corrupción* (L. II, Cap. 10, 336 b) dice que la naturaleza busca siempre lograr lo mejor en todas las cosas. Ser es mejor que no ser. Además, es imposible que el ser pertenezca a todas las cosas porque algunas están demasiado alejadas del principio, de acuerdo a como Dios ha completado todo el cosmos.

195 Idem.

Utiliza también la explicación por la necesidad, es decir, por el primer motor, y por la cualificación de la materia, lo que lleva nuevamente a la argumentación por lo mejor, es decir, por la causa final, que tiene su principio en un plan superior. Dado que en verdad, entre las cosas, algunas son eternas y divinas, mientras que otras pueden o no serlo. En *De la generación de los animales* (L II, Cap. 1, 732 a) el Estagirita resalta que lo bello y lo divino, por su propia naturaleza, son siempre causas de lo mejor posible, mientras que lo que no es eterno puede o no existir y participar de lo peor o lo mejor; como finalmente el alma es mejor que el cuerpo, lo animado es mejor que lo inanimado, porque tiene alma. Es mejor ser que no ser y vivir que no vivir. Así concluye que por todas estas razones hay una generación de animales y dado que es imposible que la naturaleza de este tipo de ser sea eterna –porque solo en la medida en que puede serlo, lo que nace es eterno– hay un género de animales, de plantas, de hombres.

En el Cap. VI del *El movimiento de los animales* examina el silogismo de la acción y dice que el animal se mueve en función de un bien. Lo que lo mueve es el razonamiento, la imaginación, la elección reflexiva, la voluntad, el apetito y, en todos los casos, el intelecto y el deseo. En el Cap. VII estudia el silogismo de la acción realizado sobre la base del fin y los medios. En los animales hay una especie de silogismo en el que la acción representa la conclusión, el fin la premisa mayor y el medio la premisa menor.

Como puede observarse la espiritualidad del hombre lo distingue del resto de los seres y lo convierte en un ser abierto hacia Dios y partícipe del gobierno del mundo.

3. *El gobierno del nous*

El Estagirita concluye en la *Metafísica*, al final del Libro “Λ” (lambda o XII), que Dios gobierna al mundo¹⁹⁶. Tesis vinculada con la afirmación de

196 Aristóteles, *Metafísica*, 1076 a. Carlos Casanova ha propuesto una interpretación general del libro Λ de la *Metafísica* que muestra que Aristóteles entendió a Dios como causa eficiente, origen del ser del cosmos en cuanto fin y en cuanto agente, y no sólo del movimiento (Casanova, C., “Dios como causa eficiente del ser del cosmos, según Aristóteles (y desde Aristóteles)”, en *Acta Philosophica. Rivista internazionale di filosofia*, Pisa-Roma, Fabrizio Serra Editore, Fascicolo 2, Volume 22, 2013, pp. 279-301.

que gobernar es propio del sabio. En el Libro I de la *Ética a Nicomáco* trata acerca del mando, del imperio de la razón (*lógos*); y como se ha visto, el *noûs* (inteligencia inmediata del ser y de los principios, analizado en el libro VI) es el principio del *lógos*; por lo tanto, lo es del gobierno. La afirmación de que Dios gobierna todos los entes implica que Dios también se ocupa de las cosas humanas y que, por lo tanto, recompensa a quienes se esfuerzan por parecerse a Él mediante la perfección del intelecto (el *noûs*)¹⁹⁷.

Así como el *noûs* es el principio de toda actividad racional, también lo es en materia práctica. Aristóteles no hace distinciones, dice que el *noûs* es tanto teórico como práctico (en materia práctica es la *sindéresis* –en la terminología escolástica medieval–), es decir, es principio en ambos sentidos.

El mando es la actividad racional práctica más fuerte y más característica del hombre. Mandar es ordenar en sentido estricto, es decir, disponer adecuadamente las cosas en función de un principio de ordenación, que es el fin. Y, por eso, *noûs* es una de las acepciones de ley natural. Nótese que el *noûs* no debe ser entendido solo como la facultad racional o el hábito de los primeros principios, sino también, es el primer acto, que en materia práctica es tender al fin: hacer el bien y evitar el mal; y que en materia política se enuncia en esta fórmula: se debe tender al bien común; y en materia jurídica: debe realizarse lo justo.

Todas las inclinaciones naturales son orden al fin, a la entelequia. En términos metafísicos, el *noûs* es el principio racional que ordena hacia la entelequia. La ley natural no se puede separar de estas tendencias, por eso establece un mando, que es orden, necesidad de fin y no un mero consejo que no acarrea obligación. En Aristóteles el principio es ordenante.

El hombre, por una parte, está ordenado como cualquier otro animal, pero por otra, es ordenante, es decir, se asocia al gobierno divino. Esa asociación es posible porque en el ser humano se da la participación más directa de lo divino en la creación de la naturaleza humana.

¹⁹⁷ Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, L. X, 1178 b 21-33, 1179 a 25-33; 1179 b 22 (*diá tinas theías aitías*).

4. La autarquía de la entelequia humana y la ley natural

4.1. La entelequia humana y la ley natural

La entelequia es un acto perfecto final, es decir, es el resultado final perfectivo de un proceso de desarrollo natural. A partir del hecho de la existencia puede haber una que sea mejor, más perfecta; u otra menos perfecta. En otros términos, una existencia más desarrollada en el orden de la naturaleza, o menos desarrollada, porque nos encontramos con que, en el mundo que nosotros conocemos por experiencia, todo está en movimiento y dentro de un proceso. “Perfecto” es, siguiendo las tres caracterizaciones que hace Aristóteles en el L. V de la *Metafísica*, aquello que ha alcanzado su finalidad. De allí viene la palabra “entelequia” (*télos*: fin): el acto final perfecto de un ente.

Tal como se expuso, la naturaleza es la esencia de la cosa, fuente de actividad. En este sentido incluye un conjunto de orientaciones y tendencias hacia fines perfectivos, y nada existe en el orden natural que no tenga una naturaleza; porque la actividad de los entes no es al azar, sino que es una actividad que está, de alguna manera, predeterminada en su propia estructura.

En el hombre a las potencias sensibles se le agregan la razón y la voluntad. Lo cual implica la libertad que afecta a la elección de los medios, pero no afecta al querer en general del bien, ni el propio fin específico del hombre que Aristóteles llama *eudemonía*. No es un mero estado afectivo sino el estado de perfección de la vida, con natural redundancia en la afectividad. Es la felicidad, el nombre que los hombres le ponen a la entelequia humana. Entonces, cuando se frustra la entelequia no es que el hombre elija ir en contra de ella, sino que puede equivocarse en el camino, en la elección de los medios que lo conducen, porque tiene un deficiente conocimiento del fin y de los medios ya que esta libertad es defectiva.

Ahora bien, la entelequia es el fin (*télos*), que en principio es *inmanente*, en cuanto es el desarrollo inmanente de la propia esencia, la perfección total de la forma sustancial; y esta es la entelequia propiamente dicha y en primer lugar. Pero la entelequia espiritual tiene también una dimensión

*trascendente*¹⁹⁸, en cuanto es un fin que es inmanente pero que no queda en la mera inmanencia. Trascendente es lo que sobrepasa la interioridad de un ente. O sea, es lo que estando y permaneciendo en el ente, va más allá.

Entonces, el fin inmanente del hombre es también trascendente. Por ser espiritual, la naturaleza humana está abierta a la totalidad del ser en concreto, del bien en concreto, que es Dios. La unión del hombre con Dios a través de sus facultades, en especial, a través de su voluntad y su inteligencia, confiere trascendencia al fin del hombre. Dios se convierte así en el fin último objetivo y absolutamente trascendente del hombre.

Para Aristóteles –también para Platón– la entelequia es fin inmanente y fin trascendente. No hay la menor posibilidad de decir que haya un conflicto entre la felicidad del hombre y Dios. El hombre solo puede alcanzar su felicidad en esta apertura a Dios en acto. De allí surge que la entelequia es un acto perfecto y final. Es el fin, el bien perfecto de la naturaleza y de la sustancia individual.

Ello es así porque el acto radical que pone en existencia a un ente es la forma sustancial, que es lo que hace que la materia sea ésta (y no otra) materia y que exista. No existe materia si no es por el acto de la forma porque ella es el acto que le da existencia al ente¹⁹⁹.

La forma que es, entonces, el acto de la esencia, el acto inmanente propio de la esencia, o la esencia en acto, a su vez, está en potencia para ciertas determinaciones congruentes con su propia esencia. El ente existe porque la forma está en acto. Pero esta forma, y este ente, están en potencia para realizar actos sucesivos que lo determinan, que lo perfeccionan y que lo desarrollan.

La entelequia es un fin cualitativo porque es el término del desarrollo total de la cualidad que es una determinación que arraiga en la sustancia a través de la forma. Recordemos que la cualidad es un accidente, que es una determinación formal secundaria en relación con el fin último del hombre,

198 No debe confundirse el fin trascendente con el transeúnte. Puede haber un *fin transeúnte*, pero en operaciones que no son ya totales de la sustancia. Por ejemplo, la construcción de una casa. Aquí se observa una fabricación y un fin transeúnte. La casa construida es el fin terminativo y la casa a construir es el fin motivo. Se trata de las acciones que se llaman transitivas, es decir, acciones poéticas.

199 *Forma dat esse.*

es decir, con la entelequia. De allí que la cualidad pueda ser positiva o negativa: es positiva cuando esta determinación formal está indicando que el ente está en camino hacia esa perfección; y es negativa cuando es lo contrario. Cuando se alcanza esa perfección se ha realizado plenamente el bien del ente.

Sin embargo, debe hacerse una precisión ya que la entelequia es algo más que la cualidad porque trasciende la categoría. La cualidad es, justamente, esta determinación formal en orden a la entelequia. El acto sí es cualitativo, pero debe advertirse que es un acto de todo el ente porque es la actualidad integral de este.

El fin del hombre para el Estagirita es “vivir virtuosamente”, no es “la virtud” porque el fin es acto: es perfección de la vida. Se trata de vivir conociendo la verdad y amando el bien. En definitiva, el vivir conociendo y amando a Dios como perfección de toda la sustancia, a través de su operación. En este caso, la vida es el ser del hombre. Es la actividad intrínseca del hombre que significa la puesta en acto de todas las potencias humanas. Y así, la vida perfecta es la entelequia y es la perfección del ser que solo se verifica en este encuentro amistoso con Dios.

Aristóteles dice “la perfección del hombre es la perfección de su vida”. Para ello distingue en el alma humana tres estadios, tres formas de tipos de vida que son aspectos o dimensiones de la vida concreta del hombre²⁰⁰. El tercer nivel corresponde a la vida contemplativa. Aquí aparece una división, por un lado la contemplación como búsqueda del saber, la vida intelectual o teórica y, por el otro, la vida contemplativa de Dios, la vida religiosa. Al final de la *Ética Eudemia* dice expresamente que el objetivo que él buscaba era hallar el criterio del bien y del mal en la vida del hombre. Y afirma que bueno es aquello que permite alcanzar la contemplación de Dios y malo lo que lo impide²⁰¹. Es decir, el fin último o perfección suprema es contemplar a Dios.

200 La vida sensible, la vida práctica y la vida teórica o contemplativa. Cfr. Bossini, L.A., *La verdad del Derecho*, pp. 80-2.

201 Cfr. L. VIII, 1249 b 16-21.

4.2. La autarquía como propiedad de la entelequia humana y la ley natural

El cosmos está ordenado jerárquicamente según el principio de que lo imperfecto existe para lo más perfecto, entendiéndose lo más perfecto como lo que más próximamente participa de la esencia divina o se asemeja a ella. Hay un orden jerárquico acerca de cómo las cosas se van produciendo: cosas distintas de menor entidad a mayor entidad, todas gobernadas por la razón divina.

En este orden cósmico se destaca la naturaleza humana, elevada a una finalidad que, en definitiva, consiste en hacerse lo más semejante a la divinidad, en la medida de la potencialidad de su esencia. Finalidad que es autárquica por participación de la autarquía divina (la *autárkeia* es una propiedad del espíritu), y que es la raíz de la autarquía relativa (derivada de la autarquía del alma) que define a la *pólis*²⁰².

La autarquía es una propiedad del bien supremo. En Dios es absoluta, en cambio, la del fin del espíritu humano es relativa. El hombre logra la autarquía por la autosuficiencia del bien que es su fin último objetivo y que vale por sí mismo. Paralelamente, la *pólis* es autárquica por el bien común. La naturaleza no es autárquica, pero sí lo es el fin de la naturaleza, es decir, la entelequia, tal como lo examina Aristóteles en la *Ética Nicomaquea*.

La palabra *autárkeia* tiene un significado preciso y no debe confundirse con *autarchía*. Es una palabra compuesta formada por *autós* que significa “él mismo” (puede tener un sentido reflexivo) y se une a *arkéos* que significa “lo que asegura”, “aquello que descarta el mal”, “lo que es suficiente”. El verbo *arkéo* quiere decir “asegurar”, “estar bien”, “ser suficiente o necesario”, etc. *Autárkeia* refiere, en una forma semánticamente abstracta, a “la cualidad de lo que se basta a sí mismo, o que existe por sí y para sí mismo”, y el verbo correspondiente es *autarkéo*.

²⁰² Cfr. Lamas, F., *Tradición, ley natural y gnosticismo*, Capítulo “La crisis de la doctrina clásica de la ley natural” (en preparación). Lamas, F., *Filosofía del Estado - Política y tradición*, 2011, p. 92. Recuperado de: http://www.viadialectica.com/material_didactico/libro_filosofia_estado.html.

Para Aristóteles, el sentido principal de este término indica la “suficiencia del bien”, el “aseguramiento del bien”. Esta es la palabra que traduce el concepto de “paz” de San Agustín. Esta idea de “seguridad del orden”, “aseguramiento de la justicia”, en definitiva de la “justicia ordenando” se expresa con la palabra griega *autárkeia* y no con la que corresponde a paz.

Entonces, la *autárkeia* es una propiedad, pero no del alma humana ni del hombre, porque a veces, el hombre no es perfecto, no es totalmente bueno, sino del fin último del hombre, es decir, de la entelequia como perfección o acto perfecto último del hombre. Es una cualidad del bien último, del bien que es fin. Es una propiedad del fin autosubsistente, que no necesita de otra cosa para ser bueno, es decir, del fin espiritual logrado: la autarquía del espíritu.

Esta *autárkeia* no es absoluta, sin embargo, participa de la autarquía de Dios que sí es absoluta. Solamente Él es el Bien Absoluto. La autarquía del espíritu humano es una cierta participación de la autarquía absoluta e infinita de Dios, con lo cual se observa, una vez más, cierto parentesco ontológico entre el espíritu creado y Dios. Y por eso se dice que el hombre lleva algo divino, lleva el espíritu, que no es divino en el sentido de que sea una parte de Dios, pero sí lo es en el sentido de que es creado por Dios, es imagen y semejanza divina y participa, por lo tanto, de esa dignidad.

Esta autarquía del espíritu es lo que explica, para Aristóteles, que el Estado sea una comunidad total, cuando define al Estado, a la *pólis*, como una “*koinonía* autárquica”. Esta doctrina está muy lejana de definir al Estado por la soberanía como se hace en el pensamiento moderno. Nótese que este pensamiento hace proceder de la soberanía la *postestas regendi*. En cambio, para Aristóteles, la *postestas regendi* surge de la entelequia, la autarquía y la ley natural. Esta adecuada doctrina de la ley natural es la defensa contra toda forma de totalitarismo.

El Filósofo define a la *pólis* en estos términos para distinguirla de la familia y de otras formas de comunidades subpolíticas que no son autárquicas. La autarquía de la *pólis* es una característica del Estado por su finalidad, es decir, el bien común político, que es la perfección de la vida social —la vida humana es el ser del hombre—. Esta es, entonces, la propiedad del bien común como fin humano (el bien común político es también parte de la entelequia humana).

El bien común y la *pólis* son autárquicos porque el fin del espíritu es autárquico ya que la entelequia humana, en tanto fin espiritual, lo es. Y, como ya se advirtiera, esa autarquía le viene al fin del hombre y al Estado por la participación de la autarquía divina.

Así hay *pólis* porque hay hombres y, como los hombres son espirituales, los fines políticos son entonces fines espirituales y tienen esta cualidad. En el pensamiento aristotélico el fin del Estado está necesariamente vinculado con la finalidad trascendente de los hombres. En este sentido, todo el Derecho, el Estado y la vida social están ordenados a la trascendencia. Y esta ordenación a la trascendencia es constitutiva, es decir, esencial.

5. Conclusión

Aquí tenemos ya todos los elementos que utilizará Santo Tomás en la doctrina de la ley natural. Por un lado, la teoría de los principios, que el Aquinate recogerá y desarrollará en materia práctica con el nombre de *sin-déresis* y cuyo enunciado más general será: “debe hacerse el bien y evitarse el mal”. Por otro lado, la formulación platónica, *katá phýsin katá lógon*, que Santo Tomás recepta y articula conjuntamente con las tendencias naturales del hombre. Y, finalmente, el fundamento de la ley natural como participación de la Ley Eterna en la naturaleza racional del hombre que, en Aristóteles, va unida a una explicación clara y precisa de la asociación del hombre con Dios en el gobierno del mundo.

En el concepto de naturaleza o *phýsis*, que opera como fundamento inmediato tanto de la ley natural como del Derecho natural, se verifica en el pensamiento aristotélico una clara secuencia que va:

a) de la *phýsis* como esencia operativa del ente concreto (el compuesto de materia y forma), cuya entelequia es el fin actualizado de las tendencias connotadas por dicha *phýsis*, a

b) la *phýsis* cósmica, entendida ésta como orden racional de las especies en función de un fin inmanente al cosmos mismo (la realización perfectiva de una totalidad jerárquica), a

c) un fin trascendente (el Dios único, primer motor inmóvil absoluto, bien común universal, objeto de conocimiento y amor, que es a la vez el

principio último de la existencia de todas las cosas), que gobierna todos los entes²⁰³.

Esta mirada, desde una perspectiva metafísica, muestra que aquello que pensó Aristóteles también estuvo – aún sin conocerlo – en la mente de San Agustín, tal como se verá en el próximo capítulo. De ellos lo tomó Santo Tomás. Una doctrina que llegó a la Escuela Española del Derecho Natural y de Gentes, y a nosotros, con veinticuatro siglos de tradición.

203 Texto elaborado en base a apuntes y actas de clases del Prof. Félix Lamas en el Seminario de Metafísica del Centro de Estudios Ítalo-Argentinos de Dialéctica, Metodología y Filosofía del Derecho y del Doctorado en Ciencias Jurídicas de la Pontificia Universidad Católica Argentina, del año 2020, sobre el tema “La experiencia en la génesis de la ciencias”.



Capítulo VIII
EL TRÁNSITO DEL PENSAMIENTO ANTIGUO
A SANTO TOMÁS

1. *El estoicismo griego*

Con los estoicos, desde los finales del Imperio de Alejandro en el siglo IV a. C., comienza a corromperse la idea de ley natural que acuñaron Platón y Aristóteles.

Los estoicos hacen uso de la concepción heracliteana panteísta de la realidad; así el mundo es una totalidad divina, regida por la providencia que es el gobierno del *lógos* mediante una ley natural y eterna, que penetra todas las cosas y a las que impone una estricta necesidad. Física y Metafísica se identifican, o mejor dicho, no es posible una auténtica Metafísica, pues no hay ninguna trascendencia. Se trata de un inmanentismo absoluto²⁰⁴. El *lógos* divino es inmanente a las cosas mismas ya que está constitutivamente dentro de ellas. “Dios está mezclado con la materia, penetra toda la materia y la conforma”.²⁰⁵ El *lógos* es, al mismo tiempo, el gobernante y el conductor sobre todos los asuntos divinos y humanos. Es la autoridad que determina lo que es moral e inmoral; es la medida de lo justo e injusto y prescribe a los seres sociales, por naturaleza, que es lo que deben hacer y les prohíbe lo que no deben realizar²⁰⁶.

204 Cfr. Lamas, F., *Tradicón, ley natural y gnosticismo*, Capítulo “La crisis de la doctrina clásica de la ley natural” (en preparación).

205 Arnim, H., *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Stutgardiae In aedibus B. G. Tuebneri, 1964, II, 310.

206 Cfr. *ibid.*, III, 314.

Ahora bien, la naturaleza (*phýsis*) no es el éidos platónico, ni la sustancia (*ousía*) aristotélica. La naturaleza se identifica con el mundo (*kósmos*) y cada individuo, o cada naturaleza individual, es parte de esa totalidad concebida como una *pólis* universal (*kosmópolis*), fuera de la cual nada existe.

Según Ramírez, con los estoicos hablamos de una ley natural y eterna que es la razón suprema embebida en la naturaleza, por la que se nos manda obrar siempre el bien y evitar el mal, practicar la virtud y aborrecer el vicio. Es la razón divina inmanente en el mundo y, muy particularmente en el alma racional, que es una porción del mismo Dios. Esa razón lo ordena y gobierna todo infaliblemente desde la eternidad. Someterse a ella y, por consiguiente, vivir conforme a la naturaleza es nuestro deber primordial fundado en la identidad de naturaleza de los hombres y de los dioses en cuanto son seres racionales. No hay otro principio, ni otro origen de la justicia y del Derecho que Júpiter y la naturaleza común, ya que si queremos hablar del bien y del mal debemos partir de allí.

La Ley Eterna, la verdadera ley principio y fundamento de toda justicia y de todo Derecho, por ser la reina de todo lo divino y de todo lo humano, es la razón recta del supremo Dios y de la naturaleza, bajo cuyo regimen conviven los dioses y los hombres en sociedad perfecta, debiendo pertenecer a ella todos, por convenir todos los hombres en la misma naturaleza racional. Así lo han entendido Jámblico y Crisipo, entre otros²⁰⁷.

Con los estoicos, el antiguo nominalismo sofista se convierte en doctrina lógica. No hay en la realidad naturalezas específicas, ni hay diferencia esencial entre lenguaje y pensamiento, sino solo de grado. De ahí que con el estoicismo nace la lógica proposicional, pues los conceptos no son ya signos formales de la esencia de las cosas. El enunciado es el átomo significativo.

Parece claro que dicho contexto filosófico –aunque en esta corriente de pensamiento se hable de razón, naturaleza y Dios como constitutivos de la ley natural y eterna– trata de algo radicalmente distinto de la ley natural clásica y de la razón eterna divina, en sentido platónico-aristotélico.

207 Ramírez, S., *El Derecho de Gentes*, Madrid, Ediciones Studium, 1955, p. 10-1.

2. Marco Tulio Cicerón

De los griegos pasó esta doctrina a los romanos. Según Cicerón, hay una ley verdadera (la expresión parece tener resonancias platónicas) que es a la vez criterio racional, natural y divino del discernimiento de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto. Las otras leyes –las que promulgan los hombres– serán verdaderas leyes en tanto se ajusten a esta regla y medida universal de la naturaleza cósmica y de la sabiduría divina²⁰⁸. Como se ve, se adopta claramente la doctrina estoica²⁰⁹.

La doctrina jurídica de Cicerón intenta exponer las bases filosóficas del Derecho. Estos fundamentos se encuentran en la naturaleza racional humana, tal como lo expresa en *De legibus*:

Nosotros debemos abrazar en esta disertación el fundamento universal del derecho y de las leyes, de suerte que el llamado derecho civil quede reducido, diríamos, a una parte de proposiciones muy pequeñas. Así, hemos de explicar la naturaleza del derecho deduciéndola de la naturaleza del hombre²¹⁰.

Se lee en *La república*:

Existe una Ley verdadera (*est quidem uera lex*); es la recta Razón (*recta ratio*) congruente con la Naturaleza (*naturae congruens*), difundida en todos (*diffusa in omnes*), constante, eterna (*constans, sempiterna*). Nos llama a cumplir con el deber, nos prohíbe el fraude y lo destierra. No ordena ni prohíbe en vano a los buenos, aunque no ejerce influencia en los malos. Ningún principio puede alterarla. Nadie tiene derecho a derogarla en cual-

208 “Están, pues, la *Lex* y las *leges*. La primera es la *uera Lex*. Las otras podrán ser *uerae* o *non uerae*. ¿De qué dependerá? Pues de la correspondencia que estas últimas tengan con la primera: ‘Nosotros, para distinguir la *ley buena* de la *ley mala*, no podemos recurrir a otro criterio que el de la Naturaleza’ (*De Leg. I*, 16, 44)”, la versión es de Di Pietro, A., *La ley en Cicerón*, en MOENIA XXX-XXXI, Bs.As., setiembre-diciembre, 1987, p 70.

209 Cfr. Lamas, F., *Tradición, ley natural y gnosticismo*, Capítulo “La crisis de la doctrina clásica de la ley natural” (en preparación).

210 Cicerón, *De legibus – Las leyes* (traducción, introducción y notas por A. D’Ors), Madrid, I.E.P., 1970, L. I, 17.

quiera de sus partes. Nadie puede abrogarla del todo. Ni el Senado ni el *populus* pueden eximirnos de su cumplimiento. No requiere la exposición ni la interpretación de un Sexto Aelio. No será una en Roma y otra en Atenas, una ahora y otra después: será una Ley única, eterna, válida para todas las naciones y todos los tiempos. Y habrá un solo Dios, que sea como el *magister* y el *imperator* de todos los hombres (*unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus*): él es su autor (*inventor*), su ejecutor (*disceptator*) y su promulgador (*lator*)²¹¹.

En *De legibus* define la ley:

*Lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea, quae facienda sunt, prohibetque contraria*²¹².

Esta ley verdadera que está en la naturaleza se distingue de la ley romana como ley positiva puesta por el Estado. Dice Cicerón, en *Las leyes*, que es absurdo considerar que no hay más Derecho que el positivo sancionado por las instituciones y en las leyes de los pueblos, si así fuera estas leyes deberían ser tenidas por justas. Aunque sean leyes de tiranos serían justas todas sus arbitrariedades y atropellos. Si esto ocurriera no existiría ninguna justicia en absoluto, si no es lo justo por naturaleza, ya que si algo se establece como justo por su utilidad luego es echado abajo por otra utilidad. La naturaleza es la que da firmeza al Derecho. Las buenas actitudes nacen por el hecho de que por naturaleza estamos inclinados a amar a los hombres y esto es la base del Derecho. La ley injusta no solo hace desaparecer las atenciones para con los hombres, sino también las ceremonias y los deberes para con los dioses. Porque si el Derecho se fundase en los mandatos de los pueblos, en las órdenes de los gobernantes, en las sentencias de los jueces habría derecho a robar, a cometer adulterio, a falsificar y toda clase de vicios y de crímenes hallarían su más completa justificación, ya que se pueden sancionar leyes que tengan por bueno y beneficioso lo que es malo y perjudicial. Debe admitirse, por tanto, un Derecho natural como base y

²¹¹ Cicerón, *Sobre la república* (introducción, traducción, apéndice y notas A. D'Ors), Madrid, Gredos, 1984, L. III, 22.

²¹² Cicerón, *De legibus*, L. I, 6, 18.

fundamento de todo verdadero Derecho positivo. El criterio para distinguir lo justo de la injusticia, una ley buena de una mala es su adecuación a la norma de la naturaleza. La misma ley natural prescribe que observemos las leyes positivas justas y convenientes²¹³. El principio de toda justicia es el Derecho natural *eius initium est ab natura profectum*. El origen del fundamento del Derecho está en la naturaleza. De él se deriva el Derecho legal, contenido en un texto escrito, expuesto al pueblo para que lo respete, es decir, las leyes positivas²¹⁴.

La razón suprema immanente a la naturaleza, que es la ley verdadera y que opera como principio obligante y prohibente no es otra que la mente divina: *lex vera atque princeps, apta ad iubendum et ad vetandum, ratio est summi Iovis*²¹⁵. La identificación de Ley Eterna o divina y ley natural parece clara²¹⁶.

Podría objetarse que, en unas líneas anteriores y en otras inmediatamente posteriores a los pasajes citados, Cicerón distingue dicha ley divino-natural de una ley –también *vera lex*– racional humana²¹⁷, con lo cual podría pensarse que se esboza ya la distinción que posteriormente haría el cristianismo entre Ley Eterna y ley natural. Sin embargo, se observa claramente que esta ley es la sabiduría divina que gobierna el universo y de ella derivan todas las restantes leyes.²¹⁸ Es perpetua y eterna,²¹⁹ inmutable,²²⁰ nacida al mismo tiempo que el espíritu divino, por lo que es una ley permanente, santa y

213 Cfr. Cicerón, *Las leyes* (traducción, introducción y notas de C. Pabón de Acuña), Madrid, Gredos, 2009, Cap. 15-16, p. 40. Ramírez, S., *El Derecho de Gentes*, p. 14.

214 Cicerón, *La invención retórica* (introducción, traducción y notas de S. Nuñez), Madrid, Gredos, 1997, L. II, Cap. 54, 162, p. 302. L. II, Cap. 22, 65, p. 237.

215 Cicerón, *De legibus*, L. II, 4, 10.

216 Cfr. Lamas, F., *Tradición, ley natural y gnosticismo*, Capítulo “La crisis de la doctrina clásica de la ley natural” (en preparación).

217 *Hanc igitur video sapientissimorum fuisse sententiam, legem nique hominum ingeniis excogitatum, nec scitum scitum aliquod esse populorum, sed aeternum quiddam, quod universum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia. Ita principem legem illam et ultimam mentem esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut vetantis dei. Ex qua illa lex quam di humano generi dederunt, recte es laudata: est enim ratio mensque sapientis ad iubendum et ad deterrendum idonea* (Cicerón, *De legibus*, L. II, 4, 8). *Ergo ut illa divina mens summa lex est, item quom in homine est perfecta in mente sapientis* (Cicerón, *De legibus*, L. II, 5, 11).

218 Cfr. *De legibus*, II, 4, 8.

219 Cfr. *ibid.*, 4, 10.

220 Cfr. *idem. De republica*, III 21.

celestial.²²¹ Es “común a todos los siglos y ya estaba nacida cuando no había ninguna ley escrita, o no existía en ninguna parte ninguna ciudad”.²²² De aquí que su identificación con la Ley Eterna sea notoria²²³.

Ahora bien, esta ley que está en la razón humana ha sido dada a los hombres por los dioses –que operan como mediadores entre Júpiter Supremo y la humanidad– y es recibida en propiedad por los sabios. No es otra cosa que la razón superior o espiritual del sabio, recibida como don divino, apta para mandar lo bueno y rechazar lo malo. Pero no es algo absolutamente distinto a la Ley Eterna, sino más bien una participación de algo que es común; *participación inmanente*, para decirlo de una manera sencilla, como se participa de algo que es común (un consorcio). Para entender adecuadamente esto debe tenerse presente una idea estoica que Cicerón usa reiteradamente, que es la de una comunidad entre los dioses y los hombres (*civitas hominum et deorum*), en la que el mundo es patria común²²⁴. No hay aquí, por supuesto, ninguna trascendencia²²⁵.

En un lenguaje más rico y elegante, y más apto para ser asumido en otro contexto teórico radicalmente distinto por el cristianismo, el pensamiento de Cicerón continúa anclado en el panteísmo estoico²²⁶.

3. San Agustín

San Agustín, en sus comienzos, confunde la ley natural con la ley divina al modo de los estoicos, aunque se refiere a ella como ley natural. Sin embargo, en la madurez de su vida hace una mención a la ley natural distinguiendo la Ley Eterna y la participación de la Ley Eterna en la naturaleza humana y, esta última, es la fuente de Santo Tomás.

221 Cfr. *De republica*, III, 21.

222 *De legibus*, I, 6, 19.

223 Cfr. Lamas, F., *Tradicón, ley natural y gnosticismo*, Capítulo “La crisis de la doctrina clásica de la ley natural” (en preparación).

224 Cfr. *De finibus*, III, 19, 64; *De republica*, III, 19, 64; *De legibus*, I, 7, 28; *De natura deorum*, I, 7, 28.

225 Cfr. Lamas, F., *Tradicón, ley natural y gnosticismo*, Capítulo “La crisis de la doctrina clásica de la ley natural” (en preparación).

226 Idem.

Según Verdross²²⁷, el obispo de Hipona tomó de Cicerón el concepto de *Lex Aeterna*, pero le dio un nuevo contenido: mientras para la concepción monista de la Stoa, la *Lex Aeterna* es idéntica a la *lex naturalis*, ya que la razón humana no es sino efluvio de la *ratio* divina; sin embargo, en San Agustín se encuentra una clara e inconfundible diferenciación entre la razón divina y la razón humana creada por Dios. Esta diferenciación le permite ver en la *Lex Aeterna* un orden ordenador (*ordo ordinans*), en tanto la *lex naturalis* es, respecto de aquel, un orden ordenado (*ordo ordinata*), constituyendo un *ordo ordinans* solamente en relación con la ley humana.

La *Lex Aeterna*, sin embargo, no es para San Agustín una idea autónoma, como la idea platónica del Derecho, sino un principio eterno contenido en la conciencia divina. Sobre este tema, dice San Agustín que la *Lex Aeterna* es la razón o la voluntad de Dios: es el plan conforme al cual Dios ordena y dirige todo el universo, desde lo más bajo hasta lo más alto, y de aquí nuevamente a lo más bajo. La *Lex Aeterna* es así eterna e inmutable, como Dios mismo, y comprende tanto a la naturaleza irracional cuanto a los hombres, si bien solamente estos pueden captarla, pues ellos encuentran su resplandor en el interior de sus conciencias.

La *lex naturalis*, en consecuencia, no es según su naturaleza un efluvio de la *Lex Aeterna*, tal como creían los estoicos, sino una grabación de la Ley Eterna en la conciencia de los hombres. La ley natural y la Ley Eterna son tan distintas como la figura grabada en cera de un sello grabado y el sello mismo.

Así lo afirma San Agustín en *De Trinitate*:

[...] toda ley justa se encuentra escrita y como impresa en el corazón del hombre obrador de justicia, y no como si emigrase, sino por una especie de “intro-impresión”, como del anillo pasa la imagen a la cera sin abandonar la sortija²²⁸.

Sin duda esta grabación puede verse perturbada por las malas pasiones, pero no obstante, no puede ser borrada totalmente, pues al menos, quedarán

227 Cfr. Verdross, A., *La Filosofía del Derecho del mundo occidental*, pp. 105-7.

228 San Agustín, *Obras, Tomo V Tratado sobre la Santísima Trinidad* (edición bilingüe, introducción y notas de L. Arias), Madrid, BAC, 1956, L. XIV, C. 15, p. 813.

siempre sus contornos en la conciencia de los hombres. Con esta tesis San Agustín rechazó la idea de la corrupción total de la naturaleza humana a consecuencia del pecado original: la naturaleza del hombre, aun corrompida, en la medida en que es naturaleza es siempre buena. Incluso “los gentiles, que no tienen ley, esto es, la ley de Dios, naturalmente cumplen los preceptos de la ley, y que estos tales para sí mismos son ley y llevan la obra de la ley escrita en sus corazones”²²⁹.

San Agustín lo sintetiza en estas palabras:

El comportamiento por el que el hombre sirve a la fe que se somete a Dios refrena todos los placeres mortales y los contiene *dentro del límite de la naturaleza anteponiendo lo mejor a lo inferior mediante un amor ordenado*. En efecto, si no agradara lo ilícito nadie pecaría. Peca, pues, quien en vez de poner freno da rienda suelta al placer ilícito. Ahora bien, *es ilícito lo que prohíbe aquella ley por la que se respeta el orden natural*.

[...] Grande es también la criatura humana. En ella se abre una nueva posibilidad: la que le permitía no caer si así lo hubiese querido. Grande es, pues, y muy digno de Alabanza el Señor que la creó. Creó también naturalezas inferiores que no pueden pecar. En efecto, la naturaleza de la bestia no peca, porque no hace nada contra la ley eterna a la que está tan sometida que no puede *participar de ella*²³⁰.

Obsérvese como San Agustín pone el énfasis en la conducta del hombre que, en su libre albedrío, es capaz de decidir actuar conforme a su naturaleza dirigiendo y ordenando su voluntad. Este acto es lícito, es decir, conforme a la ley de la naturaleza, al orden natural en el hombre. Agrega algo más, reconoce la grandeza de la criatura humana que por su libertad, que le permite no caer si así lo hubiese querido, participa de la Ley Eterna a diferencia del resto de las criaturas inferiores.

La superioridad le viene dada al ser humano por aquello que es lo específico de su naturaleza, es decir, la razón:

²²⁹ San Agustín, *Obras, Tomo VI Tratados sobre la Gracia, Del espíritu y de la letra* (edición bilingüe, versión, introducción y notas de V. Capanaga, E. López, A. Centeno, E. de Vega, T. de Castro), Madrid, BAC, 1971, C. XXVIII, p. 675.

²³⁰ San Agustín, *Escritos antimaniqu coastos (2º) Contra Fausto* (introducción, traducción, notas e índices de P. de Luis), Madrid, BAC, 1993, 22, 28.

¿Cuál es la cosa por la que el hombre aventaja al bruto, de manera que ninguno de estos puede dominar al hombre y, sin embargo, el hombre puede dominar a muchos de aquellos? ¿Es por ventura la que solemos llamar razón o inteligencia? [...] esto que llamamos saber (*scire*), no es otra cosa que percibir por la razón²³¹.

En esta vida, por tanto, la santidad (*iustitia*) de cada uno consiste en que el hombre esté sometido a Dios con docilidad, el cuerpo lo esté al alma y las inclinaciones viciosas a la razón, incluso cuando estas se rebelan, sea sometiéndolas, sea opomiéndoles resistencia; consiste, además, en pedirle al mismo Dios la gracia para hacer méritos, el perdón de las faltas, así como en darle gracias por los bienes recibidos²³².

La supremacía racional del hombre implica que su conducta debe ser adecuada a su razón. Esta es la clave del acto moral que está ordenado a la entelequia humana, como desarrollo pleno y perfecto de la naturaleza racional. La santidad es entendida por San Agustín como justicia porque establece una relación de armonía entre las diversas partes de las que se compone el hombre, sometiéndolo lo inferior a lo superior²³³.

Ahora bien, el tercero y último grado del Derecho está constituido por la *lex temporalis* que es jurídicamente obligatoria, pero solo en tanto puede apoyarse en la ley divina. En consecuencia, de conformidad con el orden jerárquico de las leyes, corresponde al legislador humano determinar, con fundamento en la *Lex Aeterna*, lo que en cierta época debe quedar ordenado y prohibido. San Agustín puso así de manifiesto la dinámica del Derecho, pero al mismo tiempo, exigió que la ley positiva, siempre cambiante, se mantenga dentro de los inmutables principios fundamentales de la Ley Eterna²³⁴.

El contenido de la Ley Eterna se manifiesta en tanto ella ordena conservar el orden natural y prohíbe alterarlo. Puede obtenerse indirectamente del orden de la creación. Si hacemos su análisis se nos revelará que Dios ordenó

231 San Agustín, *Obras, Tomo III Obras filosóficas, Del libre albedrío* (edición bilingüe, versión, introducción y notas de los padres V. Capanaga, E. Seijas, E. Cuevas, M. Martínez, M. Lanseros), Madrid, BAC, 1947, p. 273.

232 San Agustín, *Obras, Tº XVII, La ciudad de Dios 2º* (edición bilingüe, traducción de S. Santamarta del Río y M. Fuertes Lanero), Madrid, BAC, 1978, XIX 27, p. 629.

233 Cfr. idem. Nota de la edición.

234 Cfr. Verdross A., p.106.

todas las cosas hacia determinados fines, creando un orden jerárquico que lo abraza todo, y que en este orden las cosas que tienen vida están sobre las que no la tienen. Entre los seres vivos, aquellos que poseen sensibilidad están sobre los que no la tienen, lo que quiere decir que los animales están sobre las plantas. A su vez, entre los seres que poseen sensibilidad, los dotados de razón están colocados sobre los irracionales, o sea, los hombres son superiores a los animales. Finalmente, los hombres están dirigidos hacia Dios, por lo que todos ellos son iguales entre sí, al menos en la medida en que la sociedad no exige un orden de *supra e infra* ordenación. Según la explicación de San Agustín, Dios ordenó al universo en forma escalonada²³⁵.

La consideración del hombre como ser jerárquicamente superior en el orden de la creación –porque es un ser dotado de razón y social– lleva a la conclusión de San Agustín de que los hombres están dirigidos hacia Dios. Así también el Estado como consecuencia directa de la sociabilidad humana. Esta cualidad social del hombre lleva al Santo a nuevas conclusiones al vincular la justicia y el Derecho con Dios.

En Roma faltaba la justicia porque se privaba al verdadero Dios del homenaje justo que debe darse. Su religión era politeísta, idólatra y estaba llena de falsedades. El Santo de Hipona toma de Platón que la justicia es la base de la vida política, y le da una nueva dimensión, considerando el verdadero culto al Dios verdadero como la justicia verdadera, que debe informar el espíritu de toda sociedad política. Y, no solo el Estado, sino toda la vida social romana estaban minados por esta injusticia radical que no daba a Dios lo que es de Dios²³⁶. San Agustín lo dice en estos términos:

Ahora bien, si el Estado (*res publica*) es la empresa del pueblo, y no hay pueblo que no esté asociado en aceptación de un derecho, y tampoco hay derecho donde no existe justicia alguna, la conclusión inevitable es que donde no hay justicia no hay Estado.

La justicia, por otra parte, es la virtud que da a cada uno lo suyo. Ahora bien, ¿qué justicia humana es aquella que arranca al hombre del Dios verdadero para hacerlo esclavo de los impuros demonios?²³⁷.

235 Cfr. idem.

236 Cfr. San Agustín, *Obras*, Tº XVII, *La ciudad de Dios* 2º, ibíd., XIX 21, p. 609. Véase notas de la edición, p. 1002.

237 Ibid., p. 609.

Lo principal en la vida moral y en el Estado es darle a Dios lo que le corresponde. La República Romana no le dio a Dios lo que debía darle. La justicia exige considerar a Dios porque requiere que se lo reconozca como fin del Estado. Como ya se ha dicho, el bien de la sociedad, por derivación de la sindéresis, es el bien común. En Santo Tomás pueden observarse estas conclusiones, como reflejo de las tesis platónicas con relación a Dios y a la ley natural y, también, de la postura agustiniana cuando describe el contenido del bien de la sociedad. Su mérito fue poner orden e integrar estas perspectivas.



Capítulo IX
LA DOCTRINA DE SANTO TOMÁS ACERCA
DE LA LEY NATURAL

I. LA LEY NATURAL COMO PRINCIPIO

1. *Los primeros principios y la ley natural abstractamente considerada*

Una exégesis del texto de la *Suma Teológica* I-II q. 94, a. 2 *respondeo*, primera parte, nos permite entender que según Santo Tomás los preceptos de la ley natural son respecto de la razón práctica lo mismo que los primeros principios de la demostración respecto de la razón especulativa²³⁸. Hay ciertos axiomas o proposiciones que son universalmente evidentes en sí mismos para todos²³⁹. El aquinate extiende al ámbito del conocimiento práctico la doctrina aristotélica del *noûs* –en cuanto hábito de los primeros principios– y designa con el nombre de *sindéresis*²⁴⁰ el *noûs* en el orden práctico, identificando los primeros principios en materia moral con las normas más universales de la ley natural.

La tradición medieval distinguió la *sindéresis* como el hábito de los primeros principios prácticos. Pero debe advertirse que según Tomás no se trata de otro hábito respecto del especulativo, sino del mismo diferenciado en cuanto a su objeto. Santo Tomás claramente dice que el primer principio de la moral o de la praxis deriva de un primer concepto trascendental, que

238 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 94, a. 4, resp.

239 Idem.

240 “Se dice que la *sindéresis* es ley de nuestro entendimiento, porque es un hábito que contiene los preceptos de la ley natural que son principios primeros del obrar humano” (Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 94, a. 1, ad. 2).

es el concepto de bien²⁴¹. Los principios prácticos no son ajenos a los principios teóricos sino que dependen de ellos.

En materia práctica el fin es el primer principio, el cual está determinado por la propia naturaleza humana, en tanto incluye una constitutiva tendencia al fin que recibe el nombre de apetito natural. Al afirmar Santo Tomás que la naturaleza determina los fines que constituyen los principios del conocimiento práctico –y de su verdad respectiva– establece que todo el orden del conocimiento práctico se asienta, como en su principio, en un conocimiento especulativo²⁴². “Así como el ente es la noción absolutamente primera del conocimiento, así el bien es lo primero que se alcanza por la aprehensión de la razón práctica, ordenada a la operación; porque todo agente obra por un fin, y el fin tiene razón de bien”²⁴³.

Los sentidos participan de la inteligencia, del mismo modo que la razón participa del *noûs*, de los primeros principios. Esta participación se verifica, en esta materia, mediante algo análogo al imperio; y, no solo la razón es participada por los sentidos, sino también la voluntad, ya que sin ella no hay conocimiento práctico. Ahora bien, para que el conocimiento se extienda a la acción tiene que haber un objeto mirado como bueno (el fin es el bien). Por eso el conocimiento práctico no es un conocimiento puro, porque como dice Santo Tomás –que usa la palabra “compenetración”– la inteligencia y la voluntad se embeben recíprocamente.

El Santo Doctor dice que “la regla y medida de nuestros actos es la razón, que, [...] constituye el primer principio de los actos humanos, puesto que propio de la razón es ordenar al fin, y el fin es, según enseña el Filósofo, el primer principio en el orden operativo”²⁴⁴. Este “primer principio en el orden operativo, del que se ocupa la razón práctica, es el último fin”²⁴⁵.

Así surge el primer principio de la razón práctica, el primer precepto de la ley natural, basado sobre la noción de bien y sobre este se fundan todos los demás preceptos de esta ley, en la medida en que sean captados como

241 Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 94 a. 2 resp.

242 Por ello se dice que la Ética es una ciencia subalternada de la Psicología.

243 Ibid., I-II, q. 94, a. 2, resp.

244 Ibid., I-II, q. 90, a. 1 resp.

245 Ibid., q. 90, a. 2, resp.

bienes humanos. Como señala Kalinowski²⁴⁶ la ley natural es así llamada porque está “inscrita”, como se dice metafóricamente, en la naturaleza del hombre donde el intelecto humano la “lee”. El Aquinate establece que los primeros principios más universales “no necesitan promulgación porque están escritos en la razón natural como de suyo evidentes: por ejemplo que no se ha de hacer mal a ningún hombre”²⁴⁷.

2. La impronta de la fuente aristotélica

En los *Segundos Analíticos*, el Estagirita desarrolla la teoría de la inducción de los principios que incluye tanto los principios teóricos como prácticos. Precisamente en el Cap. XIX del L. II se plantea el problema de los principios, tal como se desarrollara en esta obra en el capítulo V. Como sostiene Lamas se trata nada menos que del origen del *noûs*²⁴⁸:

1) Hay una intelección de universales comunes (o extra-categoriales) análogos, como son aquellos de los que resultan los axiomas o primeros principios.

2) Existe, pues, una continuidad funcional entre la percepción sensible, la experiencia habitual y la abstracción e inducción de principios (propios y comunes), entendida como un proceso que va de lo imperfecto a lo perfecto, o de lo menos perfecto a lo más perfecto. Proceso genético que parece justificar la afirmación de que los principios y las ciencias tienen su origen en la percepción y experiencia.

3) Ahora bien, los principios (*arjé*) y la inteligencia inmediata (*noûs*) no operan de la misma manera en el conocimiento y ciencias teóricas y en el conocimiento y hábitos intelectuales prácticos (*phrónesis* o prudencia y *tejné*, arte o técnica). La diferenciación que es propia de la intelección es, sin dudas, determinación; pero ella, en el caso de las ciencias, se detiene en lo universal y necesario. En el caso del conocimiento práctico, en cambio,

246 Cfr. Kalinowski, G., *El problema de la verdad en la Moral y el Derecho*, p. 118.

247 Ibid., I-II, q. 100, a. 3 resp.

248 Aristóteles, *Tratados de Lógica (Órganon) II*, 100 a 2-9, a 15-b 2, b 3-4, b 15-17. Cfr. Lamas, F., *Tradicón, ley natura y gnosticismo* (libro en preparación).

la determinación llega al singular, pues la acción es del singular. A esta máxima determinación denominamos *concreción*.

4) En la acción, a la que se extiende y en la que termina el conocimiento práctico, se perciben el universal y los principios, pero no ya en la concreción fenoménica, confusa e indiferenciada, sino en la determinación concreta y diferenciada.

5) El derecho natural, por su parte, no puede quedar relegado al plano de la mera abstracción. En efecto, en tanto sea entendido como principio intrínseco de validez, se verifica en la concreción de la acción o de las circunstancias que la determinan, sin perjuicio de que las trascienda, como todo universal.

En el L. V de la *Metafísica* Aristóteles explica, en general, qué son los principios y hace referencia a la función práctica de estos²⁴⁹.

“Principio” –dice Aristóteles– es aquello de lo cual algo procede, sea en la línea del ser, del conocer o del obrar²⁵⁰. Hay principios entitativos (en especial las causas), principios noéticos (de los que procede reductivamente la validez y verdad del conocimiento) y principios operativos (de los que procede la conducta: fines, tendencias naturales, facultades del alma, hábitos, etc.). Nada impide que una misma cosa sea a la vez, y desde puntos de vista distintos, principio real o entitativo (causa), principio de validez del conocimiento y principio operativo. Una norma, precisamente, puede ser principio en los tres sentidos, lo cual se verifica especialmente en el caso de la ley natural²⁵¹.

Los principios noéticos son proposiciones que no derivan su verdad de otra sino que esta es evidente por sí misma (*propositiones per se notae*), o bien, son ciertas nociones o definiciones que constituyen o integran estas proposiciones. Expresan una verdad real, y aunque son modos abstractísimos de conocimiento, su objeto no es el pensamiento mismo sino la realidad. Los principios noéticos pueden ser comunes o propios. Son comunes aquellos que tienen validez en todas o muchas ciencias. Son propios aquellos de los que proviene una ciencia a partir de su objeto formal. Los comunes pueden

249 Aristóteles, *Metafísica*, L. V, 1013 a 17-19.

250 Cfr. *ibid.*, 1013 a.

251 Cfr. Lamas, F., “Tradición y doctrina clásica de la ley natural”, p. 42.

ser meramente comunes, y su significación varía según el ámbito real o científico en el que se apliquen, o pueden ser “comunísimos”, es decir, conocidos por todos y máximamente universales porque consisten en las nociones de ente, unidad, verdad, bondad, etc. Estos últimos son los llamados primeros principios o *dignitates* (traducción de *axiomata*), axiomas, etc. Son los principios metafísicos por antonomasia. Estos *principia comunissima* o *dignitates* expresan el primer contacto intelectual del hombre con la realidad en cuanto esta es considerada como “realidad verdadera o efectiva”, a diferencia de la experiencia, que es el primer contacto con la realidad en tanto esta se aparece en su concreción fenoménica. Los primeros principios, pues, a diferencia de los principios propios de las ciencias –que tienen un ámbito determinado de aplicación– están, en razón de su máxima universalidad, implicados en todo juicio verdadero y en toda demostración. De ellos surge la verdad o la validez de todas las demás proposiciones sin que ellos, a su vez, procedan de otro conocimiento por alguna forma de mediación lógica²⁵².

Por otra parte, en el L. VI de la *Ética a Nicómaco*, en el Tratado de la Prudencia, Aristóteles habla del *noûs* como el hábito de los primeros principios. Se refiere al *noûs* en su función teórica y práctica. Y en cuanto a esta última establece que “los principios de los actos son el fin por el cual ellos se ejecutan”²⁵³.

3. *La sindéresis*

Así como en el alma humana hay cierto hábito natural que llamamos *intelecto especulativo*, por el cual se conocen los principios de las ciencias teóricas, así también, hay en ella cierto hábito natural de los primeros principios de lo agible, que son los principios universales de la ley natural, los cuales ciertamente pertenecen al hábito de la sindéresis. El hábito no existe en otra potencia que no sea la razón, que conoce naturalmente. El conocimiento natural, entonces, conviene a la razón según algún hábito

252 Cfr. *ibid.*, pp. 43-44.

253 *Ibid.*, 1140 b 16-17.

natural, así en el ámbito práctico como en el especulativo²⁵⁴. La sindéresis, por medio de un hábito natural que pertenece a la parte superior del alma²⁵⁵, inclina siempre al bien²⁵⁶.

La ley natural es algo establecido por la razón, como lo es toda proposición. Como los preceptos de la ley natural son considerados algunas veces de una manera actual por nuestra mente, y las otras de una manera solo habitual, podemos decir que la ley natural es un hábito. Lo mismo sucede en el orden especulativo: los principios indemostrables no son el hábito mismo de los principios, sino el contenido u objeto del hábito²⁵⁷.

La naturaleza, en todas sus obras, intenta el bien y la conservación de aquellas cosas que se hacen por su operación; y por eso en todas sus obras hay siempre principios que son permanentes e inmutables y que conservan la rectitud (*rectitudinem conservantia*): “pues conviene que los principios permanezcan”, tal y como se dice en el primer libro de los *Físicos*. En efecto, no podría haber firmeza o certidumbre alguna en aquellas cosas que se siguen de los principios si los principios mismos no estuvieran firmemente establecidos. Y de ahí que todas las cosas mutables se reducen a algo primero inmutable y, que todo conocimiento especulativo se derive de algún conocimiento cierto, acerca del cual no pueda haber error, como es el conocimiento de los primeros principios universales, con respecto a los cuales se examinan todas las demás cosas conocidas y, de los cuales, toda verdad recibe aprobación (*omne verum approbatur*) y toda falsedad recibe rechazo²⁵⁸.

De allí que también, en las obras humanas (*in operibus humanis*) para que pueda haber alguna rectitud sea conveniente hallar un principio permanente, que tenga inmutable rectitud, de modo que todas las actos humanos sean examinados de acuerdo con aquel principio permanente por el cual debe resistirse todo mal y asentirse todo bien; y esta es la sindéresis, cuya tarea es rechazar el mal e inclinar al bien²⁵⁹.

254 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 16, a. 1 resp.

255 Ibid., sol 11.

256 Ibid., sol 7.

257 Cfr. *Suma Teológica*, I-II, q. 94, a. 1 resp.

258 Cfr. *De Veritate*, q. 16, a. 2 resp.

259 Idem.

La *sindéresis* como hábito no puede extinguirse por que es una “luz habitual” y, por eso, es imposible que el alma del hombre se vea privada de esa luz del intelecto agente, por la cual se hallan en el hombre los primeros principios de las cosas especulativas y prácticas. Esta luz, en efecto, pertenece a la naturaleza misma del alma y por ella es intelectual. En cuanto al acto de la *sindéresis*, este puede extinguirse en los casos de aquellos que se hallan privados de la razón o del libre albedrío; también, cuando el acto de la *sindéresis* sea desviado a lo contrario y, aunque en este sentido es imposible que el juicio de la *sindéresis* se extinga en las cosas universales, sí es posible que así ocurra en lo particular operable. Por ello se trata de una extinción relativa (y no absoluta)²⁶⁰.

El Aquinate precisa el concepto de *sindéresis* en estos términos: es la ley de nuestro entendimiento por cuanto es un hábito que contiene los preceptos de la ley natural, que son los primeros principios del orden moral²⁶¹.

4. *La síntesis tomista*

En materia práctica el fin es el primer principio, el cual está determinado por la propia naturaleza humana en tanto incluye una constitutiva tendencia al fin, que en el hombre recibe el nombre de apetito. La naturaleza humana determina el fin y este, a su vez, es el criterio supremo del que surge la ley natural²⁶².

Los primeros principios de la ley natural son “conocidos por sí mismos por todos”²⁶³ son captados directamente como verdaderos sin discurso, ni derivación, es decir, que no se conocen como derivación de la Ley Eterna sino que son enunciados autoevidentes que la razón humana descubre y profiere. Estos principios de la ley natural pueden ser conocidos por todos mediante el uso de la razón natural.

Santo Tomás de Aquino en el *Comentario a los Analíticos Posteriores*, n° 595 dice: *Quia igitur universalium cognitionem accipimus ex singulari-*

260 Cfr. *ibid.*, q. 16, a. 3 resp.

261 Cfr. *Suma Teológica*, I-II, q. 94, a. 1 sol 2.

262 Cfr. *In Ethicorum*, L. VI, lec. II, n.1131.

263 *Suma Teológica*, I-II, q. 94, a. 2 resp.

bus concludit manifestum esse quod necesse est prima universalia principia cognoscere per inductionem. Según el Aquinate adquirimos el conocimiento universal a partir de las cosas singulares, por eso, es necesario admitir que los primeros principios se conocen por inducción.

De la misma manera que en el conocimiento especulativo se produce un proceso que va desde los primeros principios, evidentes, con sus derivaciones más próximas, hasta las conclusiones más remotas, así, en el conocimiento práctico, que produce los mandatos de la ley natural, hay un orden en el que se pueden distinguir tres grados o momentos²⁶⁴.

El primero de estos momentos son los principios primeros o comunes de la ley natural evidentes a todo hombre. El primer principio práctico es “hay que hacer el bien y evitar el mal” y en este se fundan todos los demás²⁶⁵.

Con estos términos lo señala Santo Tomás: “así como el ente es la noción absolutamente primera del conocimiento, así el bien es lo primero que se alcanza por la aprehensión de la razón práctica, ordenada a la operación; porque todo agente obra por un fin, y el fin tiene razón de bien. De ahí que el primer principio de la razón práctica es el que se funda sobre la noción de bien, y se formula así: ‘el bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse’. Y sobre este se fundan todos los demás preceptos de la ley natural, de suerte que cuanto se ha de hacer o evitar caerá bajo los preceptos de esta ley en la medida en que la razón práctica lo capte naturalmente como bien humano”²⁶⁶.

Sobre estos fundamentos Santo Tomás sostiene que “así como nada hay firme en el ámbito de la razón especulativa a no ser por reducción a los primeros principios indemostrables, así nada hay consistente en el terreno de la razón práctica sino por reducción al fin último, que es el bien común.

264 Estos grados o momentos son: 1) los preceptos primarios de la ley natural que son universalísimos y evidentes a todo hombre con uso de razón; 2) los preceptos secundarios de la ley natural, o sea, las conclusiones próximas e inmediatas deducidas con facilidad de los principios anteriores por todos los hombres; 3) los preceptos de tercer grado de la ley natural, o sea, las conclusiones remotas y lejanas deducidas racionalmente pero conocidas solo por los sabios luego de una diligente consideración.

265 Cfr. *ibid.*, I-II, q. 94, a. 2 resp.: “los principios de la ley natural son en el orden práctico lo que los primeros principios de la demostración en el orden especulativo, pues unos y otros son evidentes por sí mismos”.

266 *Ibid.*, I-II, q. 94, a. 2 resp.

Mas lo que la razón establece de este modo tiene carácter de ley²⁶⁷.

Estos principios expresan los fines primarios de la naturaleza humana, que son inmediatamente evidentes, a los cuales está ordenada e inclinada naturalmente (no los fines secundarios, ni las condiciones contingentes para la consecución de esos fines). Por eso estos principios se abstraen en nuestra experiencia moral y de un modo obvio y natural, de las inclinaciones primarias de nuestra naturaleza hacia sus fines fundamentales el bien y la felicidad, es decir, el último fin²⁶⁸.

II. LA LEY NATURAL COMO EXPRESIÓN RACIONAL DE LAS INCLINACIONES NATURALES DEL HOMBRE²⁶⁹

1. *La ley natural adecuadamente considerada*

Continuando con la exégesis del texto de la *Suma Teológica* I-IIae q. 94, a. 2 *respondeo*, en su segunda parte, Santo Tomás centra su atención en el contenido de la ley natural.

El hombre, al igual que todo lo creado, está ordenado a los fines propios de su naturaleza. Y es allí, en las propias inclinaciones de la naturaleza humana, adonde conoce sus fines naturales. Hacia estos fines la criatura humana siente una natural inclinación y estos son aprehendidos por la inteligencia como algo bueno, como bienes necesarios que el hombre debe conseguir evitando sus contrarios²⁷⁰. Según Wild, la bondad debe ser concebida dinámicamente como algo existencial en la realización de las ten-

267 Ibid., I-II, q. 90, a. 2, ad. 3.

268 Cfr. Soria, C. en Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Tomo VI (texto latino de la edición crítica leonina, traducción y anotaciones por una comisión presidida por Fr. F. Barbado Viejo, OP), Madrid, BAC, 2013, comentario a la cuestión 94, p. 114.

269 Stephen L. Brock, en su obra *El alma, la persona y el bien: estudios ético-antropológicos desde la metafísica de Tomás de Aquino* (traducción de C. R. Domínguez y L. B. Irizar, edición dirigida y revisada por L. B. Irizar, Bogotá, Editorial San Pablo, 2014), dedica los capítulos VII y IX al análisis de las inclinaciones naturales en relación con la ley natural. En el capítulo VIII, y en el contexto de todo este asunto, hace una crítica a las posiciones que, como el caso de Finnis y Hume, niegan el fundamento en la verdad ontológica a la verdad práctica y a la ley natural.

270 Cfr. *Suma Teológica*, I-II, q. 94, a. 2 resp.

dencias naturales²⁷¹. El hombre siente una inclinación hacia un bien, que es el bien de su naturaleza²⁷².

En suma, aquello que conviene al hombre por su naturaleza se presenta al intelecto como bien humano según el orden de las inclinaciones naturales y, consecuentemente, es aprehendido como el fin debido de sus propios actos²⁷³. De este modo “bueno” es aquello a lo que naturalmente se tiende y “malo” lo contrario. La razón humana, por lo tanto, discierne lo que debe hacerse y lo que debe evitarse, en general, en la percepción de aquello a lo que tiende la voluntad (apetito racional) y los apetitos sujetos a esta, como aspiración perfectiva de la esencia humana²⁷⁴.

2. *Las inclinaciones naturales y los fines humanos*

Santo Tomás afirma que el orden de los preceptos de la ley natural es paralelo al orden de las inclinaciones naturales²⁷⁵. En otro lugar, en los mismos términos formula: “la inclinación de la naturaleza pertenece a los preceptos de la ley natural”²⁷⁶.

El Aquinate describe tres niveles de inclinaciones naturales: a) la tendencia a conservar su propio ser, que es común a todas las sustancias; de aquí la razón práctica abstrae los preceptos de la ley moral natural que prescriben conservar la vida y la propia existencia impidiendo todo lo que atente contra ella; b) la segunda, la inclinación a la perpetuación de la especie, que es común a todos los animales; de ella la razón práctica abstrae los preceptos de la ley natural que establecen el matrimonio y la obligación moral y jurídica de educar a los hijos; c) la tendencia a conocer la verdad respecto de Dios y a vivir en sociedad, que es la inclinación propia del hombre; se trata de las inclinaciones a los bienes propiamente humanos, es decir, específicos de su naturaleza racional²⁷⁷.

271 Wild, J., p. 204.

272 Cfr. *Suma Teológica*, I-II, q. 94, a. 2 resp.

273 Cfr. *ibid.*, I-II, q. 94, a. 2 resp.

274 Cfr. Lamas, F., “Tradición y doctrina clásica de la ley natural”, p. 51.

275 Cfr. *Suma Teológica*, I-II, q. 94, a. 2 resp.

276 Cfr. I-II, q. 79, a. 2 sol. 2.

277 Cfr. I-II, q. 94, a. 2 resp.

La ley divina ordena la sociedad bajo la autoridad de Dios²⁷⁸. Según Santo Tomás, para vivir bien en sociedad se requieren dos cosas: primero, que se guarden las debidas relaciones con el que preside la sociedad (Dios); segundo que se guarden con los otros miembros de la comunidad. Por ello, es preciso que la ley divina imponga preceptos que ordenen al hombre a Dios, y luego otros que lo ordenen con los prójimos que conviven con él bajo el gobierno divino. El hombre debe a Dios lealtad, reverencia y servicio. La lealtad del hombre a su Señor consiste en que no atribuya a otro el honor de la soberanía, que corresponde al primer mandamiento. La reverencia al Señor requiere no proferir injurias contra Él, en consonancia con el segundo mandamiento. El servicio se debe al Señor en correspondencia a los beneficios que de él reciben los súbditos y a esto mira el tercer mandato del Decálogo²⁷⁹.

Los preceptos de la ley humana regulan la vida del hombre en la sociedad. De la misma manera los de la ley divina ordenan la sociedad bajo la autoridad de Dios. Esta última impone normas que ordenan al hombre con los otros hombres, es decir, los prójimos que conviven con él bajo el gobierno divino. Estas relaciones con los otros pueden ser especiales o generales. Las primeras tienen como fundamento un título de deuda. Por ejemplo, honrar a los padres. Las generales son las que se tienen con todos los miembros de la sociedad. Se trata de la obligación de no causarles a los demás ningún daño, ni de obra, ni de palabra, ni de pensamiento. El daño de obra puede ser sobre la persona misma del otro, sobre alguien allegado a él o sobre sus bienes. Ejemplos de cada uno de ellos son el homicidio, el adulterio y el hurto. El daño de palabra se ejemplifica con el falso testimonio y el de pensamiento con la codicia²⁸⁰.

El bien de la sociedad es el bien común. El principio “debe hacerse el bien y evitarse el mal” proyectado a la sociedad se formula en estos términos: “debe hacerse el bien común y evitarse lo que le es contrario”, o bien “debe realizarse lo justo y evitarse lo injusto”. Se trata de la aplicación de la *synderesis* al bien común que se deriva por subordinación inmediata (sin necesidad de razonamiento) y por ello es ley natural primaria.

278 Cfr. I-II, q. 100, a. 5 resp.

279 Idem.

280 Idem.

Se observa entonces que el Decálogo es ley natural primaria adecuadamente considerada. Los Diez Mandamientos están inmediatamente implicados en los principios de la sindéresis y “con breve reflexión pueden ser deducidos de los primeros principios”²⁸¹. Respecto de ellos “la razón natural de cualquier hombre entiende que han de hacerse o evitarse, como ‘honra a tu padre y a tu madre’, ‘no matar’, ‘no robar’, que *son absolutamente* de ley natural”²⁸².

3. La fuente aristotélica y el criterio de lo justo por naturaleza

También en esta consideración de la ley natural las fuentes platónico-aristotélicas son notorias. Aristóteles en el L. I de la *Retórica* habla de la ley escrita y la ley no escrita, y de la ley no escrita como ley particular y ley común. La ley no escrita común es aquella conforme a la naturaleza. Esta expresión “conforme a la naturaleza”, como ya se tratara, es platónica: *katá phýsin*.

El Filósofo está preguntando qué es lo justo, como criterio de los actos justos. Se refiere a lo justo y lo injusto respecto de la ley. Más precisamente, lo justo y lo injusto está determinado por la ley porque es un criterio justicia²⁸³.

Esto ya lo dijo Aristóteles al comienzo de la *Ética Nicomaquea*, justo es lo legal y lo igual²⁸⁴. Lo más amplio es lo legal, porque lo legal está directamente dirigido al bien común. Lo legal puede ser de dos modos, escrito o no escrito. Lo no escrito puede ser particular o común. Lo común, que es criterio de lo justo, se funda en la naturaleza –como indica Wild– siguiendo a Platón. Justo es lo que está establecido por ley. Pero hay dos clases de leyes. Una que está establecida para algunos en particular, que puede ser o no escrita, y hay otra que es común, que es conforme a la naturaleza. Al colocar el texto de la *Retórica* en relación con lo que Aristóteles dice en la *Ética Nicomaquea* sobre justo natural y justo por determinación humana²⁸⁵

281 Ibid., I-II, q. 100, a. 3 resp.

282 Ibid., q. 100, a. 1 resp.

283 Cfr. Aristóteles, *Retórica*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1971, 1373 b 2-11.

284 Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1130 b 8.

285 Ibid., 1134 b 20.

surge claramente la siguiente conclusión: eso que es justo por naturaleza es común, y por lo tanto, es lo que determina qué cosa es lo justo²⁸⁶, es decir, aquello a lo que está orientada la naturaleza, por medio de las inclinaciones naturales, es lo bueno para el hombre.

III. LA LEY NATURAL COMO PARTICIPACIÓN

1. *La ley natural considerada en su fundamento último*

A esta tercera consideración de la ley natural corresponde la exégesis de la *Suma Teológica* I-IIae q. 91, a. 2 *respondeo*: “La ley natural es la participación de la ley eterna en la criatura racional”²⁸⁷.

La ley natural es la expresión racional práctica (orden y regla de conducta) del orden y *lógos* que está ínsito en el universo por la creación divina, pues Dios comunica el ser al crear según el modelo de su sabiduría (ideas ejemplares).

La criatura racional está sometida a la Divina Providencia de una manera especial, ya que se hace partícipe de esa Providencia, siendo providente sobre sí y para los demás. Participa, pues, de la razón eterna. Esta la inclina naturalmente a la acción debida y al fin²⁸⁸.

La Ley Eterna es la razón divina gobernadora del universo en cuanto ordena a todas las criaturas al fin último, a cada una según su naturaleza. Los seres racionales, por consiguiente, tienen que participar también de esa ordenación, pero no de un modo meramente pasivo, sino activo, ya que por su inteligencia y su libre albedrío pueden dirigirse a sí mismos y crear, en cierto modo, su propia vida moral en orden al fin último²⁸⁹.

El origen de la ley natural es divino. La ley divina impone preceptos que “ordenan al hombre a Dios y luego otros que lo ordenan con los prójimos

286 Cfr. Bossini, L.A., *La verdad del Derecho*, pp. 141-2.

287 Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II q. 91, a. 2 resp.

288 Idem.

289 Cfr. Soria, C. en Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Tomo VI (texto latino de la edición crítica leonina, traducción y anotaciones por una comisión presidida por Fr. F. Barbado Viejo, OP), Madrid, BAC, 2013, comentario a la cuestión 91, p. 48.

que conviven con él bajo el gobierno divino”²⁹⁰. “La ley divina impone preceptos de todas aquellas cosas por las que la razón humana se dispone debidamente”²⁹¹.

2. Las fuentes platónico-aristotélicas

La vinculación de la ley natural con Dios, como fuente última, surge en tres contextos teóricos, que corresponden a tres modos diversos de acceso del conocimiento humano acerca de Dios: a) como dato de la tradición más antigua, y a su vez máximamente extendida, es decir, como una forma de experiencia social; b) como resultado de la especulación metafísica (Platón, Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, en estos dos últimos casos mediante una demostración racional rigurosa); c) como dato de la Revelación Cristiana.

Los tres contextos están íntimamente vinculados; en el primer caso se verifica solo una cierta certeza dialéctica o probable, propia de la llamada fe humana, que opera eficazmente como *endóxon* o principio de argumentación dialéctica y retórica. El segundo, sobre todo en el caso de las demostraciones de Aristóteles y Santo Tomás, está dotado de certeza propiamente dicha. El tercero, a la certeza de los anteriores, le agrega la certeza de la Fe sobrenatural²⁹².

Nuevamente la fuente platónico-aristotélica salta a la vista. Tanto en Platón como en Aristóteles *katá phýsin* y *katá lógon*, en definitiva, tienen como fundamento un *katá theón*, es decir, obrar de acuerdo con la sabiduría de Dios, que es la medida de todas las cosas²⁹³.

Ahora bien, como ya se desarrollara en el Capítulo VI, entendemos el *noûs* desde dos puntos de vista. Por un lado, como la inteligencia inmediata de los principios, que es a lo está haciendo referencia Santo Tomás en la q. 94, a. 2. Es el acto del intelecto agente proyectado sobre el intelecto posible y actualizando a este. Gracias a esa luz del intelecto se inicia el

290 Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 100, a.5, resp.

291 Ibid., I-II, q. 100, a.2, resp.

292 Cfr. Lamas, F., “Tradición y doctrina clásica de la ley natural”, pp. 56-7.

293 Cfr. Platón, *Las Leyes*, L. IV, 716 c 4-5.

proceso de abstracción y de inducción. Pero Aristóteles también habla del *noûs* en otro sentido: como el elemento divino en el hombre que lo conduce a querer encontrarse con Dios. Esa es la raíz, desde el punto de vista fundamental, de la famosa caracterización de la ley natural como participación de la Ley Eterna.



Capítulo X CONCLUSIONES

1. *Recapitulación final*

La triple consideración de la ley natural en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, que se plantea en esta obra, supera la limitación de considerarla solo según la definición que dice que es la participación de la Ley Eterna en la naturaleza racional del hombre. En esta investigación aparece como hecho obvio que, en la *Suma Teológica*, I-IIae, q. 94 a. 2 –además de lo establecido en la I-II q. 91, a. 2–, se expresan dos ideas distintas pero convergentes, es decir, no diversas, respecto de lo que es la ley natural.

La primera parte recuerda la doctrina aristotélica de los principios, y entonces, entiende que la ley natural es el primer principio práctico formulado según la Escolástica medieval: “debe hacerse el bien y evitarse el mal”.

Pero en la segunda parte del artículo, Santo Tomas hace alusión a la ley natural como expresión racional de las inclinaciones naturales de los hombres hacia sus fines naturales, es decir, la ley natural como orden racional hacia los fines. Notése que Santo Tomas no habla del fin humano como si hubiera un único fin, sino que se refiere a los fines del hombre y, concretamente, propone los tres niveles de finalidad tratados en el Capítulo VIII.

El análisis de las fuentes nos muestra la notoria continuidad entre Platón y Aristóteles, y la aparición de un elemento nuevo y original en el Estagirita al apelar a los principios en esta materia específica. La ley natural se define como un principio; más aún, como “el principio práctico por excelencia” (principio en sentido fuerte: *arché*).

También hay otro aspecto en el que Aristóteles agrega a la posición de Platón mayor claridad y profundidad en este tema, y que significa una in-

novación extraordinariamente importante, al aportar un nuevo estudio de la inteligencia: la teoría del *noûs*. La “inteligencia” en general es un concepto analógico porque el *noûs* se dice de diferentes maneras. En primer lugar, propiamente, *per se primo*, respecto de Dios. En segundo lugar, el *noûs* humano. Esta inteligencia es “algo divino” en el hombre, es participación del *noûs* divino en la criatura humana y es algo, según Aristóteles, superior al compuesto de cuerpo y alma, de materia y forma. No es ajeno al compuesto, pero vale en sí, más que todo el compuesto.

En el alma del hombre hay dos partes: una que gobierna (el *lógos* o razón) y otra que es gobernada (la parte sensible y ejecutiva); ahora bien, precisamente la fuente del *lógos* y del gobierno de la conducta humana es el *noûs*. Resulta necesario aquí recordar que Aristóteles distingue el *noûs* del *lógos*.

La palabra *lógos* también significa varias cosas: palabra, pensamiento objetivo, así como razón. El *lógos* como razón es la encarnación del *noûs* en la estructura cognoscitiva y apetitiva humana de origen animal, es decir, es el *noûs* que como facultad humana operativamente se hace proceso (fuente procesal) en composición con la experiencia. Por eso Aristóteles usa estos dos términos, por una parte el *noûs* que es la inteligencia inmediata de los principios, y por la otra, el *lógos* que es la razón discursiva.

Al aplicar estos conceptos a la ley natural se observa que la expresión platónica “debe obrarse en conformidad con la razón: *katá lógon*” es retomada por Aristóteles, quien pone de manifiesto el por qué metafísico de este enunciado: el *noûs* es la fuente del *lógos*, y está en el hombre y por encima del hombre, porque es “algo divino”. Es creación divina y participación del *noûs* divino. Así resulta que la ley natural –aunque el Estagirita no la llame así– tiene como principio el *noûs*. Con lo cual, ya en Aristóteles, no sólo se encuentra la concepción de la ley natural como principio, sino también, como participación del *noûs* divino en la naturaleza humana. Este es el aspecto metafísico más hondo en la teoría aristotélica de la ley natural.

Como puede advertirse, Santo Tomás de Aquino define a ley natural como:

- d) el primer principio autoevidente de la praxis moral humana y en el fundan su validez todos los demás;
- e) el orden racional de las conductas hacia los fines naturales del hombre, que expresa sus tendencias originarias y esenciales;

f) la participación de la Sabiduría Ordenadora creadora del mundo en la inteligencia humana.

2. *Las perspectivas se integran*²⁹⁴

Existe un paralelismo con relación a estas consideraciones y a la distinción metafísica entre el plano transcendental –que es siempre analógico– y el plano categorial. En el primer caso la referencia a una cosa se realiza abstractamente, en general y analógicamente, como en el supuesto de los transcendentales, potencia y acto, etc.; o bien, en el segundo caso, la referencia es a la cosa a la que se atiende precisamente, y esa ya es una consideración adecuada.

A partir del simple y abstracto “debe hacerse el bien y evitarse el mal” para llegar a una formulación de leyes como es el Decálogo es necesario realizar una serie de pasos. En la segunda consideración –adecuada– aparece inmediatamente el método. Este debe considerar la naturaleza humana, es decir, las inclinaciones naturales.

El contenido de la ley natural se lee en la naturaleza humana, o como dice Suárez, la naturaleza humana es la ley natural materialmente considerada, en cambio, su formulación, es la ley natural formalmente considerada. La ley natural expresa racionalmente el orden de la naturaleza, en su inmediatez empírica y en tanto es susceptible de inducción. Dicho orden es ya “materialmente” ley natural, y alcanza a todos los entes, pero en tanto se expresa racionalmente en un enunciado imperativo es propiamente ley natural en sentido formal (*ST*, I-IIae, q. 90 a. 2, resp.).

En ambos casos la ley natural es evidente, sin razonamiento discursivo. Solo que se trata de distintas evidencias. Una es la patencia de los principios (del principio en sentido transcendental). La argumentación gira en torno del concepto de “bien” porque los primeros principios prácticos emanan por composición del concepto de bien. En cambio, la segunda ya requiere una experiencia de contenidos de la naturaleza humana, a partir de la que surge

²⁹⁴ Texto elaborado en base a apuntes y actas de clases del Prof. Félix Lamas en el Seminario de Metafísica del Centro de Estudios Ítalo-Argentinos de Dialéctica, Metodología y Filosofía del Derecho y del Doctorado en Ciencias Jurídicas de la Pontificia Universidad Católica Argentina, del año 2020, sobre el tema “La experiencia en la génesis de las ciencias”.

la evidencia de que el hombre tiende a preservar su propio ser, vivir en sociedad, etc.

Toda experiencia de normas y de fines es una experiencia de la cual se pueden abstraer los principios morales que se inducen por una inferencia inmediata²⁹⁵ y, ya en el punto de partida, en la experiencia, se “lee” el principio. Es decir, el principio luce en la experiencia. Aristóteles, en el L. VI de la *Ética Nicomaquea*, dice que el *noûs* es de los extremos. En ese pasaje lo considera no solo como fuente de los principios, sino como su aplicación en la experiencia.

Santo Tomás, en la segunda parte de la respuesta a la q. 94 a. 2, desarrolla una gradación. Primero, todo ente quiere conservar su ser. Segundo, mediante cita de Ulpiano, es necesaria la perpetuación de la especie, cosa que es común con los animales. Finalmente, establece un tercer nivel de los fines específicos humanos, exclusivos del hombre, propios de su racionalidad.

La ley natural más específicamente adecuada es la que corresponde a las inclinaciones racionales del hombre. Y en ella lo primero es reconocer que hay un Dios. La ley natural se conoce sin necesidad de Dios solo en un plano meramente abstracto y universal; pero así no opera la racionalidad humana, el ser humano vive en concreto, y también, concretamente en el orden moral vivido desarrolla su entelequia. Por eso San Pablo dice en la Epístola a los Romanos que los paganos no tenían excusa, porque bastaba mirar al universo –coincidiendo con lo que luego estableció el Concilio Vaticano I– para que el hombre, por su razón natural, pueda descubrir a Dios. En cambio, la versión abstracta no requiere de ninguna referencia a las inclinaciones naturales. Basta distinguir “ente” de “bien” para afirmar que hay que hacer el bien y evitar el mal.

No se puede cumplir con la ley natural sin conocer a Dios. Se está obligado a conocer a Dios. Los pueblos con más débil concepción religiosa han sido siempre lo más crueles. La religión ha servido en todos los tiempos

295 Aristóteles dice en el pasaje del L. VI de la *Ética Nicomaquea* que el *noûs* es de los dos extremos. Por eso el *noûs* es parte de la Prudencia. Conviene vincular este texto con el pasaje final de los *Segundos Analíticos*. En el *phántasma* se descubre el principio de las ciencias teóricas y las prácticas. En materia práctica no puede sostenerse la consideración del principio práctico sin considerarlo en relación con la acción (que es lo que lo hace práctico). Los principios –la inteligencia en la terminología de Santo Tomás– son parte de la Prudencia.

para humanizar a la sociedad. Sin religión, dicen los clásicos, el hombre se convierte en una bestia. Incluso los teóricos ateos están de acuerdo en sus beneficios.

En el final de la *Ética Eudemia*, Aristóteles busca el criterio último de discriminación del bien y del mal, él usa la expresión *kalokagathos* (lo bello y lo bueno). Dado que el hombre debe orientarse a la divinidad, aquí está el criterio de lo bueno y de lo malo: bueno es todo aquello que conduce a Dios, malo es todo lo que impide su contemplación. Este es el criterio del bien y de lo bello. Aristóteles en primer lugar había formulado “debe obrarse de acuerdo con la razón” y advierte que no es suficiente, sino que es necesario decir: “debe obrarse de tal modo que de alguna manera me acerque a la identificación o contemplación de Dios”.

3. Corolario

3.1. La verdad de la ley natural

En esta obra se ha considerado lo que dice el Aquinate respecto de la ley natural, pero debe hacerse una advertencia: lo que manifiesta Santo Tomás es verdadero. Su estudio trata acerca de la verdad respecto de la ley, que resulta de la propia experiencia humana, incluyendo dentro de ella a la tradición y a la Revelación (que es también tradición).

Los Mandamientos son ley natural. Y entre ellos la primera tabla es ley natural primaria, primerísima. Lo dice Ntro. Señor Jesucristo, que se presenta como el gran maestro de la ley natural: en el primer precepto, el mayor, se reducen todos los mandamientos. Es notorio como el mensaje evangélico está de acuerdo con el orden natural.

El Decálogo es ley natural primaria, y por eso no es solo ley para los cristianos, sino que son preceptos evidentes que valen en todo tiempo y lugar. Son ley natural absolutamente primaria, comunísima, que no necesita promulgación. Y todos los Mandamientos se reducen a estos dos: “Amarás al Señor tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas, y con toda tu mente; y al prójimo como a ti mismo”²⁹⁶.

296 Mt. 22, 34-40; Lc. 10, 25-29; Mc. 12, 28-34.

Estos dos preceptos son los primeros y universales de la ley natural, de suyo evidentes a la razón, o por la naturaleza, o por la fe, y así los preceptos del Decálogo se reducen a ellos como conclusiones a sus principios²⁹⁷.

Los Mandamientos están formulados en términos de justicia, porque de este modo se expresa más netamente la idea de obligación, pero no se reducen solo a la justicia. Dice Santo Tomás que “los preceptos morales tienen su fuerza obligatoria de la misma razón natural y aunque jamás sean establecidos por ley. De estos, 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”²⁹⁸.

3.2. ¿Cuál es el concepto esencial o principal?

La ley natural es expresión racional del orden del fin y en esa medida es principio en un sentido más fuerte que en el máximamente abstracto y universal. Como dice Ramírez la *sindéresis* no es otra cosa que el orden racional habitual al fin.

La ley natural es la expresión racional del orden real de las especies, en especial la humana; orden materialmente racional (efecto de una Inteligencia Ordenadora), dirigido a fines perfectivos naturales, de cada naturaleza específica, y de la naturaleza cósmica y, en definitiva, ordenación formal a un fin trascendente, que es Dios, principio y fin de todo lo existente²⁹⁹.

Al integrar las tres perspectivas resulta que la ley natural es el primer principio evidente de la conducta humana que expresa las tendencias finalistas de la naturaleza del hombre (que el hombre lee en la consideración de su propia naturaleza) y que son participación de la Inteligencia Ordenadora de Dios. O, en otros términos, es el principio intelectual evidente (*noûs, intellectus*, inteligencia inmediata) del orden racional de la conducta hacia los fines del hombre que son participación de la Sabiduría Ordenadora de Dios.

En su esencia la ley natural es la ley fundada en la naturaleza que el hombre descubre, con evidencia, en su propia naturaleza.

297 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II q. 100 a. 3, ad. 1.

298 *Ibid.*, I-II q. 100 a. 11 resp.

299 Cfr. Lamas, F. “Tradición y doctrina clásica de la ley natural”, p. 55.

3.3. ¿Hay una analogía de la ley natural?

La ley natural tiene dos fuentes inmediatas: la naturaleza misma, que es orden al fin, y la razón humana que lo discierne como orden imperativo de la conducta dirigida a los fines naturales. La ley natural en sentido material, que podríamos denominar “legalidad física o cósmica”, en cuanto ley regulada y mensurada, es pues una cierta participación de la Ley Eterna en la naturaleza de las cosas y en el orden de estas entre sí y respecto de Dios. La ley natural humana, si bien es también regulada y mensurada por Dios, es a la vez regulante y mensurante de la conducta de los hombres, de sus instituciones y, en general, de todo lo que hemos llamado “orden práctico y mundo cultural”; ella es participación de la Ley Eterna en la naturaleza racional del hombre; emana inmediatamente de (es promulgada por) la razón humana medida por la verdad y bondad de las cosas, en general, y en especial de la naturaleza humana expresada en las inclinaciones perfectivas que ella incluye; y emana en definitiva de Dios como fuente o causa última (*ST*, I-IIae, q. 90, a. 2)³⁰⁰.

Según Santo Tomás todas las cosas participan de la ley natural, de alguna manera, en cuanto a que por la impresión de esta ley tienen tendencia a sus propios actos y fines. Por un lado, hay una participación universal de la racionalidad de las cosas que es la ley natural en sentido lato. En cambio el hombre, por su propia razón es capaz de dirigir y gobernar su conducta. “Los animales irracionales participan a su modo de la Razón Eterna. Pero, la criatura racional participa intelectual y racionalmente de ella; por eso la participación de la Ley Eterna en la criatura racional se llama con propiedad ley, pues ley, es algo propio de la razón. Pero las criaturas irracionales no participan de este modo de la Ley Eterna; por eso suele denominarse ley por cierta semejanza”³⁰¹.

En este último caso hay participación solo material, y en el primero, material y formal, como se distinguió en el subtítulo anterior. La diversidad de modo de esa participación es la que funda la analogía.

300 Cfr. Lamas, F., “Tradición y doctrina clásica de la ley natural”, p. 53.

301 Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-IIae, q. 91 a. 2 sol. 3.



FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

1. ARISTÓTELES: *Acerca del Cielo* (introducción, traducción y notas de M. Candel), Madrid, Gredos, 1996.
2. *De la generation des animaux* (texte établi et traduit par P. Louis), Paris, Les Belles Lettres, 1961.
3. *De la generation et de la corruption* (texte établi et traduit par C. Mugler), Paris, Les Belles Lettres, 1966.
4. *De l'Alme* (traduction et notes de E. Barbotin), Paris, Les Belles Lettres, 1995.
5. *Ética a Nicómaco* (edición bilingüe, traducción de M. Araujo y J. Marías, introducción y notas de J. Marías), Madrid, CEPC, 1970.
6. *Marche des animaux – Mouvement des animaux* (texte établi et traduit par P. Louis), Paris, Les Belles Lettres, 1973.
7. *Partes de los animales - Marcha de los animales – Movimiento de los animales* (introducción, traducción y notas de E. Jiménez Sánchez-Escariche y A. Alonso Miguel), Madrid, Gredos, 2000.
8. *Metafísica* (traducción y notas de T. Calvo Martínez), Madrid, Gredos, 2014.
9. *Retórica* (edición bilingüe, traducción, prólogo y notas de A. Tovar), Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1971.
10. *Tratados de Lógica (Órganon) II* (introducción, traducción y notas de M. Candel Sanmartín), Madrid, Editorial Gredos, 1998.
11. BOSSINI L.A.: *La verdad del Derecho - Justicia, orden y Bien Común*, Buenos Aires, IEF “Santo Tomás de Aquino”, 2020.
12. BROCK, S.: *El alma, la persona y el bien: estudios ético-antropológicos desde la metafísica de Tomás de Aquino* (traducción de C. R. Domínguez y L. B. Irizar, edición dirigida y revisada por L. B. Irizar), Bogotá, Editorial San Pablo, 2014.
13. CASANOVA, C.: “Dios como causa eficiente del ser del cosmos, según Aristóteles (y desde Aristóteles)”, en *Acta Philosophica. Rivista internazionale di*

- filosofía*, Pisa-Roma, Fabrizio Serra Editore, Fascicolo 2, Volume 22, 2013, pp. 279-301.
14. CASTAÑO, S.: *Los principios políticos de Sto. Tomás en entredicho. Una confrontación con Aquinas de John Finnis*, Bariloche, Instituto de Filosofía del Derecho Universidad FASTA, Universidad Católica de Cuyo-San Luis, 2008.
 15. CATHREIN, V.: *Philosophia Moralis*, Friburgi, B. Herder, 1915.
 16. *Filosofía del Derecho – El Derecho Natural y el Positivo* (traducción de A. Jardón y C. Barja), Madrid, Reus, 1945.
 17. CICERÓN, M.T.: *De legibus – Las leyes* (traducción, introducción y notas por A. D’Ors), Madrid, I.E.P., 1970.
 18. *La invención retórica* (introducción, traducción y notas de S. Nuñez), Madrid, Gredos, 1997.
 19. *Sobre la naturaleza de los dioses* (introducción, traducción y notas de A. Escobar), Madrid, Gredos, 1999.
 20. *Las leyes* (traducción, introducción y notas de C. Pabón de Acuña), Madrid, Gredos, 2009.
 21. *Sobre la república* (introducción, traducción, apéndice y notas A. D’Ors), Madrid, Gredos, 1984.
 22. DE ANNA, G.: “Legge naturale e ragion pratica: il problema del soggettivismo” en *Virtù, natura e normatività* (a cura di A. Da Re y G. De Anna), Padova, Il Poligrafo, 2004.
 23. DE BERGOMO, P.: *In opera Sancti Thomæ Aquinatis Index seu Tabula Aurea Eximii Doctoris* (editio fotypica), Alba-Roma, Editiones Paulinæ.
 24. DE ROMILLY, J.: *La ley en la Grecia clásica* (traducción de G. Potente), Buenos Aires, Editorial Biblos, 2004.
 25. FINNIS, J.: *Ley natural y derechos naturales* (estudio preliminar y traducción de C. Orrego S.), Buenos Aires, Abeledo Perrot, 2000.
 26. GARCÍA MÁYNEZ, G.: *Teorías sobre la justicia en los diálogos de Platón*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, T. I 1981, T. II 1987.
 27. GRANERIS, G.: *Contributi tomistici alla Filosofia del Diritto*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1949.
 28. GREDET, I.: *Elementa Philosophia aristotelico-thomisticae (Volumen II Meta-physica-Ética)*, Barcelona, Herder, 1946.
 29. HERVADA, J.: *Introducción crítica al Derecho Natural*, Pamplona, EUNSA, 1994.

30. KELSEN, H.: *Teoría general de las normas*, México, Editorial Trillas, 1994.
31. LACHANCE, L., *El concepto de Derecho según Aristóteles y Santo Tomás* (traducción, noticia y estudios de F.N.A. Cuevillas), Buenos Aires, 1953.
32. LALANNE, J.: *Si Dios no existe, ¿todo está permitido?*, Santiago de Chile, CET, 2016.
33. LAMAS, F.: *Ensayo sobre el orden social*, Buenos Aires, IEF “Santo Tomás de Aquino”, 1985.
34. *La experiencia jurídica*, Buenos Aires, IEF “Santo Tomás de Aquino”, 1991.
35. *Dialéctica y concreción del Derecho*, Buenos Aires, IEF "Santo Tomás de Aquino", 2022.
36. “Tradición y doctrina clásica de la Ley Natural”, en *Derecho Natural y iusnaturalismos*, VIII Jornadas Internacionales de Derecho Natural – III de Filosofía del Derecho, Universidad Católica San Pablo, Arequipa, Perú, Lima Palestra Editores, 24 al 26 de octubre de 2012.
37. MANSION, A.: *Introduction a la physique aristotélicienne*, París, Vrin, 1945.
38. OLGIATI, F.: *Il concetto di giuridicità in San Tomasso D’Aquino*, Milano, Vita e Pensiero, 1955.
39. PIZZORNI, R.: *Diritto Naturale e Diritto Positivo in S. Tommaso d’Aquino*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1999.
40. *Il Diritto Naturale dalle origini a S. Tommaso d’Aquino*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2000.
41. PLATÓN: *Diálogos VIII – Leyes Libros I-VI* (introducción, traducción y notas de F. Lisi), Madrid, Gredos, 1999.
42. *Las leyes* (texto bilingüe; introducción, traducción y notas por J. M. Pabón y M. Fernández Galiano), Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1960.
43. *Las leyes* (estudio introductivo y preámbulos por F. Larroyo), México, Porrúa, 1998.
44. *La república* (traducción y notas de C. Eggers Lan), Madrid, Gredos, 2014.
45. *Teeteto* (traducción y notas de A. Vallejo Campos), Madrid, Gredos, 2014.
46. RAMÍREZ, S.: *El Derecho de Gentes*, Madrid, Ediciones Studium, 1955.
47. SAN AGUSTÍN, *Escritos antimaniquicos (2º) Contra Fausto* (introducción, traducción, notas e índices P. de Luis), Madrid, BAC, 1993.
48. *Obras, Tomo III Obras filosóficas, Del libre albedrío* (edición bilingüe, versión introducción y notas de los padres V. Capanaga, E. Seijas, E. Cuevas, M. Martínez, M. Lanseros), Madrid, BAC, 1947.

49. *Obras, Tomo V Tratado sobre la Santísima Trinidad* (edición bilingüe, introducción y notas de L. Arias), Madrid, BAC, 1956
50. *Obras, Tomo VI Tratados sobre la Gracia, Del espíritu y De la letra* (edición bilingüe, versión, introducción y notas de V. Capanaga, E. López, A. Centeno, E. de Vega, T. de Castro), Madrid, BAC, 1971.
51. *Obras, Tº XVII, La ciudad de Dios 2º* (edición bilingüe, traducción de S. Santa-marta del Río y M. Fuertes Lanero), Madrid, BAC, 1978.
52. SANTO TOMÁS DE AQUINO: *De Veritate*, Cuestiones 16 y 17. La Síndéresis y la Conciencia (traducción de A. M. González), Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 1998.
53. *Sulla Verità* (Introduzione, traduzione, note e apparati di F. Fiorentino), Milano, Bompiani, 2005.
54. *Physicorum Aristotelis*, Torino-Roma, Marietti, 1965.
55. *Suma Teológica* (texto latino de la edición crítica leonina, traducción y anotaciones por una comisión de P.P. dominicos presidida por Fr. F. Barbado Viejo, OP; Tomo VI, VIII), Madrid, B.A.C., 2013.
56. SCANDROGLIO, T.: *La legge natural - Un ritratto*, Verona, Fede & Cultura, 2007.
57. *La legge natural in John Finnis*, Soveria Manelli, Editori Riuniti University Press, 2008.
58. SORIA, C.: en Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Tomo VI (texto latino de la edición crítica leonina, traducción y anotaciones por una comisión presidida por Fr. F. Barbado Viejo, OP), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2013, comentario a la cuestión 94.
59. UGARTE GODOY, J.: *Curso de Filosofía del Derecho*, Tomo I, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2010.
60. STEVENSON, L.: *Siete teorías de la naturaleza humana*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1978.
61. VERDROSS, A.: *La Filosofía del Derecho del mundo occidental* (traducción de M. de la Cueva), México, Universidad Nacional autónoma de México, 1962.

Se terminó de editar
en Buenos Aires, República Argentina,
en marzo de 2022

