

E S T U D I O S

Estudio sobre el concepto de norma natural en Santo Tomás (I)

El sistema normativo de Santo Tomás así como el del llamado yusnaturalismo se caracteriza por suponer la existencia de una regla o ley de la conducta humana que es natural, tanto en cuanto a la intimación que toda ley entraña como cuanto al conocimiento de los fines o bienes a que ordena. La especulación sobre el concepto y contenido de la ley natural afecta, sin duda alguna, al origen mismo y al fundamento de todo el orden de la moralidad. No es posible trazar un sistema de fines éticos ni entender y definir lo que es una virtud o un vicio, una acción buena o una acción mala, si previamente no se ha declarado lo que es el bien moral, cuál es la norma o criterio para establecerlo y cuáles son los fines últimos a que debe orientarse la vida del hombre. Como para toda construcción sistemática, también para la moral los fundamentos o infraestructura en que se apoya constituyen la parte más decisiva y determinante de todo el conjunto.

Para Santo Tomás la introducción al ámbito del bien y del mal morales se hace de la mano de la ley natural; en ella nace el orden de la moralidad; es el factor en que se articulan la naturaleza y la cultura, según una terminología frecuentemente usada por los modernos antropólogos. En virtud de la ley natural la actividad humana se substraer al determinismo causal de los bienes apetecibles y se encuadra en un campo de bienes cuya incidencia sobre la voluntad humana no estriba en su apetibilidad, sino en su obligatoriedad. La naturaleza inclina; la ley natural obliga; el determinismo e indeterminismo de la naturaleza es substituído por una red de motivaciones creadas y ordenadas por el hombre.

En el presente trabajo nos proponemos analizar la teoría to-

mista de la norma natural. En primer lugar, el carácter personal de la misma, su prioridad sobre la norma social o jurídica y la coherencia existente entre moral y derecho, utilizando un lenguaje ya consagrado en esta temática, en el que el término "moral" se reserva para las acciones personales y el de "jurídico" para las sociales. En segundo lugar estudiaremos la exposición de la ley que hace Santo Tomás y la fundamentación metafísica de la misma.

PRIMERA PARTE

LA RADICACION DEL ORDEN NORMATIVO

I

EL SUJETO PRIMARIO DE LA NORMA NATURAL

La cuestión normativa a la que hace referencia el yusnaturalismo tomista está encuadrada dentro del ámbito de la actividad humana. El hombre es un agente que busca con sus actos la propia perfección y felicidad, en que consiste su último fin. A este respecto no se distingue del resto de los agentes naturales.

1. El factor que preside y determina el orden de la acción es el fin o bien. Puesto que el mal se rechaza por la misma razón por la que se apetece el bien¹, puede decirse que el término de cada acción o el fin de cada agente es el bien. Tanto vale afirmar que todo agente obra por un fin², que es su bien³, como que el bien es lo que todo agente apetece. Acción y bien son conceptos inclusivos, analíticos; se explican mutuamente⁴. El orden normativo, pues, que se refiere al orden de la actividad, se refiere esencialmente al orden del bien y del mal, ya que la acción incluye en su definición el bien. Por eso Santo Tomás, al dar cuen-

¹ "Appetitus boni est ratio quare vitetur malum" (1-2, 25, 3c); cfr. *ibid.*, ad 3m; 19, 5c; 29, 2 ad 2m.

² "Omnia agentia necesse est agere propter finem" (1-2, 1, 2c); cfr. 1, 44, 4c. Una exposición de este principio puede verse en RAMÍREZ, Santiago M.: *De hominis beatitudine*. Biblioteca de Teólogos Españoles. Salamanca: Vol. I (1942) XX-435 pp., p. 171ss y 207ss.

³ "Bonum enim aliquid est, secundum quod est appetibile. Unumquodque autem appetit suam perfectionem" (1, 6, 1c). "Unumquodque dicitur bonum, in quantum est perfectum: sic enim est appetibile" (1, 5, 5c). "Bonum proprie respicit appetitum: est enim bonum quod omnia appetunt. Et ideo habet rationem finis: nam appetitus est quasi quidam motus ad rem" (1, 5, 4 ad 1m).

⁴ Cfr. RAMÍREZ, Santiago M., o. c., p. 211.

ta de la ley natural que preside el orden de la actividad moral, propone antes el concepto de bien en general, el cual preside el orden de la actividad sin más ⁵.

A los principios operativos de cualquier ser se les denomina con el término "naturaleza", y "natural" a la acción puesta por los mismos. Toda operación es, pues, natural, y es por un bien. A este nivel de naturalidad no puede existir el mal bajo ningún concepto. Si el objeto bueno no puede definirse con anterioridad al hecho de ser apetecido, sino que es ese hecho lo que le descubre y constituye como bueno ⁶, siendo toda acción necesariamente por un bien, el bien es lo único que puede ser intentado y realizado en este ámbito de operatividad natural ⁷.

Sin embargo, esta conclusión sólo es válida respecto de la acción natural en sí misma considerada, abstrayendo del principio operativo *concreto* de que procede. Por respecto a éste esa acción puede ser más o menos conforme al mismo, es decir, más o menos natural *por comparación* a la naturaleza peculiar de dicho principio. En efecto, si una potencia operativa puede poner acciones diferentes entre sí, el objeto de cada una de ellas sería bueno por relación a cada una de esas acciones en sí mismas consideradas, pero por relación al principio o potencia común lo será únicamente en la medida en que cada una de ellas responde a la naturaleza particular de ese principio. Así, el comer tierra o carbón no es tan natural al gusto como el comer pan u otros alimentos *más naturales*, ni la bestialidad o el homosexualismo tanto como la *commixtio maris et feminae* al apetito o potencia sexual. A su vez, cuando en un mismo sujeto agente coexisten varios principios inmediatos de operación, lo que es natural a cada uno de ellos en sí mismos considerados puede no serlo igualmente por respecto al agente de quien son esos principios. Así, el comer cosas dulces o picantes o el comer en abundancia es un bien para el gusto que puede, no obstante, ser nocivo para otros principios operativos del mismo sujeto agente al causar, por ejemplo, dolor de muelas o insomnio o impedir la actividad especulativa. Finalmente, lo que es bueno para un agente particular puede ser contrario y pernicioso para otro agente también particular. Así, el devorar ciervos es cosa buena para el león, mala para los ciervos; y el calor es cosa buena para el fuego, pero mala para el agua ⁸.

⁵ Cfr 1-2, 94, 2c.

⁶ "Cum dicitur *bonum est quod omnia appetunt*, non sic intelligitur quasi unumquodque bonum ab omnibus appetatur: sed quia quidquid appetitur rationem boni habet" (1, 6, 2 ad 2m).

⁷ "Omnis autem appetitus non est nisi boni" (1-2, 8, 1c). "Nihil appetit malum in quantum huiusmodi, sed omnia fugiunt ipsum" (1-2, 23, 2c).

⁸ "Id quod est uni nocivum quantum ad aliquid, vel alteri vel eidem quantum ad aliquid est proficuum" (1, 65, 1 ad 2m). Cfr. 1-2, 29, 1; 5; 6 ad 2m; 65, 2; 91, 6c.

Es decir, aunque una acción en sí misma, aisladamente, tienda por necesidad a un fin y bien para ella, comparativamente a otras acciones del mismo principio inmediato de operación o a las acciones de otros principios del mismo agente o a las de otro agente diferente puede resultar disonante, esto es, contraria; su bien no es el bien de la potencia o el del agente o el de otros agentes. Para determinar la naturalidad de esa acción hay que aplicar el principio de totalidad, juzgando de ella por relación al todo de que forma parte.

Lo natural por antonomasia para una potencia operativa que puede poner distintas acciones es aquel modo de actuar o aquella acción que más adecuadamente reproduce la índole propia de esa potencia; las acciones que se alejan de esta expresión suprema son ya menos naturales. Lo natural por antonomasia para un agente dotado de varios principios inmediatos de operación es aquello en que cumplidamente se refleja el modo de ser propio y específico de ese agente; las acciones que brotan de esos principios, pero que no son coherentes con la naturalidad más genuina del agente, son menos naturales a ese agente como todo, aunque sean perfectamente naturales por comparación al principio particular. Lo natural se cumple en aquel factor por el que se constituye últimamente el todo y del que recibe su ser y su unidad.

Consiguientemente, el bien natural de un agente es el que se adecua a su naturaleza total y no simplemente a uno de sus principios operativos particulares, ya que su naturaleza no se reduce a ninguno de esos principios, sino que es el conjunto de todos ellos en cuanto informados y aunados por la forma que da el ser y la unidad al agente. De esta manera hacemos una primera aproximación a los conceptos de bien y de mal a nivel estrictamente natural —aún no moral⁹—. Bueno es lo que responde a la naturaleza como todo; el mal es aquello que se conforma únicamente a un principio particular y es disconforme con el sujeto agente total; el mal natural es, pues, un bien secundum quid, según una consideración particular, que es un mal según una consideración más universal; puesto que ésta última es la prevalente, tal bien es de suyo un mal. Utilizando la terminología propia del contexto en que reflexionamos, podemos decir que ninguna acción es antinatural en sí misma, esto

⁹ Para la actividad moral no es válido este relativismo; el bien moral de un agente humano nunca puede ser contrario al bien del mismo orden de otro agente, debido a que el principio o regla de ese bien, a saber, la razón, es el mismo para todos ellos: "In aliis autem (en el área de actuación no moral) nil prohibet duo bona esse ad invicem contraria: sicut calidum et frigidum, quorum unum est bonum igni, alterum aquae. Et per hunc modum delectatio potest esse delectationi contraria. Sed hoc in bono virtutis esse non potest: quia bonum virtutis non accipitur nisi per convenientiam ad aliquid unum, scilicet rationem" (1-2, 31, '8 ad 1m); cfr. 1-2, 19, 10; 3, 18, 6.

es, no puede tender al mal, pero puede ser antinatural al principio operativo o al sujeto agente como *unidad operativa natural*; en esta unidad operativa se realiza la naturaleza primero y más adecuadamente que en las respectivas partes que la componen, y por comparación a ella más que por comparación a sí misma se llama a una acción natural.

2. Ciñéndonos al hombre y a su actividad, para definir las acciones que le son típicamente naturales, habrá que acudir a aquel nivel de su naturaleza que le distingue de los demás seres y que le especifica justamente como hombre. Las acciones que respondan a su modo o forma de ser serán simplemente naturales, mientras que las que se desvíen de esta versión suprema, aunque naturales en sentido parcial, no lo serán en sentido estricto, es decir, no será representativas de su ser específico, pudiendo incluso algunas serle contrarias o antinaturales.

De los niveles naturales que Santo Tomás distingue en el hombre —substancial, animal y racional— es el racional el que le especifica e informa. La razón es la forma del ser humano¹⁰; la naturaleza humana por antonomasia es la razón¹¹. Paralelamente, el bien natural del hombre es aquel que es conveniente a la razón; por comparación a ella se determina qué cosa es buena y qué cosa es mala por naturaleza, pues ella representa adecuadamente a la esencia del hombre¹². En consecuencia, la actividad humana propiamente natural es la que es conforme a la razón o la que se ordena a la prosecución de los bienes humanos, esto es, de los bienes racionales¹³.

Lo característico de la razón en cuanto principio primero de actividad esencialmente humana es la deliberación, de suerte que sólo aquellas acciones que son deliberadas pueden llamarse estrictamente naturales al hombre; las acciones que proceden del supuesto humano sin cumplir esta condición pierden este carácter de naturalidad¹⁴. Ahora bien, las acciones deliberadas o propiamente humanas y naturales son justamente las

¹⁰ "Necesse est dicere quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma" (1, 76, 1c); cfr. 1-2, 93, 3c; 94, 2c; 3 ad 2m.

¹¹ "Intellectus et ratio est potissime hominis natura" (1-2, 31, 7c); "Manifestum est ergo quod homo maxime est mens hominis" (1-2, 29, 4c).

¹² "In actibus autem humanis bonum et malum dicitur per comparisonem ad rationem: quia, ut Dionysius dicit, 4 cap. *De div. nom.*, bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem. Unicuique enim rei est bonum quod convenit ei secundum suam formam; et malum quod est ei praeter ordinem suae formae" (1-2, 18, 5c); cfr. 1-2, 19, 3; 24, 3c; 71, 2c; 94, 3c; 2-2, 34, 5c.

¹³ "Id quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis in quantum est homo; quod autem est secundum rationem, est secundum naturam hominis in quantum est homo" (1-2, 71, 3c); cfr. 1-2, 94, 3c; 2-2, 34, 5c; 153, 2c.

¹⁴ "Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt. Si quae autem aliae actiones homini conveniant, possunt dici quidem *hominis* actiones; sed non proprie humanae, cum non sint hominis in quantum est homo" (1-2, 1, 1c); cfr. 3, 19, 2c.

que reciben el nombre de morales¹⁵, con lo que la actividad por excelencia natural al hombre es la actividad moral. Las acciones que proceden de algún principio operativo inmediato no racional, perteneciente por tanto a la naturaleza genérica del hombre —común con la de los animales—, no son humanas ni morales a no ser que procedan reguladas por la razón. En sí mismas no son específicamente humanas, ni el bien que les es propio naturalmente es el bien natural humano propiamente dicho; sólo en cuanto obedecen a la razón se les comunica la racionalidad y naturalidad humana. Cuando el bien a que tienden, además de serles natural, es también el imperado por la razón entran en el orden de la moralidad, es decir, en el de la actividad que es propia del *todo* humano¹⁶.

La actividad moral o deliberada no es por eso sólo el género de actividad más natural al hombre; dentro del orden moral el máximo grado de naturalidad o de conformidad con la naturaleza del hombre no lo alcanza la razón deliberante sin más, sino la razón *recta*¹⁷, esto es, aquella razón que se ordena al *verdadero* fin o bien de la vida humana¹⁸ y que es, por tanto, principio de acciones *verdaderamente* buenas o virtuosas¹⁹. Si el fin o bien que el hombre prosigue con su actividad deliberada no es el que de verdad constituye la perfección suprema natural de su ser o no se ordena a él, tal fin es un bien aparente, la acción es simplemente mala aunque buena o virtuosa relativamente, y la razón no es recta; el conjunto se separa de la idea y realidad de natural humano genuinamente tal.

Los fines verdaderos de la naturaleza humana en virtud de los cuales la acción es auténticamente buena y la razón recta son los fines imperados por la ley natural²⁰. La razón práctica humana está naturalmente constituida por esa ley, lo que significa que no sólo conoce esos fines supremos sino que, además, los conoce como preceptuados u obligatorios. La razón humana, pues, en cuanto investida o regulada ella misma por la ley natural es el principio verdadero y adecuado de la actividad humana, es la naturaleza humana por excelencia. Esta naturaleza es la que es norma. Y se llama norma natural en primer lugar

¹⁵ "Idem sunt actus morales et actus humani" (-2, 1, 3c); cfr. 1-2, 18, 5c; 8c.

¹⁶ Cfr. 1, 81, 3; 1-2, 17, 7; 24, 1.

¹⁷ El concepto de razón recta significa para Santo Tomás aquella racionalidad que se nutre de los verdaderos fines de la vida humana, que son morales u obligatorios, y que busca los medios moralmente adecuados para conseguirlos. Aquella racionalidad, en cambio, que es relativa a un fin no bueno, o que, si es bueno, no se cuida de elegir los medios morales adecuados, es una racionalidad meramente técnica o especulativa, pero moralmente mala y recibe el nombre de *deinotica* o *astucia* (Cfr. 2-2, 47, 13 ad 3m). Del significado y función de la recta razón en la filosofía práctica de Santo Tomás nos ocuparemos más adelante.

¹⁸ Cfr. 1-2, 6, 4 ad 3m; 18, 4 ad 1m; 55, 4 ad 4m; 92, 1c; 2-2, 153, 2c.

¹⁹ Cfr. 2-2, 23, 7c y ad 2m; 1-2, 65, 2.

²⁰ Cfr. 1-2, 91, 2c y ad 2m.

porque es la fuente normativa de la actuación más natural al hombre y, en segundo, porque el elemento más específico y último que la constituye —el conocimiento de los fines verdaderos de la vida humana y la obligación de proseguirlos— no es algo creado o elaborado por ella, sino algo que posee a natura, a nativitate, algo recibido.

3. En esta línea de pensamiento la ley y el derecho natural parecen concebirse como una norma que existe en la razón humana con anterioridad e independencia del funcionamiento empírico de las tendencias meramente naturales o genéricas del hombre tomadas aisladamente. Téngase en cuenta que la ley natural no se reduce a una mera inclinación natural, sino que es un impulso o imperio naturalmente percibido o experimentado por la razón, es decir, una obligación de hacer el bien y no una simple apetencia del mismo. Para Santo Tomás la ley natural es una participación de la ley eterna en la razón del hombre; es, por tanto, una intimación o una orden de realizar ciertos fines. Sobre la existencia e índole de esta obligación no se hace preguntas Santo Tomás; su afán y, en general, el afán del yusnaturalismo se ha cifrado constantemente en explicar cómo los fines imperados son conocidos naturalmente. Si la razón práctica, el principio primero de actuación genuinamente humana, está por naturaleza imperativamente inclinada hacia el bien, nada más consecuente que suponer que ese bien, en su expresión más original y básica al menos, es conocido por la razón apriorísticamente. De hecho, Santo Tomás lo da a entender así en numerosos pasajes.

El primer lugar, cuando considera a la ley natural como una especie de iluminación recibida por la razón humana de la ley eterna²¹, o cuando llama a los primeros preceptos de esa ley *innatos*²² y una posesión natural del hábito de la sindéresis, el cual está ordenado por naturaleza exclusivamente al bien²³.

En segundo lugar, niega expresamente que las inclinaciones naturales parciales y sus fines correspondientes tengan valor normativo por sí mismas; es la razón naturalmente constituida por la ley natural quien, independientemente de lo que tales tendencias apetezcan y aún en contra de ellas, determina el bien y el mal humanos²⁴; de suyo, la naturaleza sensual, es

²¹ Cfr. 1-2, 19, 4c; 91, 2c; 109, 1 ad 2m.

²² Cfr. 1, 79, 12c; 1-2, 91, 3 ad 3m; 4 ad 2m.

²³ Cfr. 1-2, 94, 1 ad 2m; 1, 79, 12 Sed contra.

²⁴ "Passiones animae dupliciter possunt considerari: uno modo, secundum se; alio modo, secundum quod subiacent imperio rationis et voluntatis. Si igitur secundum se considerentur, prout scilicet sunt motus quidam irrationalis appetitus, sic non est in eis bonum vel malum morale, quod dependet a ratione" (1-2, 24, 1c). "Delectationes autem appetitus sensitivi non sunt regula bonitatis vel malitiae moralis" (1-2, 34, 4c). "Ideo homini data est ratio, ut ea ad quae natura inclinatur"

decir, los niveles substancial y animal del hombre, que es la que siguen *la mayoría* de los hombres²⁵, no solamente no es criterio para discernir el bien moral sino que está, además, corrompida y desordenada²⁶, lo que equivale a afirmar que este sector de la naturaleza del hombre está *naturalmente inclinado* en contra de la naturaleza como totalidad, a saber, en contra de la razón natural imperada. Santo Tomás mismo, y el cristianismo en general, suponen que la naturaleza del hombre está infecta y estragada y que se requiere un gran esfuerzo y una continua ascesis para dominarla, es decir, para homologarla con el principio que especifica la naturaleza auténtica del hombre, la razón; la naturaleza parcial y sus inclinaciones son norma, pero en sentido negativo, en cuanto lo bueno es justamente aquello que se le opone; el “agere contra” (*naturam*) ha sido un principio normativo de la espiritualidad cristiana. Como resumen de esta concepción puede concluirse que las relaciones entre razón imperada en cuanto representativa de lo natural humano por antonomasia y la naturaleza tendencial parcialmente considerada son no solamente conflictivas sino, a las veces, absolutamente contrarias. Es obvio que el imperio o voluntad de Dios no se manifiesta en las dichas tendencias ni que los bienes imperados o morales son los fines de las mismas; tal imperio es recibido directamente por la razón y conocido por ella, y su misión o función por respecto a la naturaleza tendencial es *imponer* ese imperio; ella guía a toda la naturaleza, no la naturaleza a la razón; los fines a que debe intimar a si misma y al resto de las potencias operativas humanas los conoce o bien porque Dios expresamente se los indica (a través de la revelación) o porque ella misma es una luz o iluminación participada de la ley eterna en la que tales fines se muestran claramente.

Finalmente, la argumentación que desarrolla Santo Tomás para condenar el incesto advera esta concepción apriorística de la ley natural. El incesto es un acto humano que debiera juzgarse desde la naturaleza tendencial del apetito sexual; éste se ordena a la propagación de la especie y su fin natural principal

non passim, sed secundum rationis ordinem exequatur” (2-2, 69, 4 ad 1m); “omnes inclinationes quarumcumque partium humanae naturae, puta concupiscibilis et irascibilis, secundum quod regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem” (1-2, 94, 2 ad 2m). Cfr. 1-2, 94, 4 Obj. 3 y Resp.

²⁵ Cfr. 1-2, 2, 6 ad 2m; 31, 5 ad 1m; 71, 2 ad 3m; 94, 5 ad 1m; 6c; 99, 2 ad 2m.

²⁶ “Passiones animae, in quantum sunt praeter ordinem rationis, inclinant ad peccatum: in quantum autem sunt ordinatae a ratione, pertinent ad virtutem” (1-2, 24, 2 ad 3m); “quamvis nomen passionis magis proprie conveniat passionibus corruptivis et in malum tendentibus..., tamen etiam in bonum ordinantur aliquae passiones” (1-2, 31, 1 ad 3m); “irascibilis et concupiscibilis, ex se quidem non habent bonum virtutis sed magis infectionem fomitis; in quantum vero conformantur rationi, sic in eis adgeneratur bonum virtutis moralis” (1-2, 56, 4 ad 2m); “irascibilis et concupiscibilis non ad nutum obediunt rationi, sed habent proprios motus suos, quibus interdum rationi repugnat” (1-2, 56, 4 ad 3m). Cfr. 1-2, 85, 3; 91, 6; 109.

es la procreación; el comportamiento moral del individuo por respecto al acto sexual estriba en el uso moderado del mismo. Es claro que el incesto no se opone a ninguna de estas dos condiciones: se ordena a la procreación y, de suyo, no entraña peligro alguno de lascivia (justamente para muchos antropólogos la razón del tabú del incesto es que la continua convivencia entre parientes próximos apaga el apetito sexual). El incesto no es antinatural a la sexualidad humana en sí misma considerada, sino pura y simplemente a la razón *natural*, como nuestro autor afirma categóricamente; la reverencia natural que se tiene a los padres incluye esta prohibición. Este precepto no se funda, pues, en tendencia natural alguna empíricamente percibida, sino que es una posesión connatural de la razón como principio primero de los actos propiamente humanos, esto es, de los actos morales²⁷.

4. Y, sin embargo, paralelamente a esta especulación sobre la ley natural coexiste en Santo Tomás otra según la cual la norma de la actividad moral es la naturaleza tendencial del hombre. La pauta de los actos humanos la dan esas inclinaciones por sí mismas, de suerte que la razón no puede construir un orden *legítimo* de conducta si no incorpora al mismo los fines a que de por sí se ordenan los diferentes niveles de naturalidad que componen la naturaleza humana —nivel substancial, animal y racional—. En este sentido se ha interpretado y expuesto siempre el concepto de ley natural en la tradición yusnaturalista. En un artículo central sobre esta cuestión (1-2, 94, 2) dice expresamente nuestro doctor que los preceptos de la ley natural intiman los mismos fines a que se ordenan las tendencias o inclinaciones naturales. Conocidos estos fines se sabe ya los preceptos correspondientes y, con ello, el contenido de la ley natural²⁸. Tales preceptos no son poseídos por la razón humana, sino que están contenidos en esa naturaleza, la cual los manifiesta en su obrar; la razón los constata o deduce del comportamiento empírico de la misma. Una inclinación natural busca su bien o fin por sí, sin que la razón se lo proponga previamente; por eso, tales inclinaciones y sus fines respectivos son el fundamento inmutable de que parte toda deliberación racional. La razón es primer principio de los actos humanos en cuanto constituida por los fines que la naturaleza tendencial manifiesta empíricamente; antes de ser ella norma de los actos humanos está normada por esas tendencias, cuyos fines ha de incorporar necesariamente al orden racional si éste quiere ser auténticamente humano y natural. Las tendencias naturales fundamentales, es

²⁷ Cfr. 2-2, 154, 9.

²⁸ "Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae" (1-2, 94, 2c).

cierto, no componen el orden moral todo, pero sí el básico; cualquier otra finalidad que la razón se quiera proponer parte de esos fines y se subordina a ellos. A este respecto se pueden distinguir dos niveles de naturalidad en el orden moral: el que dictan esas tendencias, el cual es la infraestructura, y al que pertenecen los preceptos que Santo Tomás llama comunes²⁹, y el que la razón deduce o construye sobre él, al que pertenecen los preceptos llamados secundarios o conclusiones propias³⁰. El primero es totalmente inmutable en el sentido de que dichas tendencias revelan clara y constantemente el fin a que se ordenan, no en el sentido de que el hombre no pueda obrar de otra manera; el segundo admite cierta variedad a causa de las condiciones o circunstancias personales y ambientales a que debe adaptarse la acción, por lo que no es totalmente inmutable sino que consiente una oscilación mayor o menor según que los preceptos secundarios o derivados por la razón sean más o menos representativos de los comunes³¹.

A la razón que construye el orden racional o moral sobre los fines tendenciales de los niveles naturales del hombre se la sigue llamando *razón natural*; en cuanto apoyándose en esos fines deduce otra serie de fines-medios para hacer posible la consecución de los primeros, razón discursiva o razón como razón³². Pero es evidente que esta razón natural no ocupa el mismo puesto y función que en el supuesto anterior. Aquí no es ya la raíz del orden normativo, sino que está condicionada y subordinada al orden estrictamente natural que es el que en realidad constituye la infraestructura y fundamento de la moralidad. La razón es norma de la actividad humana en cuanto secunda la intencionalidad de la naturaleza; ésta es la norma más primitiva y fundamentante. La razón pierde así su hegemonía normativa. Es norma natural no en cuanto posee a nativitate, como parte constituyente de su esencia, los fines primordiales de la naturaleza humana, sino en cuanto percibe natural e inmediatamente los fines de las inclinaciones substancial, animal y racional del hombre, fines a los que estas inclinaciones tienden de por sí y que la razón tiene que respetar. En este sentido traslaticio se denomina a la norma racional "natural".

Esta acepción de ley o norma natural se deja percibir en numerosos pasajes de Santo Tomás. El artículo central antes mencionado (1-2, 94, 2) es su más claro exponente; los objetos del yusnaturalismo acuden siempre a él para desbaratar la

²⁹ Cfr. 1-2, 94, 4c; 5c; 6c.

³⁰ Cfr. Ibid.

³¹ Respecto a la inmutabilidad de los preceptos comunes cfr. 1-2, 94, 6c; 97, 1 ad 1m; 4 ad 3m. Respecto a la mutabilidad de las conclusiones propias cfr. 1-2, 94, 4c; 6c.

³² En lugar de *razón como naturaleza* Santo Tomás emplea, en la Summa Theologica, el término *intellectus* o *ratio naturalis*. 1,79, 12c.

teoría de Santo Tomás. A propósito de los pecados sexuales y su contrariedad a la naturaleza aparece de nuevo: puesto que el orden normativo fundamental construido por la razón se identifica con el orden de las tendencias naturales, aquellos actos sexuales que son contrarios a la razón natural se oponen directamente a los fines de las inclinaciones naturales, por lo que su antinaturalidad es completa³³; cuando, en cambio, sólo son contrarios al orden construido por la razón discursiva, su antinaturalidad es menos acentuada, ya que este último orden comprende únicamente los fines secundarios de las tendencias naturales³⁴. Los primeros pecados son los propiamente "contra naturam" y son los más graves; se oponen, en efecto, al orden más cierto e inmutable y, por tanto, más normativo; los segundos son menos graves, pues que se oponen a un orden sobreañadido al anterior, menos estable y menos normativo³⁵. La misma línea argumentativa emplea acerca del suicidio: la razón principal por la que este acto es malo es que contradice la inclinación natural a la propia conservación³⁶.

Naturalidad y antinaturalidad hace aquí referencia primeiramente a las tendencias naturales, aunque en cuanto esa naturaleza y sus fines son asumidos por la razón a su propio orden se puede seguir hablando de racionalidad y antiracionalidad. Pero, cualquiera sea la expresión utilizada, es claro que la iniciativa normativa corresponde y se atribuye a la naturaleza instintiva. Las consecuencias de este cambio de prioridad entre naturaleza y razón son muy relevantes. En efecto, si la naturaleza por sí misma señala a la razón los fines a seguir, han de admitirse como fines morales los fines de todas las tendencias; más aún, cada uno de los fines apetecidos por ellas. El orden moral no sería entonces distinto del simplemente natural: lo que es apetecido de hecho por los instintos es justamente lo que *debe ser* apetecido. Y, sobre todo, hay que considerar como moralmente buenos todos los objetos de las inclinaciones naturales, ya que a lo que ellas tienden es bueno por necesidad. Para obrar bien, por tanto, bastaría dejarse arrastrar por los apetitos. La razón

³³ "In quolibet genere pessima est principii corruptio, ex quo alia dependent. Principia autem rationis sunt ea quae sunt secundum naturam: nam ratio, praesuppositis his quae sunt a natura determinata, disponit alia secundum quod convenit... Quia ergo in vitii quae sunt contra naturam transgreditur homo id quod est secundum naturam determinatum circa usum venereum, inde est quod in tali materia hoc peccatum est gravissimum" (2-2, 154, 12c).

³⁴ Per alias autem luxuriae species praeteritur solum id quod est secundum rationem rectam determinatum: ex praesuppositione tamen naturalium principiorum" (2-2, 154, 12c). Cfr. 2-2, 154, 11c.

³⁵ "Sicut ordo rationis rectae est ab homine, ita ordo naturae est ab ipso Deo. Et ideo in peccatis contra naturam, in quibus ipse ordo naturae violatur, fit iniuria ipsi Deo, Ordinatori naturae" (2-2, 154, 12 ad 1m); "et tanto sunt graviora (vitia contra naturam) quam sacrilegii corruptela, quanto ordo naturae humanae inditus est prior et stabilior quam quilibet alius ordo superadditus" (2-2, 154, 12 ad 2m).

³⁶ Cfr. 2-2, 64, 5.

no debería interferir el proceso de los mismos, antes al contrario secundarlos e incluso vigorizarlos. Basándose en estas consecuencias lógicas respecto de los presupuestos, pero absurdas dentro del sistema moral tomista, objeta Kelsen contra la teoría normativa de Santo Tomás³⁷. Este último, en efecto, niega que el orden natural sea norma de moralidad³⁸ o que sea moral en sí mismo³⁹ y afirma, además, que no todas las inclinaciones naturales son buenas⁴⁰.

5. ¿Existe realmente esta contradicción intrínseca a la concepción tomista de la ley natural, tal como se desprende de lo que hemos expuesto y de las objeciones de Kelsen, o estamos más bien ante una falsa interpretación de esa concepción?

La contradicción, como se desprende de lo dicho, parece doble: el orden natural se confunde o identifica con el orden moral, el ser con el deber ser; por otra parte, se pretende fundamentar el orden moral en el natural, pero se comete el círculo vicioso de calificar a las tendencias naturales de buenas y malas desde el moral, con lo que a éste se le hace independiente y anterior a aquél.

a.—Teóricamente Santo Tomás distingue expresa y nítidamente el orden del ser o natural-tendencial y el orden del deber ser o moral. El primer modo de actuar es específicamente diverso del segundo, aunque a ambos los denomine naturales.

Natural es aquello que es conforme a la naturaleza⁴¹. Toda acción particular es natural a su principio operativo. En el hombre existen tres principios de esta índole, según la psicología tomista: el apetito natural, el animal o sensitivo y el intelectual o voluntario⁴². En otros contextos contraponen el apetito natural al voluntario, comprendiendo el primero al natural y animal a la vez⁴³. Con el término "natural", pues, se designa unas veces a aquellas acciones y aquel tipo de comportamiento que es propio de los apetitos inferiores al racional precisamente en cuanto no racionales, esto es, en cuanto responde a las inclinaciones de esos apetitos por sí mismos; otras veces, en cambio, aplica ese término a aquellas acciones que son específicamente humanas, a aquellas, por tanto, que proceden de la razón deliberada. Ambos tipos de acciones son contrapuestas, ya que las primeras proceden de una manera más determinada y constan-

³⁷ Cfr. KELSEN, BOBBIO y OTROS: *Crítica del derecho natural*. Taurus, Madrid 1966. 279 pp. pp. 103-118.

³⁸ Cfr. 1-2, 34, 4c.

³⁹ Cfr. 1-2, 24, 1c; 95, 1c.

⁴⁰ Cfr. 2-2, 69, 4 ad 1m; 1-2, 56, 4 ad 2m y ad 3m.

⁴¹ "Naturale dicitur quod est secundum naturam" (1-2, 31, 7c).

⁴² Cfr. 1, 19, 9; 96, 2c; 1-2, 26, 1; 30, 3.

⁴³ Cfr. 1, 103, 8c; 1-2, 31, 7c.

te, por lo que son las mismas en todos los hombres y comunes con los animales⁴⁴, mientras que las segundas, por proceder de la razón deliberada, son exclusivas del hombre y, además son diferentes o pueden serlo de unos a otros a causa de que no todos razonan de igual manera⁴⁵.

La mayor amplitud y flexibilidad del apetito animal y racional por respecto al natural estriba en que estos segundos apetitos siguen a una forma aprehendida por los sentidos o por la razón, y tal forma y objeto apetecible no siempre lo es en realidad para el apetito correspondiente considerado en su totalidad, aunque lo sea según una consideración parcial⁴⁶. El bien apetecible específicamente humano es el racional, objeto de la voluntad deliberada, a quien se lo propone la razón que es la forma que da unidad al todo humano en el orden del ser y de la operatividad⁴⁷. Las inclinaciones del apetito intelectual o voluntario son las propiamente humanas. La voluntad se inclina por naturaleza no sólo al bien específicamente racional, sino también al de los apetitos animal y natural, ya que estos dos últimos principios operativos forman parte del agente humano⁴⁸. La actividad del apetito natural y del animal son humanas y naturales al hombre cuando son racionales, es decir, cuando tienden a un bien apetecible de su propio nivel que les propone la razón deliberada y cuando entran en actividad movidos y regulados por la razón⁴⁹. Estos apetitos, en efecto, no operan en el hombre por su propia cuenta, sino que por naturaleza están sometidos a la razón a cuyo imperio obedecen⁵⁰, ya que el bien de la parte estriba en su proporción —esencial y operativa— al todo⁵¹; esta obediencia y regulación les hace racionales por participación, a ellos y a su actividad⁵². Cuando se substraen a esa

⁴⁴ Cfr. 1, 83, 1c; 1-2, 26, 1c; 30, 3c. y ad 2m.

⁴⁵ Cfr. 1-2, 30, 3c.

⁴⁶ Cfr. 1, 80, 1c y ad 3m; 1-2, 8, 1c; 29, 1c, ad 2m y ad 3m; 30, 3 ad 2m.

⁴⁷ Cfr. 1-2, 18, 5c; 94, 3c. 1-2, 19, 3; 1 ad 3m. 1, 76, 1.

⁴⁸ Cfr. 1-2, 10, 1c.

⁴⁹ "Concupiscentia intantum est naturalis homini, inquantum subditur rationi. Quod autem excedat limites rationis, hoc est homini contra naturam" (1-2, 85, 3 ad 3m); cfr. 1-2, 82, 3 ad 1m. "Irascibilis in homine naturaliter subditur rationi. Et ideo actus eius intantum est homini naturalis inquantum est secundum rationem: inquantum vero est praeter ordinem rationis, est contra hominis naturam" (2-2, 158, 2 ad 4m). Cfr. 1-2, 50, 3 ad 1m; 56, 4 ad 1m; 58, 2; 3, 19, 2.

⁵⁰ "Irascibilis et concupiscibilis secundum se consideratae, prout sunt partes appetitus sensitivi, communes sunt nobis et brutis. Sed secundum quod sunt racionales per participationem, ut obedientes rationi, sic sunt propriae hominis" (1-2, 56, 4 ad 1m). "Vires nutritivae partis non sunt natae obedire imperio rationis... Sed vires sensitivae natae sunt obedire imperio rationis" (1-2, 50, 3 ad 1m). Cfr. 1, 81, 3; 1-2, 17, 7; 3, 19, 2.

⁵¹ "Bonitas cuiuslibet partis consideratur in proportione ad suum totum: unde et Augustinus dicit, in III Confess., quod turpis omnis pars est quae suo toti non congruit" (1-2, 92, 1 ad 3m).

⁵² "Sensualitas, sive sensualis appetitus, inquantum est natus obedire rationi, dicitur rationale per participationem" (3, 18, 2c); cfr. 1-2, 56, 6 ad 2m; 59, 4 ad 2m; 61, 2c; 2-2, 58, 4 ad 3m. "Non autem appetitus recipit impressionem rationis quasi univoce: quia non fit rationale per essentiam, sed per participationem" (1-2, 60, 1c).

regulación dejan de ser racionales, naturales al hombre como agente total, aunque operan más conformemente a su propia índole e inclinación naturales en sí mismas consideradas, de una manera, por tanto, más necesaria y determinada.

La relación existente entre el orden de las inclinaciones naturales-determinadas —que comprende la actividad del nivel substancial, animal y el de la razón como naturaleza— y el de las inclinaciones naturales-deliberadas es de oposición o contrariedad. Lo necesario y lo libre, lo determinado y lo deliberado son conceptos y realidades contrapuestas. Y la oposición es el mayor signo de distinción. Lo natural humano por excelencia se cumple en la regulación racional; disminuye en la medida en que los apetitos inferiores se zafan a ese imperio, y desaparece cuando operan independientemente de la razón; en este momento surge lo natural determinado en su plenitud. La acción deliberada es la superación de la acción puramente tendencial. O mejor, lo natural-tendencial es la disolución de lo natural-deliberado. Para Santo Tomás el hombre se comporta naturalmente —en sentido negativo— si la naturaleza puramente tendencial de los apetitos prima sobre la razón; lo natural es la ausencia del imperio y medida racional, a la vez que predominio de los apetitos, así como para Hobbes el estado de naturaleza es el debilitamiento de la regulación de la ley civil y la hegemonía de los intereses individuales.

Bajo este punto de vista la actividad del hombre que es natural por salirse del orden de la razón es específicamente distinta de la actividad natural que se caracteriza por estar regulada. La primera es irracional, la segunda racional. Ahora bien, el orden moral es un orden deliberado que, además, es obligatorio. Naturalidad, deliberación y obligatoriedad son tres razones formales diferentes que especifican respectivamente y distinguen a la acción natural, a la deliberada y a la moral. La moralidad supone a los otros dos órdenes y los incluye; el orden deliberado se apoya e incluye al natural; por eso dice Santo Tomás que la ciencia ética está subalternada a la psicología o ciencia del hombre como agente simplemente natural y como agente racional⁵³. A este respecto el orden natural es fundamento ciertamente del deliberado y moral, pero no se confunde con ellos.

Por otra parte, Santo Tomás afirma expresamente la distinción entre lo natural y lo moral. El orden natural y el moral no coinciden, sino que el uno “accidit” al otro y viceversa⁵⁴; una

⁵³ Cfr. RAMIREZ, Santiago M.: *De Ordine placita quaedam thomistica*. Biblioteca de Teólogos Españoles, Salmanticae 1963. XIII-369 pp. pp. 200-205.

⁵⁴ “Fines autem morales accidunt rei naturali; et e converso ratio naturalis finis accidit morali. Et ideo nihil prohibet actus qui sunt iidem secundum speciem

acción puede ser buena naturalmente y ser mala bajo el punto de vista moral, como, por ejemplo, el adulterio⁵⁵; los apetitos y su actividad entran en el orden moral cuando son regulados por la razón⁵⁶; en sí mismos no tienen valor moral ni son norma de moralidad⁵⁷. La inclinación racional difiere de la del apetito sensitivo⁵⁸, por lo que la razón busca a veces el bien independientemente de la sensualidad⁵⁹. Más aún, entre ambos órdenes existe una tensión, una especie de hostilidad; lo que es conforme al apetito natural y animal en sí mismos es contrario al apetito racional; así, aunque el objeto de algunas pasiones coincide con el bien racional, de suyo las pasiones designan en general tendencias desordenadas por respecto a los preceptos morales⁶⁰; las tendencias naturales y animales son, por comparación a las racionales, más vehementes⁶¹, potentísimas⁶², y sus objetos sumamente apetecibles y connaturales⁶³, debido a lo cual la mayoría de los hombres sucumben a ellas, pues son más fáciles y más notorias⁶⁴. Todo ello arguye que entre las inclinaciones naturales y las morales no solamente se da una diferencia formal sino también material, es decir, lo que es bueno para los apetitos es, en una gran medida al menos, malo para la razón como principio de operaciones específicamente humanas.

b.—Pero, aunque a tenor de estos textos pueda concluirse que Santo Tomás no confunde el orden natural y el moral, con todo, esta distinción no logra disipar la contradicción a que an-

naturae, esse diversos secundum speciem moris, et e converso" (1-2, 1, 3 ad 3m); cfr. 1-2, 20, 6; 94, 3c, ad 1m y ad 3m.

⁵⁵ Cfr. 1-2, 18, 5 ad 3m.

⁵⁶ Cfr. 1-2, 94, 2 ad 2m; 2-2, 69, 4 ad 1m.

⁵⁷ "Quia passio potest esse regulata ratione vel non regulata, ideo secundum passionem absolute consideratam non importatur ratio meriti vel demeriti, seu laudis vel vituperii. Secundum tamen quod est regulata ratione, potest habere rationem meritorii et laudabilis; et e contrario, secundum quod non est regulata ratione, potest habere rationem demeriti et vituperabilis" (2-2, 158, 2 ad 1m); cfr. 1-2, 24, 1c; 34, 4c; 50, 3; 56, 4.

⁵⁸ "Non est autem idem motus rationis, et appetitus sensitivi" (1-2, 60, 5c).

⁵⁹ Cfr. 1-2, 30, 3c.

⁶⁰ Santo Tomás, analizando la naturaleza tendencial desde el orden moral, encuentra que el objeto o bien natural de algunas pasiones es de suyo conveniente con el bien racional: "Bonum et malum morale possunt pertinere ad speciem passionis, secundum quod accipitur ut obiectum passionis aliquid de se conveniens rationi, vel dissonum a ratione: sicut patet de verecundia, quae est timor turpis; et de invidia, quae est tristitia de bono alterius. Sic enim pertinent ad speciem exterioris actus" (1-2, 24, 4c); el bien de otras pasiones es de suyo contrario, como lo es el de aquellas que recoge bajo el título de sensualidad, concupiscencia de la carne o fomes del pecado: "Irascibilis et concupiscibilis ex se quidem non habent bonum virtutis sed magis infectionem fomitis" (1-2, 56, 4 ad 2m); "Ad rationem autem fomitis pertinet inclinatio sensualis appetitus in id quod est contra rationem" (3, 15, 2c). En general, las pasiones, consideradas por respecto al futuro orden moral, sólo dicen una potencia obediencial a la razón que puede regularlas para el bien o para el mal (Cfr. 2-2, 158, 2 ad 1m; 1-2, 24, 2 ad 3m). Como puede apreciarse fácilmente, Santo Tomás hace un juicio moral de la naturaleza, no un examen de la naturaleza en sí misma.

⁶¹ Cfr. 1-2, 31, 5.

⁶² Cfr. 1-2, 31, 6.

⁶³ Cfr. 2-2, 153, 4c.

⁶⁴ Cfr. 1-2, 2, 6 ad 2m; 31, 5 ad 1m; 71, 2 ad 3m; 94, 5 ad 1m; 99, 2 ad 2m.

tes aludíamos, y que de suyo entraña una confusión de ambos órdenes.

Téngase en cuenta, efectivamente, que la cuestión que tiene planteada nuestro doctor y el yusnaturalismo es propiamente la de cómo conocer los fines verdaderos de que ha de partir toda deliberación auténticamente racional, ya que sólo el orden moral verdadero es el natural al todo humano. En la búsqueda de este fundamento o *criterio cognoscitivo* es donde estriba la contradicción de que se le arguye, y tal contradicción lleva de suyo a la confusión de ambos órdenes, de suerte que la distinción que se establezca entre los mismos, si no se disipa previamente esa contradicción, es más bien verbal que real.

La razón es, como afirma repetidas veces Santo Tomás, el primer principio de las acciones *humanas*⁶⁵ y la raíz del bien *humano*⁶⁶, es decir, del bien que conviene a la naturaleza humana toda. Pero esto no quiere decir que cualquier acción deliberada sea, por eso sólo, natural al hombre en cuanto agente total, esto es, buena en realidad. La actividad racional genuinamente humana es la que parte de los fines verdaderos de la vida del hombre; tales fines o principios son obligatorios⁶⁷, y, por tanto, la actividad moral verdadera es la única que es natural al ser y naturaleza propia del hombre. Se trata ahora de saber cuáles son esos fines verdaderos. En el planteamiento y solución de esta cuestión es donde aparece el equivocismo de Santo Tomás y la confusión del orden natural y moral de que se le acusa.

Por una parte tales fines son los de los instintos; así se expresa Santo Tomás en el artículo tantas veces recordado⁶⁸, en el que, para establecer los fines obligatorios, recurre a los fines tendenciales. Es una consecuencia lógica de su doctrina de que el objeto de la voluntad humana es el bien de todas las potencias del hombre, las cuales pueden distribuirse adecuadamente, a efectos metodológicos, en los tres niveles —substantial, animal y racional— que allí menciona; y, también, una consecuencia del teorema del todo y de las partes: el bien de las partes estriba en su proporción al todo, pero, al mismo tiempo, es obvio que la naturaleza del todo depende de la índole de las partes

⁶⁵ "Huiusmodi actiones non sunt proprie humanae: quia non procedunt ex deliberatione rationis quae est proprium principium humanorum actuum" (1-2, 1, 1 ad 3m); cfr. 1-2, 90, 1c; 2c.

⁶⁶ "Cum enim bonum hominis consistat in ratione sicut in radice..." (1-2, 24, 3c).

⁶⁷ "Sicut autem ratio est principium humanorum actuum, ita etiam in ipsa ratione est aliquid quod est principium respectu omnium aliorum. Unde ad hoc oportet quod principaliter et maxime pertineat lex. Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus" (1-2, 90, 2c); cfr. 1-2, 1, 1; 90, 1c; 102, 1c. Los últimos fines de la vida humana no son únicamente apetecibles, sino, además, obligatorios: "Synderesis dicitur lex intellectus nostri, in quantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum" (1-2, 94, 1 ad 2m); cfr. 1, 79, 12; 1-2, 100, 1c.

⁶⁸ 1-2, 94, 2.

que lo constituyen. Se revela igualmente esta línea de pensamiento en el tratamiento de la problemática sexual: dice allí que el fundamento y principio del orden racional es el orden natural-tendencial⁶⁹, por lo que el quebrantamiento de éste último es mucho más grave, y supone la corrupción de la base misma del orden normativo⁷⁰; el orden natural es el reflejo de la voluntad de Dios mucho más inmediatamente que el orden racional sobre él construido y es, por tanto, más obligatorio⁷¹. Bajo este punto de vista la naturaleza instintiva es claramente el fundamento de la moralidad, pues que suministra a la razón los fines a que debe ordenar primordialmente la actividad humana. Según esto la diferenciación de ambos órdenes es más ficticia que real, pues aunque se dice que la razón regula la actividad humana, en el fondo está ella misma regulada y condicionada por las tendencias instintivas las cuales imponen a la razón los fines humanos a seguir. Además, dado que la naturaleza apetitiva revela sus fines empíricamente, con la praxis, el orden de la moralidad vendría a reducirse al orden natural *ya realizado*; la única tarea de la razón consistiría en tener por obligatorios los fines y bienes proseguidos por las tendencias, lo cual no deja de ser un tanto absurdo, ya que equivale a poner por norma el hecho consumado, cuando en realidad la norma ha de ser previa a la acción y regla de la misma. Santo Tomás, ciertamente, sólo pretende acudir a la naturaleza tendencial como criterio para conocer los fines obligatorios, pero del modo en que enfoca y resuelve la cuestión esta segunda conclusión se sigue inevitablemente.

Por otra parte esos fines no los suministra ni revela la naturaleza tendencial, antes al contrario, cuando la razón ejerce su acción reguladora en el mismo sentido en que inclinan los instintos parece propiamente el orden moral, en el que la primacía normativa corresponde a la razón y no a los apetitos⁷²; cuando esto ocurre, el hombre se aleja de lo racional⁷³ o, al menos, corre gran peligro de apartarse de él⁷⁴. Todo ello se debe a que las tendencias no son todas buenas, y, por lo mismo, no pueden servir ni de criterio ni de fundamento para conocer y establecer los fines y bienes morales. Es la razón quien debe dirigir las y moderarlas al bien moral, ya que ellas por sí mismas no lo realizan necesariamente, aunque sí está dentro de sus posibilidades

⁶⁹ Cfr. 2-2, 154, 12c.

⁷⁰ Cfr. Ibid.

⁷¹ Cfr. Ibid., ad 1m y ad 2m.

⁷² "Sicut ratio in homine dominatur et imperat aliis potentiis, ita oportet quod omnes inclinationes naturales ad alias potentias pertinentes ordinentur secundum rationem" (1-2, 94, 4 ad 3m). "Culusslibet autem subditi virtus est ut bene subdatur ei a quo gubernatur: sicut videmus quod virtus irascibilis et concupiscibilis in hoc consistit quod sint bene obedientes rationi" (1-2, 92, 1c).

⁷³ Cfr. 1-2, 95, 1c; 2-2, 64, 2 ad 3m.

⁷⁴ Cfr. 1-2, 58, 4 ad 3m.

naturales. Aquí el orden moral no se fundamenta en el natural, sino que es independiente de él, puesto que cabe contemplar a éste último desde el primero y desde él enjuiciar y definir la significación moral de los apetitos. Anteriormente se ponía a las inclinaciones naturales como criterio para discernir los bienes morales; ahora se les niega esa función. La contradicción o petición de principio es manifiesta. Para distinguir el bien y el mal morales nos servimos de la naturaleza; pero es el orden moral el que nos dice si la naturaleza es buena o mala.

6. Para tratar de superar este círculo vicioso es necesario otorgar la iniciativa normativa y de criterio cognoscitivo o la razón deliberante o a las tendencias o a un factor distinto de ambas.

a.—En el supuesto de que los fines supremos morales o los preceptos de la ley natural fueran innatos, tal como a veces deja entender Santo Tomás y como defiende la escuela racionalista del derecho, se rompería ciertamente ese círculo. La razón constituida a priori por esos principios operativos puede organizar la actividad humana en orden a los mismos; ellos serían criterio para averiguar qué inclinaciones tendenciales secundan y cooperan a la realización de esos fines y cuáles no. Pero esta tesis, aparte de que no es la típica del yusnaturalismo tomista y tradicional, es, en el fondo, una superación sólo aparente de la contradicción a que nos referimos. En efecto, tales preceptos son el principio de la deliberación racional que trata de regular los apetitos o principios operativos particulares de la naturaleza humana; entre ellos y las tendencias todas del hombre ha de existir, por tanto, una proporción o relación mutua; de otra suerte no se explicaría suficientemente la *unidad operativa* del agente humano; o los preceptos y fines imperados se constituyen intrínsecamente en función de las tendencias que la razón ha de regular, o es el carácter de las tendencias el que se constituye en función de esos fines; hay entre ambos factores una relación trascendental, como la llaman los escolásticos. En cualquier caso queda de nuevo sin resolver la cuestión de la primacía, ya que si bien el comportamiento de las potencias operativas se puede controlar y ajustar a los fines preceptuados, a los que se tiene por anteriores, el sentido y significación de esos fines depende, a su vez, de la condición operativa de dichas potencias; ambos órdenes se fundamentan mutuamente, según se tome al uno o al otro por criterio, pero no se aduce motivo alguno por el que los fines o preceptos innatos lo sean a mayor título. Ni la petición de principio desaparece ni tampoco la confusión de los dos órdenes.

b.—También parece que podría sortearse esta petición de principio si el mismo comportamiento de las tendencias presta-

ra por sí mismo un criterio para discriminar a sus acciones en buenas y malas por comparación a esas tendencias mismas, sin falta de recurrir al orden moral, en lo que precisamente consiste la contradicción. De hecho, la naturaleza tendencial establece empíricamente una distinción entre sus propios fines, a algunos de los cuales tiende más decidida y regularmente que a otros, mientras que a ciertos de ellos los prosigue con repugnancia. Los fines que con su praxis realiza la naturaleza tendencial de modo más constante y determinado serían los propios de la naturaleza humana toda y podrían considerarse como obligatorios. Como es sabido, este es justamente el criterio que aplica el yusnaturalismo, una de cuyas preocupaciones fundamentales es asegurar un orden de moralidad inmutable, válido universalmente, y conocido por todos.

Santo Tomás admite que a un nivel estrictamente tendencial o psicológico la naturaleza es norma de alguna manera, esto es, por respecto a un principio operativo particular existe un bien natural que responde adecuadamente a su naturaleza como totalidad; en cambio, otros fines y las acciones correspondientes, aunque puestas por ese mismo principio, no se adecuan a su naturaleza operativa adecuadamente tomada⁷⁵; para un mismo y único principio operativo existen acciones que son convenientes con su naturaleza y otras que le son *innaturales*⁷⁶. Así, por ejemplo, respecto al apetito sexual el apareamiento de macho y hembra es la expresión más natural; la máxima oposición o innaturalidad a esta expresión y al instinto mismo se da cuando el compañero pertenece a especie distinta (bestialidad), o al mismo sexo (homosexualismo), o si pertenece a la misma especie y a distinto sexo no existe propiamente una comunicación sexual mutua (sodomía y otras formas) o no existe el otro (masturbación)⁷⁷. Este orden y desorden de la actividad sexual puede establecerse contando únicamente con la inclinación sexual en sí misma como criterio, esto es, basándose exclusivamente en el comportamiento o praxis de esa inclinación. Para mejor analizarla el procedimiento más a propósito es observarla donde se da en pureza, sin las perturbaciones de otros elementos con los que entrara en composición, como sería, en el hombre, el racional; por eso la conducta de los animales es una fuente de información excelente. Así lo entendió Santo Tomás al confirmar la finalidad de este apetito en el hombre por comparación al comportamiento de los animales⁷⁸. Si la tendencia sexual por

⁷⁵ Cfr. 1, 80, 1 ad 3m; 1-2, 6, 5 ad 3m; 73, 3c; 2-2, 58, 9 ad 3m; 65, 1c y ad 1m.

⁷⁶ Cfr. 1-2, 6, 5c; 31, 7c.

⁷⁷ Cfr. 2-2, 154, 11c; 12 ad 4m.

⁷⁸ "Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali *quae natura omnia animalia docuit*, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia" (1-2, 94, 2c).

sí misma manifiesta factualmente que su bien o fin principal es el apareamiento de macho y hembra, la razón natural del hombre, es decir, la razón que se apoya y se guía por las tendencias, puede fácilmente *deducir* que ese apareamiento tiene por finalidad primordial la procreación, y que la educación de la prole es un menester sin el cual la procreación no tendría sentido; la conducta de los animales avala también estas dos finalidades secundarias del instinto sexual⁷⁹; los actos que impiden estos dos fines derivados contradicen al instinto en una medida menor y son, por lo mismo, menos innaturales. Aplicando el mismo criterio concluye Santo Tomás que el comer carbón o tierra es innatural al apetito del gusto, y que el placer de comer carne humana es innatural a la tendencia racional⁸⁰; y, en general, que hay vicios más conformes a la naturaleza que otros⁸¹. En los mismos animales cabe de alguna manera percibir este tipo de conducta presidido por un bien o fin natural adecuado a toda su naturaleza, el cual tiene cierta semejanza con el bien moral, y por respecto al cual otros bienes apetecibles naturales resultan innaturales⁸².

Es claro que por este método se evita el círculo vicioso en la posición del criterio cognoscitivo; lo bueno y malo para la naturaleza tendencial lo expresa esta misma naturaleza empíricamente, de una manera estadística, por así decirlo. Para cualquiera que admita que la razón humana es capaz de llegar al conocimiento de la cosa en sí, esto es, al conocimiento de las esencias, no puede existir dificultad alguna en conceder que el hombre puede, a través de las manifestaciones de una naturaleza, llegar a comprender a la naturaleza misma, y, desde ella, enjuiciar sus propias manifestaciones, catalogando a algunas de más adecuadas y naturales y a otras de menos adecuadas, o, si se quiere, de buenas y malas; todo ello sirviéndose de la naturaleza en sí y por comparación a esa naturaleza. Pero esta bondad y malicia no son todavía las morales. En la relación entre el bien natural y el bien moral es donde Santo Tomás no se aclara: si el criterio para conocer el segundo es el primero, dondequiera se halle un bien natural habría que considerarlo a la vez como imperado y obligatorio; pero existen bienes sumamente connaturales y apetecibles, y apetecidos de hecho por la mayoría de los hombres que no pueden admitirse como bienes morales⁸³; lo que quiere decir en definitiva que la naturaleza tendencial no es el criterio para definir el orden moral. Pero, sobre todo, al aceptar a la naturaleza instintiva y a su comportamien-

⁷⁹ Cfr. 2-2, 154, 1c; 2c.

⁸⁰ Cfr. 1-2, 31, 7c; 2-2, 142, 4 ad 3m.

⁸¹ Cfr. 2-2, 142, 4 ad 3m.

⁸² Cfr. 1-2, 24, 4 ad 4m; 91, 6 ad 3m; 2-2, 154, 9 ad 3m.

⁸³ Cfr. 2-2, 153, 4c; 1-2, 94, 5 ad 1m; 99, 2 ad 2m.

to factual como medida de su propio bien y mal, así como, posteriormente, del bien y mal morales, se hace superflua la regulación racional; la regulación viene dada y consiste en el mismo comportamiento práctico; si la razón orientara y controlara de alguna manera la espontaneidad de las tendencias se privaría a sí misma del medio o criterio para conocer la indole de tales tendencias; la regulación racional sería contraproducente.

Pero la regulación de la razón sobre las tendencias es una pieza clave en la filosofía moral tomista, en la que se supone sin lugar a dudas que las inclinaciones del apetito concupiscible e irascible trabajan *por naturaleza* contra el orden racional. El concepto de sensualidad, concupiscencia de la carne o fomes del pecado hace referencia a esta pugna natural entre tendencias instintivas y orden moral.

La sensualidad es para Santo Tomás el conjunto de tendencias o pasiones del apetito concupiscible e irascible del hombre que son contrarias a lo que él tiene por verdadero orden racional⁸⁴. En efecto, aunque es propio de estos dos apetitos el estar sometidos a la razón⁸⁵, no le obedecen de una manera automática, espontánea, sino que tienen su querencia particular, esto es, una proclividad natural hacia bienes privados y connaturales que son contrarios al bien total perseguido por la razón⁸⁶; por eso se requiere en estas potencias unos hábitos virtuosos que las hagan dóciles a la moción de la voluntad racional⁸⁷; no basta que la razón conozca el fin, es preciso, además, que las potencias de los apetitos concupiscible e irascible secunden sin oposición ni renitencia la regulación impartida por la razón; a este respecto es necesaria la virtud moral aparte de la intelectual, en contra de lo que enseñaba Sócrates⁸⁸. La repugnancia de la sensualidad a someterse a la razón es constante; existe una tensión y hostilidad entre ambos extremos; la sensualidad designa aquellas inclinaciones naturales que de suyo, *ex se*, buscan un bien connatural que es contrario al bien humano o racional⁸⁹.

⁸⁴ "Appetitus sensitivus est una vis in genere, quae sensualitas dicitur; sed dividitur in duas potentias, quae sunt species appetitus sensitivi, scilicet in irascibilem et concupiscibilem" (1, 81, 2c). En este sentido general la sensualidad no se refiere precisamente a las tendencias desordenadas, aunque las incluye.

⁸⁵ "Inferiores vires pertinentes ad sensibilem appetitum, naturaliter sunt obediabiles rationi" (3, 15, 2 ad 1m); cfr. 1, 81, 3; 1-2, 17, 7; 56, 4; 5 ad 1m; 58, 2.

⁸⁶ "Intellectus autem, seu ratio, dicitur principari irascibili et concupiscibili politico principatu: quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis... Unde experimur irascibilem vel concupiscibilem rationi repugnare, per hoc quod sentimus vel imaginamur aliquod delectabile quod ratio vetat, vel triste quod ratio praecipit" (1, 81, 3 ad 2m); "Irascibilis et concupiscibilis non ad nutum obediunt rationi, sed habent proprios motus suos, quibus interdum rationi repugnat" (1-2, 56, 4 ad 3m); cfr. 1-2, 58, 2c; 3, 15, 2.

⁸⁷ Cfr. 1-2, 56, 4; 3, 15, 2.

⁸⁸ Cfr. 1-2, 58, 2.

⁸⁹ "Perfectio virtutis, quae est secundum rationem rectam, non excludit passibilitatem corporis: excludit autem fomitem peccati, cuius ratio consistit in re-

Ciertamente, las tendencias que se incluyen en la sensualidad son malas, y lo son por comparación al orden moral que Santo Tomás considera auténtico, el cual, por tanto, no puede fundarse ya en el orden natural, como él pretende. Pero el simple hecho de calificar a ciertas tendencias o a alguna de sus expresiones de malas no es todavía una inconsecuencia lógica o una petición de principio. Admitiendo que entre los apetitos mismos existe cierta contrariedad, de suerte que lo que es bueno para uno resulta malo para otro o para el agente humano total, la existencia y experiencia de inclinaciones naturales nocivas es un dato de primera mano e incontrovertible. La sensualidad, las consecuencias del pecado original, o la maldad humana en general, es una verdad empírica que se puede establecer sin recurrir a la revelación. El orden racional no puede comprender todos los bienes de todas las tendencias, pues muchos de ellos se oponen entre sí o son incompatibles; necesariamente una serie de tendencias le serán contrarias, y de las tendencias buenas sólo aquellas expresiones que se conforman con el fin elegido son adecuadas, mientras que otras pueden repugnar con dicho fin. La existencia de tendencias es una consecuencia lógica desde que el orden moral es un orden racional coherente y concertado del cual no pueden formar parte ni todas las tendencias ni todas las manifestaciones de las mismas. Lo racional deliberado, en cuanto origina una unidad operativa de orden en torno a un fin, es la superación de lo puramente natural, que obra de una manera determinada o indeterminadamente. La pluralidad operativa incoherente de la naturaleza es reducida por la razón deliberada a una unidad teleológica mediante la relación que Santo Tomás describe como obediencia-imperio. Por comparación al fin propuesto por la razón, que es único⁸⁹ bis, reciben las tendencias su calificación de racionales o irracionales, esto es, de buenas o malas; son buenas cuando se comportan como partes del todo; malas cuando les falta esta integración finalista. El hecho de que para constituirse en partes del todo necesiten ser "forzadas" por la razón y que una vez constituidas en tales aún guarden su proclividad connatural opuesta a la racional demuestra que antes de la existencia de ese todo y de su integración en el mismo no dicen ninguna relación intrínseca a él, en el sentido de que sólo en ese orden racional concreto puedan expresarse según su naturalidad peculiar. Si se insiste en que el orden moral auténtico ha de basarse en los fines de las tendencias naturales, más bien se infiere de

sistentia sensibilis appetitus ad rationem" (3, 15, 2 ad 1m); "Sensualitas significatur per serpentem, quantum ad id quod est proprium sibi ex parte sensitivae partis. Irascibilis autem et concupiscibilis magis nominant sensitivum appetitum ex parte actus, ad quem inducuntur ex ratione" (1, 81, 3 ad 1m); cfr. 1-2, 56, 4 ad 2m; 3, 18, 2 ad 2m; 6 ad 2m.

⁸⁹ bis Cfr. 1-2, 1, 5c; 31, 8 ad 1m

esa repugnancia entre instintos y razón, que tal orden racional no es el adecuado. En todo caso es lógico concluir, en primer lugar, que un bien apetecible no es por eso sólo un bien moral, pues puede discordar de los planes racionales, por lo que los bienes naturales o las tendencias correspondientes no son el criterio para conocer el orden racional, sino al revés; y, en segundo lugar, que para cualquier orden racional, y no solamente para el verdadero, una serie de inclinaciones resultan malas. Todo sistema moral tiene su sensualidad.

Pero la teoría yusnaturalista de Santo Tomás pretende fundar un orden verdadero y no un orden cualquiera, para sortear así el relativismo moral. Para ello afirma que el auténtico orden racional es aquel cuyos fines son los fines de las tendencias naturales. Esto sugiere que esas tendencias son buenas, lo que es contrario, como hemos visto, a la filosofía moral tomista que incluye como pieza maestra de su sistema la *oposición* entre instintos y razón. Habría que recortar la expresión añadiendo tendencias buenas de la naturaleza; pero no se puede hablar de inclinaciones buenas en sí mismas, sino *para* el orden racional, puesto que absolutamente considerados los instintos y sus bienes sólo son contrarios *entre sí*, y esta contrariedad sola no tiene ninguna significación para la moralidad, ya que afecta por igual a cualquiera de los instintos: un instinto es contrario a otro, y éste al primero. El criterio, por tanto, para encontrar el verdadero orden racional hay que buscarlo fuera de la naturaleza instintiva; ésta es buena o mala sólo por comparación a ese orden y no antes del mismo.

c.—Y, en realidad, para romper este círculo vicioso, Santo Tomás acude a un factor extrínseco.

El verdadero orden moral es aquél que es construido por la razón *recta*. La rectitud de la razón no estriba en componer adecuadamente las acciones humanas en torno a un fin; esta rectitud es secundaria, secundum quid⁹⁰; la razón es recta y principio genuino de moralidad cuando ese fin es *en verdad* el último de la vida humana, el cual no es otro que Dios⁹¹; sólo en la consecución y fruición de Dios, como fin último objetivo, puede lograr el hombre la máxima perfección de su naturaleza o fin último subjetivo⁹². Consiguientemente, la rectitud de la razón

⁹⁰ Cfr. 1-2, 92, 1; 2-2, 23, 7.

⁹¹ "Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus. Est autem ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo, ut supra habitum est. Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudinem" (1-2, 90, 2c); "Deus est ultimus finis hominis et omnium aliarum rerum" (1-2, 1, 8c); "solus Deus voluntatem hominis implere potest... In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit" (1-2, 2, 8c).

⁹² Cfr. 1-2, 3, 1c.

también consiste en obedecer la voluntad de Dios⁹³ o a la ley eterna⁹⁴. El fin último verdadero de la vida humana, que es Dios, no es conocido naturalmente; es objeto de una laboriosa demostración⁹⁵; la existencia de Dios pertenece a aquel género de verdades que pocos hombres, después de mucho tiempo y con mezcla de numerosos errores, consiguen demostrar⁹⁶; el fin último natural del hombre es la felicidad en común, pero el hombre no sabe a ciencia cierta en qué consiste esa felicidad en concreto⁹⁷; bajo este punto de vista, por tanto, el fin último auténtico de la naturaleza humana no puede formar parte de la estructura de la ley natural. La voluntad de Dios podemos conocerla de dos maneras: directa y expresamente, en cuanto el mismo Dios la manifiesta o revela a los hombres; o indirecta y mediatamente, en cuanto se halla contenida en el orden de la creación, orden que despliega con su operatividad los designios de Dios sobre los hombres; la ley natural es precisamente la voluntad de Dios en cuanto se exterioriza en la naturaleza creada, principalmente en la naturaleza del hombre. La voluntad expresa de Dios nos consta por la revelación cristiana; la aceptación de la misma forma parte del esquema sobrenatural del que es fundamento la fe en esa revelación; tampoco, por tanto, los preceptos llamados naturales y contenidos en la revelación divina pueden ser el principio rectificador de la razón *natural*. La ley natural, en cuanto norma válida para todos los hombres, aún para aquellos que no tienen fe ni han oído la palabra revelada, sólo puede buscarse y fundamentarse en el recinto del orden natural; así lo entendió Santo Tomás quien buscó esos elementos en la sola naturaleza humana. Esta postura teórica es más importante y ha de tenerse más presente que el hecho de que el intento de mantenerla y demostrarla le haya resultado fallido.

En la elaboración del concepto de ley natural cuenta Santo Tomás con una fuente de información que no puede ni ignorar ni preterir: la revelación cristiana. Entre razón y fe no puede existir contradicción, pero de ambas la fe es prioritaria; es guía

⁹³ "Ad hoc quod voluntas hominis sit bona, requiritur quod conformetur voluntati divinae" (1-2, 19, 9c); "fornicatio dicitur esse peccatum, in quantum est contra rationem rectam. Ratio autem hominis recta est secundum quod regulatur voluntate divina, quae est prima et summa regula. Et ideo quod homo facit ex voluntate Dei, eius praecepto obediens, non est contra rationem rectam, quamvis videatur esse contra communem ordinem rationis" (2-2, 154, 2 ad 2m); cfr. 2-2, 104, 4 ad 2m; 1-2, 94, 5 ad 2m.

⁹⁴ "In his vero quae aguntur per voluntatem regula proxima est ratio humana; regula autem suprema est lex aeterna. Quando ergo actus hominis procedit in finem secundum ordinem rationis et legis aeternae, tunc actus est rectus: quando do autem ab hac rectitudine obliquatur, tunc dicitur esse peccatum" (1-2, 21, 1c); cfr. 1-2, 19, 4; 71, 2 ad 4m.

⁹⁵ Cfr. 1, 2, 1; 3.

⁹⁶ Cfr. 1, 1, 1; 2-2, 2, 4.

⁹⁷ Cfr. 1, 2, 1 ad 1m; 1-2, 1, 7; 5, 8.

y criterio para determinar la verdad y el bien naturales, máxime habida cuenta de que la inteligencia y la voluntad humanas, a causa de las heridas del pecado original, encuentran dificultades para alcanzar y realizar sus propios objetos naturales. La fe es la garantía de la razón. En definitiva, su especulación sobre la ley natural es uno de tantos intentos suyos por dar una base racional a las verdades cristianas. En principio, pretende trazar un sistema normativo natural sirviéndose únicamente del hombre; al fin, es el hombre cristiano el sujeto propio de su estudio. Su ley natural no radica en la naturaleza humana pura, sino en la naturaleza cristiana del hombre.

II

PRIORIDAD DE LA NORMA MORAL SOBRE LA JURIDICA

Aunque Santo Tomás no logra satisfactoriamente reducir el fundamento de la norma natural a la naturaleza humana pura, sino que parece valerse del concepto cristiano de hombre, no obstante, su punto de partida teórico es muy significativo para entender las relaciones entre moral y derecho; el sujeto de la ley natural es el hombre y no el hombre social. La socialidad es en su doctrina una propiedad de la naturaleza humana⁹⁸, algo que deriva de la esencia del hombre *ya constituida*, cuya significación, por tanto, y cuyo contenido está condicionado por la índole de la naturaleza de que brota. Paralelamente, la norma natural se constituye en cuanto a sus principios más fundamentales y decisivos en el ámbito de la persona o del individuo; la norma jurídica es, como la socialidad respecto a la naturaleza humana, algo consecutivo y dependiente de la norma moral.

1. La sociología y antropología modernas están poniendo de manifiesto el importante influjo que el ambiente social ejerce sobre la conducta del hombre y sus pautas normativas; para muchos es claro que las normas morales que presiden la conducta del individuo tienen su origen en la sociedad y que son simplemente interiorizadas y absolutizadas por la persona. Cualesquiera sean las disquisiciones que se pueden zurrir en el orden metafísico sobre la prioridad del hombre sobre la sociedad o viceversa, lo claro, por relación a la cuestión normativa, es que la fuente de la moralidad se halla originalmente en el factor social, desde el que pasa al ámbito de la persona.

Para Hegel y Marx el sujeto de los predicados humanos no

⁹⁸ Cfr. 1-2, 94, 2c; 2-2, 129, 6 ad 1m.

es el hombre individual, sino el universo (Espíritu Absoluto) o la sociedad. Para Rousseau el hombre sólo logra su perfección entitativa al hacerse miembro de una sociedad justa, y la perfección operativa moral al obrar como parte perfectamente integrada de esa sociedad; aunque no admite como justa a cualquier sociedad, cuando ésta lo es, es también la regla única y universal de lo bueno y de lo malo; el individuo que no acepta sus leyes torna al estado de naturaleza individual, el cual es imperfecto e insuficiente en el orden del ser y moralmente (socialmente) malo en el del obrar. Para Hobbes no hay más norma que la ley civil cuando es lo suficientemente fuerte para hacerse obedecer; el hombre bueno es el buen ciudadano; el individuo que no se somete a la norma jurídica vuelve al estado de naturaleza, esto es, a su condición de persona no social; en ese estado, en el que la norma es la sola naturaleza humana, el bien y el mal pueden ser cualquier cosa que apetezca el individuo, es decir, propiamente no hay norma alguna; el orden moral empieza con la ley civil eficaz; la naturaleza humana, antes de ser social, no puede sustentar norma alguna, más bien ella y el comportamiento correspondiente son la disolución del ser propio del hombre: el social, y de la única norma verdadera: la ley civil.

2. Para Santo Tomás la perspectiva es inversa. La índole de lo social en todas sus formas está decidida previamente en la índole de la naturaleza humana, la cual es anterior y condicionante de todos los elementos sociales; la raíz de la norma jurídica es la norma moral, como la naturaleza humana lo es de la socialidad y la actividad personal interior de la actividad personal exterior.

La significación y alcance de esta postura de Santo Tomás destaca más nitidamente considerando su doctrina sobre el tabú del incesto y comparándola con la que dan algunos antropólogos modernos, como Malinowski y Lévi-Strauss. Santo Tomás da varias razones para justificar este tabú: la tercera es que, al prohibir los matrimonios entre parientes próximos y obligar a buscar el consorte entre miembros de otro grupo, se aumenta el número de los amigos y se fomentan así las relaciones sociales; la segunda es el peligro de lujuria que encierra el trato continuo entre personas consanguíneas si se consintiera entre ellas el intercambio sexual; pero la primera y más fundamental es que las relaciones sexuales entre padres e hijos (expresión suprema del tabú del incesto) son *de suyo*, secundum se, indecentes y contrarias a la razón natural⁹⁹. Para Santo Tomás, como es sabido, el instinto reproductor tiene una función social, pues

⁹⁹ Cfr .2-2, 154, 9.

se ordena primordialmente a la conservación de la especie y no a la del individuo como acaece con los otros apetitos¹⁰⁰; de ahí que la unión del hombre y la mujer en orden a la procreación esté sujeta a la legislación civil¹⁰¹, y de ahí también que el grado de consanguinidad afectado de tabú pueda regularse por la costumbre o ley social; pero esta regulación social no puede ir más allá de lo que prescribe la razón natural; ésta prohíbe las relaciones sexuales entre padres e hijos como indecentes de suyo; tales relaciones, por tanto, igual que son malas antes de toda consideración social no pueden tampoco ser consentidas por ninguna legislación civil¹⁰². La normatividad social es posterior a la natural, que, como hemos visto, se forja y se sustenta en el recinto de la persona humana; además, como luego veremos, ha de ser coherente con la moral, de la que en el fondo no difiere. Lo que Santo Tomás no admite es que las exigencias sociales puedan de alguna manera ser prioritarias sobre las personales o que puedan ser el fundamento de las mismas. La escolástica posterior, siempre tan dada a sutilezas, dió ocasión a Cayetano, gran conocedor de Santo Tomás, a exponer con gran claridad el sentido de la doctrina de su maestro. Alguien propuso el caso posible de que Adán y Eva sólo hubieran tenido hijas; muerta Eva, Adán se hubiera visto compelido a acudir a sus hijas para cumplir el precepto de "creced y multiplicaos"; con ello quiere demostrar este autor, de una manera equivalente, que las exigencias sociales son anteriores a lo que la razón natural pueda prescribir; anteriores y prevalentes, y, por tanto, fuente primera y raíz de la normatividad humana. A esto responde llanamente Cayetano que Dios hubiera hecho un milagro antes que consentir la infracción del orden natural, pues éste es totalmente inmutable y ni Dios puede hacer que lo que es malo de suyo se torne bueno¹⁰³. Ni lo social, ni Dios mismo -esto último hay que entenderlo a la luz del concepto de *potentia Dei ordinata*- pueden regular de manera distinta lo que está regulado por la ley natural.

Lévi-Strauss, en cambio, considera que la razón del tabú del incesto no hay que buscarla en ninguna contrariedad a una norma natural previa y superior a la normatividad social. Con

¹⁰⁰ Cfr. 2-2, 153, 2c.

¹⁰¹ "Quia concubitus ordinatur ad bonum commune totius humani generis; bona autem communia cadunt sub determinatione legis, ut supra habitum est: consequens est quod ista coniunctio maris et feminae, quae matrimonium dicitur, lege aliqua determinetur", 2-2, 154, 2c).

¹⁰² "In commixtione personarum coniunctarum aliquid est quod est secundum se indecens et repugnans naturali rationi, sicut quod commixtio fiat inter parentes et filios, quorum est per se et immediata cognatio: nam filii naturaliter honorem debent parentibus... Aliae vero personae quae non coniunguntur secundum seipsas, sed per ordinem ad parentes, non habent ita ex seipsis indecentiam: sed variatur circa hoc decentia vel indecentia secundum consuetudinem et legem humanam vel divinam. Quia, ut dictum est, usus venereorum, quia ordinatur ad bonum commune, subiacet legi" (2-2, 154, 9 ad 3m).

¹⁰³ Cfr. *Commentarium* Cardinalis Thomae de Vio Cayetani ad 2-2, 154, 9.

este tabú se da nacimiento a la sociedad, y con ello a lo propiamente humano; al imponer este tabú el hombre crea un orden, y un orden social, pasando así del estado de naturaleza, en el que las relaciones humanas están sometidas al determinismo, por un lado, y al indeterminismo y desorden, por otro, de los instintos, a una regulación racional de los mismos a fin de hacer posible la convivencia social. Lo social es de esta manera la primera realidad auténticamente humana; la ley civil es, a la vez, la primera norma propiamente tal. Igual que este tabú es la posibilidad de la existencia social y su explicación, así también cualquier otra norma nace y se explica por las exigencias de la organización comunitaria. "Nada hay —dice— en la hermana, ni en la madre, ni en la hija, que las descalifique como tales. El incesto es socialmente absurdo, antes de ser moralmente culpable"¹⁰⁴.

3. La hegemonía normativa que Santo Tomás otorga a la norma moral por encima de la social aparece constantemente en el tratamiento y solución de numerosos temas morales en que entran en juego ambas normas. En ellos deja ver nuestro doctor claramente que el factor social —costumbre, ley— no es por sí solo fuente de normatividad; más aún, el valor normativo de las leyes civiles depende enteramente de su conformidad o no conformidad a la norma natural.

a.—Si bien es cierto que la educación recibida desde la infancia en una determinada sociedad puede hacer creer que ciertas verdades o costumbres son naturales¹⁰⁵, no por ello, sin embargo, la aceptación social de una práctica moral hace de esa práctica una cosa buena. Los germanos daban por bueno el robo, siendo así, comenta Santo Tomás, que se opone expresamente a la ley natural¹⁰⁶; otros tienen la costumbre de comer carnes humanas, o consienten pecados como la bestialidad y el homosexualismo¹⁰⁷; los gentiles no tenían a la fornicación por mala¹⁰⁸; y, en general, las costumbres de los pueblos hacen de ciertos pecados en sí vergonzosos y torpes una solía que no llama especialmente la atención¹⁰⁹. Pero Santo Tomás llama a estas costumbres malas, sin que el origen y refrendo social sean para él elementos que pudieran tenerse en consideración a la hora de enjuiciar moralmente tales usanzas. La costumbre de *pecar* disminuye la torpeza y oprobio del pecado en la opinión de los hombres, pero los pecados no dejan por ello de ser ta-

¹⁰⁴ *Las estructuras elementales del parentesco*. Paidós, Buenos Aires 1969. 575 pp. p. 562.

¹⁰⁵ Cfr. I CG, 11; 1-2, 32, 2 ad 3m.

¹⁰⁶ Cfr. 1-2, 94, 4c; 6c.

¹⁰⁷ Cfr. 1-2, 31, 7.

¹⁰⁸ Cfr. 2-2, 154, 2 ad 1m.

¹⁰⁹ Cfr. 2-2, 142, 4.

les¹¹⁰; los vicios humanos son más o menos graves no por comparación a las pautas sociales, sino por comparación a la razón natural¹¹¹; el juicio exprobatorio que le merece la antropofagia o la bestialidad no se basa en una referencia a las costumbres sociales del mundo cristiano, sino a la ley natural, la cual es para él la norma única y universal. Tal norma es evidente y cuando no se sigue es porque media una malicia moral y no una simple ignorancia inculpable¹¹²; el conjunto o sistema de reglas de conducta es único y tiene el mismo contenido para todos los hombres de todos los pueblos, pues se ordena a un mismo fin y está regulado por un mismo principio, la razón natural¹¹³. Ninguna costumbre contraria a la ley natural puede tener fuerza legal ni puede tampoco suplantarla; con ello deja claro Santo Tomás que la ley natural, en cuanto se fundamenta en la misma naturaleza del hombre, es la verdadera norma de conducta, que no solamente no ha de ser abrogada o dispensada por la ley civil —escrita o consuetudinaria—, sino que, además, regula a esta última¹¹⁴.

b.—Es enseñanza constante de Santo Tomás que no es conveniente que la ley humana social prohíba todos los vicios y exija la práctica de todas las virtudes¹¹⁵; no obstante, esto no quiere decir que el consentimiento del mal que exige la naturaleza especial de la sociedad, haga a esos males buenos. Y, sin embargo, si el factor social fuera norma, no ya primera, sino a cualquier nivel, *por sí misma*, nada más lógico que concluir que no son malas, antes bien buenas, puesto que tales usos inmorales son una exigencia de la naturaleza de la vida social. Pero la norma única es la ley natural, anterior a la sociedad, y, por tanto, aunque sea preciso para garantizar la paz y el orden comunitarios consentir ciertos abusos morales, se consienten justamente como abusos; como contrarios, pues, a la ley natural, la norma verdadera, y no por comparación a la sociedad, por respecto a la cual son apropiados y necesarios; así, por ejemplo, el caso de la prostitución¹¹⁶.

¹¹⁰ "Consuetudo peccandi dimittit turpitudinem et infamiam peccati secundum opinionem hominum: non autem secundum naturam ipsorum vitiorum" (2-2, 142, 4 ad 2m).

¹¹¹ "Quia apud Gentiles fornicatio simplex non reputabatur illicita, propter corruptionem naturalis rationis" (2-2, 154, 2 ad 1m); "...propter consuetudinem aliqui delectantur in comedendo homines, vel in coitu bestiarum aut masculorum, aut aliorum huiusmodi, quae non sunt secundum naturam humanam" (1-2, 31, 7c); cfr. 2-2, 142, 4 ad 3m.

¹¹² Cfr. 1-2, 94, 4c hacia el final; 6c.

¹¹³ Véanse las notas (91) y (9).

¹¹⁴ Cfr. 1-2, 94, 5; "nulla consuetudo vim obtinere potest contra legem divinam vel legem naturalem" (1-2, 97, 3 ad 1m); cfr. 1-2, 97, 4 ad 3m.

¹¹⁵ Cfr. 1-2, 96, 2; 3.

¹¹⁶ "Lex humana dicitur aliqua permittere, non quasi ea approbans sed quasi ea dirigere non potens" (1-2, 93, 3 ad 3m); lo que permite la ley civil, si es contrario a la norma moral, es ilícito de suyo; así la corrupción del adversario en las

c.—Los términos generales en que Santo Tomás concibe las relaciones entre ley natural y ley humana denotan claramente la prioridad absoluta de la norma personal sobre la social. La ley jurídica o es la misma ley natural, a la que explicita y hace eficaz dentro de la vida social, o es una derivación o una determinación de la misma¹¹⁷; sin este entroncamiento con la ley natural la ley civil no es ni siquiera ley; toda su fuerza normativa le viene prestada por la norma natural¹¹⁸. Cuando se pregunta si el juez está obligado a aplicar las leyes escritas tal como están promulgadas en la sociedad, Santo Tomás responde afirmativamente¹¹⁹; pero da por supuesto que se trata de leyes, esto es, de normas conformes con la ley natural, de otra suerte no habría ni caso¹²⁰; si la ley civil no es conforme con la natural no se la debe obedecer, a no ser para evitar daños mayores que el que ella misma representa, y se la debe combatir por la fuerza, habida la misma cautela prudencial¹²¹; quien obedece leyes y órdenes *intolerablemente* injustas —por referencia, se entiende a la ley natural— peca, de lo contrario, añade Santo Tomás, habría que tener por excusados a los verdugos de los mártires¹²²; y peca también el abogado que defiende a un culpable a sabiendas, por más que, si le salva, demuestre una gran pericia¹²³. Todo ello porque la culpabilidad o inocencia no la mide Santo Tomás en atención a las leyes civiles en sí mismas, como si ellas fueran una norma independiente, sino en atención a la ley natural de la que las leyes y costumbres sociales han de ser la expresión o la derivación. Para Hobbes el estado social se especifica por la obediencia a las leyes civiles; quien desobedece a esas leyes se coloca de nuevo en el estado de naturaleza, en que la norma de conducta es la naturaleza humana individual, respecto de la cual es bueno todo lo que apetece aunque sea en detrimento de la los demás; no concibe, por tanto, que se pueda combatir una legislación por un motivo social y bueno; el hombre se convierte en lobo para los demás hombres por el simple hecho de no acatar la norma social, cualquiera sea ésta. Para

causas de sangre (2-2, 69, 2 Obiect. 1 y Resp.), o el fraude en los contratos de compra-venta en una medida consentida por la ley (2-2, 77, 1 ad 1m) o el caso de la fornicación legalizada (2-2, 154, 2 y 2-2, 10, 11c)

¹¹⁷ Cfr. 1-2, 95, 2.

¹¹⁸ "Omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex sed legis corruptio" (1-2, 95, 2c); cfr. 1-2, 91, 3.

¹¹⁹ Cfr. 2-2, 60, 5c.

¹²⁰ "Lex scripta, sicut non dat robur iuri naturali, ita nec potest eius robur minuire vel auferre: quia nec voluntas hominis potest immutare naturam. Et ideo si scriptura legis contineat aliquid contra ius naturale, iniusta est, nec habet vim obligandi... Et ideo nec tales scripturae leges dicuntur, sed potius legis corruptiones, ut supra dictum est. Et ideo secundum eas non est iudicandum" (2-2, 60, 5 ad 1m).

¹²¹ Cfr. 1-2, 96, 4; 2-2, 42, 2 ad 3m; 69, 4c.

¹²² Cfr. 2-2, 64, 6 ad 3m.

¹²³ Cfr. 2-2, 71, 3c y ad 1m.

Santo Tomás, por el contrario, la desobediencia a las leyes puede estar justificada y exigida por la norma o ley natural, anterior a esas leyes y condicionante de las mismas; el hombre se convierte en una bestia peligrosa cuando desacata las leyes justas, pues sólo ellas son expresión de la ley natural¹²⁴; cuando la ley humana es injusta ya no le obliga, y puede y debe rechazarla como contraria a la norma única y verdadera; es decir, se puede desobedecer a la ley social por motivos auténticamente sociales, comunitarios; el hombre rebelde en este sentido no sería un lobo y un enemigo, sino un amigo de los hombres, pues su rebeldía no provoca la disolución de la sociedad sino su creación. Para Hegel la discrepancia del individuo carece de sentido, pues los valores morales genuinos son los que representa el Estado en cada etapa de su desarrollo; la oposición individual no rompe la unidad del todo ya que está prevista y comprendida en la intencionalidad evolutiva del todo. Lo mismo se puede decir, equivalentemente, de Marx, para quien la conciencia individual es un reflejo condicionado por las relaciones económicas de la sociedad. Para Santo Tomás el individuo es una unidad moral autónoma; desde ella hay que entender y estructurar a la sociedad en cuanto a todos sus valores; el hecho de que la naturaleza humana especifica se cumpla en cada individuo de la especie, hace posible que la relación individuo-sociedad sea unívoca para todos los hombres.

d.—El hombre se debe enteramente a la sociedad¹²⁵, pero a la sociedad cuya estructura y organización jurídica responde a las exigencias entitativas y morales de la naturaleza humana. Por naturaleza el hombre ama su bien o perfección total —lo que la filosofía griega y Santo Tomás llaman felicidad o bienaventuranza¹²⁶—; por naturaleza el hombre es social, es decir, la vida comunitaria es el modo de ser y de actuar humanos; por eso el hombre ama naturalmente a la sociedad¹²⁷, en cuanto lo social es parte de su propio ser. Cuando existe esta correspondencia entre individuo y sociedad, entre bien común y bien particular no existe antítesis alguna, ni existe propiamente una distinción que de lugar a hablar de dos bienes; sólo la posibilidad —real— de que el individuo se aparte del bien común en beneficio propio —siguiendo una apreciación falsa— permite contraponer en términos generales a ambos bienes y dar la primacía al común. Pero si entre individuo y sociedad no existe la correspondencia adecuada, de modo que la sociedad no es la respuesta a la dimensión social natural del hombre, el amor

¹²⁴ Cfr. 1-2, 95, 1c; 2-2, 64, 2 ad 3m.

¹²⁵ Cfr. 2-2, 65, 1c; 1-2, 96, 4c; 19, 10c

¹²⁶ Cfr. 1-2, 5, 8.

¹²⁷ Cfr. 1, 60, 5c; 2-2, 26, 3c.

natural al bien común de que habla Santo Tomás no puede referirse a esa sociedad, ya que ambos factores—socialidad y amor al bien común naturales— tienen una misma raíz: la naturaleza humana sin más; el amor que brota de esa naturaleza tiende a la sociedad que exige y pide esa misma naturaleza y no a algo ajeno a la misma. Bajo este punto de vista dice a la vez Santo Tomás que el hombre no se debe enteramente a la sociedad¹²⁸, es decir, no debe aceptar una organización jurídica por el simple hecho de que lo es, sino cuando lo es de verdad, pues no es lo social norma de lo moral, sino al contrario. La vieja discusión entre personalista y partidarios del bien común¹²⁹ se centra en torno a este doble enfoque de las relaciones entre individuo y sociedad: si la sociedad es antes, el bien común debe prevalecer sobre el particular; si lo es la persona—y en la medida en que lo sea—, el bien personal debe prevalecer sobre el común. Pero, como decimos, Santo Tomás no piensa en esta dualidad; si la sociedad recoge adecuadamente el contenido de la socialidad humana natural, toda oposición es imposible; la oposición la crea el individuo que obra mal o la sociedad mal construída; en ambos casos la malicia se mide por comparación a la ley natural. Evidentemente, Santo Tomás parte del principio de que, a este nivel, la ley natural es la misma para todos los hombres y unánimemente reconocida; el problema surge cuando la disparidad de convicciones morales sinceras es de tales proporciones que obliga a enfocar la cuestión normativa desde otra perspectiva totalmente distinta a la que él supone. Pero entonces es este punto el que hay que discutir y dilucidar previamente¹³⁰. En todo caso es cierto que la armonía y coordinación que él supone entre norma moral y norma jurídica la basa en la conformidad de ésta última a la primera, la cual es la regla única y fundamental para toda conducta humana.

III

COHERENCIA LOGICA ENTRE MORAL Y DERECHO

La relación del derecho a la moral no es únicamente de subordinación en el sentido de que deba ceder la prioridad a ésta última; entre ambas normas no existe de suyo distensión o repugnancia alguna, ya que ambas son en realidad la misma cosa.

¹²⁸ Cfr. 1-2, 21, 4 ad 3m; 2, 8 ad 2m.

¹²⁹ Puede consultarse a este propósito a SORIA, Carlos: *La controversia actual en torno a la persona y el bien común*. En: *Estudios Filosóficos*, 1 (Las Caldas de Besaya 1951-2), 211-241.

¹³⁰ Cfr. ESTEBANEZ, Emilio G.: *El bien común y la moral política*. Herder, Barcelona 1970. XII-167 pp. pp. 73-88.

bien que reciban nombre y tratamiento distinto en virtud del distinto campo de actividad humana que cubren. La actividad humana, en efecto, puede ser interna y externa, personal y social; pero las operaciones personales no son un género diverso de las operaciones sociales; ambas forman un todo en cuanto acciones *humanas*; de igual manera la norma moral y la norma social no son dos normas sino una sola, por la que se regula la única actividad específicamente humana.

1. Una acción es humana cuando el fin a que se ordena ha sido previamente conocido y valorado por el hombre y, como consecuencia de ese conocimiento y de esa valoración, querido e intentado. Los seres naturales actúan por un fin, pero sin conocerle; son movidos hacia él por el Hacedor de la naturaleza que ha puesto en ellos un principio de movimiento en orden a él. Los brutos animales conocen el fin por el que ponen la acción, pero tal conocimiento se reduce a una mera aprehensión del objeto, una simple presencia sensitiva del mismo que desencadena la acción; no juzgan de él, ni son capaces de apreciar la proporción de su acto con el fin que intentan. El hombre, en cambio, además de tener conocimiento del fin, delibera sobre él, sobre su oportunidad o inoportunidad, sobre la mejor manera de adaptar a él su acción, y sobre la relación del mismo con la regla moral¹³¹. Es decir, el fin de la acción es algo trabajado por el hombre, producido por él en cuanto a la razón específica que determina la índole intrínseca de su acción. No es el fin en su ser natural el que provoca el acto, sino el fin en su ser intencional, en el ser que recibe a través de la deliberación del hombre sobre él. Este fin intencional es una creación del hombre; la acción que a él se ordena y que se especifica por él es una acción típicamente humana, ya que la entidad del fin, su significación, el valor que reviste a la hora de ser proseguido, se lo ha dado el juicio de la razón. Por eso, de una acción de este tipo se puede decir que el hombre es dueño¹³².

Este dominio del hombre sobre el fin y sobre la acción no sería verdadero ni realmente efectivo si, tras el juicio sobre la conveniencia o inconveniencia de ordenar una acción a un fin, no tuviera el hombre la facultad de poner u omitir esa acción en conformidad con el juicio práctico. Si la conexión entre acción y fin fuera necesaria, natural, el comportamiento del hom-

¹³¹ "Perfecta quidem finis cognitio est quando non solum apprehenditur res quae est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis, et proportio eius quod ordinatur in finem ad ipsum. Et talis cognitio finis competit soli rationali naturae" (1-2, 6, 2c); "illa vero quae ratione carent, tendunt in finem per naturalem inclinationem, quasi ab alio mota, non autem a seipsis: cum non cognoscant rationem finis, et ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solum in finem ab alio ordinantur" (1-2, 1, 2c); cfr. 1-2, 18, 5c.

¹³² Cfr. 1-2, 1, 1c.

bre no sería significativamente distinto del de los animales; no sería aún señor de sus acciones¹³³. Pero el hombre tiene esta facultad: habiendo conocido y juzgado del fin, puede obrar o no obrar¹³⁴. Es decir, la acción depende del hombre tanto en cuanto a su existencia como en cuanto a su especie o esencia. Tales acciones son las *humanas* y sólo de éstas se predica la moralidad¹³⁵; son, en efecto, imputables al hombre, pues es dueño y responsable de las mismas.

Al lado de estas acciones humanas existen acciones que son simplemente *del hombre*, del supuesto humano, pero que proceden de éste en cuanto principio activo natural y no en cuanto principio activo libre.

Los escolásticos plastificaron esta diferencia entre acción del hombre y acción humana con la sutileza y precisión que les es característica. Las acciones del hombre pueden ser perfecta y completamente humanas, o sólo parcialmente, o no serlo en absoluto. Completa y perfectamente humanas son las que brotan de un principio específicamente humano, a saber, la razón y la voluntad, y, además, de modo humano, esto es, deliberadamente: son así todos los actos de entender y de querer que son precedidos de una deliberación. Las parcialmente humanas pueden serlo de dos maneras: —porque procediendo de una potencia específicamente humana no son, sin embargo, deliberadas; son substancialmente humanas, pero no modalmente: entran en este apartado la primera intelección y la primera volición, pues son naturales y necesarias, si bien típicas y exclusivas del hombre; —o porque procediendo de modo humano, es decir, deliberadamente, no brotan de un principio específico del hombre, sino común con los animales, como el comer, el dormir, etc., que, no obstante, pueden ser objeto de una elección de la voluntad. Finalmente, hay acciones que no son humanas de ninguna manera, pues ni proceden de una potencia específicamente humana ni son deliberadas: así las operaciones puramente vegetativas. De estos cuatro tipos de acciones son *humanas* las que son puestas *al modo humano*; las demás son acciones del hombre¹³⁶.

Así, pues, las únicas acciones susceptibles de una regula-

¹³³ "Actus naturales non sunt in potestate naturalis agentis: cum natura sit determinata ad unum" (1-2, 21, 2 ad 1m).

¹³⁴ "Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam: prout scilicet apprehenso fine, aliquis potest, deliberans de fine et de his quae sunt ad finem moveri in finem vel non moveri" (1-2, 6, 2c); "Ex hoc contingit quod homo est dominus sui actus, quod habet deliberationem de suis actibus: ex hoc enim quod ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in utrumque potest" (1-2, 6, 2 ad 2m); cfr. 1, 83, 1.

¹³⁵ "Tunc autem actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius, ita quod habeat dominium sui actus" (1-2, 21, 2c); "idem sunt actus morales et actus humani" (1-2, 1, 3c); cfr. 1-2, 74, 3 ad 3m.

¹³⁶ Cfr. RAMIREZ, Santiago M.: *De Hominis Beatitudine*, 1. c., pp. 173-174.

ción por parte del hombre son las humanas, pues ellas solas están en su potestad; las acciones llamadas del hombre, sobre las que no ejerce dominio alguno, no pueden ser sujetos de normatividad alguna, ni moral ni social, como es evidente.

2. Las acciones puestas por el hombre pueden ser interiores y exteriores. Unas y otras son humanas cuando van precedidas de una deliberación; en caso contrario son simplemente del hombre. Los escolásticos, atendiendo a la vinculación entre acto y deliberación dividieron a las acciones en: no deliberada —movimientos primo—; semideliberada —movimientos secundo primo—; y deliberada¹³⁷. Por tanto, aunque una acción humana interior puede existir sin que le siga una acción exterior, es imposible que una acción exterior humana pueda existir sin la acción interior deiberativa, que es justamente la que le hace humana.

Santo Tomás expone esta unidad de acción interior y exterior bajo diversos puntos de vista, en todos los cuales aparece claramente que la acción exterior sólo es humana en virtud de su conexión y coherencia con la interior. La voluntariedad de la acción exterior, por la que ésta se hace humana, depende de la voluntad misma que mueve a la potencia externa¹³⁸; la racionalidad de las potencias operativas distintas de la razón, la reciben de ésta participativamente al obedecer su imperio¹³⁹; la voluntad mueve a los restantes principios operativos del hombre como la causa principal a sus instrumentos¹⁴⁰ o como la causa principal eficiente a la causa secundaria¹⁴¹. En la producción de la acción humana exterior intervienen, pues, dos principios subordinados el uno al otro, de los cuales el interior es el principal; en definitiva, como dice Santo Tomás, la operación humana es única¹⁴². Para entender, pues, la acción exterior o social, cuando es humana, esto es, susceptible de una regulación, hay que atender a la acción interior en la que propiamente se cumplen las condiciones que hacen de una acción una acción

¹³⁷ Cfr. por ejemplo, PRUEMMER, Dominicus M.: *Manuale Theologiae Moralis*, Vol. I, Pars I Tract. II, Caput I, n.º 3.

¹³⁸ "Voluntarium dicitur non solum actus interior voluntatis, sed etiam actus exteriores prout a voluntate procedunt et ratione" (2, 20, 2 ad 3m); cfr. 1-2, 6, 4c; 74, 2; 3, 18, 2 ad 1m.

¹³⁹ Cfr. 1-2, 17, 4c; véase la nota (52).

¹⁴⁰ Cfr. 1-2, 17, 4; 18, 6c.

¹⁴¹ "Voluntas autem comparatur ad actum exteriorem sicut causa efficiens. Unde bonitas actus voluntatis est forma exterioris actus, sicut in causa agente existens" (1-2, 20, 1 ad 3m); "Actus exterior... in quantum consistit in executione operis est effectus voluntatis, et sequitur voluntatem" (1-2, 20, 1 ad 1m).

¹⁴² "In actibus humanis, actus inferioris potentiae materialiter se habet ad actum superioris, in quantum inferior potentia agit in virtute superioris moventis ipsam: sic enim et actus moventis primi formaliter se habet ad actum instrumenti. Unde patet quod imperium et actus imperatus sunt unus actus humanus, sicut quoddam totum est unum, sed est secundum partes multa" (1-2, 17, 4c); cfr. 1-2, 17, 4 ad 1m; 2-2, 58, 2c; 3, 19, 2; 1.

humana y que se comunican después a la acción exterior producida por ella. La cualidad moral de la acción exterior es la misma que la de la acción interior con la que forma cuerpo y de la que depende en su existir y en su especie o esencia¹⁴³.

En este contexto es obvio que la norma para regular la acción humana —interior y exterior— es única, como lo es la misma acción regulable; la acción exterior, en efecto, ya viene regulada por la norma a la que se atiende la deliberación interna. Para Santo Tomás el fin del individuo y el fin de la sociedad es el mismo¹⁴⁴ y, por consiguiente, es enteramente factible y ha de ser un hecho la posibilidad de obrar por la propia perfección individual al obrar por el bien común social, puesto que bien propio y bien común coinciden. La dualidad y antítesis de norma moral y norma jurídica sólo se da cuando el individuo delinque o cuando la ley civil es injusta. Dicha oposición también tiene lugar, como es evidente, cuando la norma moral del agente no coincide con la jurídica sin que medie delincuencia alguna por ninguna de las dos partes, como es el caso común presentado por el pluralismo moral; pero esta posibilidad no la contempla Santo Tomás.

Del Vecchio ha expuesto con toda nitidez los presupuestos en que se basa esta correspondencia lógica entre moral y derecho que patrocina la teoría tomista. La acción humana, aunque puede ser interior y exterior, forma una unidad, ya que una acción exterior es el efecto de otra interior, y falta de esta conexión se convierte en un mero fenómeno natural sin valor *humano*. Así

¹⁴³ "Sicut supra dictum est, actus interior voluntatis et actus exterior, prout considerantur in genere moris, sunt unus actus" (1-2, 20, 3c). La bondad o malicia del acto exterior no depende exclusivamente del fin a que se ordena el acto interior de la voluntad, sino también de su propia materia y de las circunstancias que le rodean; ambos elementos —materia y circunstancias— son juzgados por la razón, y si por comparación a ella se muestran desordenados, el acto exterior que versa sobre ellos es malo, a pesar de ordenarse a un fin bueno, en virtud del principio de que "bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu" (cfr. 1-2, 18, 4; 19, 6; 7). De ahí que no se deba hacer el mal para conseguir el bien, puesto que así como la moralidad del acto interior redundaba en el exterior, así la de éste último redundaba en el otro: "Quando actus exterior est bonus vel malus solum ex ordine ad finem, tunc est omnino eadem bonitas vel malitia actus voluntatis, qui per se respicit finem, et actus exterioris, qui respicit finem mediante actu voluntatis. Quando autem actus exterior habet bonitatem vel malitiam secundum se, scilicet secundum materiam vel circunstancias, tunc bonitas exterioris actus est una, et bonitas voluntatis, quae est ex fine, est alia: ita tamen quod bonitas finis ex voluntate redundat in actum exteriorem et bonitas materiae et circumstantiarum redundat in actum voluntatis" (1-2, 20, 3c). Es decir, en virtud de la unidad operativa que forman ambos actos, no pueden ser buenos independientemente el uno del otro; si uno de ellos es malo atrae al otro a su propia malicia. La moralidad predominante es la que da el fin; por eso el acto interior de la voluntad prevalece sobre el exterior en este aspecto: "Ita autem quod est ex parte voluntatis, se habet ut formale ad id quod est ex parte exterioris actus: quia voluntas utitur membris ad agendum sicut instrumentis; neque actus exteriores habent rationem moralitatis, nisi in quantum sunt voluntarii. Et ideo actus humani species formaliter consideratur secundum finem, materialiter autem secundum obiectum exterioris actus" (1-2, 18, 6c).

¹⁴⁴ "Finis autem humanae vitae et societatis est Deus" (1-2, 100, 6c).

lo reconoce la práctica forense al juzgar la acción exterior desde la interior y no en sí misma, como vemos en el caso de los delitos, de los delitos por negligencia o ignorancia, etc. Así como el acto exterior se considera efecto de uno interior con el que forma unidad moral, de la misma suerte la norma jurídica pretende formar cuerpo con la norma moral para no verse reducida a una valoración de la acción exterior según su apariencia puramente fenoménica. Pero para que la regulación jurídica sea correcta, ella misma ha de estar concebida proporcionalmente a la norma moral. Esto es, un derecho natural ha de corresponder a una norma moral natural, un derecho positivo a una norma moral positiva, etc.; y una norma jurídica positiva no puede emitir un juicio adecuado sobre una acción que brota de una norma moral natural o viceversa. La coordinación entre ambas normas, condición indispensable para valorar concertadamente la actividad interna y externa del hombre, la expresa del Vecchio en el siguiente principio: "Aquello que es deber es siempre derecho; y no puede ser deber aquello que no sea derecho". Si tengo un deber que me dicta mi conciencia (norma moral) tengo el derecho de cumplir ese deber externamente, y los demás no pueden impedírmelo, es decir, tienen el deber de dejarme cumplir mi deber. Y al contrario: si no tengo derecho a poner una acción externamente es porque no puedo tener el deber (moral) de hacer esa acción. Como se ve, parte del Vecchio de la total coherencia lógica entre derecho y moral; se supone que ambos pertenecen al mismo sistema, y, siendo así, no puede haber oposición ni contradicción entre ellos. Cuando en la práctica la norma moral es contraria a la norma jurídica o viceversa, tal contradicción no se reduce a la imposibilidad intrínseca, apriorística, de concertar derecho y moral, sino a la imposibilidad de acordar este derecho con esta moral, es decir, a la imposibilidad de poner de acuerdo un derecho y una moral que pertenecen a sistemas normativos diferentes. Cuando la moral y el derecho forman sistema son como la cara y la cruz de una misma moneda; la moral es como el sello y el derecho como lo sellado. Ni contrarios ni antitéticos. La obligación, pues, de poner o evitar una acción —interna o externa, moral o jurídica— radica en la norma moral y no en el derecho mismo; el derecho tiene fuerza obligatoria en cuanto es la condición para cumplir la norma moral. No es el derecho por sí mismo quien me obliga a poner o evitar una acción sino la sola norma moral. La norma jurídica, regulando las acciones exteriores y su mutua incidencia, está al servicio de la norma moral y es su garantía. El derecho supone ya la obligación de actuar de una determinada manera, supone, pues, la norma moral y se funda en ella. Una acción jurídica contraria a la norma moral nunca puede ser obligatoria, más aún, no puede existir *lógicamente*. De esta

suerte el famoso ejemplo con que Fichte pretende mostrar la antítesis entre moral y derecho queda desvirtuado: si el derecho me consiente desalojar a una familia pobre de su domicilio en pleno invierno, y la moral me lo prohíbe, la contradicción es sólo aparente o ficticia: en efecto, la norma jurídica no me obliga por sí misma a nada, ni a desalojar a esos inquilinos ni a ninguna otra cosa cuya obligatoriedad no se funde en la norma moral; ahora bien, en este caso la obligación moral me dicta el no desalojar a tales inquilinos; el derecho, pues, si forma sistema con esa norma moral, no puede obligarme a lo contrario. El derecho, efectivamente, es una norma por la que se regulan las condiciones externas o sociales en las cuales ha de ser posible cumplir la norma moral. Por definición, pues, no puede impedir ese cumplimiento ¹⁴⁵.

3. Como hemos dicho, Santo Tomás no toma en cuenta la posibilidad de que dentro de una misma sociedad los miembros que la componen sean adeptos a normas morales irreducibles, por lo que el problema planteado por el pluralismo moral y social no entra en su especulación a este propósito; para él la norma de la conducta humana es la misma para todos los hombres, y sobre este presupuesto entiende él la coordinación de moral y derecho.

a.—Pero aún en este supuesto hay que contar con la debilidad humana que hará que no todos los individuos de una comunidad cumplan con sus deberes morales y, consiguientemente, con los sociales. Toda acción delictiva —moral o social— merece una pena, pues, de suyo, una tal acción infiere siempre un daño a la comunidad ¹⁴⁶; el delito puramente interior no es observable por el juez humano, por lo que no puede castigarlo; de ahí la necesidad, según Santo Tomás, de la ley divina que regula y castiga esas acciones ¹⁴⁷; el delito, en cambio, exterior sí lo es y también el daño que causa, por lo que ha de ser penado ¹⁴⁸. Ahora bien, la obligación para un individuo de cumplir la ley civil no reside en el hecho de que está dada por el legislador humano, sino porque está contenida y de acuerdo con la ley natural; de otra suerte la ley social dejaría de ser ley y, por tanto, obligatoria para el individuo. La penalización, pues, del delincuente social está exigida únicamente por la misma ley natural; el delincuente social lo es por serlo moral; por eso, la única razón por la que el derecho puede ser obligatorio o coercible es su conjunción con la ley natural de la que recibe esa

¹⁴⁵ Cfr. Del VECCHIO, Giorgio: *Filosofía del derecho*. Bosch, Barcelona 6 1953. 565 pp. pp. 342-352.

¹⁴⁶ Cfr. 1-2, 95, 1; 19, 10; 2-2, 58, 5.

¹⁴⁷ Cfr. 1-2, 91, 4.

¹⁴⁸ Cfr. 2-2, 67, 4.

propiedad. Tradicionalmente se viene discutiendo si esta propiedad hace del derecho una norma distinta de la moral; si lo fuera, todo derecho obligaría, aún cuando fuera injusto, lo que es inadmisibles en la teoría jurídica de Santo Tomás; cuando la ley humana no está en la línea normativa de la ley natural no tiene el hombre obligación de obedecer; el derecho sólo puede obligarle a aquello a que ya está de suyo obligado por la norma moral.

b.—En el enjuiciamiento de la acción exterior el juez humano ha de proceder con la máxima objetividad, en el sentido de que, siendo ésta la consecuencia de una acción interior, no se puede entender ni valorar objetivamente a no ser acudiendo a las condiciones subjetivas en que ha sido puesta dicha acción. En efecto, un acto delictivo exterior puede no serlo en realidad —comparándolo objetivamente con la norma moral— porque el sujeto obra en buena conciencia, aunque errónea¹⁴⁹; si estas condiciones subjetivas son observables el juez ha de enjuiciar esa acción objetivamente, esto es teniendo en cuenta la norma moral y los condicionamientos subjetivos en que ha obrado el sujeto, pues ellos son los que de hecho determinan la cualidad moral de su conducta. Si no son observables, el juez ha de atenerse a la norma moral en sí misma, prescindiendo de las circunstancias subjetivas, tal como se refleja, por tanto, esa norma en el derecho. En ambos casos la objetividad, que se pretende es una propiedad del derecho que lo diferencia de la moral, no es más que un intento de valorar la acción exterior en su verdadera significación moral: por comparación a esa norma tal como la ha interpretado honradamente el sujeto, o por comparación a esa norma objetivamente, que es como se refleja en el derecho, cuando el juez u observador externo no pueden cerciorarse con las garantías suficientes de si la infracción es moralmente culpable o inculpable.

La objetividad con que debe proceder el derecho prueba más su subordinación a la norma moral que su independencia, ya que lo que se busca con esta propiedad es que quien aplica el derecho lo haga salvaguardando en la medida de lo posible la naturaleza moral del mismo, dado que su fuerza normativa no le es propia sino recibida de la ley natural; por ello ha de ejercerse lo más objetivamente posible, esto es, lo más parecidamente a la norma moral.

4. Donde mejor se destaca la unidad y concordia de moral y derecho es, sin duda ninguna, en el engarce o concatenación lógica que Santo Tomás establece entre todos los preceptos que

¹⁴⁹ Cfr. 1-2, 19, 5 y 6.

constituyen el orden normativo, tanto moral como social, al conjunto de los cuales reduce a uno solo y único principio supremo.

La ley natural es una sola, cuya indole más primitiva a la vez que más universal se traduce en el precepto de que "hay que hacer el bien y evitar el mal"¹⁵⁰; las tendencias fundamentales de la naturaleza del hombre a sus diversos niveles manifiestan los fines últimos a que ésta se ordena; la razón práctica humana formula en forma de proposiciones imperativas¹⁵¹ los primeros preceptos del orden práctico que se refieren a la obligación de proseguir esos fines a los que la naturaleza humana se inclina por sí misma; tales preceptos constituyen los primeros principios del orden práctico y se hallan contenidos en el hábito de la *sindéresis*¹⁵². A partir de ellos la razón práctica deduce lógicamente el conjunto de fines-medios que es necesario arbitrar para hacer realidad los fines últimos de la vida humana; la obligación de lograr éstos hace lógicamente obligatorios los medios indispensables para conseguirlos, pues entre el fin y los medios debe existir una proporción¹⁵³. De esta manera todos los preceptos que se encuadran dentro de la normatividad humana son la explicitación de uno primero en el que están virtualmente contenidos y con el cual forman un todo homogéneo¹⁵⁴.

En esta cohesión lógica entran incluso los preceptos puramente positivos, a saber, aquellos que se reducen, en cuanto a su carácter normativo, a la sola decisión y determinación de la autoridad humana; la materia, en efecto, del derecho puramente positivo es indiferente por respecto a la ley natural en cuanto a su determinación concreta¹⁵⁵. Pero este derecho está vinculado al natural, al menos negativamente, en el sentido de que no puede contradecirle so pena de perder su cualidad de justo y, por

¹⁵⁰ "Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae" (1-2, 94, 2c).

¹⁵¹ Cfr. 1-2, 90, 1c.

¹⁵² Cfr. 1, 79, 12.

¹⁵³ "Et quia ratio etiam practica utitur quodam syllogismo in operabilibus... ideo est invenire aliquid in ratione practica quod ita se habeat ad operationes, sicut se habet propositio in ratione speculativa ad conclusiones. Et huiusmodi propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones, habent rationem legis" (1-2, 90, 1 ad 2m); "huiusmodi incommutabiles rationes sunt prima principia operabilium, circa quae non contingit errare; et attribuuntur rationi sicut potentiae, et synderesi sicut habitui" (1, 79, 12 ad 3m); "Sic igitur dicendum est quod lex naturae, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem et secundum notitiam. Sed quantum ad quaedam propria, quae sunt quasi conclusiones principiorum communium..." (1-2, 94, 4c); cfr. 1-2, 100, 1c; 11c.

¹⁵⁴ "Omnia ista praecepta legis naturae, in quantum referuntur ad unum primum praeceptum, habent rationem unius legis naturalis" (1-2, 94, 2 ad 1m); "Sunt multa praecepta legis naturae in seipsis, quae tamen communicant in una radice" (1-2, 94, 2 ad 2m); cfr. 1-2, 100, 1c; 11c.

¹⁵⁵ Cfr. 1-2, 95, 2; 96, 1 ad 1m; 2-2, 60, 5 ad 1m.

tanto, su cualidad de norma propiamente tal¹⁵⁶; y lo está positivamente, por otra parte, en cuanto el derecho o ley natural exige de la autoridad humana que tome una decisión por la que esa materia se regule de alguna manera, aunque la manera concreta quede al arbitrio del legislador humano.

(Continuará)

EMILIO G. ESTEBANEZ

¹⁵⁶ Cfr. 1-2, 94, 5 ad 3m; 2-2, 57, 2 ad 2m; 60, 5 ad 1m.