

CONSIDERACIONES SOBRE LA INTERPRETACIÓN DE TOMÁS DE AQUINO ACERCA DE LA UNIVERSALIDAD DE LO JUSTO NATURAL

Reflexions on Thomas Aquinas' interpretation about the universality of natural law.

Fernando Martín De Blassi
Universidad Nacional de Cuyo (Argentina)

RESUMEN

El presente trabajo estudiará el carácter universal que Tomás de Aquino asigna a lo justo natural en *Sententia Libri Ethicorum V*. Aristóteles, en *Ética Nicomáquea V*, tematiza lo justo natural dentro de la esfera de lo justo político. Esto plantea el problema acerca del criterio de naturalidad que comprenden las normas de justicia en el marco de la comunidad política; máxime cuando se trata de la variabilidad inherente a los asuntos prácticos. Tomás de Aquino, por su parte, apela a los primeros principios concebidos por el intelecto práctico para fundamentar la universalidad de lo justo natural. La compulsa entre ambas posiciones permitiría reflejar superaciones, continuidades o rupturas doctrinales entre diversos autores que tematizan, no obstante, un mismo asunto.

Palabras clave: universalidad, justo natural, justo positivo, primeros principios prácticos.

ABSTRACT

This paper will study the universality of natural law that Thomas Aquinas explains in *Sententia Libri Ethicorum V*. In the 5th book of the *Nicomachean Ethics*, Aristotle tells the difference between natural law and positive law in the context of politic law. This reference point raises the question about the naturalness of the justice rules within the political society. Especially when it comes to the variability inherent in practical matters. Thomas, by contrast, appeals the first principles recognized by practical intellect in order to support the universality of natural law. The comparison among the Aristotelian and Thomistic position on the universality of the natural law, would reflect doctrinal overcomings, continuities or ruptures between different authors that examine, however, a common topic.

Keywords: universality, natural law, positive law, first practical principles.

PRESENTACIÓN

En la filosofía moral de Tomás de Aquino, los primeros principios en materia de justicia tienen significación universal y se siguen de modo evidente de la índole misma de las relaciones jurídicas. Esto quiere decir que valen siempre y para siempre, cualesquiera sean sus sujetos.¹ El presente trabajo procurará establecer una compulsa entre la fundamentación universal de lo justo natural o común que Aristóteles presenta en el libro V de su *Ética Nicomáquea* (en adelante *EN*), y lo que justiprecia el Aquinate sobre la mentada universalidad en *Sententia*

1 Cfr. Massini Correas, C. I., «El aporte de Tomás de Aquino a la filosofía de la justicia», en su *Filosofía del Derecho*, t. II, Buenos Aires, Abeledo Perrot, 2005, pp. 63-78.

libri Ethicorum V (en adelante *SLE*).² Sobre la base de tales exposiciones, se intentará igualmente complementar las explicaciones de ambos autores con los aportes que hayan elaborado sobre ese tema en otras obras suyas. El modo de la presente exposición será de carácter descriptivo. En este sentido, se seguirá el mismo hilo argumentativo que manifiestan tanto Aristóteles cuanto Tomás en sus respectivos discursos, a fin de visibilizar niveles hermenéuticos y analíticos que puedan ser compendiados en una lectura comparativa según el tema propuesto.

Antes de abordar *in medias res* el desarrollo de este escrito, cabe señalar que Tomás de Aquino retoma y ordena elementos suministrados principalmente por la tradición aristotélica y estoica para la elaboración de su doctrina del *ius naturale*. Su origen y consiguiente mediación merecerían un estudio histórico preciso. Asimismo, en honor del espacio que aquí se dispone, tampoco podrá considerarse la referencia del Aquinate a la trascendencia divina como principio absoluto y fundamento último de las normas de justicia.³

1. EL EXAMEN ARISTOTÉLICO SOBRE LO JUSTO NATURAL

En *EN* 1134 b 18 ss. Aristóteles introduce el concepto de justicia política o justicia absoluta. Esta virtud difiere genéricamente de la que regula las relaciones domésticas o los órdenes existentes entre las partes del alma; en estos planos la virtud de la justicia no puede darse sino en un sentido metafórico.⁴ La justicia política, por su parte, se realiza entre personas libres e iguales que participan de la vida común de la polis y persiguen la autarquía según un patrón de igualdad proporcional geométrica o aritmética. Asimismo, el Estagirita asevera que la justicia política se divide en natural y legal. Dice que «natural» se refiere a aquella justicia que tiene en todas partes la misma fuerza y no está sujeta al parecer humano; mientras que «legal» alude a las acciones que son indiferentes en su origen, pero que cesan de serlo una vez que ha sido establecida la norma. En este segundo elemento intervienen todas las leyes estatuidas para casos concretos, tales como ofrecer sacrificios en honor de Brasidas y las disposiciones que se siguen de lo estipulado a partir de los decretos. A continuación, Aristóteles expresa que para algunos la justicia política se identifica solamente con la justicia legal, dado que lo que es por naturaleza es inmutable y tiene en todos lados la misma fuerza; pero toda justicia es variable. Sin embargo, el Maestro del Liceo manifiesta que tal apreciación no es completamente cierta. Para los dioses, en efecto, la justicia no es variable de ninguna manera; aunque para los hombres, la justicia natural implicaría una cierta sujeción al movimiento. Con todo, deja sentado que hay una justicia natural y otra no natural. Dice también que es claro cuál de entre las cosas que pueden ser de otra manera es natural, y cuál no es natural sino legal o convencional, aunque ambas sean mutables.⁵

2 Cfr. Tomás de Aquino, *Sententia libri Ethicorum* (en adelante *SLE*), lib. 5, l. 12. Las notas serán consignadas siguiendo la citación de la edición Leonina (1969) que puede consultarse en su versión online en <<http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>>. Además se colocará entre paréntesis, al final de cada referencia, la numeración adoptada por la versión Tomás de Aquino (Santo), *Comentario de la Ética a Nicómaco*, trad. y nota preliminar de A. M. Mallea, Buenos Aires, CIAFIC, 1983.

3 Cfr. Corso de Estrada, L., *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2008; Perkams, M., «Aquinas's interpretation of the aristotelian virtue of justice and his doctrine of natural law», en I. P. Bejczy (ed.), *Virtue ethics in the Middle Ages. Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200-1500*, Leiden-Boston, Brill, 2008, pp. 131-150; Osuna Fernández-Largo, A., «Tratado de la ley en general. Introducción a las cuestiones 90 a 97», en *Tomás de Aquino (Santo), Suma de Teología*, t. II, Madrid, B. A. C., 1988, pp. 693-702.

4 Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea* (en adelante *EN*), 1138 b 4-14.

5 Cfr. Aristóteles, *EN*, 1134 b 18-1135 a 5.

Un reciente trabajo de J. C. P. Ballesteros muestra, por una parte, que el texto mencionado en el párrafo anterior presenta una interpretación no fácil. Por otra parte, siguiendo a Aubenque, Ballesteros estima que la originalidad aristotélica en el pasaje aludido, consiste en establecer la distinción entre justicia natural y justicia legal dentro de los límites de lo justo político, es decir, al interior del dominio mismo de la legislación. Y esta observación trae como aparejada una cuestión relevante con respecto a la noción de universalidad que Aristóteles atribuye a lo justo por naturaleza, ya que al introducir la naturaleza dentro de los confines de lo justo político afirma algo muy interesante. Ballesteros señala que si bien es verdad que, según lo argüido por el Estagirita, la naturaleza divina es inmutable, como así también la naturaleza física —la justicia divina no varía y la ley física es en todas partes la misma—; no sucede así con la naturaleza humana caracterizada por su plasticidad y su indeterminación. Y todavía más cuando se trata de la esfera donde convergen los asuntos concernientes al obrar humano. En este sentido, la naturaleza entendida aquí por Aristóteles no alude a la esencia de algo, sino que es tematizada desde una perspectiva más bien dinámica como la finalidad que cada cosa debe alcanzar según lo que es y, más precisamente aún, como el fin práctico que el hombre debe realizar en su comportamiento virtuoso. Este último asunto es ineludiblemente variable.⁶

De ello se deduce —esgrime Ballesteros— que el cambio no sea un criterio de no-naturalidad. Es decir, la ley puede ser conforme a naturaleza pero adaptándose a una naturaleza móvil como es la humana. Asimismo, dado que lo justo natural y lo justo legal varían, cabe señalar que no se trata en cada caso del mismo tipo de variabilidad normativa. Las variaciones de lo justo por naturaleza son necesarias en su forma tanto como en su contenido; mientras que la variabilidad de lo justo legislado no es necesaria más que en su forma, el contenido es contingente y no se deja deducir de ningún principio. Con todo, es necesario que haya convenciones, costumbres y tradiciones reguladas por el derecho positivo. En efecto, la mayoría de las veces, por no decir en todas, las reglas consuetudinarias son arbitrarias y su único fundamento reside en la tradición o en la costumbre; si bien esto es necesario pues tales preceptos, aun cuando comprendan un contenido contingente, se adaptan a las circunstancias actuales y regulan las relaciones humanas que coexisten en la comunidad política.⁷

De esta manera, de acuerdo con lo propugnado por Ballesteros, considero oportuno señalar que, sobre la base de los significados del vocablo *phýsis* que Aristóteles discrimina en su *Lexicón*, se observa que la naturaleza en el sentido más propio del término significa la *ousía*. Y este concepto posee un estatuto fundamental, puesto que ontológico, en cuanto que ella es causa del movimiento de los seres naturales. Esta causalidad intrínseca se encuentra determinada por una teleología que les corresponde a los seres naturales como la realización más plena de su forma.⁸ A su vez, en la medida en que la naturaleza alude *per definitionem* al movimiento, se halla o bien en potencia, o bien en estado de plena actualización.⁹ Lo justo natural y su correspondiente universalidad, entonces, estarían determinados de acuerdo con tales premisas. Esto es, lo justo natural, cuya prescripción es fácil de distinguir respecto de lo justo positivo en la medida en que se refiere a una estabilidad mucho mayor, no procede de leyes inmutables como podrían ser las leyes divinas. Lo que es natural posee en sí mismo

6 Cfr. Ballesteros, J. C. P., «La ley ‘conforme a la naturaleza’ en Aristóteles», en M. Rodríguez de Grzona (ed.), *Estudios sobre Aristóteles*, Mendoza, CEFIC-SS&CC, 2012, pp. 75-78. El autor sigue a Aubenque, P., «La loi selon Aristote», en *Archives du Philosophie du Droit*, Tome 25, Paris, Éditions Sirey, 1980, p. 148 ss.

7 Cfr. Ballesteros, J. C. P., o. c., p. 77.

8 Cfr. Aristóteles, *Metaphysica* V, cp. 4; *Physica* I, cp. 2.

9 Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, 1044 b 1 y 27; *Physica* III, cp. 1-3.

tanto el principio de movimiento cuanto el de reposo, lo que lleva a plantear que la ley física tenga, de suyo, excepciones; asunto que alude a la doctrina eminentemente aristotélica del (*hōs*) *epí tò polý*.¹⁰

La división aristotélica entre «justicia legal» y «justicia natural», según el parecer de Tricot, se encuentra asimismo en *Retórica* donde se afirma que la ley universal (*koinós*) se opone a la ley particular (*ídios*).¹¹ En este pasaje, Aristóteles determina que la «ley común» es conforme con la naturaleza, pues existe ciertamente algo considerado comúnmente justo o injusto por naturaleza, aunque no exista comunidad ni haya acuerdo entre los hombres.¹² Sin embargo, este fragmento conocido y muy citado de *Retórica*, que ha ofrecido múltiples y hasta enfrentadas interpretaciones, fue concluido doce años antes de terminar la composición de *EN* y de *Política*. En estas obras de madurez, conforme con las observaciones de Ballesteros al respecto, se ofrece una solución más original a la dualidad que se advierte *prima facie* en *Retórica*. En las líneas de esta obra, por el contrario, ha creído apreciarse una relación antinómica entre la ley moral universal y las eficaces pero contingentes normas positivas.¹³

Desde un plano histórico de análisis, la razón del problema radica en la noción misma de ley. El hecho de que el Estagirita exprese que las leyes, por su mismo carácter de universalidad, no pueden ofrecer una solución estable para todos los casos particulares, manifiesta en gran medida un tópico común presente en la tradición jurídica griega y que se expresa en la tensión presente entre la ley escrita propia de la ciudad (*nómos*) y la ley no escrita (*ágraphos nómos*), ley eterna y válida para todos los hombres.¹⁴ Desde el s. V a. C. comienzan a referirse los conceptos mencionados en relación de oposición, la cual puede confirmarse *lato sensu* en la etimología del término léxico *epiēkeia*.¹⁵ Cercana a esa época, se manifiesta otra oposición promovida fundamentalmente por la sofística y caracterizada por la antítesis entre naturaleza (*phýsis*) y ley (*nómos*).¹⁶

Sin embargo, una y otra antítesis difieren entre sí, no sólo en cuanto a su comprensión, sino también en cuanto a la conceptualización de dicha oposición. En relación con la oposición promovida por la sofística, la determinación del contenido que atañe a la *nómos* no es más que el producto de la arbitrariedad humana. Esta consigna se refleja en la célebre frase de Protágoras cuyo testimonio se conoce por Diógenes Laercio y otros autores antiguos: «El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son, de las que no son en cuanto que no son».¹⁷ La primera relación antitética, en cambio, se determina por la apelación a una ley más benévola e indulgente, opuesta a la justicia severa de los hombres. Tal es precisamente el sentido de la oposición entre *dikē*, la ley de hierro, y epiqueya, la justicia superior que se identifica con la indulgencia (*suggōmē*). De esta manera, la equidad en cuanto indulgencia es vista como un ideal de justicia superior, aunque ella es ajena al orden del derecho.

10 Para la noción de (*hōs*) *epí tò polý* cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, 1025 a 14-19, 1026 b 27-37, 1027 a 4-19, 1025 b 25-30, 1027 a 20-28, 1026 b 30, 1064 b 30-1065 a 6.

11 Cfr. Aristote, *Éthique a Nicomaque*, trad., intr., notes et index par J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1967, p. 250, nota a 1134 b 20.

12 Cfr. Aristóteles, *Rhetorica*, 1373 b 4-27.

13 Cfr. Ballesteros, J. C. P., o. c., pp. 75-80.

14 Cfr. Aristote, *L'Éthique à Nicomaque*, t. II (Comentaire: livres I-V), intr., trad. et comment. par R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2002, pp. 431-433.

15 Cfr. Chantraine, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, t. II (E-K), Klincksieck, Paris, 1970, artículo *eoika*.

16 Cfr. Gauthier, R.-A.-Jolif, J.-Y., o. c., pp. 392-394.

17 Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum*, IX, 51.

En lo que respecta al desarrollo aristotélico de esta cuestión, se encuentran pasajes donde el Estagirita identifica la equidad con la indulgencia y la considera ajena al dominio del derecho. Ciertamente, en *Retórica* se ofrecen dos textos que obedecen a dos interpretaciones diferentes sin solución de continuidad. En uno se advierte que la equidad es reducida a la ley no escrita pero que es obra de la indulgencia.¹⁸ En otro es manifestada la equidad como una expresión de la ley inscrita en la naturaleza de los hombres, *i. e.*, la norma del derecho natural o ley común que no se opone más que a la ley escrita.¹⁹ Es en este segundo sentido en el que se sitúa la atención de Aristóteles sobre la corrección de la ley por parte de la virtud de la equidad. En *EN V*, la mencionada virtud no es definida como indulgencia, ella no se encuentra fuera de la esfera jurídica; sino que, por el contrario, es obra del derecho y de uno superior. En este apartado, empero, no se atiende más que a la experiencia y el buen juicio del *nomothétēs* para intentar resolver y armonizar el conflicto entre lo recto presentado por la generalidad de la ley y aquellos principios comunes que ordenan al ciudadano particular en el marco de la polis.²⁰

En resumidas cuentas, puede afirmarse junto con Ballesteros que la ley conforme a naturaleza podría ser comprendida como una norma inmanente que inspirase en su diversidad la realidad de los derechos positivos. En consonancia con algunos puntos de Berti, expresa por lo demás que en Aristóteles la justicia es una virtud esencialmente política, esto es, practicable solamente en la ciudad y entre ciudadanos libres. La virtud de la justicia consiste en distinguir lo que es justo y lo justo es, precisamente, el ordenamiento de la sociedad civil conforme con su finalidad. Tal es así que Aristóteles en *EN V* no admite la presencia de un derecho natural con independencia de la comunidad política. Para él, el único derecho posible es el que ordena las relaciones que se dan al interior de la sociedad.²¹

2. LA POSICIÓN DEL AQUINATE CON RESPECTO A LA UNIVERSALIDAD DE LO JUSTO NATURAL

Tomás de Aquino, al comentar en *SLE V* el referido *passus* aristotélico acerca de la división de lo justo político en natural y legal, explica a partir de las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla que lo que Aristóteles designa como «lo justo», es lo mismo que los juristas designan con el vocablo «derecho».²² Se prescindirá aquí del tratamiento de tal división que, ciertamente, se relaciona con la síntesis que Tomás elabora sobre el derecho como objeto de la virtud de la justicia a partir de la herencia conceptual aristotélica y romana.²³

El Aquinate señala que Aristóteles presenta el análisis de lo justo natural de doble manera: según su efecto o virtualidad y según su causa. De acuerdo con la primera, dice que lo justo natural es aquello que en todas partes tiene el mismo poder y fuerza para inducir al bien y para

18 Cfr. Aristóteles, *Rhetorica*, 1374 a 26.

19 Cfr. Aristóteles, *Rhetorica*, 1375 a 27.

20 Cfr. Aristóteles, *EN*, 1137 b 16-33.

21 Cfr. Ballesteros, J. C. P., o. c., p. 80. El autor sigue a Berti, E., *Il pensiero politico di Aristotele*, Bari, Editori Laterza, 1997, p. 27.

22 Cfr. Tomás de Aquino, *SLE*, lib. 5, l. 12, n. 1 (1016). Isidoro de Sevilla, *Etimologiarum*, lib. V, cp. III, 1 (PL 82, 199).

23 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* (en adelante *ST*), II-II, q. 57. Gómez Robledo, A., *Meditaciones sobre la justicia*, México, F. C. E., 1982, pp. 96-126. Herrera, D. A., «Ius et iustitia en Tomás de Aquino y Suárez», en L. Corso de Estrada-Ma. I. Zorroza (ed.), *Ius et virtus en el Siglo de Oro*, Pamplona, Eunsa, 2011, pp. 63-76.

apartar del mal. De acuerdo con la segunda manera, lo justo natural no consiste en lo que a uno le parece o no le parece, es decir, no se origina a partir de la opinión humana sino de la naturaleza. Tomás argumenta en este sentido que, así como en las ciencias especulativas hay ciertas cosas naturalmente conocidas, como los principios indemostrables y lo que está próximo a ellos, así también en lo operativo hay ciertos principios naturalmente conocidos, a modo de principios indemostrables, tal como el principio que dice «el mal debe evitarse».²⁴

Lo argüido por el Aquinate en el párrafo anterior remite a lo que él mismo declara sobre el orden perfectivo de los actos humanos en virtud de su naturaleza racional. Para la realización de las operaciones que se ordenan hacia un fin necesario, hay en el hombre una inclinación natural en su principio apetitivo y una concepción natural en su capacidad cognoscitiva.²⁵ Tomás explica en su *In Libros Sententiarum* que en todas las cosas naturales hay ciertos principios por los cuales no solo pueden llevarse a cabo operaciones propias, sino también que por ellos tales operaciones se vuelven convenientes en orden a su fin propio. Como en los seres que participan de la razón, los principios del obrar son la cognición y el apetito; conviene, entonces, que en la facultad cognoscitiva haya una concepción natural, así como en la apetitiva, una inclinación natural por la cual la operación sea acorde con su fin. De esta manera, el hombre, a diferencia de los animales, conoce la razón del fin y la proporción de su obra respecto de tal fin.²⁶

Tomás denomina «ley natural» o «derecho natural» a la concepción natural aludida por la cual el hombre se dispone a obrar de modo conveniente. Incluso cuando emplee el término «derecho natural» por metonimia con «ley natural», el Aquinate aclara que la ley no es, en rigor, el derecho mismo, sino cierto fundamento del derecho.²⁷ La ley natural es una cierta medida para la razón práctica, pero también es precepto que genera una obligación subjetiva a los efectos de actuar de un modo determinado y no de otro. El derecho natural, en cambio, alude a la obra cumplida o al acto de cumplir según la medida legal; su índole no es, por tanto, algo de la razón, sino la acción misma que se realiza de acuerdo con lo estatuido por la ley. Como la obra práctica se concreta en virtud del imperio, la relación presente entre ley y derecho naturales es de estricta complementariedad.²⁸

El Aquinate manifiesta también que las concepciones comunes del alma en el plano especulativo son de índole común o universal, precisamente, porque pueden ser conocidas por todos los hombres; lo que quiere decir que son percibidas por el intelecto como verdaderas de modo inmediato (*statim*), no requieren demostración y son cualificadas como *principia per se nota*.²⁹ Tomás de Aquino aduce que estos principios de la demostración en el orden especulativo son evidentes por sí mismos. Dicha cualidad puede entenderse de dos modos: primero de manera absoluta y segundo en relación con algunos. Con respecto a lo primero, es evidente cualquier proposición cuyo predicado pertenece a la esencia del sujeto. Apoyándose en la autoridad de Boecio, Tomás afirma que hay proposiciones que son evidentes por sí mismas para todos porque sus términos son por todos conocidos, v. gr., cuando se dice que «el todo es mayor que la parte». En segundo lugar, el Aquinate aclara que si bien

24 Cfr. Tomás de Aquino, *SLE*, lib. 5, l. 12, n. 3 (1018); *ST*, I-II, q. 94, a. 2, sol.

25 Cfr. Tomás de Aquino, *ST*, I-II, q. 18, a. 4, sol.

26 Cfr. Tomás de Aquino, *In Libros Sententiarum* (en adelante *In Sent.*), IV, d. 33, q. 1, a. 1, sol.

27 Cfr. Tomás de Aquino, *ST*, II-II, q. 57, a. 1, ad 2.

28 Cfr. Martínez Barrera, J., «Derecho natural y praxis. La ley como fundamento del derecho», en su *Reconsideraciones sobre el pensamiento político de Santo Tomás de Aquino*, Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo, 1999, pp. 199-204.

29 Cfr. Tomás de Aquino, *In de Hebdomadibus*, I, l. 1.

hay enunciados evidentes por naturaleza, este tipo de formulaciones probablemente no sea evidente para quien desconozca el significado de uno de sus términos. Este último grupo de proposiciones, excepcionalmente evidentes, es manifiesto para algunos —los sabios— y no para otros —los indoctos—. ³⁰

A partir de la aplicación de las propiedades de estos primeros principios en el plano teórico, pueden ser definidos para Tomás los primeros principios aprehendidos en el orden práctico de la razón. Esta atención hacia los primeros principios prácticos se basa en un hecho primordial desarrollado en múltiples aspectos por la filosofía clásica: el obrar moral libre del hombre remite a la razón de la cual depende y por la cual está informado. Tomás de Aquino pormenoriza este principio general y lo desarrolla sistemáticamente. Acentúa igualmente el carácter objetivamente cognoscitivo de la inteligencia ética y de la naturaleza humana a partir de los primeros principios que concibe la razón en su esfera práctica por medio del hábito de la *synderesis*. ³¹

El Aquinate explicita claramente que el intelecto especulativo y el práctico no son diversas potencias, ³² como si una y otra fueran dos facultades opuestas, o bien —tal como asevera Kant— dos empleos diferentes de la misma razón. ³³ Es cierto que el Aquinate afirma que el intelecto especulativo por sí solo no hace referencia a ninguna acción, por lo que no puede ser principio inmediato de ninguna de ellas. ³⁴ Sin embargo, la sola intervención de la voluntad no explica el tránsito de lo especulativo a lo práctico; pues es el intelecto especulativo el que, por extensión, se vuelve práctico. A su vez, este último, ordena a la acción lo aprehendido por aquél. ³⁵ De allí que en el concepto de razón práctica esté incluido también el de razón teórica. ³⁶ Por otra parte, es por el fin que el intelecto especulativo difiere del práctico. ³⁷ Esto quiere decir que es en el ámbito del ordenamiento hacia el obrar y su objeto donde se explica el devenir práctico del intelecto especulativo.

Ahora bien, toda vez que el análisis acerca del fundamento de la acción moral trae como aparejado, mediata o inmediatamente, la cuestión de la contingencia inherente a la naturaleza de los asuntos prácticos, ¿cómo es que, a pesar de ello, de alguna manera la obligación y el imperio sean de orden intelectual, es decir, universal y necesario?

El Aquinate afirma que las razones universales de las cosas contingentes son inmutables y, según esto, acerca de ellas pueden darse demostraciones. A partir de esto, las cosas contingentes así consideradas pertenecerían a la misma parte del alma intelectiva que tiene conocimiento de lo necesario. ³⁸ Alega que el intelecto práctico tiene cierto principio en la consideración universal y, según esto, posee el mismo sujeto que el intelecto teórico, aunque su consideración termina en lo particular operable. ³⁹ De lo argüido se colige que esta consideración universal, propuesta a partir de los primeros principios de la inteligencia práctica,

30 Cfr. Tomás de Aquino, *ST*, I-II, q. 94, a. 2, sol.

31 Cfr. Elders, L., «A Ética de Santo Tomás de Aquino», en *Aquinate*, 6 (2008), pp. 61-80.

32 Cfr. Tomás de Aquino, *ST*, I, q. 79, a. 11, sol.

33 Cfr. Kant, I., *KpV*, Intr.

34 Cfr. Tomás de Aquino, *ST*, I, q. 19, a. 4, ad 4.

35 Cfr. Tomás de Aquino, *ST*, I, q. 79, a. 11, sed contra y sol.

36 Cfr. Tomás de Aquino, *ST*, I, q. 79, a. 11, ad 2; *In Sent.*, I, d. 27, q. 2, a. 1, sol. Pieper, J., «La unidad de razón especulativa y práctica», en su *La realidad y el bien. La verdad de las cosas*, Buenos Aires, Librería Córdoba, 2009, pp. 35-39.

37 Cfr. Tomás de Aquino, *ST*, I, q. 79, a. 11, sol.

38 Cfr. Tomás de Aquino, *SLE*, lib. 6, l. 1, ns. 10-15 (118-123).

39 Cfr. Tomás de Aquino, *SLE*, lib. 6, l. 1, n. 9 (1132).

representa un principio real y objetivo de la obligación y el imperio, pues el acto de imperio es el primer paso de la razón práctica para ejecutar lo deliberado.⁴⁰ Este principio, en efecto, es la ley natural.

De allí que la ley natural es definida, en la sistemática tomista, como los primeros principios en el orden del obrar que el hombre conoce para orientar sus razonamientos prácticos. Esta ley es considerada como acto de la razón práctica. Se origina por una disposición habitual, la *synderesis*, a partir de la cual la razón como facultad se perfecciona para enunciar los preceptos de la ley natural fundados en el primer principio práctico *bonum est faciendum, malum est vitandum*, que se aprehende por la noción de bien y que dice orden a un fin por realizar.⁴¹ Aun cuando las aportaciones de Tomás concernientes a las inclinaciones naturales no se hayan tematizado aquí de modo explícito, cabe señalar que la ley natural es la expresión, bajo la forma de preceptos, de las inclinaciones naturales regidas por las inclinaciones al bien y la verdad. De esta manera, si bien se impone desde fuera, ella se encuentra inscrita en la naturaleza de las facultades específicas del hombre, la razón y la voluntad.⁴² Debido a esto, incluso cuando los preceptos de la ley natural manifiesten una cierta fuerza coactiva, el contenido arquitectónico de la acción es mucho más importante y rico que el conjunto de sus órdenes y prescripciones. Así entonces, la experiencia vital del sujeto es, por una parte, «teleonómica» en virtud del contenido de la misma ley natural y, por lo demás, «teleológica» en la medida en que el hombre, conociendo el fin al que tiende según su naturaleza, comienza por apropiárselo libremente de una manera práctica.⁴³

A MODO DE CONCLUSIÓN

A partir de las elucidaciones presentadas en este trabajo, es posible concluir en primer instancia que la división puesta por Aristóteles entre justicia natural y legal es introducida dentro de los límites de lo justo político. Esta distinción conlleva, por de pronto, dos puntos. Primero que lo natural, en este sentido, no se realiza con independencia de lo justo político, así como no procede de un derecho trascendente a la comunidad política. En segundo lugar y derivadamente de lo mencionado en la oración anterior, lo natural no es ajeno al cambio. Aunque el hecho de que las normas sean variables, ello no implica necesariamente un criterio no-natural. Si bien las normas divinas y no pocas leyes físicas son inmutables, la justicia natural dentro de la esfera política menta la cualidad dinámica y plástica que caracteriza toda praxis humana. De ello se sigue que la condición mutable de los preceptos naturales no sea la misma que la de las prescripciones positivas. Una es necesaria tanto en su forma como en su contenido, la otra es necesaria en su forma pero no en su contenido.

El Aquinate, por su parte, ha estimado que las prescripciones de ley natural son anteriores a las que proceden de la costumbre, pudiéndoselas definir por comparación con las concepciones comunes del alma que existen en el plano especulativo. Tomás afirma sin ambages que los principios de la ley natural son en el orden práctico lo que los primeros principios de la demostración en el orden especulativo, es decir, ambos son evidentes por sí mismos. De esta manera, las aprehensiones concebidas en el ámbito práctico pueden ser consideradas igualmente comunes o universales, porque el juicio que expresan en materia moral es conocido

40 Cfr. Tomás de Aquino, *ST*, I-II, q. 57, a. 6, sol.; q. 90, a. 1, sed contra.

41 Cfr. Tomás de Aquino, *ST*, I-II, q. 94, a. 1.

42 Cfr. Pinkaers, S., *Las fuentes de la moral cristiana*, Pamplona, Eunsa, 1988, p. 509 ss.

43 Cfr. Martínez Barrera, J., o. c., pp. 121-140.

como verdadero por todo hombre en la medida en que aprehende su enunciado por medio del intelecto práctico. Por consiguiente, dichas concepciones comunes del alma en materia moral se hallan ínsitas en el hombre como ley de la naturaleza que es, asimismo, reguladora y perfectiva de la acción humana para que opere de un modo conveniente.

Estas observaciones son relevantes porque permiten establecer tan siquiera algunas distinciones conceptuales y metodológicas entre la perspectiva aristotélica acerca de la validez universal de lo naturalmente justo, y lo que plantea el Aquinate en *SLE V* acerca de esa universalidad.

Fernando Martín de Blassi
martindeblasi@hotmail.com

Recibido: 13 de enero de 2013

Aceptado: 6 de abril de 2013