

Relación entre razón práctica, justicia y ley. Relevancia actual de la perspectiva aristotélico tomista

Por DIEGO POOLE DERQUI
Universidad Rey Juan Carlos de Madrid

RESUMEN

El presente trabajo versa, en primer lugar, sobre los primeros principios de la ley natural, considerados como principios del obrar, subrayando la diferencia entre la teoría «neoclásica» (Grisez-Finnis) y la de Aristóteles y Sto. Tomás. En el segundo apartado se estudia la articulación de los primeros principios en la estructura del razonamiento práctico, haciendo ver que la razón práctica no consiste en aplicar normas a los casos. En el tercer capítulo se presenta una noción de bien común como un concepto arquitectónico en vista del cual tiene sentido, no sólo la propia ley, sino también la misma existencia humana. En el capítulo cuarto se muestra que las principales críticas modernas contra el iusnaturalismo son críticas contra el iusnaturalismo racionalista, y se hace ver la pertinencia de la crítica de la falacia naturalista si se aplica contra el iusnaturalismo racionalista. Por último, se intenta justificar un concepto analógico de la ley como recta disposición de las partes hacia el bien común.

Palabras clave: «ley natural», «razón práctica», «razonamiento moral», «primer principio de la razón práctica», «principios de la ley natural», Grisez, Finnis, Sto. Tomás de Aquino.

ABSTRACT

In this work we deal with the first principles of natural law, considered as principles of acting, but noticing the great difference between the Grisez-Fin-

nis theory and Aristotle's. Then we study the articulation of those principles in the structure of practical reasoning, noticing that practical reason does not consist in applying rules to the cases. In the third chapter we try to explain that the common good is an architectonic concept in view of which makes sense, not only the law itself, but also the same human existence. In the fourth chapter we explain the virtue of justice underlining the sense of aristotelic general justice. In the fourth chapter, we try to show how the modern criticisms against the natural law tradition are mainly directed against the rationalistic natural law theory. In the last chapter, we deal with the concept of law as analogical term, as the correct disposition of the parts towards the common good.

Key words: «natural law», «practical reason», «basic human goods», «first principle of practical reason», «principles of natural law», «Common good», Grisez, Finnis, Aquinas.

SUMARIO: INTRODUCCIÓN.—1. UNA NUEVA INTERPRETACIÓN DEL PRIMER PRINCIPIO Y DE LOS DEMÁS PRINCIPIOS DE LA LEY NATURAL.—2. UN ESTUDIO DE LA ARTICULACIÓN DE TALES PRINCIPIOS EN LA ESTRUCTURA DEL RAZONAR PRÁCTICO.—3. UN PLANTEAMIENTO DEL BIEN COMÚN COMO FIN ÚLTIMO DE LA EXISTENCIA HUMANA.—4. UNA REFLEXIÓN SOBRE EL LUGAR QUE OCUPAN LAS VIRTUDES MORALES, Y ESPECIALMENTE LA VIRTUD DE LA JUSTICIA, EN TODO ESTE PROCESO.—5. LA CRÍTICA MODERNA CONTRA EL IUSNATURALISMO SE DIRIGE CONTRA EL IUSNATURALISMO RACIONALISTA.—6. UNA REFORMULACIÓN DE LA CONCEPCIÓN ANALÓGICA DE LA LEY COMO RECTA ORDENACIÓN DE LAS PARTES HACIA EL BIEN COMÚN COMO FIN.

INTRODUCCIÓN

La imagen del «esencialismo iusnaturalista» desarrollada por Suárez —en supuesta continuidad con Sto. Tomás— ha adulterado y desfigurado la estructura genuina del razonar práctico tal y como fue concebida por Aristóteles y luego desarrollada fielmente por Sto. Tomás. En cierta manera también se debe a Suárez la distorsión de la noción de principios de la ley natural, en la medida en que pierde de vista la diferente naturaleza de las premisas en los razonamientos especulativos y en los prácticos. La crítica de la falacia naturalista que desde Hume se viene haciendo contra el «iusnaturalismo clásico», es pertinente y adecuada cuando se aplica a la teoría de Suárez o a cualquier iusnaturalismo de corte racionalista, que, por otra parte, en los últimos tres siglos se nos ha presentado como si se tratara de la «teoría clásica de la ley natural».

Gracias en buena medida a los estudios sobre Aristóteles realizados por Anscombe¹ y Nussbaum², que reivindicaron la especificidad del razonamiento práctico tal y como lo concibió el Estagirita, y gracias también a los autores neoclásicos que se inspiran en la filosofía moral de Grisez,³ se ha abierto toda una línea de reflexión que pone en entredicho una imagen convencional de un iusnaturalismo que en realidad poco tiene que ver ya con las doctrinas de los autores –especialmente Aristóteles y Sto. Tomás– sobre los que teóricamente se fundamentaban⁴.

En el ámbito de la filosofía *moral*, quizá los que están desarrollando con mayor éxito la especificidad del razonamiento práctico sean el profesor suizo Martin Rhonheimer y el italiano Giuseppe Abba⁵. En cambio, en el ámbito de la filosofía *jurídica* europea, todavía estamos ante un trabajo por hacer. Pensamos que esta labor podría realizarse a

¹ ANSCOMBE, G. E. M., *Intention*, Cornell University Press, Ithaca New York, 1979 (1957) y «Modern Moral Philosophy», en *Philosophy*, vol. 33, núm. 134 (January 1958).

² Cfr. CRAVEN NUSSBAUM, M., *Aristotele's De Motu Animalium*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1985 (1978), especialmente el cuarto ensayo, pp. 165-220.

³ Una obra clave que marca el inicio de esta línea de reflexión es la obra de Germain Grisez: «The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa theologiae, 1-2, Question 94, Article 2», en *Natural Law Forum*, n. 10, (1965), reeditada en numerosas publicaciones. La he traducido recientemente al castellano en *Persona y Derecho*, n. 52, 2005, pp. 275-339. La traducción viene precedida de un magnífico estudio introductorio escrito por el profesor Eduardo Ortiz. En ese mismo número de *Persona y Derecho* he publicado un extenso comentario a la teoría de Grisez soñicipios en contraste con Sto. Tomás (pp. 339-395)

⁴ En el caso de los filósofos que se autoencuadran en lo que ellos llaman «movimiento neoclásico», conviene advertir que, aunque proponen un renovado estudio de Aristóteles y Sto. Tomás, no por eso son un reflejo fiel de su pensamiento. Esta parcial «infidelidad» tiene especial relevancia en el caso de Grisez, ya que puede considerarse el precursor de dicho movimiento. En cambio, Finnis, aunque en ocasiones intenta mostrar la complementariedad entre el pensamiento de Grisez y el de Sto. Tomás, parece advertirse una creciente adhesión a la obra del Aquinate en aquellas cuestiones que parecen incompatibles con Grisez.

⁵ De las obras de Giuseppe Abba consideramos especialmente relevantes para este tema las siguientes: *Lex et Virtus, Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, LAS, Roma, 1983, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, LAS, Roma 1996, y *Felicità, vida buena y virtud*, Ediciones Internacionales Universitarias, Eiusa, Barcelona 1992 (1989). Y el artículo «A Christian Moral Principles di G. Grisez e la Secunda Pars della Summa Theologiae», en *Salesianum* 48 (1986) pp. 637-680. Del suizo Martin Rhonheimer la obra más significativa es sin duda *Ley natural y razón práctica, una visión tomista de la autonomía moral*, Eiusa, Pamplona, 2000 (1987); esta extensa obra suya también ha sido traducida del alemán al inglés y al italiano. Hay un artículo de Rhonheimer donde presenta en síntesis muy clara su filosofía moral: «La legge morale naturale: conoscenza morale e coscienza. La struttura cognitiva della legge naturale e la verità della soggettività», en *Ars Interpretandi*, 7, 2002, pp. 47-78 (también está recogido en la obra conjunta editada por Juan de Dios Vial y Elio Sgreccia, publicada por la Pontificia Academia Pro Vita: *Natura e Dignità della persona umana a fondamento del diritto alla vita, Atti dell'ottava Assemblea Generale della Pontificia Accademia per la vita*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2002).

partir de un renovado estudio del pensamiento de Aristóteles y de Sto. Tomás, a la luz de las recientes aportaciones sobre la naturaleza del razonamiento práctico y moral.

Con este trabajo tratamos de reintroducir en el ámbito del pensamiento iusfilosófico las reflexiones sobre el razonamiento práctico que, con tanto éxito, se están desarrollando en el ámbito de la filosofía moral. Con este fin, distinguimos los siguientes puntos de reflexión: 1) Una reelaboración de la interpretación del primer principio y los demás principios de la ley natural, incorporando críticamente muchos de los argumentos del neoclasicismo anglo americano. 2) Un estudio de la articulación de tales principios en la estructura del razonar práctico. 3) Una reflexión sobre el lugar que ocupan las virtudes morales, y especialmente la virtud de la justicia, en el proceso del razonar práctico. 4) Una renovada argumentación sobre la impertinencia de la crítica de «falacia naturalista» vertida contra el iusnaturalismo. 5) Un planteamiento del bien común como fin último de la existencia humana, haciendo ver cómo se compenetran sin devaluarse, antes bien potenciándose, la comunidad y la persona; y, por último, 6) Una reformulación de la concepción analógica de la ley como recta ordenación de las partes hacia el bien común como fin.

1. UNA NUEVA INTERPRETACIÓN DEL PRIMER PRINCIPIO Y DE LOS DEMÁS PRINCIPIOS DE LA LEY NATURAL

Los principios de la ley natural son principios del obrar. Los principios del obrar constituyen las premisas de los razonamientos prácticos. Tales premisas son los fines o bienes en vista de los cuales se articula el razonamiento práctico. Si estas premisas son objetivos de la acción, no son normas muy generales: sólo en vista de tales fines, y con posterioridad al conocimiento de los mismos, hacemos las normas, con las que describimos esos fines y determinamos los medios para conseguirlos. Si se llaman principios, es porque por ellos comienza el razonamiento práctico, pues el razonamiento práctico comienza siempre por un fin apetecido, que es último en la consecución. Si los principios del razonar práctico son fines de la acción, serán tanto más principios cuanto más postreros sean tales fines. Y si es no podemos decir que el hombre pueda tener varios fines últimos, por el mismo motivo tampoco podemos decir que tenga *varios* «primeros principios» (todos con el mismo grado de ultimidad, se entiende). No es lógico pensar que el hombre pueda tener varios fines últimos, porque, de lo contrario, habría que admitir que el hombre es un ser naturalmente *amorfo*, pues podría realizarse igualmente en cualquier dirección y de cualquier manera, cosa que la experiencia común desmiente. Esto lo explica Sto. Tomás diciendo que el fin último de una sustancia es su última forma, hacia la que tiende por naturaleza, y que el

hombre normalmente alcanza tal fin mediante sus acciones moralmente buenas, porque el criterio *fundamental* de la moralidad del actuar humano –como veremos más adelante– se determinará *en última instancia* en vista del fin último. Subrayamos *en última instancia* porque un conocimiento aproximativo de la moralidad de nuestras acciones nos viene ya dado por una cierta congruencia de cada acción con el dinamismo apetitivo propio del hombre. Por otra parte, es un hecho evidente la gran mayoría de los hombres experimentan una cierta atracción hacia unos mismos bienes (por ejemplo, hacia la salud, hacia la unión conyugal, el conocimiento...). Dicho con otras palabras, el hombre se encuentra, mediante sus apetitos, naturalmente referido a ciertos fines o bienes. Y es precisamente porque tenemos apetitos de ciertos bienes, por lo que razonamos prácticamente: una persona que no tuviera ningún fin determinado que conseguir, esto es, una persona completamente *apática*, no tendría *inclinación* a deliberar, y por tanto, ni siquiera podría hacer razonamientos prácticos.

Por su movimiento apetitivo cada animal se encuentra tendiendo hacia su bien propio. Los animales irracionales satisfacen sus apetitos o instintos sin saber por qué los satisfacen, o al menos, sin percibir la jerarquía interna entre sus propios apetitos, y por supuesto, sin ser conscientes de que, al procurar su propio bien, posibilitan que a su vez otros animales puedan también tender eficazmente al suyo propio. El hombre, como cualquier animal, también se encuentra apeteciendo bienes que él mismo no elige apetecer, pero, a diferencia de los animales irracionales, puede elegir satisfacerlos o no. Presupuesto de toda elección es la existencia de un apetito en vista del cual se elige una cosa u otra. Y en la jerarquía de apetitos hay un apetito que el hombre no puede dejar de elegir: es el apetito de felicidad, plenitud, de bien irrestricto, o comoquiera llamarse. Nadie, en su sano juicio, puede elegir no ser feliz. Es, por lo tanto, en vista de este apetito como ha de fijarse la medida justa en la satisfacción de los apetitos a él subordinados. El hombre, gracias a una adecuada instrucción y mediante el ejercicio reiterado de acciones correctas, va acostumbrando a sus apetitos inferiores a apetecer en la medida justa, para que todos y cada uno de sus apetitos jueguen en favor del apetito de felicidad. Ciertamente, todos los apetitos tienen una orientación originaria hacia su bien propio correspondiente, y todos tienen entre sí una correlación natural, de tal manera que los apetitos inferiores están al servicio y son integrados en los apetitos superiores. Por ejemplo, el apetito nutritivo está al servicio de (y se integra bajo) el apetito más general de la conservación en el ser, que, a su vez, está subordinado a un apetito más general de plenitud o felicidad (gracias a que el hombre huye pasionalmente de la muerte, puede realizar otros bienes para los que vive, porque el ser inteligente no se contenta con vivir por vivir, sino por hacer algo con su vida). Todo esto no significa que el hombre se plantee siempre, cada vez que actúa, esta subordinación y jerarquía de bienes apetecidos. Significa sencillamente que, cuando se para a pen-

sar, puede conocer esta subordinación de apetitos, y puede incluso dejar relativamente insatisfecho algún apetito inferior en orden a satisfacer mejor un apetito superior. El hombre virtuoso es aquel que tiene tan domesticados sus apetitos, que todos apetecen conforme al apetito racional de felicidad.

Los apetitos más acuciantes son los más básicos, como el apetito nutritivo o el apetito sexual, porque de su insatisfacción normalmente se deriva una alteración psicósomática. *Pero, el rango en la jerarquía de los apetitos no viene determinado por su respectiva acuciosidad, sino por su mayor o menor ultimidad.* Hemos visto que en esta jerarquía de apetitos hay un apetito que no sirve a ningún otro, y a cuyo servicio están todos los demás. El hombre, en la medida en que se va desarrollando intelectualmente, va identificando mejor este apetito, aunque dicho apetito fundamental está presente y es operativo, *por medios de los demás apetitos*, desde el inicio de su vida: todo lo que el hombre hace desde que viene a este mundo, lo hace porque consciente o inconscientemente busca la felicidad. Sólo con el tiempo el hombre va dándose cuenta de que la vida tiene *un sentido*, de que hay un apetito dominante, de que la vida propiamente humana no es un sucederse de satisfacciones apetitivas deslavazadas, sino que todo lo que apetece *lo apetece porque es integrable* en un proyecto unitario, en vista de un fin apetecido por sí mismo. En la medida en que el hombre va madurando, va integrando sus apetitos. El niño glotón, por poner ejemplo muy sencillo, no ha impuesto a su apetito nutritivo la medida que deriva del apetito de un bien superior, como es el apetito de conservar la salud. El niño glotón, y en general las personas poco maduras, no perciben la concatenación de la jerarquía apetitiva en virtud de la cual los apetitos superiores establecen la medida de los inferiores (la plenitud de la madurez la podríamos identificar con una integración adecuada de los apetitos, o lo que es lo mismo, con la misma vida virtuosa).

¿Por qué esta referencia a los apetitos cuando queremos hablar del primer principio y de los demás principios de la ley natural? Porque en el orden práctico el primer principio es el último fin apetecido —a no ser que se conciba el primer principio como forma de todo razonar práctico—, y todos los apetitos existen en orden y al servicio del último fin⁶. Los bienes naturalmente apetecidos por el hombre serán principios de la ley natural en cuanto que, en vista de ellos, se articule el razonamiento práctico, y en cuanto que tales bienes tengan razón de medio para alcanzar otros bienes superiores. Los apetitos naturales son, por eso, ciertos indicios de moralidad, pero no son el criterio decisivo.

⁶ Una exposición más elaborada sobre el primer principio de la razón práctica la he publicado en mi artículo: «Grisez y los primeros principios de la ley natural», en *Persona y Derecho*, núm. 52, 2005, pp. 339 y ss.

Si no puede haber varios «primeros principios», o lo que es lo mismo, varios fines últimos, todos aquellos fines que no sean el último fin, serán fines sólo en cuanto que son medios para la consecución del fin último. Y serán medios tanto más valiosos en la medida en que sean más necesarios para la consecución del fin último. Por lo tanto, parece que es posible establecer una jerarquía objetiva entre esos fines-medios por razón de su mayor o menor *necesidad* para la consecución del fin último, que es totalmente necesario. Con esta perspectiva quizá se pueda interpretar mejor el elenco de «bienes humanos» descritos por Sto. Tomás en el art. 2, de la q. 94 de la I-II, y podamos enmarcar adecuadamente la teoría de los «bienes humanos básicos» desarrollada a partir de Grisez (con la diferencia que aquí los consideraremos bienes básicos en función de su mayor o menos necesidad para la consecución del fin último).

2. UN ESTUDIO DE LA ARTICULACIÓN DE TALES PRINCIPIOS EN LA ESTRUCTURA DEL RAZONAR PRÁCTICO

¿Se puede concluir de lo que acabamos de decir que un razonamiento práctico correcto es por eso mismo un razonamiento moralmente bueno? No necesariamente. Lo esencial de un silogismo práctico –un razonamiento práctico puede constar de muchos silogismos prácticos– es la existencia de una premisa mayor que es un objetivo a conseguir mediante la acción, en vista del cual se *eligen* los medios que se estiman más aptos para conseguir dicho fin. Y así cada silogismo práctico será tanto mejor cuanto más adecuadamente disponga u ordene los medios para conseguir el fin establecido en la premisa mayor. La premisa mayor es un acto apetitivo –enjuiciado en forma proposicional– de un bien al menos aparente, y la conclusión de cada silogismo práctico es siempre una *decisión* por la que se *elige* el medio que se estima más adecuado para lograr el fin de la premisa mayor. Que luego la ejecución material del acto elegido pueda ser realizada por otra persona distinta de quien realiza el razonamiento práctico, no priva de responsabilidad a quien eligió esa medida –esta consideración es importante para la filosofía del derecho–. Lo propio del razonar prácticamente es disponer (eligiendo) que una cosa se haya de hacer (fin) por medio de otra u otras (medios elegidos)⁷. La premisa mayor de cada silogismo práctico es, por tanto, la formulación de un deseo de un objetivo, y la conclusión (elección) del mismo también es un deseo de un objetivo, porque éste es apetecido en virtud del apetito

⁷ Hasta tal punto es así en la doctrina de Sto. Tomás, que incluso el mismo imperar y el pedir o suplicar son también actos de la razón práctica, porque suponen una cierta ordenación en cuanto que el hombre dispone que una cosa se ha de hacer por medio de otra (cfr. DE AQUINO, T.; *Suma Teológica, II-II*, q. 83, a.1).

del fin que constituye la premisa práctica mayor (el mismo Aristóteles explica que toda elección es un apetito de un bien a nuestro alcance). Y aunque tanto la premisa mayor del silogismo práctico como su conclusión (decisión) se puedan formular proposicionalmente, presuponen actos apetitivos controlados por la razón.

La calificación moral de un razonamiento práctico se determina en función de la aptitud que tenga dicho razonamiento para ser integrado y asumido en lo que podríamos llamar el *macro razonamiento práctico de la vida personal como un todo*⁸. La cuestión fundamental será entonces determinar si hay un objetivo único que otorgue sentido a todas las acciones que hacia él se encaminan. Tal objetivo sería el primer principio del obrar, esto es, el primer principio de la razón práctica. Y si hay tal objetivo único, en vista del cual se valora la aptitud o no de las acciones para conseguirlo, la cuestión decisiva será determinar si ese objetivo puede ser elegido libremente por cada cual, o si por el contrario, nos viene dado con la naturaleza.

Si en contra de lo que podríamos llamar las «filosofías casualistas», para las que todo es fruto del azar o casualidad, defendemos una tesis causalista, y por lo tanto, finalista; esto es, si defendemos que la realidad, incluida la realidad de la existencia humana, está finalizada, entonces el hombre puede *buscar* (no inventar) *el sentido*, que es el fin de su propia existencia, y, puede, mediante sus elecciones, adecuarse a él o rechazarlo⁹. De manera análoga a como llamamos *verdad especulativa* a la ade-

⁸ Esta tesis no tiene nada que ver con la moral de la «opción fundamental» según la cual la moralidad vendría determinada por una elección radical de un fin bueno, con relativa independencia de las acciones cotidianas concretas; precisamente lo que defendemos es todo lo contrario: que la moralidad de *cada acción* ha de valorarse teniendo también en cuenta su potencial integración en un proyecto de vida como un todo.

⁹ En este sentido es muy significativa la siguiente cita de Jacques Monod: «... de ahí se sigue con necesidad que únicamente y sólo el azar es el fundamento de cualquier innovación, de cualquier creación en la naturaleza animada. El puro azar, nada más que el azar, la libertad absoluta y ciega como fundamento del maravilloso edificio de la evolución. Este conocimiento central de la moderna biología no es ya hoy día una sola de las muchas hipótesis posibles o, por lo menos, concebibles; es la única hipótesis imaginable, porque ella sola se funda en los hechos de la observación y de la experiencia». Jacques Monod: *El azar y la necesidad*, Barral, Barcelona 1989. Pero lo cierto es que precisamente el gran desarrollo que experimentó la cultura occidental en contraste con las del resto del mundo, se debió a la negación del caos y a la afirmación del cosmos. El gran presupuesto sobre el que se funda el desarrollo de la cultura occidental fue la idea de que el mundo es lógico, de que el mundo tiene un sentido, y el hombre puede conocerlo. La realidad es lógica, no es puro azar. Por lo tanto, el conocimiento no son juegos florales, no es buscar formas a las nubes, formas que proyecta nuestra imaginación o nuestros sentimientos, sino la búsqueda del sentido real en las cosas, que nos precede y nos vincula. Afirmar que el universo es cosmos es lo mismo que reconocer que tiene un orden, y por lo tanto, un sentido, un fin que lo justifica, porque el azar es ciego y caótico. Por lo tanto, la aceptación de un sentido o un fin natural no es una opción tan válida como su contraria. Pero, el aceptar que la existencia del hombre está naturalmente finalizada, no justifica la obligatoriedad de la naturaleza mientras no se logre conocer que ésta responde a un proyecto omnisciente de

cuación de la mente a una realidad que nos precede y nos vincula, podemos hablar también de *verdad moral* para referirnos a aquellas decisiones humanas en las que elegimos los medios que realmente nos conducen hacia el fin último. *En este caso la verdad o falsedad moral no se toma primariamente de una supuesta adecuación o no a la «esencia», sino de su mayor o menor aptitud para conseguir el fin. Por lo tanto, lo que precisa la reflexión moral no es tanto hablar en términos de esencias, sino de fines.* El conocimiento de la esencia es consecutivo al conocimiento de los fines, que es lo decisivo¹⁰.

¿Significa esto que no se puede comenzar a razonar *prácticamente* si no es en vista de un primer principio unificador de la vida como un todo? Razonar *prácticamente* sí se puede, lo que no se puede es fundamentar cabalmente un *razonamiento moral*. —Antes de continuar es preciso dejar clara la distinción entre *la moralidad de un juicio práctico* y *el juicio especulativo sobre la moralidad de ese juicio práctico*: cuando hacemos un juicio práctico, esto es, cuando deliberamos y elegimos algo, estamos actuando moralmente y en cierto sentido juzgando moralmente, pero no necesariamente estamos haciendo un juicio relativo al fin último; esto lo empezamos a hacer cuando reflexionamos especulativamente sobre la moralidad de un juicio práctico—. Ya hemos visto antes que los apetitos del hombre tienen una jerarquía, y que los apetitos de ciertas cosas posibilitan o hacen más fácil el logro de bienes superiores también apetecidos, y también hemos visto que, en la medida en que una persona desarrolla su inteligencia, es más capaz de percibir esa jerarquía apetitiva, precisamente porque es más capaz de apreciar bienes superiores (en esto consiste fundamentalmente la educación, en saber apreciar las cosas mejores). Las acciones por las que procuramos los bienes correlativos a los distintos apetitos son moralmente buenas en la medida en que son *integrables* en el apetito fundamental del fin último. Esto no significa que las decisiones que tomamos cada día —que por ser libres, tienen trascendencia moral— vayan precedidas por una reflexión explícita sobre el fin último (ya los clásicos distinguían entre intención real e intención virtual). Lo que

un Ser Divino. Todo intento por justificar racional y absolutamente una moral sin Dios está avocado al fracaso, ya sea porque desemboca en un naturalismo ingenuo, que no da razón de la obligatoriedad de la naturaleza, o bien porque degenera en un voluntarismo arbitrario, que es lo más frecuente. La tendencia tantas veces renovada de negar normatividad moral a la naturaleza es una actitud razonable por parte de aquellos que no ven en ella más que un producto casual (no causal) sobre la que cada cual le puede imponer el sentido que quiera. Un ejemplo gráfico es el del travestismo: es muy significativo el eslogan «nació en un cuerpo equivocado», de tal manera que cada cual será lo que quiera ser, porque no habría *razón* que justificara el dominio de una naturaleza *ciega* sobre la voluntad humana. Cada cual se identificará con el papel que quiera asumir en la vida social. No se admitirá que la naturaleza imponga nada. Si la naturaleza no impone límites, entonces los que hay no son más que imposiciones socio culturales, de las que hay que despojarse.

¹⁰ FINNIS, John deja esto bien claro a lo largo de todo su libro: *Fundamentals of Ethics*, Oxford-New York. Clarendon Press, 1983.

significa es que cuando nos paramos a reflexionar sobre la moralidad o no de tales acciones, es inevitable que nos preguntemos sobre su aptitud o no para lograr el fin que consideramos último en nuestra vida. Esto es así porque el juicio reflexivo moral es un juicio que califica a la persona como persona. Cuando comparamos la aptitud de la acción para lograr un fin no último, como por ejemplo, la acción del zapatero que arregla los zapatos, la calificamos como buena o mala, sólo en vista de tal fin (el fin de arreglar bien los zapatos), y esto no es un juicio moral. El juicio moral, que también puede predicarse de la misma acción, tiene siempre razón de ultimidad: ¿se está haciendo mejor persona mediante esa acción de arreglar zapatos?, o dicho con otras palabras: ¿se acerca más a su fin último, hacia la plenitud de su forma, mediante esa acción de arreglar zapatos? Ésta sí que es una cuestión moral. Quizá con este ejemplo se vea más claramente que la bondad o maldad moral no se determinan primariamente por referencia a esencia alguna, sino por referencia a fines, y no por referencia a cualquier fin, sino por referencia al fin último. No en vano suele sorprender más la inmoralidad de una persona religiosa que la de un ateo, por la sencilla razón de que presuponemos que la persona religiosa calibra sus actos en función de un fin más último que el ateo (piénsese por ejemplo en el caso de abusos sexuales llevados a cabo por religiosos).

La estructura del razonamiento práctico es un juego continuo de conocimiento y de apetito, con la siguiente estructura: [*Primer silogismo*: Apetito de un bien F1– Deliberación entre los diversos medios para conseguir F1– Elección de F2– para conseguir F1] – [*Segundo silogismo*: Apetito de F2– Deliberación entre los diversos medios para conseguir F2– Elección de F3 para conseguir F2] y así sucesivamente. Todo el razonar práctico en el fondo se hace en vista del primer fin F1, ante el cual todos los demás fines son medios, y son apetecidos porque en el fondo apetecen F1. Dentro de cada uno de los silogismos prácticos, la elección consiste en una preferencia que damos a una posibilidad entre las que se nos presentan a nuestro alcance para conseguir el fin respectivo, lo cual presupone, además de un acto de conocimiento (por el que comparamos las diversas posibilidades), un acto apetitivo, por el cual nos inclinamos más sobre una de ellas.

Éste es el pensamiento de Aristóteles sobre la razón práctica. Es él quien inventó el término y quien formuló por vez primera una teoría sobre su estructura psicológica. Por su parte, los neoclásicos norteamericanos tienen el mérito de haber manifestado de nuevo una idea aristotélica que desde el siglo XVII prácticamente había caído en el olvido: que los principios de la ley natural son principios de razonamientos prácticos, en los términos que hemos visto en los párrafos precedentes. Pero, a nuestro juicio, cometen un grave error al considerar que tales principios dan razón de sí mismos (y por eso en cierta manera sean últimos). El hecho de que el apetito de tales bienes sea una realidad prácticamente universal, y que por eso consideremos

razonables las acciones que tienden a ellos, no significa necesariamente que sean bienes últimos: es contraria a la noción de fin último la existencia de varios fines igualmente últimos; y el grado de ultimidad de un bien no se mide necesariamente por su grado de evidencia, sino porque una vez conseguido se aquieta completamente la voluntad, porque entiende que posee plenamente el bien que ama¹¹.

3. UN PLANTEAMIENTO DEL BIEN COMÚN COMO FIN ÚLTIMO DE LA EXISTENCIA HUMANA

La tesis que defendemos en este trabajo, y que creemos conforme con el pensamiento de Sto. Tomás, es que los denominados *bienes humanos básicos*, que ciertamente son principios del obrar, son como ayudas que facilitan el caminar del hombre hacia el fin último, y que este fin es esencialmente un bien común. La inclinación a la conservación del propio ser, con todo lo que ella supone (nutrición, vestido, salud, etc.) es una inclinación hacia una realidad que se presenta naturalmente *atractiva* para el hombre, pero que no da *razón* de sí misma, porque nadie desea vivir por vivir. Si se desea vivir, es para *algo*. Lo mismo se puede decir del conocimiento: nadie desea conocer por conocer cualquier cosa, porque si esto fuera cierto, el sólo hecho de tener más datos en la cabeza (por ejemplo saber la guía telefónica de

¹¹ Los neoclásicos tienen el inconveniente de haber considerado como fines *últimos* objetivos, por considerarlos irreducibles entre sí, lo que ellos llaman los *bienes humanos básicos*: conocimiento, amistad, juego, experiencia estética, salud, unión conyugal, religiosidad, etc. Según ellos, estos bienes genéricos, en la medida en que se nos presentan encarnados (*instantiated*, «instanciados») en nuestra experiencia cotidiana, suscitan nuestro interés y hacen que orientemos nuestra vida en su búsqueda. Es verdad que los neoclásicos dicen que el fin último es la realización humana integral (*integral human fulfillment*), pero ésta sólo se verifica mediante una participación razonable (garantizada por los «modos de responsabilidad») en tales bienes, y no dicen que haya un bien objetivo último por encima de tales bienes humanos. Esta consideración neoclásica de «los bienes humanos básicos» como bienes últimos, y por tanto como primeros principios de razonamientos prácticos, la justifican porque una vez que apelamos a ellos como causas de nuestro comportamiento, no se requieran más explicaciones para encontrar razonable nuestro comportamiento. De tal manera que si por ejemplo, alguien nos preguntara por qué o cuál es la causa de que leamos tal libro de Aristóteles, y le respondiéramos que lo leemos para terminarlo, o porque nos lo han ordenado, no le estaríamos dando una respuesta suficientemente justificativa de la acción. En cambio, si decimos que la causa que nos mueve a leer el libro es sencillamente el deseo de saber (bien humano del conocimiento) o para ayudar a un amigo (bien humano de la amistad), entonces estaríamos dando una respuesta suficientemente justificativa y razonable, que, según ellos, no requeriría de más explicaciones para hacer completamente inteligible nuestra acción. Hay una obra divulgativa de la filosofía de Grisez escrita por él mismo en colaboración con Russell Shaw: *Beyond the new Morality. The Responsibilities of Freedom*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, London (1974) magníficamente traducida al castellano por Manuel Alcazar bajo el título *Ser Persona*, Madrid, Rialp, 1999.

memoria) sería un logro intelectual más valioso que cualquier otro. El hombre desea conocer para encontrar algo que le ayude a ser mejor. Y así podríamos seguir con toda la lista de bienes humanos básicos. Nuestra tesis es que los bienes humanos son realmente tales en la medida en que sirven al hombre para lograr su fin último. Es más, *la referencia al fin último es precisamente el motivo de la bondad de todos los «bienes humanos»*.

La cuestión decisiva es entonces saber si se puede conocer, y cómo, este fin último. Sto. Tomás explica que el fin último de cada ser es la plenitud de su forma, y mientras ésta no se logre, el ser se mantiene literalmente en tensión (estar en tensión es *estar tendiendo*). Pero una vez lograda la plenitud de la forma, cada ser reposa en ella como en su propio bien. *Y como en el hombre todo su dinamismo apetitivo está en función de la voluntad, que es el apetito del fin último, cuando la voluntad lo alcanza, ya todos los apetitos reposan, porque nada queda ya por desear (la voluntad sólo se muda porque desea alguna cosa que no tiene todavía)*¹². Esta visión presupone que *todos los apetitos del hombre tienen carácter mediático respecto al apetito racional que es la voluntad*. Pensamos que la visión dualista del ser humano, que contempla la vida espiritual como desencarnada, no hace justicia la psicología del hombre, porque la experiencia común nos muestra que este dinamismo hacia el fin último está como impreso en todas las partes de nuestro cuerpo, incluidos los apetitos más básicos. *El esfuerzo moral consiste precisamente en lograr una armónica conjunción, que la naturaleza nos da incoada, de todos los apetitos en función del apetito del fin último*¹³. Por lo tanto, *la pretensión de construir una filosofía moral o una teoría de la ley natural sin referencia al fin último («como si Dios no existiese») nos parece tan limitada como la pretensión de construir una teoría de la vida vegetal sin tener en cuenta la influencia de la luz solar*.

Por otra parte, para Sto. Tomás el fin último del hombre no es la mera realización individual, donde la comunidad jugaría sólo un papel instrumental para la consecución de dicho fin. Para Sto. Tomás, el fin último del hombre es la misma convivencia o comunión de los hombres entre sí y con su propio Creador. Esto es lo que significa para el Aquinate que el hombre sea naturalmente social: *que es en la comunidad donde el hombre se realiza y por la que se mantiene realizado*. Este fin común tampoco es un mero resultado que se producirá sólo y

¹² Cfr. DE AQUINO, T.; *Compendio de Teología*, § 298, cito de la magnífica traducción de José Ignacio Saranyana y Jaime Restrepo Escobar del *Compendium Theologiae ad fratrem Reginaldum socium suum carissimum*. Muy posiblemente esta obra la escribió Sto. Tomás al terminar el libro IV de la Suma Teológica, aproximadamente en 1273. La traducción castellana que hemos manejado fue editada por Rialp en 1980.

¹³ Son muchos los pasajes de la Suma Teológica que hacen referencia a las inclinaciones naturales como *semina virtutum*, y a las virtudes como una segunda naturaleza; por ejemplo I-II, q. 94, a.2; s. I-II, q. 63, a.1, sc. También en Comentario a la Ética a Nicómaco, I, 20, §149.

todo al final, como de golpe, sino que es un fin participativo, que se incoa ya en la existencia terrena y se va consolidando a lo largo de la historia personal de cada hombre y de la historia de la humanidad en su conjunto (en qué medida la sociedad política y la Iglesia presentan incoado el dinamismo comunitario y unificador de la existencia humana, es un tema por desarrollar que Sto. Tomás sólo dejó señalado, y que desborda los límites de este trabajo, de orden más filosófico que teológico).

Este bien común universal (entendido como *communio*), que es el fin, se podría ilustrar con una imagen, que quizá pueda parecer excesivamente poética, pero no se nos ocurre otra mejor para expresar una realidad imposible de ser conocida analíticamente. El bien común sería con una sinfonía cósmica formada por toda la Creación, en la que los hombres desempeñarían el papel de músicos con sus respectivos instrumentos (la vida que a cada uno le ha tocado vivir), y donde el resto de las criaturas irracionales cumplirían una función instrumental al servicio del hombre, como acompañamiento o como elementos de los mismos instrumentos de los hombres. Todos los seres irracionales (los animales, las plantas, el mar, los cielos...), al ser movidos directamente por Dios mediante la ley eterna, participarían pasivamente en esta orquesta. Los hombres, en cambio, participarían activa y responsablemente con «la partitura» de la ley natural, intimada en su corazón mediante el apetito natural del fin último y de los bienes naturales que hacia él conducen. En esta sinfonía cósmica cada hombre gozaría al escuchar su propio instrumento (al vivir su propia vida), pero aún gozaría más al darse cuenta de que lo bueno es la música de la orquesta entera, de la que él forma parte como músico y como espectador al mismo tiempo. Según esta visión, el individualismo, la realización puramente individual, sería tan irracional como si un músico, rompiendo la armonía, tratara de imponerse sobre los demás tocando más fuerte su violín (algo podría hacer, evidentemente, pero mucho menos de lo que lograría integrado en el conjunto, y ciertamente los demás saldrían perjudicados). Al mismo tiempo, esta visión justifica la dimensión naturalmente solidaria que tiene la existencia humana, donde la solicitud de unos por otros se justifica también para lograr el bien propio. Esta visión no supone un «cosmocentrismo» ajeno a la idea de dignidad o protagonismo de la persona, porque en esta imagen toda la naturaleza material se presenta al servicio de la persona humana, y porque la imagen presenta a los hombres como los únicos seres del mundo material que participan deliberadamente en esta sinfonía cósmica que Dios compone para ellos. En definitiva, con esta imagen tratamos de ilustrar que la realización del hombre es comunitaria, necesariamente solidaria, y que sólo se logra asumiendo *personalmente* el papel que a cada uno le corresponde en el conjunto, porque la perfección de una parte consiste en estar ade-

cuadramente dispuesta hacia el todo del que forma parte¹⁴. Volveremos sobre este tema al final, donde tratamos el tema de la ley y del bien común¹⁵.

4. UNA REFLEXIÓN SOBRE EL LUGAR QUE OCUPAN LAS VIRTUDES MORALES, Y ESPECIALMENTE LA VIRTUD DE LA JUSTICIA, EN TODO ESTE PROCESO

En vista de este fin último está naturalmente dispuesto todo el movimiento apetitivo. Es aquí donde encuentran su sentido las virtudes morales (incluida la justicia), en cuanto que cada una, en su nivel de mayor o menor ultimidad, contribuye a disponer al hombre adecuadamente hacia su fin último. Muchos de los autores que, en supuesta continuidad con Aristóteles y Sto. Tomás, han reflexionado sobre la justicia, han subrayado excesivamente la noción de justicia particular, dejando un poco de lado la noción de justicia general, cuando resulta que ésta es una pieza clave para entender toda la filosofía aristotélico-tomista de las virtudes. Por lo tanto, creemos que merece la pena detenernos un poco en la noción aristotélico tomista de la justicia general. Pero antes conviene advertir que el tratamiento que tanto Sto. Tomás como Aristóteles hacen de la justicia es fundamentalmente moral: mejor dicho, la justicia según Aristóteles y Sto. Tomás es con toda propiedad una virtud *moral*¹⁶. Creemos que esta reflexión sobre el por

¹⁴ «Por eso dice San Agustín en III Confes. que es deforme cualquier parte que no se armoniza con el todo. De aquí que, al ser todo hombre parte de un Estado, es imposible que sea bueno si no vive en consonancia con el bien común, y, a la vez, el todo no puede subsistir si no consta de partes bien proporcionadas. En consecuencia, es imposible alcanzar el bien común del Estado si los ciudadanos no son virtuosos» (ST.I-II: q. 92, a.1, ad.3). Respecto al grado de virtud que deban tener los miembros del Estado Sto. Tomás no dice que deban tener la integridad de la virtud, sino sólo aquel grado de virtud necesaria para mantener la comunidad. Por eso dice en este mismo artículo que sólo los gobernantes han de ser virtuosos con integridad, porque requieren de la virtud de la prudencia para hacer las normas, mientras que a los súbditos les bastaría con respetar externamente las leyes para mantener unida a la comunidad. De hecho añade: «porque en cuanto a los otros [a los que no son gobernantes], basta para lograr el bien común que sean virtuosos en lo tocante a obedecer a quien gobierna. Por eso dice el Filósofo en III Polit. que es la misma la virtud del príncipe y la del hombre bueno, pero no la del ciudadano y la del hombre bueno».

¹⁵ Las consideraciones sobre el bien común que hemos hecho en los párrafos precedentes no se refieren al bien común jurídico: a él nos referimos al final de este trabajo. Adelantamos que el bien común jurídico vendría determinado por la solidaridad mínima exigible por el gobernante a la comunidad histórica concreta.

¹⁶ La justicia se predica analógicamente de diversas realidades que convienen en un mismo fin, así se dice que es justo el orden normativo, en cuanto que causa la justicia en el hombre; se dice que es justo un acto en cuanto que es signo de la justicia que hay en el sujeto, y se dice que un hombre es justo en cuanto que es sujeto de la justicia. Para entender esto más claramente conviene leer el escrito de Sto. Tomás De Principiis Naturae, n. 6, en concreto el siguiente pasaje: «Para entender esto debe

así decir «núcleo duro» del concepto de justicia, ha de preceder al discurso sobre la dimensión jurídica positiva de la misma.

Aunque distingamos analíticamente diferentes virtudes, *todas son aspectos de un mismo proceso perfectivo*, por las que cada hombre se va disponiendo adecuadamente, y en cierta manera va anticipando progresivamente, la realización del fin último. Aristóteles lo explica comparando las virtudes con las artes que se subordinan entre sí en orden a la consecución del fin del arte principal, que a su vez presuponen a las demás como escalones previos. Por ejemplo, en el arte militar, el arte ecuestre le está subordinado, y a su vez éste condiciona al arte de hacer sillas de montar...¹⁷.

Puesto que la realización del hombre no se logra en solitario, sino en comunidad, es preciso que por las virtudes se disponga también adecuadamente a la convivencia con los demás. *Y el hábito por el cual el hombre se dispone adecuadamente para la convivencia es la justicia*. Dicho con otras palabras, si la virtud es perfección del hombre por la que se lleva a término la labor incoada por la naturaleza, y el

saberse que una cosa se predica de tres maneras: unívoca, equívoca y analógicamente. Se predica unívocamente lo que se predica según el mismo nombre y según el mismo sentido, esto es, según la definición: así, animal se predica del hombre y del asno, pues ambos se dicen animales y ambos son sustancia animada sensible, que es la definición de animal. Se predica equívocamente lo que se predica según el mismo nombre y según un sentido diverso: así, can se dice del que ladra y del celeste, que convienen sólo en el nombre pero no en la definición o significación; el nombre significa, en efecto, la definición, como se dice en el libro IV de la Metafísica. Se dice que se predica analógicamente lo que se predica de muchos cuyos sentidos son diversos, pero se atribuyen a uno que es único y el mismo: así, sano se dice del cuerpo del animal y de la orina y de la bebida, pero no significa exactamente lo mismo en todos: de la orina se dice como del signo de salud, del cuerpo como del sujeto, de la bebida como de la causa. Pero todos estos sentidos se atribuyen a un único fin, a saber, la salud», DE AQUINO, Sto. Tomás: *De Principiis Naturae, ad Fratrem Silvestrem*, (recientemente traducido al castellano por la BAC, en *Opúsculos y cuestiones selectas de Sto. Tomás*, vol. 1, BAC, Madrid 2001).

¹⁷ En el comentario de Sto. Tomás a la *Ética a Nicómaco* escribe en I, 1, §6: «En segundo lugar, propone el orden de los hábitos entre sí. Sucede que un hábito operativo, que llama virtud, depende de otro. Como el arte que hace la brida depende del arte de la equitación, porque el que ha de cabalgar enseña al artesano de qué modo se hace la brida. Así es el arquitecto, es decir, el artífice principal con respecto a ella. La misma razón se aplica a otras artes que hacen otros instrumentos necesarios para la equitación, como las sillas, etc. Todo lo que concierne a lo ecuestre será luego ordenado bajo el arte militar. Los soldados, decían antiguamente, no son solamente los jinetes, sino también todos los que combaten para lograr la victoria. Por esto, bajo el arte militar no sólo está contenido el arte que se refiere a lo ecuestre, sino todo arte o virtud ordenado a las operaciones bélicas, como la fabricación de flechas, de hondas o similares. Del mismo modo, otras artes dependen a su vez de otras». Un poco más adelante, en I, 1, §7, añade: «En tercer lugar, propone el orden de los fines según el orden de los hábitos. En todas las artes o virtudes es una verdad corriente que los fines de las arquitectónicas o principales son francamente más deseables que los fines de las artes o virtudes que dependen de las principales. Lo prueba de este modo: los hombres prosiguen o buscan los fines de las artes o virtudes inferiores en razón; de los fines de las superiores».

hombre es naturalmente un ser social, la justicia en cuanto que perfecciona la dimensión social del hombre, perfecciona al hombre mismo. *Y puesto que los hombres, debido a su naturaleza corporal, sólo se comunican por medio de acciones y cosas exteriores, la justicia versará sólo sobre las cosas exteriores con las que se relacionan las personas entre sí.*

Si con las demás virtudes morales cada hombre afina sus pasiones para que respondan adecuadamente a la propia razón; por la justicia lo que se afina es la propia voluntad para que quiera el bien del prójimo. Se trata de un proceso continuo en el que la justicia es como el último paso de la virtud, de una virtud que comienza a formarse y afianzarse por la templanza y la fortaleza, pero que culmina en la justicia. Dicho con otras palabras, las pasiones interiores –disciplinadas por las demás virtudes morales– no se ordenan de suyo al prójimo, pero sus efectos, las operaciones exteriores, sí que son ordenables a otro, y esto se logra mediante la virtud de la justicia.

Cuando Aristóteles dice que la justicia general es la virtud moral completa o perfecta, nos está diciendo que el orden impreso por la razón en los apetitos tiene razón de medio para la adecuada disposición de la voluntad del hombre hacia los demás. O dicho con otras palabras, que el orden impreso en los apetitos por las demás virtudes morales se realiza en vista de las acciones exteriores, y se mantiene inalterado en las obras exteriores gracias a la virtud de la justicia. En este sentido hay que interpretar el adagio clásico *Iustitia in se omnem virtutem complectitur*; porque la justicia presupone siempre otras virtudes. En sentido negativo también podemos decir que en la raíz de casi toda injusticia hay siempre una inmoralidad de otra especie distinta a la injusticia. Por ejemplo, muchos asesinatos se cometen por no haber podido moderar la ira; la mayor parte de las violaciones se realizan por una incapacidad habitual de controlar el instinto sexual. Sólo aquellas acciones voluntarias lesivas del prójimo no motivadas por ninguna pasión sensitiva, son debidas a la pura injusticia, y a esto propiamente lo llamamos «malicia», que es una perversión de la misma voluntad. Entre las muchas consecuencias que se pueden derivar de esta consideración podríamos destacar que el educar para la justicia presupone educar los afectos o apetitos, enseñando a vivir otras virtudes que aparentemente no tienen trascendencia social. Este planteamiento también pone en entredicho buena parte de las teorías modernas que distinguen entre ética privada y ética pública como dos esferas completamente independientes.

La voluntad del deudor viene regulada por el bien perteneciente y conveniente al otro, y no por los apetitos sensitivos del deudor. La justicia perfecciona a la voluntad, no a los apetitos sensitivos, que los presupone perfeccionados. La justicia es la tendencia de la voluntad hacia el bien del otro, pero para que esté bien dispuesta, son necesarias dos cosas: primero, conocer cuál es ese bien, y, segundo, que los demás apetitos estén afinados, ya que una pasión apetitiva contraria a

la razón puede alterar su juicio, desenfocando la voluntad para que se polarice en un acto injusto. Puesto que la justicia es el perfeccionamiento de la voluntad en lo que respecta primariamente al bien del otro, y puesto que el bien del prójimo es solamente objeto para la razón (ninguna tendencia sensible está inclinada como a su bien propio al bien del prójimo), la justicia no perfecciona a ninguna inclinación sensible –las presupone perfeccionadas–, sino sólo a la voluntad.

El bien del otro es también mi bien. Presupone reconocer que el otro forma parte del mismo conjunto del que yo formo parte. Puesto que la justicia versa sobre las operaciones mediante las cuales el hombre se ordena *no sólo en sí mismo* (por lo tanto, también en sí mismo), sino también en relación a los demás, es incompleta la proposición clásica «*la justicia tiene por objeto el bien del otro*». Es incompleta por dos motivos: primero porque el bien del otro es también el bien del agente, ya que el bien de una parte (que es el individuo) presupone que las demás partes estén también adecuadamente dispuestas; y segundo porque la virtud de la justicia manifiesta la perfección de las demás virtudes morales en el agente.

Las demás virtudes morales consisten en una cierta impresión del orden racional en los apetitos sensitivos; apetitos que, por ser naturalmente irracionales sólo pueden tender hacia sus bienes parciales respectivos (p. ej. el apetito nutritivo tiende a alimentarse cuando tiene hambre, el apetito sexual apetece una relación carnal cuando se dan determinadas circunstancias, etc.), y en la medida en que son moderados por el hábito, son como domesticados para que apetezcan cuando deben y como deben, esto es, conforme a la razón. En cambio por la justicia –que presupone el orden en los demás apetitos– el hombre, además de acostumbrar a la inteligencia a discernir el bien del prójimo, acostumbra a los apetitos a no poner obstáculos a la voluntad natural, de suyo recta, de querer el bien de otro como el propio bien.

Obviamente el reconocer el-bien-del-otro como objeto de la virtud de la justicia, presupone reconocer que hay otros seres humanos que forman parte de la misma comunidad, con el mismo título que yo. Retomando el ejemplo de la orquesta, cuando vemos al otro como parte del conjunto, le reconocemos los medios que les son necesarios para integrarse y mantenerse correctamente en la comunidad, y por ella realizarse. Cuando estos bienes que cada cual necesita sólo se pueden poseer o ser mantenidos en su posesión a través de la intervención de mi voluntad (de hacer o de no hacer), entonces me encuentro en posición de deudor, y cuando tengo el hábito de saldar mis deudas, entonces tengo la virtud de la justicia¹⁸.

¹⁸ «El término DEBER expresa, en esta situación, la necesidad moral en la que se encuentra la libre voluntad del deudor por el hecho de estar regulada por el bien conveniente al otro, al acreedor». ABBA, J.; *Felicidad, Vida Buena y Virtud*, Barcelona, Eiusa, 1992 (1989), p. 193.

Sto. Tomás explica que si bien la función común de toda justicia es la de ordenar al hombre con relación a otro, esto puede ser de dos maneras: a otro considerado individualmente; o a otro considerado en común, en cuanto que quien sirve a una comunidad sirve a todos los hombres que en ella se contienen¹⁹. Cuando la acción se elige en orden al bien de una persona considerada individualmente, entonces hablamos de *justicia particular* como especie de justicia. Y cuando se elige motivado en primer término por el bien de la comunidad en su conjunto, entonces hablamos formalmente de *justicia legal* como *otra especie de justicia*.

La distinción referida en el párrafo anterior es bastante sutil, porque la diferencia no depende de la materialidad del acto, sino de la finalidad próxima de la acción. Los actos de *todas* las virtudes (ya ordenen el hombre hacia sí mismo, ya lo ordenen hacia otras personas singulares, como es el caso de la justicia particular) son ordenables al bien común de dos maneras: una con intención secundaria, y otra con intención principal. En este segundo caso estamos ante un acto específico de *justicia legal*²⁰.

Tanto Sto. Tomás como Aristóteles inducen a confusión al manejar el concepto de *justicia legal o general* en diversos sentidos, y con una afinidad muy grande entre ellos. Un sentido es el que hemos visto en el párrafo precedente: la justicia legal como virtud específica, cuando la motivación próxima es el bien común. Pero también utilizan la expresión *justicia legal o general* para referirse a la forma general de toda justicia, porque toda justicia ordena siempre, inmediata o mediatamente, al bien común (la mayor parte de las veces mediatamente).

Para resumir podríamos decir: *Todas las virtudes son aspectos de la realización personal. La realización personal sólo se completa en la convivencia. La justicia manifiesta que el arraigo de las demás virtudes, porque por ella se manifiesta hacia los demás, adecuándose a ellos, la recta ordenación de todos los apetitos. Esta adecuada comunicación se puede hacer atendiendo primariamente al bien del conjunto o atendiendo en primer término al bien de algún miembro particular del conjunto. Cuando se hace mirando primariamente al bien del conjunto, esto es, atendiendo directamente al bien común, entonces hablamos de «justicia legal», y cuando se hace atendiendo primariamente al bien de un miembro del conjunto considerado individualmente, entonces hablamos de «justicia particular». A su vez esta justicia particular se puede verificar en los repartos y en los intercambios, dando así lugar a dos subespecies, que se diferencian por el modo de medir la cantidad justa: la «justicia distributiva» y la «justi-*

¹⁹ Cfr. DE AQUINO, Sto. T.; *Suma Teológica*, I-II, q.66, a.4 y a.6.

²⁰ El que Aristóteles utilice indistintamente los términos *justicia legal* y *justicia general* para referirse a esta especie de justicia referida inmediatamente al bien común, se debe a la noción de ley que él maneja, que se caracteriza por ser una ordenación de los actos de todas las virtudes al bien común.

cia conmutativa». Y es común a toda justicia el contribuir al bien común, directa o indirectamente²¹.

Toda acción humana (voluntaria, se entiende) presupone una cierta disposición del apetito sensitivo, que la fomenta o que la frena. En toda acción entran en juego la voluntad y los apetitos sensitivos, pero sólo por la voluntad el hombre es movido por el bien del prójimo, incluso a veces contrariando sus apetitos sensitivos. Cuando hay virtud, esta contrariedad es mínima, porque los apetitos suelen apetecer conforme a la razón (el virtuoso hace el bien *apasionadamente*, es decir, en sintonía con sus pasiones, porque las tiene adecuadamente sintonizadas con la razón). Cuando el hombre no tiene los apetitos bien disciplinados, también puede realizar acciones buenas contrariando a sus apetitos sensitivos, movido sólo por la voluntad cuando es atraída por la verdad. Y cuando realiza con frecuencia acciones buenas, los apetitos se van acostumbrando a moderarse para facilitar tales acciones, naciendo así la virtud moral.

Todo lo dicho hasta aquí sobre la justicia es un discurso moral, que puede parecer ajeno a la filosofía del derecho, o al menos, a una con-

²¹ La presentación de la justicia distributiva como «la justicia del gobernante» induce a confusión (es el caso, por ejemplo del prestigioso filósofo alemán Joseph PIEPER en su estudio sobre la virtud de la justicia *Über die Gerechtigkeit* [1954], recogido en castellano en una recolección de trabajos suyos sobre las virtudes en *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 1990). Si hay una justicia específica del gobernante esa es la justicia legal como justicia específica. La justicia distributiva es la que vive *cualquiera* que tenga que repartir bienes que son comunes. El origen de la interpretación errónea del pensamiento del Aquinate –extendida entre muchos autores supuestamente tomistas– se encuentra en el famoso comentario del Cardenal Cayetano a II-II, q.61, a 1, donde Sto. Tomás distingue la justicia conmutativa y la justicia distributiva. «En su comentario a este artículo –escribe Finnis– Cayetano introdujo una nueva interpretación del entero esquema aristotélico-tomista, en el cual la justicia se dividía en «general» (o «legal») y «particular»; y la justicia particular, a su vez, en distributiva y conmutativa. El atractivo del nuevo análisis de la justicia de Cayetano estaba en que empleaba toda la terminología del antiguo análisis, y que, a primera vista, parecía fundarse precisamente sobre un razonamiento del Aquinate, pero, sobre todo, su constante atractivo era la aparente simetría: «Existen tres especies de justicia [decía Cayetano], así como tres tipos de relaciones en cada «todo»: las relaciones de las partes entre sí, las relaciones del todo hacia las partes, y las relaciones de las partes hacia el todo. Y de la misma manera existen tres justicias: legal, distributiva y conmutativa. Pues la justicia legal ordena las partes al todo, la distributiva el todo a las partes, mientras que la conmutativa ordena las partes una a la otra». [Cayetano «*Comentaria in Secundam Secundae Divi Thomae de Aquino*», 1518, in II-II, q.61] En poquísimo tiempo, concretamente en el tiempo del tratado *De Justitia et Jure* (1556) de Domingo de Soto, se manifestó la lógica interna de la síntesis de Cayetano». De esta manera, ha llegado hasta nuestros días la interpretación del pensamiento del Aquinate. Como botón de muestra Finnis cita un pasaje del moralista B.-H. Merkelbach, de su *Summa theologiae moralis*, Paris 1938, vol. II, n. 252, p. 253 escribe: «*Triples exigitur ordo: ordo partium ad totum, ordo totius ad partes, ordo partis ad partem. Primum respicit justitia legalis quae ordinat subditos ad republicam; secundum, justitia distributiva, quae ordinat republicam ad subditos; tertium, justitia conmutativa quae ordinat privatum ad privatum*». Finnis, J.: *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1996 (1982), n. 26, p. 185.

sideración de la justicia meramente «jurídica» o «política». Se me podría objetar que el cometido del jurista o del político es mucho más modesto. Ciertamente al político o al jurista le interesan los actos justos, hechos con virtud o sin ella, y, además sólo unos pocos, sólo aquellos que se consideran imprescindibles para la cohesión de la sociedad. Si admitimos que todo el dinamismo moral es un movimiento centrípeta de solidaridad creciente, al derecho positivo le sería exigible la determinación del umbral mínimo de cohesión o solidaridad exigible a los ciudadanos, por debajo del cual se entiende que la vida en comunidad no tendría utilidad. Ciertamente que el jurídico es un ámbito mucho más restringido que el moral, pero sin conocer el discurso moral no sabríamos donde termina «lo jurídico» y donde empieza «lo moral», ni cuándo lo jurídico se convierte en inmoral, y lo que es más importante, en la medida en que la ciencia jurídica (incluida la filosofía jurídica) no es sólo ciencia del *ius conditum*, sino también del *ius condendum*, si cultiva la ciencia moral, estará en mejores condiciones de justificar con argumentos extralegales nuevas realidades susceptibles de regulación jurídica.

5. LA CRÍTICA MODERNA CONTRA EL IUSNATURALISMO SE DIRIGE CONTRA EL IUSNATURALISMO RACIONALISTA

El iusnaturalismo que ha sido blanco de casi todas las críticas desde el inicio de la modernidad hasta nuestros días, ha sido y sigue siendo un iusnaturalismo de corte racionalista²². La imagen de la ley natural que se empieza a desarrollar en las universidades a partir del siglo XVII derivó poco a poco desde un iusnaturalismo de fines como bienes humanos en vista de los cuales la razón ordena los medios más adecuados para conseguirlos, hacia un iusnaturalismo de normas, que es lo propio del iusnaturalismo racionalista. Éste es el iusnaturalismo que fue objeto de la crítica de la falacia naturalista, y éste es el que terminó imponiéndose también entre la mayoría de los que se consideraban tomistas. El inmenso prestigio de Francisco Suárez hizo que su interpretación equivocada del pensamiento de Sto. Tomás terminara por imponerse también entre los mismos católicos. Uno de los mayores méritos de Grisez y de los neoclásicos reside en la denuncia que hacen de esta adulteración. En la interpretación del pensamiento de Sto. Tomás, Suárez reemplazó la referencia al fin por la comparación de la ley natural con la «esencia inmutable» del hombre. Para Suárez la *existencia* de la ley natural dependía del querer de Dios, y su *contenido*, de la esencia inmutable de las cosas. Lo natural en el hombre, según Suárez, es conformarse a su esencia, realizar su naturaleza,

²² Nos remitimos a la clarificadora exposición que hace FINNIS en *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1996 (1982), pp. 36 y ss.

pero como quien compara sus actos con un proyecto previamente diseñado en la inteligencia. Grisez agudamente señala que Suárez separó completamente la noción de fin y la noción de ley: la ley natural no la concibió como la ordenación que *naturalmente* hace la razón en vista del fin natural, sino como una ordenación que el hombre descubre en sus inclinaciones, en su naturaleza inmutable, como quien analiza un cuerpo y describe sus órganos²³.

De la concepción de la ley natural como algo grabado en la inteligencia humana a modo de directrices o normas lógicas, se deriva la consideración de la ley natural como la ley de la necesidad, por contraposición a la ley de la libertad y espontaneidad (que es la noción que desarrollaría luego Rousseau). Pero esta imagen de lo natural como lo necesario tampoco responde a la filosofía de Sto. Tomás. Es verdad que a lo largo de la Suma, pero especialmente en la Primera Parte, el Aquinate se refiere a lo *natural* como aquello que es necesario, y que queda por tanto sustraído al ámbito de dominio de la libertad, pero de ahí no se puede concluir que la ley natural es la ley de la necesidad, excluyendo de ella la libertad y la razón. Sto. Tomás, en la Segunda Parte de la Suma, no se cansa de decir que *lo natural en el hombre es tener razón y voluntad*.

La crítica de la falacia naturalista es correcta si se aplica sobre el iusnaturalismo racionalista, porque, ciertamente, a partir de una premisa descriptiva no se puede derivar una prescripción. Pero el juicio moral, según Sto. Tomás, no es un juicio de adecuación de una conducta con un código eterno, con estructura normativa similar a las leyes humanas. No, el razonamiento práctico comienza, como hemos visto antes, por la consideración de un fin apetecido y a nuestro alcance, que, en la medida en que interpela a nuestra parte apetitiva, tiene fuerza motriz. No es, por tanto, una máxima especulativa la que desencadena el razonamiento práctico. Por ejemplo, si desde unas rocas

²³ Además, SUÁREZ piensa que como la ley natural es en sí misma un precepto divino, los actos en conformidad con ella tienen un valor *adicional* precisamente por conformarse a la ley. El problema fundamental de SUÁREZ consiste en interpretar toda la filosofía de la ley natural de Sto. Tomás en perspectiva legalista, y no en términos de ordenación a fines. El mismo primer principio del obrar lo formula en términos de norma y no de fin: «*Honestum est faciendum, pravum vitandum*» (cfr. SUÁREZ Francisco: *Las Leyes* II, 7, 5, cito de la edición del Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1967). El contexto es el siguiente: en el capítulo VII del libro II, 4 cuando se pregunta sobre cuál es la materia de la ley natural y cuáles son sus preceptos, responde que el derecho natural abarca todos los preceptos que tienen una honestidad evidente necesaria para la rectitud moral. Textualmente dice: «*Nihilominus dicendum est, ius naturale coplecti omnia praecepta, seu principia moralia, quae evidentem habent honestatem necessariam ad rectitudine morum, ita ut opposita moralem inordinationem, seu malitia evidenter contineant. Haec est mens D. Thomae q. 91, a. 2, q. 94, ar. 2 y 4; q. 95, ar. 2, y q. 100 ar. 2.2 y 2. ubi Caietan, Conrad et alii expositores idem sentiunt*». Llama la atención la ligereza con que SUÁREZ atribuye este pensamiento a Sto. Tomás y Aristóteles. En el n. 5 SUÁREZ vuelve a expresar esta idea en términos muy parecidos.

yo veo a un niño que se acaba de caer al mar, y está a punto de ahogarse, yo no reacciono «aplicando» normas morales, como consultando «mi código ético», sino que sencillamente *veo y siento* que hay una persona a la que yo puedo y debo proteger, porque está en peligro de muerte; entonces, sobre la marcha, *elijo* el medio más adecuado para salvarla: tirarme al agua y nadar a por ella, o lanzar un salvavidas, o coger una barca y acercarme a toda prisa, o avisar al socorrista. El comportamiento correcto ante una situación determinada no se puede *deducir* como si fuera una fórmula matemática, y por lo tanto, no se puede hacer una tabla exhaustiva de comportamientos correctos e incorrectos, como pretende el iusnaturalismo racionalista. Sto. Tomás jamás se propuso hacer un código ético: sólo enunció unos principios, que eran bienes naturales, jerarquizados entre sí en función de su mutua dependencia respecto al fin último, pero dedicó cientos de páginas al estudio de la estructura del razonamiento práctico y del papel que, en nuestras elecciones, desempeñan los apetitos sensitivos y el apetito racional, que es la voluntad²⁴.

Ockham alteró significativamente la noción de razón práctica, que pasó a significar la actividad de la razón por la que se concretan *ad casum* las normas de la ley natural, recogidas con claridad en la Sagrada Escritura. La ley natural es, para Ockham, un dictamen de la razón en cuanto que expresa la voluntad divina. Así dicho no sonaría mal al pensamiento escolástico. Pero ese dictamen que hace la razón no es concebido como la respuesta inteligente del hombre que elige los mejores medios para lograr los fines que naturalmente ya apetece. La razón –según Ockham– no hace más que de «correa de transmisión»

²⁴ Para Sto. Tomás, la inclinación fundamental del hombre hacia la plenitud o felicidad era la causa de cualquier otra elección. Si el hombre no tuviera un apetito radical de felicidad, no elegiría nada en absoluto: si podemos elegir algo, es porque apetece natural y previamente la felicidad. El *deseo de felicidad no es una opción más: es el fundamento o la causa de cualquier opción*. A partir de Ockham se fue extendiendo otra noción de libertad –dominante hasta hoy– según la cual la libertad es pura indiferencia, y la felicidad, una opción más. Según Ockham, somos libres de aceptar o rehusar cualquier inclinación, incluida la propia inclinación a la felicidad. las inclinaciones naturales ya no serán para nada fundamento de la moral, sino más bien realidades del orden material o biológico que quedan fuera del reino de la moral, y que son más un impedimento que una ayuda para el ejercicio libre de la voluntad. Desde Ockham, la voluntad será vista como una potencia completamente independiente del cuerpo. Otra vez el cuerpo es tratado al estilo platónico: como una suerte de cárcel que es preciso dominar. Y, por su parte, el alma no se concebirá como la *forma de un cuerpo orgánico* (así la veía Sto. Tomás), sino como una potencia espiritual *limitada* por un cuerpo. Para el Aquinate, la voluntad era *el apetito racional de plenitud*, que se sirve del impulso que le brindan los demás apetitos naturales (nutritivo, sexual, etc.) en su caminar hacia la felicidad (no en vano eran considerados como *semina virtutum*, como el primer indicio de moralidad). Para Sto. Tomás, somos libres, no a pesar de estas inclinaciones, sino a causa de ellas. En cambio, desde Ockham la libertad está por encima de las inclinaciones naturales, hasta tal punto que un hombre será tanto más libre cuanto más impasible sea, cuanto mejor resista a sus inclinaciones naturales. Ockham sentó las bases de la filosofía de Kant, y éste, a su vez, sobre tales presupuestos, trazó las líneas maestras de la filosofía moral y jurídica posterior.

de un querer divino que es ajeno a los apetitos del hombre. Era más propio de la razón práctica aristotélica la creación de la ley, que a su fiel observancia. A partir de entonces, la ley ya no será considerada como un fruto de la razón práctica, que ésta formula de acuerdo con el fin al que el hombre naturalmente tiende. No, desde Ockham la ley está por encima de la razón práctica: la función de la razón práctica consistirá en manifestar a la voluntad los mandamientos de Dios tal y como se encuentran expresados principalmente en la Revelación, y en aplicar, después, estos mandamientos al obrar particular y concreto por medio de una reflexión deductiva y con la ayuda de la experiencia. Y, por su parte, la prudencia ya no será la virtud por la que el hombre elige con facilidad los medios que mejor le disponen hacia su plenitud, sino la habilidad de aplicar la ley. Para Ockham, la razón práctica y la prudencia son, pues, puros intermediarios entre la ley y la voluntad libre. En suma, desde Ockham, la función de la razón práctica será la de transmitir preceptos que generan obligaciones²⁵.

6. UNA REFORMULACIÓN DE LA CONCEPCIÓN ANALÓGICA DE LA LEY COMO RECTA ORDENACIÓN DE LAS PARTES HACIA EL BIEN COMÚN COMO FIN

Para Sto. Tomás la ley *en general* tiene como función propia ayudar al hombre para que se disponga adecuadamente hacia el bien común. La ley civil le orienta hacia el bien común político; y si el

²⁵ Es verdad que Ockham reconoce cierta fuerza normativa a la naturaleza, pero sólo considera el orden natural de las cosas «*stante ordinatione divina, quae nunc est*», en cuanto manifiesta el querer de Dios; y da por descontado que Dios puede modificar dicho orden en cualquier instante. La clave fundamental del pensamiento de Ockham reside en la negación de Dios mismo como causa final de todo cuanto existe. Ockham no comprende que Dios se tenga a sí mismo como fin natural de todo cuanto hace. Dios es para Ockham la realización absoluta de la libertad gracias a su omnipotencia. La libertad máxima es la omnipotencia de la voluntad divina, que no es determinada por nadie ni por nada, ni siquiera por el amor de sí. A partir de esta noción de libertad divina, Ockham formula su teoría de libertad humana como una indeterminación limitada. Para Sto. Tomás, en cambio, Dios no podía dejar de amarse y de ser el fin de todo lo creado; y esto no era ninguna limitación de su poder, sino una afirmación de su divinidad, a la que le corresponde por definición ser también la causa final de todo cuanto existe. Para Ockham, la voluntad divina, al no estar determinada en la fijación del bien y del mal por nada diferente a sí misma, podría incluso querer que las criaturas le odiasen. Ockham rompió el vínculo natural entre libertad y naturaleza, en Dios y en el hombre. Las relaciones del hombre con Dios, y de los hombres entre sí, a partir de entonces se definirán por ser una relación de voluntades: Dios manifiesta a los hombres su voluntad a través de la ley, que actúa con la fuerza de la obligación. La obligación no deriva ya de una inclinación natural hacia la plenitud de la propia forma, sino que es fundamentada en un imperativo que en cierta manera es ajeno e independiente del hombre. Cfr. PINKAERS, Servais, *Las fuentes de la moral cristiana*, Eunsa, Pamplona 2000 (*Les Sources de la morale chretienne*, Friburgo, Suiza, Editions Universitaires, 1985), especialmente pp. 295 y ss.

hombre está correctamente dispuesto hacia este bien, decimos de él que es un *buen ciudadano*. La ley natural en cambio, le orienta hacia un fin ulterior, que es el bien común universal; y si el hombre está correctamente dispuesto hacia este fin, decimos de él que es una *buena persona*. Por esta razón, la ley no es vista por el Aquinate como un obstáculo a la libertad del hombre, sino como un instrumento con función educadora de la voluntad humana en la búsqueda del bien común. Y su participación en el bien de la comunidad política es sólo un paso intermedio y una ayuda para integrarse mejor en la participación en el bien común universal.

Hemos visto antes que la virtud humana es esencialmente disposición hacia el bien común. Vimos que esto era así porque virtud equivale a perfección personal, y la perfección de algo o de alguien que es parte de un todo hay que apreciarla por la relación que guarda con el todo del que forma parte. De ahí que la ley sea considerada como una ayuda externa para la realización personal.

Cuando Sto. Tomás dice que «la ley propiamente dicha tiene por objeto primero y principal el orden al bien común», quiere decir que *por la ley se ordenan o disponen los individuos a la realización de la comunidad formada por ellos mismos. El bien común es la misma comunidad, y la ley es la que hace a la comunidad. La comunidad es fruto de la ley, porque la ley dispone adecuadamente las partes para constituir el todo que es la comunidad. Y puesto que la comunidad conformada por las leyes puede ser de muy diversa índole, se pueden distinguir diversos niveles de bien común, con sus respectivas especies de leyes*. Lo que para Aristóteles era el fin último del hombre, el bien común político, para Sto. Tomás sólo será el fin particular de la sociedad política humana, un mero estadio del dinamismo centrípeto de la ley en general (cfr. ST.I-II: q. 90, a. 2, s.).

A la luz de esta finalidad esencialmente constitutiva de la comunidad que tiene la ley, se justifica la controvertida tesis tomista de que la ley injusta no es *propiamente* ley. Y no es *propiamente* ley, según Sto. Tomás, sencillamente porque no sirve para conformar la comunidad, porque es un elemento perturbador o disgregador de la misma (cfr. ST.I-II: q. 96, a. 5 y a. 6.), porque es una negación de su causa final. Si una nota esencial de la ley consiste en ligar lo que es diverso, una ley que destruye la comunidad no es ley; es precisamente la negación de la ley; como no es medicina un veneno, por mucho que se venda en farmacias. Quizá mantenga la causa eficiente y material porque procede del gobernante legítimo y está promulgada, pero si carece de su causa final, carece de lo más importante. Una ley que tiende a disgregar a la comunidad a la que va destinada, manifiesta la mayor perversión posible del gobernante en cuanto tal. Si el mejor gobernante es quien une más estrechamente a su pueblo en una convivencia armoniosa y pacífica, quien destruye esta convivencia es el peor de todos.

La ley, como tal, así entendida, no es principio de los actos. Principio de los actos son los fines hacia los cuales las leyes disponen adecuada-

mente. La ley tiene razón de medio. La razón del hombre capta esos fines, que son apetecidos naturalmente por la voluntad, y dispone el modo de lograrlos. La ley es una ayuda externa, ya sea creada por otros hombres o directamente dispuesta por Dios, para que los hombres ordenen o dispongan sus actos adecuadamente hacia ese fin común, que constituye su bien, donde el hombre encuentra su felicidad.

Hemos visto antes que la filosofía de Aristóteles y de Sto. Tomás está muy lejos del individualismo que considera la felicidad como una realización meramente personal. Según el Aquinate, el hombre alcanza la felicidad en la medida en que se inserta en la convivencia con los demás, y asume adecuadamente la función que juega en la comunidad de la que es parte. El hombre en solitario se deshace. El hombre se realiza sólo en la medida en que «forma parte» adecuadamente de esa obra o sinfonía universal o cósmica que es la obra creadora, y que constituye el fin de todo lo creado, donde las criaturas inferiores están en función de las superiores, y por eso toda la naturaleza material inferior al hombre está hecha en vista del hombre y para su realización²⁶. Si, como dice Sto. Tomás, la parte se ordena al todo como lo

²⁶ En la Suma Teológica escribe Sto. Tomás «Dios, que es el hacedor y gobernador del universo, aprehende el bien de todo el universo; por eso todo lo que quiere, lo quiere bajo razón de bien común, que es su bondad, que es el bien del todo el universo. (...) Pero no es recta la voluntad de quien quiere un bien particular si no lo refiere al bien común como a fin, porque incluso el apetito natural de una parte se ordena al bien común del todo». Suma Teológica, I-II: q. 19, a. 10. s. En el capítulo 148 de su *Compendio de Teología*, bajo el título «Todas las cosas han sido hechas para el hombre» Sto. Tomás sintetiza clarísimamente su visión del orden cósmico:

§²⁹⁶ «Aunque todas las cosas se ordenan a la bondad divina como a su último fin, hay algunas que están más próximas a este fin, pues participan de una manera más plena de la bondad divina. Por consiguiente, las cosas inferiores de la creación que, por lo mismo, participan menos en la bondad divina, están ordenadas de cierta manera a los seres superiores como a sus fines. En todo orden de fines, las cosas que están más cerca del último fin son, a su vez, fines de aquellas que están más distantes de él. Por ejemplo: la poción medicinal tiene por objeto la purgación; la purgación tiene por objeto la delgadez; y la delgadez, la salud; y por ello, la delgadez es el fin de la purgación, y ésta el de la poción. Así como en el orden de las causas agentes la virtud del primer agente alcanza los últimos efectos por medio de las causas segundas, así también en el orden de los fines las cosas que están más distantes del fin llegan al fin último por medio de las que están más próximas a él; del mismo modo que la poción medicinal no se dirige a la salud más que por medio de la purgación. Por esta razón, en el orden del universo, las cosas inferiores alcanzan su último fin, en cuanto que están ordenadas a las superiores».

§²⁹⁷ «Lo cual es evidente por la sola consideración del orden mismo de las cosas. En el orden natural, las cosas se emplean según sus propiedades naturales, y así vemos que las cosas imperfectas se destinan para el uso de los seres más nobles: las plantas se alimentan de la tierra, los animales de las plantas, y todo está destinado para el uso del hombre. Por consiguiente, las cosas inanimadas han sido creadas para las animadas, las plantas para los animales, y todo para el hombre. Hemos demostrado antes (capítulo 74) que la naturaleza intelectual es superior a la naturaleza corporal; luego toda la naturaleza corporal estará ordenada a la naturaleza intelectual. Entre las naturalezas intelectuales, la que está más cerca del cuerpo es el alma racional, forma del hombre. Luego toda la naturaleza corporal parece estar creada para el hombre en cuanto animal racional; por consiguiente, la consumación de toda la naturaleza corporal depende en cierto modo de la consumación del hombre».

imperfecto a lo perfecto, el hombre individual se ordena a la comunidad perfecta y en ella encuentra su perfección, que es su felicidad. También Aristóteles cuando en su *Ética a Nicómaco* (libro V) habla de «las cosas legales», presenta unidas la felicidad y la comunidad (política, en su caso, porque, para él, la comunidad política es la comunidad perfecta; mientras que para Sto. Tomás la comunidad perfecta es la comunidad universal cósmica, hacia la que dispone la ley eterna). (Cfr ST.I-II: q. 90, a. 2, s.)

Cuando Sto. Tomás dice que la ley pertenece a la razón, hay que entender que la contrapone al apetito. Todo apetito tiene sus bienes propios naturales, que el hombre no elige; incluido el mismo apetito racional o voluntad, que tiende como a su bien propio hacia el bien sin restricción, que nadie puede dejar de querer. El apetito de felicidad o de plenitud que determina a la voluntad, no lo elegimos: lo tenemos puesto con la naturaleza, y en vista de él hacemos *todo* lo que elegimos hacer. La razón dispone, eligiendo, los medios más adecuados para ordenar al hombre hacia el logro de esa felicidad apetecida. Por eso la ley es principalmente obra de la prudencia. Y si la ley obliga es porque el bien naturalmente apetecido *por la voluntad* es un bien para el hombre, por lo que la obligatoriedad de la ley tiene la misma intensidad que el grado de conveniencia del bien hacia el que dispone la ley.

Según Sto. Tomás la ley natural y la ley positiva son elaboradas por la razón a partir de los bienes humanos conocidos naturalmente como tales, y estos lo son por su común referencia al fin último. *Será la mayor o menor necesidad de los medios para lograr tales bienes lo que nos permita calibrar el grado de libertad del legislador para fijar el contenido de la ley* (para los que identifican naturalidad con necesidad, se podría decir que el grado de necesidad de los medios es lo que determina el grado de naturalidad de la ley, es decir, del contenido de la ley natural sustraído al arbitrio humano). Esta libertad será menor cuando la ley humana se derive de la ley natural por vía de conclusión. En cambio, cuando se deriva por vía de determinación, el legislador *elegirá* entre varios medios posibles el que, según las circunstancias de su comunidad, le parezca más apto para lograr el fin. Esto explica por qué en Sto. Tomás la distinción entre el contenido de la ley natural y el de ley positiva, a partir de un determinado punto de necesidad, no tiene unos contornos precisos.

Al principio de este trabajo veíamos que los bienes apetecidos naturalmente por la voluntad son los principios de la ley natural, porque por ellos comienza el proceso creador de la ley, que es obra de la razón. Ya hemos visto que es un error pensar que, según Sto. Tomás, los principios de la ley natural son normas. Conviene insistir en que no son normas: son bienes apetecidos naturalmente por la voluntad. La ley, por lo tanto, es el plan trazado por la razón en vista de tales bienes humanos. Y si la ley no es sólo enunciativa, sino que también prescribe, es porque el bien al que conduce se presenta interpellando a la voluntad para que vaya en pos de él. *La normatividad de la ley se*

deriva de la bondad del bien, que interpela directamente y por sí mismo a la voluntad. De ahí que, como hemos visto, la crítica de Hume de derivar un deber ser de un ser, de derivar normas prescriptivas a partir de enunciados descriptivos, sea una crítica errónea si se aplica a Sto. Tomás. El Aquinate no deriva el carácter obligatorio de la ley de un principio especulativo, sino de un principio práctico, esto es, de un bien que interpela directamente y por sí mismo a la voluntad humana²⁷.

Mientras los animales se ordenan al fin por el instinto, sin conocer el fin y sin elegir ni siquiera los medios, el hombre se ordena al fin (al que naturalmente tiende) con la ayuda de la ley. El Aquinate explica que la ley es el modo apropiado para gobernar a las personas, porque pueden percibir con la razón la *ratio ordinis* de la ley, y porque tienen dominio sobre las propias acciones. Al ser el hombre gobernado mediante la ley, y al gobernar también el hombre mediante la ley a otros hombres, de un lado hace meritoria su participación en la comunidad, y de otro participa en el gobierno del mundo al que Dios le asocia, otorgándole la dignidad de ser causa segunda en la disposición de todo hacia el fin último, que es el bien común universal. Este gobierno mediante la ley es de orden superior al gobierno mediante las inclinaciones naturales que Dios pone en sus criaturas.

Que la ley sea el modo de gobernar más conforme con la dignidad humana, se ve también si lo comparamos con el gobierno del hombre sobre los seres irracionales. Toda la actividad desplegada en el uso de las cosas irracionales subordinadas al hombre se reduce a los actos con que el hombre mismo las mueve (cfr. ST.I-II: q. 1 a. 2): si son realidades inertes, el porqué está claro; y si son seres vivos irracionales, el porqué reside en el automatismo que se da entre el estímulo y la respuesta al provocar los apetitos del animal. Por eso, el hombre no impone leyes a los seres irracionales, por más que le estén sujetos, sino que los mueve por la fuerza, aún cuando parezca que obedecen libremente. El legislador humano, en cambio, participando de la tarea reunificadora que dispone todas las cosas hacia el bien común universal, pone leyes a los hombres que forman parte de la comunidad que gobierna, cuando imprime en sus mentes, con un mandato o indicación cualquiera, una regla en vista de la conformación de la comunidad que dirige (cfr. ST.I-II: q. 93, a. 5, s.). Por eso, como hemos visto, un gobernante será tanto mejor cuanto más y mejor promueva la unidad de los miembros de la comunidad que él gobierna, pues la razón de ser del gobernante es mantener unida a la comunidad, porque, el fin en vista del cual los hombres se asocian, es la misma convivencia (la convivencia es una buena razón para vivir), y no sólo ni principalmente por el sustento material que facilita el intercambio.

²⁷ Cfr. GRISEZ, Germain: cap. IV del «El primer principio de la razón práctica. Un comentario al art. 2 de la q. 94 de la I-II de la Suma Teológica», en «Persona y Derecho», n. 52, 2005, pp. 275-339 (1965).

El bien común es siempre relativo a una comunidad determinada. Por eso, siempre que hablemos del «bien común» deberíamos especificar a qué comunidad nos referimos (familiar, deportiva, política, mundial...). Y por eso la justicia de las leyes ha de medirse por referencia al bien común de la comunidad para la cual se dictan. La definición del bien común de cualquier comunidad es la expresión del fin de la misma, el porqué de su constitución o existencia. Con esta perspectiva quizá se entienda mejor lo que hemos dicho antes: que la función de las leyes es mantener o conformar la comunidad.

De todas maneras conviene hacer una distinción no explícita en Sto. Tomás, que si no se advierte, puede impedir una adecuada comprensión de buena parte de la Suma. Sto. Tomás cuando habla del bien común de la sociedad política, unas veces se refiere a lo que podríamos llamar con Rodríguez Luño «bien común social integral» y, otras, en cambio, al mero «bien común político»²⁸. El primero es más amplio que el segundo. El bien común social integral comprende todos los bienes que supone la vida de los hombres en común; a este bien común contribuyen los actos de todas las virtudes del hombre, incluidos los de aquellas que a primera vista sólo afectan al hombre en su vida privada (p. ej. actos de la fortaleza o de templanza), y por supuesto, todas las instituciones sociales como la familia, las comunidades religiosas, y la multitud de asociaciones diversas que funcionan dentro de la comunidad política. En cambio, el «bien común político» –lo que muchos intérpretes de Sto. Tomás llaman bien común sin más especificación– es aquella parte del bien común social integral que puede y debe ser promovido y tutelado por el Estado. Según esta noción más restringida de bien común, habría comportamientos privados viciosos que no le afectarían directamente, y que por lo tanto, no deberían ser proscritos por la ley, a pesar de que afecten al bien común social integral. Si Sto. Tomás reconoce que la categoría moral de las personas singulares siempre afecta de algún modo a la calidad de la convivencia entre los hombres (al bien común social integral), también reconoce que dicha influencia admite grados, y que la determinación del grado a partir del cual la ley humana debe intervenir, es una cuestión relativa que depende de muchos factores (nivel de educación del pueblo, mayor o menor rudeza de los ciudadanos, etc.). Podríamos representar gráficamente esta idea con dos círculos concéntricos, en los que la longitud de radio representa la intensidad y número de acciones relevantes para el bien común: el círculo de menor radio marcaría los mínimos exigidos por la ley humana para la cohesión mínima exigible de la sociedad (determinando así el área del «bien común político»); y el de radio mayor determinaría el «bien común social integral», cuyo área abarcaría todo el comportamiento moral del hombre. Al legislador le compete determinar, según las circuns-

²⁸ Cfr. RODRÍGUEZ LUÑO, A.; *Ética general*, Madrid, Eunsa, 2001 (1991), p. 269, nota 17.

tancias, la longitud del radio del primer círculo, mediante la regulación de las conductas exigibles a los ciudadanos. A su vez estos dos círculos estarían dentro del círculo del bien común universal o cósmico al que Dios ordena toda la Creación²⁹.

¿Podríamos decir que para Sto. Tomás sólo pueden interesar al legislador humano los actos de la virtud de la justicia? En cierta manera sí porque, como ya hemos visto, sólo por la justicia el hombre se ajusta con su comportamiento al bien de otro. Los hombres nos comunicamos entre nosotros y conformamos la comunidad política mediante actos exteriores, y no con el mero pensamiento. A la comunidad política sólo le afectan los buenos o malos deseos de las personas cuando se traducen en acciones exteriores. Por eso, sólo serían susceptibles de regulación jurídica los actos de justicia –y no todos– en su manifestación exterior. Los actos de otras virtudes sólo interesan al legislador en la medida en que repercuten en la justicia de la vida social. Así por ejemplo, desde el punto de vista de la legislación educativa podría interesar fomentar el orden y la templanza en los jóvenes, la valentía de los soldados, la diligencia de la policía en sus investigaciones, o la castidad de los maestros en la relación con sus alumnos. En este contexto se podrían ubicar muchos temas difíciles de la ciencia jurídica y política, como por ejemplo el tratamiento que deba darse al tema de la pornografía³⁰.

²⁹ La distinción referida la expone claramente FINNIS en su reciente obra sobre Sto. Tomás. Finnis explica que para el Aquinate el bien común alcanzable en una comunidad política es doble: por un lado está el bien común *ilimitado* (se refiere a lo que hemos llamado «bien común social integral»), y por otro existe un bien común que es *político* en un sentido más específico: (i) el bien de emplear el gobierno y la ley para ayudar a los individuos y las familias para que hagan bien lo que tienen que hacer, junto con (ii) el bien o los bienes que la comunidad política puede lograr en nombre de las familias o de los individuos (incluido el bien de repeler y de reparar los daños y las amenazas que los individuos, sus familias y otros grupos privados no son capaces de repeler por sí mismos). Sólo este segundo sentido más específico de bien común es del que deben responder los gobernantes, y sólo sobre este sentido se justifica la obligatoriedad de las leyes y demás acciones de gobierno (judiciales y administrativas). Este sentido específico de bien común es *limitado* y en cierto sentido *instrumental*. Éste bien común es lo que Sto. Tomás llama a veces bien público. Cfr. FINNIS, J.; *Aquinas*. Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 238-9. Esta idea la desarrolla también el profesor Andrés Ollero en su libro *El derecho en teoría (perplejidades jurídicas para crédulos)*, Thomson-Aranzadi, Pamplona 2007, pp. 65 y ss, donde explica el derecho como un «mínimo ético» exigible para que la convivencia entre los hombres sea propiamente humana. En el libro, Ollero maneja un concepto de justicia limitado a la actividad propiamente política y forense, o si se nos permite, un concepto de «justicia jurídica» a la que vincula su noción de mínimo ético. En este sentido, escribe en la p. 67: «Constituirán exigencias de justicia, y por tanto estrictamente jurídicas, todas aquellas necesarias para el logro de ese *mínimo ético* indispensable para garantizar una convivencia social realmente digna del hombre».

³⁰ En este sentido Sto. Tomás explica que «cualquier objeto de una virtud puede ordenarse tanto al bien privado de una persona cuanto al bien común de la sociedad. Un acto de fortaleza, por ejemplo, puede hacerse, ya sea para defender la patria, ya sea para salvar el derecho de un amigo, etc. Mas la ley se ordena al bien común, según ya expusi-

Si al legislador compete disponer el mejor modo posible en que los súbditos pueden contribuir al bien común, sería un error atribuir al legislador la responsabilidad exclusiva por el mantenimiento y desarrollo de la comunidad que gobierna. Semejante postura presupone un paternalismo incompatible con la responsabilidad personal y social que tenemos todas las personas. No es el gobernante el único responsable de lo común. La ley marca el umbral mínimo de solidaridad, de contribución al bien común, que puede ser exigido coactivamente. Pero los ciudadanos que toman conciencia de la dimensión naturalmente solidaria de su existencia, asumen responsabilidades no exigidas por la ley, que contribuyen indudablemente al bien común. Sin esta visión solidaria de la existencia, que se desarrolla con independencia de la ley, no sería posible el mantenimiento de la sociedad.

Cuando se considera que la ley es esencialmente una ayuda para que el hombre alcance más fácilmente su fin, se comprende que el carácter coactivo de la misma no forma parte de su definición. Esto queda patente cuando Sto. Tomás distingue entre dos géneros de personas a quienes una ley se impone: «De éstos, unos son duros y soberbios, que por la ley han de ser reprimidos y domados, y otros buenos, que por la ley son instruidos y *ayudados en el cumplimiento de lo que intentan*» (cfr. ST.I-II: q. 98, a. 6, s.)

La finalidad propia de la ley civil no consiste en hacer mejores personas, sino mejores ciudadanos. Que también contribuya a hacer mejores personas es un efecto frecuente y lógico de la ley humana, pero no es su fin propio. La ley civil puede tener como efecto secundario la promoción de la virtud en la medida en que suscita costumbres, que al principio pueden ser observadas de mala gana por temor al castigo, pero luego una vez experimentada la práctica, pueden ser realizadas con cierta facilidad e incluso hasta con agrado.

mos (I-II, q. 90 a. 2). No hay, por lo tanto, virtud alguna cuyos actos no puedan ser prescritos por la ley. Pero esto no significa que la ley humana se ocupe de todos los actos de todas las virtudes, sino sólo de aquellos que se refieren al bien común, ya sea de manera inmediata, como cuando se presta directamente algún servicio a la comunidad, ya sea de manera mediata, como cuando el legislador adopta medidas para dar a los ciudadanos una buena educación que les ayude a conservar el bien común de la justicia y de la paz». (ST.I-II: q. 96, a. 3, s.). «Y como los hombres se comunican unos con otros por los actos exteriores, y esta comunicación pertenece a la justicia, que propiamente es directiva de la sociedad humana, la ley humana no impone preceptos, sino actos de justicia; y si alguna cosa manda de las otras virtudes, no es sino considerándola bajo la razón de justicia, como dice el Filósofo en V Ethic. En cambio la comunidad que rige la ley divina [y también la ley natural] es de los hombres en orden a Dios, sea en la vida presente, sea en la futura; y así la ley divina impone preceptos de todos aquellos actos por los cuales los hombres se ponen en comunicación con Dios. El hombre se une con Dios por la mente, que es imagen de Dios, y así la ley divina impone preceptos de todas aquellas cosas por las que la razón humana se dispone debidamente, y esto se realiza por los actos de todas las virtudes. Pues las virtudes intelectuales ordenan los actos de la razón en sí mismos; las morales los ordenan en lo tocante a las pasiones interiores y a las obras exteriores». ST.I-II: q. 100, a. 2, s.).

Cuando John Finnis explica que la conveniencia de que la ley civil inculque virtudes, aduce que para que la ley funcione como garante de la justicia y de la paz, es preciso que los ciudadanos interioricen sus normas y requerimientos y, más importante todavía, que adopten el propósito de la ley de promover y preservar la justicia. Finnis explica que no es posible afirmar adecuadamente el bien común político si la gente es desconfiada, vengativa, insolidaria... Por lo tanto, la conservación del bien común político necesita gente con virtudes humanas, con la disposición interior de la justicia. Y si esto es un legítimo objetivo, entonces debe existir al menos un legítimo interés por parte de los gobiernos en que los ciudadanos tengan también otras virtudes. La racionalidad práctica –dice Finnis– está *hecha de una pieza*; por lo tanto, aquellos que en su vida privada violan o descuidan los dictámenes de la prudencia, tienen menos motivos racionales y menos disposiciones para seguir sus dictámenes en elecciones con trascendencia pública o que afecten a otras personas³¹.

En cualquier caso, la ley civil y el gobierno tienen que desempeñar un papel secundario (o «subsidiario») en el desarrollo virtuoso de los ciudadanos. El papel primario corresponde a las familias, las instituciones religiosas, las asociaciones privadas, y otras instituciones que, trabajando estrechamente con los individuos, colaboren en la difusión de la moralidad y promuevan la virtud. «Cuando las familias, las iglesias y otras instituciones de «la sociedad civil» no cumplan (o sean incapaces de desempeñar) su misión, –escribe Robert George– difícilmente las leyes serán suficientes para preservar la moral pública. De ordinario, por lo menos, el papel de la ley es apoyar a las familias, las iglesias y similares. Y, por supuesto, la ley funciona mal cuando desplaza a estas instituciones y usurpa su autoridad»³².

³¹ Cfr. FINNIS, J., *Aquinas*, Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 232.

³² GEORGE, R.; *Para hacer mejores a los hombres*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2002 (1993), p. 205.