

El libro de Ana Marta González busca exponer la doctrina de la ley natural de Santo Tomás de Aquino y su aplicación a los problemas éticos fundamentales de la sociedad multicultural a quienes no son especialistas, a través de ciertas *claves conceptuales*. El volumen está conformado por una serie de artículos y conferencias, algunos de ellos inéditos, que, sin embargo, logran tener la necesaria unidad e hilación temática.

El primer capítulo, sin embargo, llamado *De la razón a la verdad práctica*, no trata de la ley natural ni de Santo Tomás, sino de la actual rehabilitación de la filosofía práctica a partir de dos autores fundamentales, Aristóteles y Kant, que Ana Marta González considera cercanos y que compara a lo largo de su obra, afirmando en la introducción que Santo Tomás «ocupa un lugar intermedio» entre ellos, «no sólo del punto de vista cronológico sino también conceptual» (p.10). A través de la noción de ley natural, Santo Tomás vincula la ley eterna con la razón práctica aristotélica; así, no solo coincide con ambos autores en la centralidad de la racionalidad práctica, sino que, como Kant, atribuye a la ley una función clave en el razonamiento moral, por lo que, al menos en términos históricos, constituye un paso hacia «la constitución de un criterio moral autónomo» (p.13), aunque todavía reconoce «dos fuentes del derecho: naturaleza (entendida como razón natural o intelecto práctico) y razonamiento humano». La diferencia fundamental es que Santo Tomás, a la hora del actuar, remite al fin, al bien (tiene una visión práctica de la ética) mientras Kant remite al *faktum* de la ley (su visión es constructivista). Pero la ley natural es ley de la razón práctica, a la cual, a ratos, le atribuye una autonomía digna de señalarse (p.16). Es notable que nos remita a Richard Tuck para afirmar la tesis de que Santo Tomás está más próximo al derecho natural clásico que al moderno.

El capítulo I se abre señalando ciertas semejanzas entre Kant y Aristóteles que explican que la actual *rehabilitación* de la filosofía práctica se haya apoyado en ellos, de las cuales la principal es que, para ambos, la razón práctica no es sólo *timón* de las acciones, causadas por impulsos ciegos, sino verdadero motor de ellas: la acción humana es racional. Tras una breve reivindicación de la vigencia de Aristóteles, contra la impugnación de su pre-modernidad, defendiendo dos principios inaceptables para los modernos (el intelecto de los principios y la finalidad ontológica), prosigue con un paralelo de ambos autores centrado en la diferencia entre el perfeccionismo aristotélico (ética para la vida buena) y el formalismo kantiano (y su ética para la mera vida). El moderno resquebrajamiento de la teleología se manifiesta, según la autora, en los intentos de recomponer una visión del hombre a través del lenguaje de los derechos humanos, afirmados como hechos no susceptibles de fundamentación teórica. Pero el multiculturalismo nos muestra la insuficiencia de las meras convenciones; es urgente recuperar una recta razonabilidad práctica. Según Aristóteles, a diferencia de la posible universalización de la máxima, lo que hace recta a la razón práctica es la verdad, que es simultáneamente de la razón y de la acción. Este concepto de verdad práctica incluye las circunstancias y la compleja psicología humana (a

través de la noción de hábito), y, por lo tanto, aunque no anula las discrepancias, permite vivir con ellas, haciendo posible la constitución de una sociedad libre y abierta, capaz de enfrentarse a otras tradiciones.

El capítulo II aborda la relación entre orden moral y legalidad en Santo Tomás. Consiste en una exposición de la doctrina tomista de la ley natural, realizada, como toda la obra, recurriendo siempre a los textos. Tras constatar que el hombre ordena sus actos mediante la razón, y que todo orden es por un fin, distingue en la ética diversos órdenes de finalidad: uno natural, articulado por la Política, y uno sobrenatural, estrictamente teológico y participado por gracia, que incluye al anterior. De ellos surgen dos legalidades que, sin embargo, presuponen el mismo «orden de la virtud, que es el de la razón», es decir, la ley natural. Esta identidad será la tesis central de todo el capítulo.

Continúa con la función de la ley en el razonamiento práctico, cuyas conclusiones son las acciones, y sus principios (que son los de las virtudes) se conocen por un hábito incoactivamente natural, que es la *sindéresis*. Sin embargo, «no podemos decir que las virtudes pertenezcan, siquiera incoactivamente, a la naturaleza del alma» (p.54), aun cuando la ley natural consiste en «hacerse cargo intelectualmente del bien humano incoado en nuestras inclinaciones naturales» (p.55).

La autora, como en otras obras, recurre a la distinción tomista entre derecho natural por inclinación de la naturaleza (p.e. no dañar a otros), y porque la naturaleza no impone lo contrario (p.e. los bienes en común o la libertad igual para todos, que hacen posible el reparto de los bienes y la servidumbre) para explicar la historicidad del derecho natural y el progreso en su conocimiento (que no obsta a su inmutabilidad), incluyendo en ese progreso el ideal democrático de igualdad y el principio kantiano del hombre como fin en sí mismo, deducible del principio tomista de *In II Sent.*, d.44, q.1, a.3 (que ningún hombre se ordena a otro como a su fin)

El capítulo III, titulado *Ley Natural y Razón Práctica*, es la parte central de la obra, donde trata directamente las tesis más controvertidas de la discusión contemporánea. Según la autora, la noción tomista de ley es intermedia entre las aristotélicas de rectitud del apetito (respecto del fin o bien) y de virtud moral (orden habitual de la acción), precisamente porque su primer precepto es que «el bien ha de hacerse y el mal ha de evitarse». Respecto a la discusión de si este primer precepto es lo mismo que el primer principio práctico (*el bien es lo que todos apetecen*), argumenta que este precepto es el modo humano de apetecer el propio bien, porque la del hombre es una naturaleza racional; el primer principio adopta para nosotros la forma de precepto. Por eso, la ley natural no se puede restringir a las prohibiciones absolutas, sino que incluye todo acto de virtud. Y en esto habría con Kant una gran semejanza: que la razón humana es práctica, y una gran diferencia: que la ley no es puramente formal.

La razón práctica, sin ser absolutamente autónoma, no es tampoco heterónoma, porque la ley es «naturalmente emitida por nuestra razón» a partir de «unos primeros principios que no se ha dado a sí misma» (p.74), algo imposible desde la división kantiana entre naturaleza y libertad. Partiendo de la continuidad entre ética y ontología, se explica que, aunque la ley del hombre es de algún modo participada o recibida, su participación es activa: el hombre se legisla.

Respecto al segundo punto, una ley puramente formal, fundada en la universalización de una máxima que forzosamente excluye las circunstancias, y en la neutralidad moral del *incentivo* de la acción, que sólo se hace moral por obra de la razón, resulta insuficiente para explicar la acción moral. Por una parte, los fines de las inclinaciones humanas (el *incentivo*) no son bienes pre-morales: la bondad moral «no es producción (póiesis) sino acción (praxis)»; no es *resultado* de actuar sobre una inclinación meramente física, sino «realización de una bondad ya incoada» (p.79). Por otra, las circunstancias, sobre todo la cultura, no son extrínsecas a la moral; citando un ejemplo de Spaemann, los mártires cristianos no consideraron lícito separar la acción física de dispersar incienso, del acto de idolatría, porque la convención cultural no permitía darle sino ese significado.

Después de estudiar la ley natural en general, los capítulos IV, V y VI están dedicados al análisis de los bienes propios de cada una de las inclinaciones naturales distinguidas por Santo Tomás en el clásico pasaje de I-II, q.94, a.2.

El primero de ellos, dedicado al bien de la vida, se propone tres objetivos: «clarificar la naturaleza de la vida humana», distinguirla de «otros géneros de vida» y «explicar por qué debe ser protegida mediante una prohibición absoluta» (p.89). Tras una síntesis del plan del capítulo, resuelve el primer problema a partir de la doctrina de los trascendentales y del pasaje de los grados de perfección de los entes (I, q.18, a.3), y el segundo, con la noción de hombre como imagen de Dios. Trata aquí dos interesantes problemas respecto del embrión humano: el del texto de Santo Tomás sobre la sucesión de formas en la gestación, que afirma malinterpretado, y el hecho de que la fecundación no es un instante sino un proceso. El tercer problema, se resuelve considerando la vida humana como un *bien honesto* (que sería lo mismo que *bien moral*), y no meramente físico o *pre-moral*, porque la criatura racional es *querida por sí misma* (SCG, III, c.112), principio que «guarda una sugerente analogía con la conocida frase kantiana que describe al hombre como ‘fin en sí mismo’» (p.90). Esto explica la prohibición absoluta del homicidio, y la exigencia, no sólo de respetar la vida, sino de garantizar la posibilidad de una vida buena, virtuosa, porque la plenitud humana «no es puramente biológica, sino ética». Por eso se debe preferir la muerte a ciertas acciones innobles (pp.111-112).

El capítulo V trata sobre la segunda inclinación natural (llamada simplemente *inclinación sexual*), que debe ser entendida desde el matrimonio, respecto al cual desarrolla una novedosa argumentación. Siendo el hombre un animal social, su dimensión sexual, que es inseparable de su corporeidad (y «el cuerpo humano es el hombre mismo», p.117), resulta fundamental tanto para la formación de la propia personalidad como para el bien común, incluso cuando no se realiza plenamente su fin. Por eso, exige un orden racional, ético, cuya última realización es el matrimonio. Sus diversas formas culturales convencionales, lejos de significar artificialidad, manifiestan un mismo sustrato natural.

El «sentido del matrimonio» (no el *fin*) es, en primer lugar, «dar forma institucional» a un vínculo absolutamente íntimo, pero no por eso puramente privado (p.115). De allí su estabilidad: es el único modo verdaderamente proporcionado a la dignidad humana, porque lo que se entrega es la «potestad para la unión sexual», el uso del propio cuerpo, es decir de la propia persona (pp.119-120). Así como la virtud, el matrimonio no es por naturaleza

ni contrario a ella, sino que hay una aptitud para recibirlo y perfeccionarlo. Como la virtud, es término medio, medida justa de la sexualidad humana. Por esta analogía, el matrimonio es el punto de referencia ético de la castidad y de toda la sexualidad humana.

Esa unión sexual hace necesaria referencia a otro: temporalmente, al otro cónyuge; esencialmente, el posible hijo: de allí la prelación de fines del matrimonio. Por eso, su *objeto* es la expresión del amor conyugal, aunque su *fin* sea la procreación (pp.123-124). De este modo se resuelve la aparente contradicción entre afirmar que el «sentido objetivo de la inclinación sexual» es la procreación y decir que la persona es fin en sí mismo. La unidad de ambos aspectos implica que sólo es realmente conyugal el acto *objetivamente* (aunque no siempre *efectivamente*) abierto a la generación.

Tras explicar el matrimonio como una forma especial de amistad (que no es mero sentimiento), y exponer su necesaria dimensión teológica, se detiene en las exigencias de la justicia: exclusividad y fidelidad. Allí destaca un interesante aspecto de un pasaje de Santo Tomás: «la conjunción de los cuerpos o las almas se consigue a través del matrimonio»; es decir, la unión no es origen del matrimonio, sino su efecto. Termina el capítulo explicando que los hijos son un bien de los padres, y no su derecho.

El último capítulo se titula *Verdad, Justicia y Bien Común*, y trata sobre la inclinación a «conocer la verdad sobre Dios y a vivir en sociedad», según la cual, pertenecen a la ley natural «evitar la ignorancia y no dañar a otros con los que se debe conversar». El capítulo se articula sobre dos problemas: cuál es la relación entre ambos bienes (la verdad y la vida social), sobre todo en una época en que hablar de la verdad, y más respecto de Dios, parece ser la gran fuente de discordia, y el hecho de que ambos preceptos se expresan negativamente, lo cual manifiesta su apertura a las circunstancias y su *universalidad irrestricta*.

Por ser social, el hombre *debe* conversar con otros; su sociabilidad se manifiesta precisamente en la palabra respecto de lo justo y lo injusto. Lo político es sólo la relación entre libres e iguales (cuya perfección es la amistad cívica), por lo que sólo entre ellos hay ley, que es medio de justicia. La satisfacción de las necesidades básicas se ordena a esta relación, lo cual explica la subordinación de la familia y de la economía a la política, y la reprobación de la crematística.

Dentro de esa ley, que es derecho *político*, hay que distinguir entre derecho natural y legal, rescatando la distinción tomista entre *uso* (se usa un derecho u otro de modo indiferente) e *institución* del derecho (su diverso origen). Pero la posibilidad de una ley inicua o de una ley justa que falla en un caso concreto, manifiesta que «la justicia legal no es la última palabra en asuntos de justicia»; la equidad confirma la existencia del derecho natural y explica los pasajes de Aristóteles y Santo Tomás en que se afirma la mutabilidad de la justicia, de otro modo inexplicables. Por último, es el modo de evitar que cualquier «deseo individual» pueda «encontrar eco en el ordenamiento jurídico» (p.159).

Cierra el libro con dos títulos respecto a problemas éticos actuales, a partir de dos oposiciones: entre fundamentalismo y relativismo, afirmando que este último es una forma del primero, y que, como fundamento de la vida social, la búsqueda de la verdad puede propiamente erigirse como derecho; y la oposición entre universalismo y culturalismo, pronunciándose por un *universalismo tópico* (contrario al utópico), es decir, no basado en

abstracciones, sino en la concreta conversación de las partes. Por eso, la doctrina clásica de ley natural no sólo no es fundamentalista, sino que es el único modo viable de fundar un legítimo pluralismo político, es decir, la discrepancia en las soluciones prácticas, sin caer en pluralismo moral (que es discrepancia en los principios).

En conclusión, *Claves de Ley Natural* es un libro breve, claro y muy legible, que expone una síntesis de la doctrina tomista de la ley natural, desde una perspectiva que se aleja de los manuales tradicionales, con algunas tesis polémicas, y desarrollando líneas argumentales nuevas y originales, pero, por lo mismo, a veces menos probadas y concluyentes. Destaca por su vigencia en la discusión contemporánea, y por un amplio dominio de los textos, sobre todo de las fuentes clásicas, pero también de la última generación de autores dedicados a la filosofía práctica, algunos de ellos inéditos.

GONZALO LETELIER WIDOW