

LOS PRIMEROS PRINCIPIOS DE LA LEY NATURAL Y SUS PROPIEDADES¹

JOAQUÍN GARCÍA-HUIDOBRO
Profesor de Teoría Política
Facultad de Derecho-Universidad de Valparaíso

SUMARIO

- I. El criterio tomista para distinguir los preceptos de la ley natural.
- II. Propiedades de los primeros principios: 1. Notoriedad. 2. Indemostrabilidad. 3. Inerrancia. 4. Universalidad. 5. Inmutabilidad. 6. Carácter indeleble. 7. Carácter de fines. 8. Carácter premoral:
 - a) Las tesis de John Finnis y Germain Grisez. b) Textos tomistas.
 - c) Premoralidad y finalidad.

Sin perjuicio de las referencias que Tomás de Aquino hace en otros lugares, cabe decir que la *Summa Theologiae* constituye la obra fundamental para estudiar la caracterización tomista de la ley natural. Dentro de esta obra, la cuestión 94 de la *Prima Secundae* está dedicada específicamente a la ley natural, si bien se hacen además importantes referencias en el Tratado de la Ley Antigua. Sobre la base de dichos textos, el presente trabajo busca determinar las características que Tomás atribuye a los primeros principios de la ley natural. Este es un tema importante, pues arroja luz acerca de cuáles son, para Tomás, esos principios y cómo se conocen. Se tendrán especialmente presentes algunas observaciones que, a este propósito, han realizado John Finnis, Germain Grisez y otros autores de la *New Natural Law Theory*, sin ánimo de entrar en la polémica que se ha producido en el ámbito anglosajón en torno a sus ideas.

¹Este trabajo forma parte de una investigación más amplia, sobre el iusnaturalismo de Tomás de Aquino, realizada en las Universidades de Navarra y Münster con la ayuda de la Fundación Andes (Chile) y el Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD). El autor agradece las observaciones de los Profesores J. Hervada, M. Santos, S. Brock, A. García Marqués, R. Rabbi-Baldi y P. Serna.

I. EL CRITERIO TOMISTA PARA DISTINGUIR LOS PRECEPTOS DE LA LEY NATURAL

Tras haber explicado brevemente en la *Summa Theologiae* en qué consiste la ley natural², Tomás de Aquino se ocupa de determinar si ella consta de un solo o de varios preceptos³. Nuestro autor explica que existe una pluralidad de preceptos —que se corresponden con las tendencias fundamentales que experimenta el hombre—, y, al mismo tiempo, muestra que esa multitud constituye un todo ordenado⁴. En efecto, los distintos preceptos se unifican por su referencia al primer principio de la ley natural⁵, y las diversas tendencias pertenecen a la ley natural en cuanto son reguladas por la razón. Por tanto, aunque los preceptos son múltiples, tienen una raíz común⁶.

Con ocasión de este problema, sienta las bases para establecer las diversas categorías de preceptos de ley natural. El criterio en que se basa el Aquinate para decir que no todos los principios de ley natural tienen el mismo rango es el hecho de que no todos son igualmente fáciles de ser conocidos por el común de los hombres. Otro tanto sucede en las ciencias especulativas, donde cualquiera puede comprender, por ejemplo, que *el todo es mayor que la parte*, pero sólo los más calificados perciben que *las cosas incorpóreas no ocupan lugar*⁷ o que *suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectos*⁸. Sin embargo, a pesar de que ambas verdades no son igualmente accesibles, sucede que la una y la otra son conocidas por sí mismas (*per se nota*).

¿Qué significa que una verdad sea *per se nota* considerada en sí misma? Esta expresión —que normalmente se traduce, con

²Cfr. I-II, 94, 1. Se cita según: Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*. Marietti. Taurini-Romae. 1963. Para la traducción castellana se ha procurado seguir la que se contiene en la edición de la BAC (Madrid. 1947-60), que es la más difundida en nuestra lengua, aunque en las referencias a los Tratados de la Ley y la Justicia se han introducido importantes modificaciones.

³Cfr. I-II, 94, 2.

⁴Cfr. G. Grisez, "The First Principle of Practical Reason. A Commentary on the *Summa Theologiae* 1-2, Question 94, Article 2", en *Natural Law Forum*, vol. 10. 1965, 171.

⁵Cfr. I-II, 94, 2 *ad* 1.

⁶Cfr. I-II, 94, 2 *ad* 1.

⁷Cfr. *In Hebd. Lect.* I, n. 18; se cita según: Tomás de Aquino, "In *Librum Boetii De Hebdomadibus Expositio*", en *Opuscula Theologica*, vol. II. Marietti. Romae-Taurini. 1972 (Segunda edición).

⁸Cfr. I-II, 94, 4.

discutible fortuna, como “evidente”— es explicada por Tomás al decir que “considerada en sí misma, es de por sí *per se nota* toda proposición cuyo predicado pertenece a la esencia del sujeto”⁹. El Aquinate pone como ejemplo la proposición “el hombre es animal racional”, porque “al decir hombre se dice ya la racionalidad”¹⁰.

Pero esta notoriedad intrínseca o absoluta no va siempre acompañada de una notoriedad subjetiva. Esto sólo sucede en el caso de los que Boecio llamaba “axiomas o proposiciones conocidos por sí mismos (*per se nota*) que son comunes a todos”¹¹. Tales son las proposiciones cuyos términos nadie desconoce¹², como la ya citada “el todo es mayor que la parte”. Otras verdades *per se nota* de la ciencia, en cambio, son sólo accesibles a los sabios, “que entienden la significación de sus términos”¹³. Aquí pone un ejemplo teológico: sólo aquél que sepa que el ángel no tiene cuerpo podrá entender que tampoco ocupa un lugar¹⁴.

En el terreno práctico parece suceder algo semejante al orden especulativo. Por eso Tomás se ocupa de señalar la existencia de unos primeros principios y su cognoscibilidad. De no existir dichos principios, que sirvan de base a la operación del intelecto, no cabría razonar¹⁵ ni dirigirse a la operación. Así, dice que: “Y puesto que el movimiento parte siempre de la inmovilidad y termina en el reposo, se sigue que el raciocinio humano, cuando sigue un proceso de investigación o invención, parte de ciertas verdades de inmediato entendidas, que son los primeros principios, para volver después, por vía de juicio resolutorio, a comprobar con esos mismos principios las verdades halladas”¹⁶.

Una de las tareas, entonces, que Tomás acomete en III, 94, 2c es mostrar cómo en el orden práctico también se dan unos prime-

⁹I-II, 94, 2c. Aquí identifica Tomás a las verdades conocidas por sí mismas con un tipo de proposiciones necesarias, lo que requeriría de algunas precisiones, especialmente en cuanto se lo aplique al orden práctico (cfr. III.C.2).

¹⁰I-II, 94, 2c.

¹¹Cfr. en I-II, 94, 2c (el texto de Boecio está contenido en el comentario de Tomás publicada por la Marietti, cuyas referencias se acaban de señalar más arriba). Se traduce “*dignitates*” por “axiomas”, puesto que esa es la palabra castellana que equivale a la expresión griega original (*axioma*), vertida por Boecio al latín en la forma dicha.

¹²“Son máximamente conocidas aquellas proposiciones que todos entienden” (*In Hebd.*, Lect. II, n. 20)

¹³I-II, 94, 2c.

¹⁴Cfr. también *In Hebd.*, Lect. I, n. 18.

¹⁵Cfr. *In Hebd.*, Lect. I, n. 15.

¹⁶I, 79, 8c; I, 79, 12c.

ros principios, al igual que en el especulativo, si bien no todos los principios pueden ser calificados de "primeros", porque hay algunos cuyos términos no son inmediatamente conocidos por todos, o que incluso sólo son accesibles a los sabios. La doctrina de este artículo es explicitada más adelante en el mismo *Tratado de la Ley*, cuando Tomás llega a distinguir tres géneros de principios: los *communissima*, cuyos términos son captados por todos al instante; los preceptos secundarios, que, si bien no son inmediatamente conocidos, pueden serlo con facilidad¹⁷, y, por último, un tercer grupo, constituido por los que sólo son accesibles a los sabios¹⁸. El primer grupo, los *communissima*, está formado por los primeros principios de la ley natural (por ejemplo, "el bien hay que hacerlo y perseguirlo", "actuar conforme a la razón", etc.). Los preceptos secundarios, en cambio, lo mismo que aquellos que son sólo accesibles a los sabios, se derivan de los anteriores. El criterio para distinguir unos de otros es el grado de dificultad que envuelve su conocimiento¹⁹.

¹⁷Cfr. I-II, 94, 5c y 6c; 100, 11c

¹⁸Cfr. I-II, 100, 1c y 11c. Estos dos géneros de preceptos citados en último lugar se tratarán en otra ocasión.

¹⁹Además del criterio gnoseológico señalado en el texto, Tomás de Aquino dividió dichos preceptos atendiendo a los fines, en una obra de juventud, el *Comentarium* a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. El problema que allí se le plantea a Tomás es de índole teológico: cómo justificar la permisón divina de la poligamia, en el Antiguo Testamento, en circunstancias de que esta institución es contraria al derecho natural. En la respuesta, Tomás distingue entre preceptos primarios de la ley natural, que se refieren al fin principal del acto, y preceptos secundarios, que dicen relación con otros fines del acto. En este caso, la poligamia no contraría los preceptos primarios, puesto que no impide el fin principal, cual es la procreación, sino que dificulta algunos fines secundarios, como la concordia familiar (*In IV Sent.*, dist. 33, q.1, a. 1; recogido en I-II, suppl., 65, 1c). Según explica R. A. Armstrong (*Primary and Secondary Precepts in Thomistic Natural Law Teaching*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1966, 81-83), Tomás habría abandonado en las obras posteriores dicha distinción entre fines primarios y secundarios del acto como criterio de distinción entre los preceptos de ley natural. Se ve, por ejemplo, que en aquellos textos de la *Contra Gentiles* que son paralelos a los pasajes del *Comentarium* en los que debía acudir a dicha distinción, no lo hace (*C.G.* III, 129, sobre la comida y III, 124, sobre la poliandria). Tampoco se acude a la distinción entre fines primarios y secundarios en el *Tratado de la Ley* de la *Summa Theologiae*. Lamentablemente Tomás no escribió el *Tratado de la Summa* correspondiente al matrimonio, donde seguramente se habría planteado los problemas que, en la época del *Comentarium* a las *Sentencias*, lo llevaron a utilizar esa distinción, y no podemos saber si hubiese vuelto a valerse de la misma. Ésta, en la opinión de Armstrong, parecería estar hecha *ad hoc*, con el fin de solucionar ciertos problemas teológicos de interpretación bíblica (cfr. *Primary....* 83) y no como una teoría general de índole filosófica. "En contraste con la enseñanza en el *Comentario a las Sentencias*, la aproximación [en el *Tratado de la Ley* de la *Summa*] es exclusivamente filosófica" (R. A. Armstrong, *Primary....* 86). En todo caso, si se atiende a lo que se dice en este trabajo a propósito de la relación de los preceptos comunes con los fines (cfr. i.B.7), no parece haber necesariamente contradicción entre la enseñanzas del *Comentarium* y de la *Summa*.

Como se ve, al poner Tomás un criterio gnoscológico como clave para discernir los tipos de preceptos de ley natural, muestra que es perfectamente consciente de que no siempre es fácil el conocimiento de la misma²⁰. Por otra parte, podemos concluir que resulta injustificado pretender, con Hart, que el iusnaturalismo²¹ supone un consenso axiológico que está lejos de existir en la humanidad.

II. PROPIEDADES DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS

De la lectura de los diversos pasajes de la obra tomista en donde se habla de los primeros principios de la ley natural, puede intentarse una caracterización de los mismos. Además, ciertos autores atribuyen a los *communissima* algunas propiedades (la premoralidad, por ejemplo), que estarían implícitas en el pensamiento de Tomás, y que por su importancia vale la pena examinar. Dada la diferencia que existe entre los primeros principios y el resto de los preceptos de la ley natural, se hará necesario tratar el tema de las propiedades por separado: en este trabajo, sin embargo, nos limitaremos exclusivamente a los primeros principios, dejando de lado la cuestión de las propiedades de los preceptos "derivados".

1. Notoriedad

La primera característica ya fue señalada, al considerar que Tomás hablaba de ciertos principios que eran en sí mismos *per se nota* respecto de todos los hombres²². Aparte de la *Summa*, Tomás toca este tema en diversos textos; así, puede leerse en uno de sus opúsculos que la ley natural "no es otra cosa que la luz del intelecto ínsita en nosotros por Dios, por la cual conocemos lo que debe ser hecho y lo que debe ser evitado. Dios ha dado al hombre esta luz y esta ley en la creación. Pero muchos creen ser excusados por la ignorancia si no observan esta ley. Sin embargo, contra ellos dice el profeta en el Salmo: "Muchos dicen:

²⁰ Cfr. también *In EN*, nn. 33 y 1025; se cita según: Tomás de Aquino. *In decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*. Marietti. Taurini-Romae. 1964. o *In Met.*, n. 2224; se cita según: *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. Marietti. Taurini-Romae. 1971 (segunda edición).

²¹ O al menos esta forma de iusnaturalismo, cuya importancia no es pequeña

²² Cfr. I-II, 94, 2c.

¿quién nos mostrará el bien?»²³, como ignorantes de qué sea lo que hay que obrar. Pero él mismo responde allí: «Sobre nosotros está señalada la luz de tu rostro, Señor»²⁴, a saber, la luz del intelecto, por la cual nos son conocidas las cosas que hay que hacer, pues ninguno ignora que lo que no quiere [que] se le haga no debe hacerlo a otros, y otras cosas de ese tipo»²⁵.

Que los primeros principios tengan sean inmediatamente accesibles, no significa que no supongan algunas nociones previas, sino que dichas nociones son conocidas de todos los hombres, de modo que cada uno de ellos, en cuanto tiene uso de razón, descubre de forma inmediata dichos primeros principios, «que son inmediatamente captados, conocido qué es lo que algo es»²⁶. Así, cuando en I-II, 94, 2c nos dice Tomás que el primer principio de la razón práctica y de la ley natural es «el bien hay que hacerlo y perseguirlo y el mal evitarlo», es porque antes ha señalado que dicho primer principio se funda sobre la razón de bien²⁷. Y si se funda sobre esa noción, es que la supone. ¿Y no pierde, por esta circunstancia el carácter de primero, o de inmediatamente conocido? No, porque la noción de bien y no-bien (mal), al igual que la de ser y no-ser (con la que se convierte²⁸) son de aquellas nociones que están presentes en todo juicio del intelecto, práctico o especulativo, respectivamente. Todo hombre que llega al uso de razón, en cuanto desee formular un juicio, ya tendrá presentes las nociones de ser y bien, que son las primeras que caen en el campo de acción de su entendimiento y como tales son anteriores al mismo acto de juzgar²⁹.

2. Indemostrabilidad

Como ya se insinuó antes, los primeros principios actúan como axiomas, a partir de los cuales razona el intelecto. Su importancia es tan grande

²³Ps. 4, 6.

²⁴Ps. 4, 7.

²⁵«In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta expositio», en *Opuscula Theologica*, vol. II. Marietti. Romae-Taurini. 1972 (segunda edición), Proemio, n. 1129.

²⁶In EN, n. 1179.

²⁷«El primer principio de la razón práctica es aquel que se funda sobre la razón de bien» (I-II, 94, 2c).

²⁸«Todo lo que es, es bueno» (San Agustín, *Confesiones*, VII, 12); cfr. *De Div. Nom.*, VI, 1 y I, 5, 1c.

²⁹Puesto que los primeros principios son juicios, suponen los elementos que integran el sujeto y el predicado del juicio en cuestión (sobre los primeros principios véase también: *In Met.*, III, 5, n. 389).

que Tomás puede decir que “nuestra comprensión de los primeros principios es el aspecto más elevado de nuestro conocimiento”³⁰.

Una consecuencia del carácter de notoriedad universal y de “primeros” que tienen estos principios, es su indemostrabilidad³¹. La razón se explica en el comentario *In X Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*. Allí Tomás, refiriéndose al terreno especulativo, dice que: “es claro que sobre los principios de la ciencia no hay ciencia porque la ciencia es de lo demostrable, pero los primeros principios de la demostración son indemostrables pues de otra manera se procedería al infinito”³².

A este respecto, piensa John Finnis que nadie debería extrañarse por encontrar en la ética un fundamento que no es susceptible de demostración, porque lo mismo sucede con “un gran número de principios lógicos y matemáticos empleados en las ciencias naturales y la tecnología (...), y que, dado su carácter, sería absurdo sostener que requieren ser probados o que tienen necesidad de demostración”³³. Las ciencias naturales descansan implícitamente sobre principios epistemológicos que son “indemostrados e indemostrables, pero autoevidentes, de una forma fuertemente análoga a la que Tomás atribuye a los principios básicos de razonabilidad práctica”³⁴.

En todo caso, la certeza y verificabilidad de las demostraciones éticas o jurídicas son en general menores que las de las ciencias exactas y la tecnología. A partir de esta circunstancia infieren algunos, erróneamente, el no-cognotivismo ético. Esta inferencia podría ser parcialmente válida si el único modelo cognoscitivo fuera el de las ciencias “exactas” y los únicos usos de la razón fuesen el teórico, el instrumental o el estratégico, cosa que no es exacta. Al no-cognotivismo no parece afectarlo la indemostrabilidad de muchos principios epistemológicos que están detrás de la ciencias naturales y la tecnología, porque ella resulta compensada por la cerciorabilidad de sus resultados. En esto, como se dijo, difieren de los principios de la ética. Pero esta diferencia sólo puede preocupar a quien ha decidido hacer suya la actitud que sustituye la verdad por la certeza, para acabar re-

³⁰*De Ver.*, VIII, 15; se cita según: Tomás de Aquino, “De Veritate”, en id., *Quaestiones Disputatae*, vol. I, Marietti. Taurini-Romae.

³¹Cfr. *In EN*, VI, 5, n. 1179.

³²*In EN*, VI, 5, n. 1177, cfr. *In Met.*, III, 5, nn. 389-90.

³³J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. Oxford Press. London. 1980, 32 (cfr. *Met.* 997 a 2-11).

³⁴J. Finnis, *Natural...*, 32.

fugiéndose en el no-cognotivismo en aquellos sectores de la vida en que no es posible alcanzar una certeza absoluta.

Lo que busca el no-cognotivismo es, en el fondo, la certeza que la verificación práctica proporciona en el plano de la ciencia. Sin embargo, el objeto y, por tanto, el método de la filosofía práctica son muy diferentes. Tanto es así que muchos piensan que en ella no se demuestra por verificación, sino, en todo caso, por falsación y destacan la influencia que tienen en la cuestión las disposiciones morales del sujeto. La *recta ratio* sería, aquí, una *correcta ratio*.

3. Inerrancia

Nos queda ahora atender a la posibilidad de error sobre los mismos. La enseñanza de Tomás es clara: de entre los preceptos naturales, "unos son comunísimos y tan manifiestos que no necesitan promulgación (...). Acerca de estos no cabe error en el juicio de la razón"³⁵. Por eso, en I-II, 93, 2c, tras haber dejado constancia de las limitaciones de la inteligencia humana en su estado actual, indica que, sin embargo, "todos conocen de alguna manera la verdad, al menos por lo que se refiere a los principios generales de la ley natural". Empero, no está de más decir que para captar esos principios se requiere haber llegado "al uso de la razón natural"³⁶. John Finnis precisa un poco más, diciendo que "ellos son reconocidos por todo aquel que alcance el uso de la razón y que tenga suficiente experiencia para saber a qué se refieren"³⁷. La alusión a la experiencia quizá esté de más y pueda inducir a confusión³⁸. En todo caso, con ella no se alude a aquel hombre maduro en razonabilidad práctica, que es el sujeto apto para entender de las cuestiones éticas³⁹, sino a la generalidad de las personas, ya que se trata de "proposiciones cuyos términos nadie desconoce"⁴⁰. Tanto es así que a propósito de los tiempos antiguos, en donde era mayor la oscuridad moral, dice el Aquinate que, aun entonces, "la razón humana no podía errar en sus juicios universales sobre los preceptos más comunes de la ley natural"⁴¹.

³⁵I-II, 100, 11c.

³⁶I-II, 100, 4 *ad* 1.

³⁷J. Finnis, *Natural...*, 30.

³⁸La opinión de Tomás parece clara: así, por ejemplo, I-II, 94, *in contr.* 1.

³⁹Cfr. *In EN*, I, III *passim*.

⁴⁰I-II, 94, 2c.

⁴¹I-II, 99, 2 *ad* 2.

4. Universalidad

De lo que se trata aquí es de saber si los primeros principios de la ley natural son válidos para la generalidad de los hombres. La pregunta no es ociosa, pues podría presentarse una postura más o menos sobrenaturalista, que pretenda hacer de la ley natural un patrimonio exclusivo de los adherentes a una determinada religión, y acuse a los que la profesan de estar imponiendo sus particulares convicciones religiosas cada vez que, en materias morales, manifiesten una opinión diferente a la de sus adversarios.

Al tratar del tema de la universalidad, en la cuestión 94, artículo 4 (“si la ley natural es una misma para todos los hombres”), Tomás vuelve a recurrir al ejemplo de lo que sucede en las ciencias teóricas⁴², pero esta vez lo hace para marcar las debidas distancias. Porque mientras la razón especulativa “versa principalmente sobre cosas necesarias, invariables en su modo de ser (...), la razón práctica se ocupa de cosas contingentes, que son el ámbito de las acciones humanas”⁴³. La diferencia de materia trae consigo una diversidad al momento de considerar el tipo de verdad que se da en uno y otro campo. En los dominios de la especulación, tanto los principios universales de la razón teórica como sus conclusiones “contienen la verdad sin defecto”⁴⁴. En cambio en el terreno de la acción, “aunque se dé necesidad en los principios más generales, cuanto más descendamos a lo particular, tantos más defectos encontramos”⁴⁵.

Ante esta situación, cabe preguntarse si la verdad práctica es la misma para todos los hombres. Esta es otra manera de interrogarse sobre la universalidad de la ley natural. Para Tomás la respuesta no puede ser única. “En el campo especulativo la verdad es en todos los hombres la misma, tanto en los principios” generales “como en las conclusiones”⁴⁶. Sin embargo, desde el punto de vista del conocimiento, hay que admitir que “no todos conocen la verdad en las conclusiones, sino solamente en los principios que llamamos nociones comunes (*communis conceptiones*)”⁴⁷. Ya se dijo antes que en el orden teórico puede haber verdades *per se nota* que sean accesibles “sólo para

⁴²Ya lo había hecho en I-II, 94, 2c.

⁴³I-II, 94, 4c.

⁴⁴I-II, 94, 4c.

⁴⁵I-II, 94, 4c.

⁴⁶I-II, 94, 4c.

⁴⁷I-II, 94, 4c.

los sabios⁴⁸. Por tanto, la verdad especulativa es la misma para todos y todos pueden alcanzar sus primeros principios; muchas conclusiones, sin embargo, quedan reducidas a los sabios, que son los únicos capaces de dar con ellas. Así se explica que pueda existir una historia de las ciencias especulativas, puesto que su conocimiento es fruto de una trabajosa búsqueda a lo largo de siglos.

Diferente es la cuestión “en el terreno operativo”, en donde “la verdad o rectitud práctica *no es la misma* en todos los hombres considerada en concreto, sino sólo en general⁴⁹. Por dos motivos puede sorprender esta afirmación en un autor como Tomás: de una parte parece envolver cierto relativismo; de otra porque, a primera vista, haría imposible el carácter científico de la ética. Como si esto fuera poco, agrega a continuación: “aun en aquellos en que se da la misma rectitud respecto de lo concreto, no es igualmente conocida por todos⁵⁰. La posibilidad de un prudencialismo relativista y el tema de la científicidad de la reflexión ética tomista, son cuestiones que no se tratarán en este trabajo⁵¹. Pero desde ahora cabe hacer una precisión. Esta falta de universalidad no afecta a los principios comunes de la ley natural, que no sólo son los mismos para la generalidad de los hombres, sino que son de todos conocidos: “es patente —recuerda Tomás— que, en orden a los principios generales de la razón, sea especulativa o práctica, la verdad o rectitud es idéntica en todos los hombres e igualmente conocida por todos ellos⁵².”

Si esta observación general se aplica a los preceptos naturales, habrá que “decir que la ley natural, cuanto a los primeros principios comunes, es la misma para todos los hombres⁵³. Y esta universalidad se da en un doble sentido, ontológico y gnoseológico: la verdad de los primeros principios es la misma para todos y todos la conocen. En los *communissima* se da “necesidad⁵⁴, no son

⁴⁸I-II, 94, 2c.

⁴⁹I-II, 94, 4c.

⁵⁰I-II, 94, 4c.

⁵¹Algunos autores (M. C. Nussbaum, por ejemplo) han sostenido que una teoría de la ley natural como la que plantea Tomás sería incompatible con el activo papel que Aristóteles concede a la prudencia en la vida ética. Sobre esta discusión: P. M. Hall, *Natural Law, «Phronesis», and «Prudentia»: Is Aquinas's Natural Law Theory Compatible with his Aristotelianism?* Tesis doctoral. Nashville. 1987. Da la impresión que en el origen de este problema está el que se entienda toda teoría iusnaturalista al modo deductivista, lo cual no se cumple en el caso de Tomás.

⁵²I-II, 94, 4c.

⁵³I-II, 94, 4c.

⁵⁴I-II, 94, 4c.

“defectibles”⁵⁵ y el entero género humano está en condiciones de acceder a ellos. A este nivel, la ley natural es de validez general, “tanto por la rectitud como en lo que hace a su conocimiento”⁵⁶.

5. Inmutabilidad

En el artículo 4 de la cuestión 94, Tomás ha dejado en claro que la universalidad de los *communissima* no es simplemente una cuestión de hecho, que pueda darse en una época y en otra no, sino la consecuencia necesaria de su indefectibilidad. Sin embargo, en el artículo siguiente vuelve a insistir en el tema, esta vez para dar respuesta a ciertas objeciones, que podrían hacer pensar en su mutación. Algunas de ellas es de carácter teológico, como el hecho de que en el Antiguo Testamento se hayan ejecutado por mandato divino algunas conductas aparentemente inmorales⁵⁷, o el que se diga que la ley escrita vino a “corregir” a la natural⁵⁸. Antes de explicar que aquélla sólo suple los puntos que ésta no desarrolla, y mostrar por qué las acciones en cuestión no suponen violación o cambio de la ley natural, Tomás de Aquino aclara en qué sentidos se afirma la mutación de la ley natural. El primero consiste en el añadido que se le hacen de algunas cosas que ella no contiene, lo cual no es, propiamente hablando, una mutación. Así, por ejemplo, por ley positiva se determinan las penas que corresponden al homicidio, especificaciones que, obviamente, no estaban en la ley natural. El segundo caso tiene mayor interés: “de otro modo se puede entender la mutación de la ley natural por vía de sustracción, de manera que deje de ser de ley natural algo que antes era conforme a ella”⁵⁹. Esta hipótesis tampoco afecta a los *communissima*, porque “cuanto a sus primeros principios —aclara—, la ley natural es absolutamente inmutable”⁶⁰.

Lo expuesto deja fuera de duda la posición de Tomás en la *Summa Theologiae*, pero ¿ha pensado siempre lo mismo? Ya en el Tratado de la Justicia de la misma obra se contiene la sorprendente afirmación de que “la naturaleza humana es mutable”⁶¹, texto muy re-

⁵⁵I-II, 94, 4c.

⁵⁶I-II, 94, 4c.

⁵⁷I-II, 94, 5, obj. 2.

⁵⁸I-II, 94, 5, obj. 1.

⁵⁹I-II, 94, 5c.

⁶⁰Ibid.

⁶¹II-II, 57, 2 ad 1.

petido por Villey⁶², y que parece armonizar perfectamente con lo que dice en el *Commentarium* de la *Ética a Nicómaco*, recogiendo la idea aristotélica de que sólo en las cosas divinas y en las sustancias incorruptibles se da la inmutabilidad, mientras que en nuestra tierra —el mundo “sublunar”—todo parece estar afectado por el cambio⁶³: “en nosotros los hombres, que estamos entre las cosas corruptibles, hay algo que es según la naturaleza, y sin embargo cualquier cosa que hay en nosotros es mutable o de suyo o por accidente (...). Y todas las cosas justas que hay en nosotros de alguna manera cambian; y, no obstante, algunas de ellas son naturalmente justas”⁶⁴. En textos como éste se basa Michel Villey para afirmar que Tomás de Aquino —y, *a fortiori*, Aristóteles— parte de la base de la mutabilidad del derecho natural, cuestión que requeriría de algunas precisiones.

Con todo, los textos citados no son suficientes para afirmar que el Aquinate pudo pensar en alguna época que el cambio de lo justo natural pueda llegar hasta afectar a los principios comunes de la ley natural. En primer lugar, no hay que olvidar que en Aristóteles no hallamos todavía la finura analítica que mostrará Tomás al tratar en la *Summa* la cuestión de la ley natural. Por tanto, su comentarista medieval dirigirá su esfuerzo a explicar por qué el Estagirita dice que lo justo natural es mutable, y no tendrá motivo para entrar en un tema que no está directamente implicado, habida en cuenta la distinción tomista entre derecho y ley y que sus observaciones parecen referirse a la mutación de lo justo -el derecho- natural y no de la ley natural.

Pero, aunque se rechazara la hipótesis de que aquí se habla del derecho y en la I-II de la ley, hay una segunda razón que excluye la contradicción entre la *Summa* y el *Commentarium*, si se hace una lectura atenta de éste. En efecto, después de seguir de cerca el cierto “prudencialismo” de su maestro, fiel a su misión de comentarista, el comentarista —aún más fiel a la verdad— parece dar un paso atrás, o por lo menos introducir un matiz en las afirmaciones de Aristóteles, de ahí que aclare: “*sin embargo, debe observarse que como las razones de las cosas mutables son inmutables, lo que en nosotros es natural como perteneciente a la razón misma de hombre, de ningún modo varía, como*

⁶²Cfr. M. Villey, “Mutabilidad, diversidad y riqueza del derecho natural en Aristóteles y Santo Tomás”, en *Prudentia Juris*, n. 15. Buenos Aires. 1985, 95-103.

⁶³Cfr. EN 1134 b 24 ss.

⁶⁴In EN. V, 12, n. 1026.

que el hombre es animal. Pero las cosas que se siguen de la naturaleza, como las disposiciones, las acciones y los movimientos varían en algunos casos (*ut in paucioribus*)”⁶⁵.

En este texto distingue Tomás entre las cosas naturales que pertenecen a la noción misma de hombre y aquellas que “se siguen de la naturaleza”. En estas últimas se da el cambio en algunos casos, como se puede ver en aquellos pasajes en donde el Aquinate alude a la mutación de los preceptos derivados. Al tratar de ellas, el Aquinate emplea una noción de naturaleza muy cercana a lo físico⁶⁶, cuyas mutaciones se expresan con ejemplos tan “biológicos” como que algunos hombres se vuelven ambidiestros a través del ejercicio, no obstante que “lo natural es que la mano derecha sea en nosotros más vigorosa que la izquierda”⁶⁷. En frente está, por el contrario, la inmutabilidad propia de las cosas naturales en sentido estricto. Por eso, si todavía cupiese alguna duda, Tomás concluye sus precisiones a Aristóteles diciendo que “las cosas que pertenecen a la razón misma de justicia de ningún modo pueden cambiarse, como que no se debe robar, que es un hecho injusto”⁶⁸. Es decir, jamás cabe perseguir y obrar algo distinto del bien.

6. *Carácter indeleble*

Se ha dicho que los primeros principios son conocidos por todos sin error. La tradición además enseñaba que la ley natural “está escrita en los corazones de los hombres y no puede ser borrada por iniquidad alguna”⁶⁹. Al estudio de “si la ley natural puede ser borrada del corazón humano”, dedica nuestro autor el artículo final de la cuestión 94 de la *Prima Secundae*⁷⁰.

Para solucionar el problema, Tomás vuelve a distinguir entre los preceptos comunes y los derivados y dice que “en lo que toca a esos principios comunes la ley no puede ser borrada de los corazones de los hombres en general”⁷¹. Sin embargo, en este artículo agrega una

⁶⁵In *EN*, V, 12, n. 1029.

⁶⁶Cfr. In *EN*, V, 12, n. 1019.

⁶⁷In *EN*, V, 12, n. 1028; cfr. *EN* 1134 b 33-35.

⁶⁸In *EN*, V, 12, n. 1029.

⁶⁹Cfr. I-II, 94, 6 *sed contra*. Tomás está recogiendo la opinión de S. Agustín,

⁷⁰I-II, 94, 6.

⁷¹I-II, 94, 6.

observación peculiar, un matiz que no niega las propiedades anteriores, pero que de alguna manera las flexibiliza a la hora de aplicar la ley natural al caso concreto. Así, continúa: “pero se borra en las obras particulares, por cuanto la razón es impedida de aplicar los principios comunes a las obras particulares por la concupiscencia o por otra pasión”⁷².

Si esto es así, ¿debe considerarse errónea una opinión⁷³ que diga que en toda acción humana se persiguen necesariamente los primeros principios o “valores básicos”, como algunos los llaman? A primera vista, el texto recién citado haría pensar que hay obras particulares en la que no se aplican los principios comunes (y por eso son moralmente malas). Si se examina, empero, el texto en donde Tomás estudia más específicamente la cuestión⁷⁴, es posible concluir algo distinto.

Nuestro autor comienza diciendo que sólo parcialmente tenía razón Sócrates al afirmar que la ciencia no puede ser superada por la pasión y que la maldad es, en el fondo, ignorancia. Por el contrario, “nos consta por experiencia que muchos obran lo contrario de lo que saben”⁷⁵. Dado que no es lo mismo la ciencia universal que la particular, es posible “obrar al margen del propio pensamiento que actualmente no se tiene presente”⁷⁶, por diversos motivos que allí explica. “De esta forma -continúa-, el que está dominado por la pasión no considera en particular lo que en universal ya conoce, porque la pasión impide el considerarlo”⁷⁷. Es verdad que la ciencia universal es certísima, pero de ahí no se deduce que goce de primacía en el obrar, ya que las operaciones tienen por objeto cosas singulares⁷⁸.

⁷²Ibid., cfr. I-II, 99, 2 ad 2.

⁷³Cfr. G. Grisez, J. Boyle y J. Finnis, “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, en *American Journal of Jurisprudence*, vol. 32, South Bend, 1987, 103 y 133.

⁷⁴Cfr. I-II, 77, 2. El problema que aquí se plantea (“si la razón puede ser superada por la pasión contra su propia ciencia”) no es exactamente el que nos preocupa (si el hombre puede prescindir de los principios comunes en su acción libre). Incluso parecería que si Tomás responde -como de hecho sucede- que a veces el hombre obra contra su conocimiento universal, en esos casos estaría dejando de utilizar dichos principios. Pero algunos piensan que no es así.

⁷⁵I-II, 77, 2c.

⁷⁶I-II, 77, 2c.

⁷⁷I-II, 77, 2c.

⁷⁸Cfr. I-II, 77, 2, ad 1.

¿Quiere decir que en esos casos se actúa prescindiendo de los principios universales? Hay quienes consideran que no es así. Si por un momento se pudiese verificar esa hipótesis —parece sostener Grisez⁷⁹— en ese mismo instante desaparecería toda acción humana o se disolvería en el caos. Sin un “primer principio” que sea “regla y medida”⁸⁰, faltaría el fundamento para dirigirse a la acción. Lo que ocurre es que en vez de un principio general se pone otro: “Quien tiene la ciencia en universal se siente impedido por la pasión para hacer la aplicación y sacar las conclusiones, y *acude a otro principio universal*, que la misma pasión le sugiere, y llega a la conclusión”⁸¹.

La pasión hace que se vea como bueno algo que no lo es y explica que un juicio particular pueda ir contra la convicción que un sujeto mantiene habitualmente⁸². Pero eso sólo lo logra en la medida en que ese conocimiento universal no se haga presente al momento de elegir la premisa que funda la decisión mala⁸³. Y la única forma de excluirlo es reemplazándolo por otro juicio universal⁸⁴, que se acomoda mejor a los ‘intereses’ de la pasión. En la pugna entre las premisas, una correcta y otra que, siendo verdadera, no corresponde aplicar al caso, “la pasión impide que la razón siga y concluya bajo la primera, y, dominándola, la hace tomar y seguir la segunda”. Ese juicio universal de sustitución, al ser presentado como un bien, toma la forma del primer principio de la razón práctica y de la ley natural: “el bien hay que hacerlo y perseguirlo, y el mal evitarlo”⁸⁵, y permite la acción. Quizá sea esta la causa de que Aristóteles diga que “somos incontinentes movidos en cierto modo por la razón y la opinión”⁸⁶.

Comentando al Estagirita, dice Tomás que “en el silogismo que hace el incontinente hay cuatro proposiciones”⁸⁷. En él pugnan: una proposición universal puesta por la razón (pone como

⁷⁹Cfr. G. Grisez, “The First Principle of Practical Reason. A Commentary on the Summa Theologiae 1-2, Question 94, Article 2”, en *Natural Law Forum*, vol. 10, 1965, 168-96.

⁸⁰I-II, 90, 1c.

⁸¹I-II, 77, 2 ad 4.

⁸²I-II, 77, 2 ad 2.

⁸³I-II, 77, 2 ad 1.

⁸⁴I-II, 77, 2 ad 4.

⁸⁵I-II, 94, 2c.

⁸⁶EN 1147 b 1.

⁸⁷In EN, n. 1347; cfr. I-II, 77, 2 ad 4.

ejemplo "ningún dulce debe ser gustado fuera de hora") y otra proposición universal que juega de parte de la concupiscencia ("todo dulce es deleitable"). Cuando el sujeto percibe un dulce en un momento que es inadecuado, la razón universal señala una proposición particular, como: "este dulce todavía está fuera de hora", en cambio la pasión mueve a darle al mismo objeto un cariz diferente; así, pasa a ser "asumido bajo lo universal de la concupiscencia, que dirá que *esto es dulce*. Y así se sigue la conclusión de la operación"⁸⁸, que siempre será la consecuencia de haber aceptado antes una premisa de carácter general que, más cerca o más lejos, se vincula a un principio común.

Visto que no hay posibilidad de juicio práctico sin una premisa universal, y que el mal obrar se debe a la torcida y libre selección de un principio que no corresponde aplicar, habría que afirmar que, cuando Tomás dice que la ley natural se puede borrar "en las obras particulares, por cuanto la razón es impedida de aplicar los principios comunes"⁸⁹, tendría que entenderse esta última frase como "aplicar los principios comunes que sean adecuados", en la forma en que se explica en I-II, 77, 2, porque la razón nunca puede obrar prescindiendo de los principios universales, tanto en el orden especulativo como en el práctico. Con esto quedaría incólume la tesis propuesta.

Sin embargo, no son pocas las objeciones que se pueden hacer a esta interpretación de Tomás. Hay acuerdo en que el Aquinate pone de relieve cómo en el juicio práctico es imprescindible partir de un principio universal para llegar a una conclusión. Sin embargo "principio universal" y "principio común" no equivalen necesariamente. No todo principio es un principio primero y común. Siempre que hay razón debe haber también una consideración universal (por ejemplo, "todo dulce es deleitable"), pero no siempre es posible reducir esa consideración a los principios primeros y comunes.

Pero aún hay más. Volvamos al ejemplo del Aquinate. Si es verdad que comer este dulce ahora es un mal, entonces habría que decir que quien lo come estaría actuando en contra del principio "el bien hay que hacerlo y perseguirlo y el mal evitarlo", y que -aunque lo sabemos- quiere seguir aquello que sabe. De lo contrario parece que la expre-

⁸⁸In EN, n. 1347.

⁸⁹I-II, 94, 6c.

sión "el mal (hay que) evitarlo" queda desprovista de contenido. Evidentemente, quien así actúa se apoya en algún principio *universal*, lo que implica que su razón está funcionando y que está en su poder el juzgar de acuerdo con el principio *común*, aunque de hecho no lo haga. Téngase en cuenta que del hecho de que "todo dulce es deleitable", por muy universal que pueda ser, no se sigue que haya que comer ningún dulce.

Quizá parte del problema resida en que Finnis y Grisez parecen entender "el bien hay que hacerlo y perseguirlo" como si quisiera decir "*algún* bien hay que hacerlo...", mientras que da la impresión que Tomás lo entiende como "el bien *simpliciter et secundum totum* hay que hacerlo...". En otros términos: si "el bien hay que hacerlo y perseguirlo y el mal evitarlo" no se refiere al bien y al mal *simpliciter*, es decir moral, entonces no parece siquiera que sea una proposición verdadera, porque no es verdad que haya que hacer todo lo que bajo *algún* aspecto es bueno.

7. *Carácter de fines*

John Finnis considera que estos primeros principios son "no tanto preceptos como, por así decirlo, los fines o cualidades de los preceptos"⁹⁰. Como señala reiteradamente, "ellos estatuyen las formas básicas del bien humano"⁹¹. Para entender estas afirmaciones del profesor de Oxford, hay que recordar que, para Tomás, el fin desempeña el carácter de un principio en el terreno de la operación. Así, dice que "el fin en el orden de la acción es como el principio en el del conocimiento"⁹². La persecución de un fin es lo que explica que un agente se disponga a obrar, pues el fin mueve por atracción, por «amor» y «deseo».

El Aquinate afirmaría que los primeros principios tienen carácter de fines al decir que "todas las cosas que deban hacerse o evitarse, en tanto tendrán carácter de preceptos de la ley natural en cuanto la razón práctica los juzgue naturalmente como bienes humanos" y después agregar que "el bien tiene naturaleza de *fin*"⁹³. Por otra parte, en I-II, 100, 11c dice que los preceptos comunísimos del amor a Dios y al prójimo "son *fines* de los otros preceptos", que están contenidos en ellos del mismo modo que "los principios en las conclusiones próxi-

⁹⁰J. Finnis, *Natural...*, 30.

⁹¹Ibid.

⁹²I-II, 47, 6c.

⁹³I-II, 94, 2c.

mas⁹⁴, y más adelante enseña que “en la razón práctica preexisten ciertos principios naturalmente conocidos, que son los *finés* de las virtudes morales⁹⁵. Ya que los primeros principios de la acción humana son fines, concluye el profesor de Oxford, “un hombre no puede razonar correctamente en materias morales (...) a menos que esté bien dispuesto hacia esos últimos fines⁹⁶. Al decir que los principios comunes son fines, se está afirmando, entre otras cosas, que no son bienes instrumentales. Se trata de principios capaces de desempeñar el papel de motivos últimos de una acción. Grisez y otros autores dicen que no requieren de otra razón aparte de ellos mismos para mover a un sujeto, y que cada acción dotada de propósito está dirigida a alcanzar al menos uno de esos “propósitos básicos⁹⁷”.

Como se ha dicho, algunos autores se apoyan en los textos citados para decir que los primeros principios son fines y los preceptos derivados son medios para alcanzar dichos fines. Esta cuestión sólo puede ser respondida en forma parcial, pues esconde el equívoco de no distinguir suficientemente el plano del pensamiento (lógico, gnoscológico) del plano real. Los principios se dan en el plano de la inteligencia que conoce prácticamente la realidad. En cambio, los medios y los fines existen en el plano real. Esto requiere una breve explicación.

Los primeros principios, valga la perogrullada, son principios. La voz “principio” tiene en la filosofía de Tomás múltiples acepciones. En todo caso, aquí se está refiriendo a una determinada forma de juicio “un juicio especialmente importante”, que, como se ha señalado antes, nos transmite un conocimiento “primero”, a partir del cual podemos empezar a razonar. Es sabido que para Tomás de Aquino el conocimiento, en un sentido fuerte, se da en el juicio, o sea en el acto de la mente que compone o divide: por ejemplo, en el acto en que respecto del sujeto “bien” añade (compone) el predicado “hay que hacerlo y perseguirlo”. Desde el momento en que los primeros principios tienen un carácter cognoscitivo y son juicios, significa que son principios de comprensión de la realidad. Tan pronto como nos enfrentamos con la realidad moral, podemos descubrir ciertos principios que regulan nuestro comportamiento en ese campo, pero no cabe decir, hablando estrictamente, que los principios estén en la realidad externa. En ella

⁹⁴I-II, 100, 4c.

⁹⁵II-II, 47, 6c.

⁹⁶J. Finnis, *Natural...*, 51.

⁹⁷G. Grisez, J. Boyle y J. Finnis, “Practical...”, 103.

hallamos acciones, bienes, pero no algo así como *bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum*. *Bonum est faciendum* aparece en nuestra mente tan pronto como nos encontramos con los bienes concretos y descubrimos que ellos son apetecibles. No hay que olvidar, por tanto, que los principios son juicios, y que los juicios están en la mente. Por eso no pueden ser propiamente hablando, fines ni medios. Sólo las cosas y las acciones pueden ser medios para alcanzar un fin. Los principios no son cosas ni acciones, sino juicios que se refieren a cosas que deben ser perseguidas o evitadas y acciones que deben hacerse u omitirse⁹⁸.

Sin embargo en las reflexiones de estos autores hay una intuición válida, por más que no la hayan expresado en forma rigurosa. Finnis y Grisez han descubierto que los primeros principios no son simples reglas morales y que tampoco pueden ser considerados como medios. Hasta aquí tienen razón. Pero de ahí deducen que son fines, con lo que saltan indebidamente del plano lógico (principios) al real (fines). La idea válida que está detrás es que los primeros principios se refieren a ciertos fines, son aquellos principios que apuntan a los fines humanos que deben ser realizados (*faciendum*) o alcanzados (*prosequendum*). Estos fines, como señala Tomás, le son dados al hombre por naturaleza. Por eso, aunque los primeros principios de la ley natural estén en la razón, sin embargo su fundamento se halla en la naturaleza.

Corrigiendo levemente las afirmaciones de dichos autores, habría que decir entonces que los primeros principios no son fines pero se refieren a fines y los principios derivados no son medios, pero se refieren a medios. En este sentido deben entenderse los textos tomistas citados más arriba.

El hecho de que los *communissima* se refieran a los fines, significa que proporcionan a los hombres las razones últimas para obrar⁹⁹. Sin ellos, o no habría vida moral o ésta sería pura arbitrariedad.

⁹⁸Ya se explicó cómo los principios están en el orden mental, mientras los fines existen en el orden real. El hecho de que el fin desempeñe el papel de principio en la operación se debe a que es causa final. Pero aunque las causas sean principios (en cierto sentido de la palabra), no hay que pensar que todos los principios sean causas, ni confundir el bien que se persigue como fin con el precepto o principio que manda buscarlo. Un imperativo o un deber (por ejemplo «el bien hay que hacerlo y perseguirlo, y el mal evitarlo») no es, estrictamente hablando, una parte de la realidad. Tampoco puede estar en la realidad una prohibición (como «evitar el mal»), pues es algo negativo, y como tal pertenece al orden mental.

⁹⁹Cfr. G. Grisez, J. Boyle y J. Finnis, "Practical...", 102.

A diferencia de algunas concepciones de la Modernidad, la *ratio* tomista no opera desde la nada, ni queda replegada exclusivamente sobre sí misma¹⁰⁰, sino que puede empezar a moverse en la medida en que accede a estos fines, que le son dados por naturaleza y que son conocidos por el intelecto sin mediación de discurso alguno¹⁰¹.

8. Carácter premoral

Quizá el punto más polémico de las interpretaciones de Finnis y Grisez sea su opinión de que los primeros principios de la ley natural no tienen un carácter moral. Esta cuestión ha dado origen a una amplia polémica, de la que no daremos cuenta aquí, entre otras razones, porque no se relaciona directamente con los propósitos de esta investigación.

a) Las tesis de John Finnis y Germain Grisez

Piensa Finnis que la Escolástica malinterpretó al Aquinate cuando trató “los dictámenes de la *synderesis* —o sea los primeros principios de la razonabilidad práctica (...)— como si fueran principios morales ya cristalizados (en la forma de, por ejemplo, los seis mandamientos finales del decálogo). Esta interpretación (...) deja sin sentido la noción tomista de *prudencia*, reduciéndola a una mera habilidad para juzgar cuándo es aplicable una de esas reglas morales ya cristalizadas”¹⁰². Por eso, estima que Tomás “rechazaría la pretensión de Clarke, Grotius, Suárez y Vázquez de que los principios primarios y autoevidentes de la ley natural son principios morales (en el sentido moderno de ‘moral’)”¹⁰³.

Quizá toda la cuestión esté en determinar ese “sentido moderno” de moral. Si éste es tal que efectivamente no abarca a los primeros principios, no habría problema para incluir la tesis de este autor dentro de la filosofía de Tomás, pues bien podría ser que los *communissima* siguieran siendo considerados morales en el sentido clásico de esta expresión.

¹⁰⁰Cfr. M. Santos, “En torno a la posibilidad de la fundamentación metafísica del derecho: presupuestos histórico-críticos”, en AA. VV., *Actas del X Congreso Mundial de Filosofía del Derecho y Filosofía Social*, vol. 6. I.V.R.-Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad de México, 1982, 97-104.

¹⁰¹Vid. supra II.1 (notoriedad).

¹⁰²J. Finnis, *Natural...*, 51.

¹⁰³J. Finnis, *Natural...*, 48.

Finnis no da mayores pistas para resolver la cuestión¹⁰⁴. Pero si se acude a las descripciones más corrientes, habría que decir que la moral moderna es una moral de deberes y se expresa en reglas imperativas. La ética clásica, en cambio, parece ser una ética de la felicidad¹⁰⁵ y su criterio de acción no lo constituye un conjunto de normas sino un paradigma: la conducta del hombre maduro en razonabilidad práctica. Por otra parte, aunque, estrictamente hablando, los *communissima* no sean fines¹⁰⁶, no pueden ser considerados como simples reglas; y si no son reglas, no pueden ser morales, en el sentido apuntado.

Pero Finnis parece ir más allá que el simple descartar los *communissima* del ámbito de la noción moderna de moralidad. En diversos pasajes da pie para pensar que ellos tampoco son morales en el sentido clásico de dicha expresión. Así, dice que los bienes básicos “tienen valor, dejando a un lado todos los predicamentos e implicaciones particulares, todas las aseveraciones sobre importancia relativa, todas las exigencias morales, y, en resumen, todas las cuestiones sobre la medida y el modo en que uno se dedica a sí mismo a esos bienes”¹⁰⁷.

Se trataría, así, de formas muy elementales del bienestar humano, que no son todavía morales, y que percibimos como fines descables, que deben ser buscados y realizados en la propia acción¹⁰⁸. Ellos, según el profesor de Oxford, “no juegan el mismo papel que juegan las reglas, en el razonamiento práctico”¹⁰⁹. Estas, que sí componen la moralidad, entran en acción más tarde y en otro plano¹¹⁰. Cuando se dice que algo es un valor básico, simplemente se está diciendo que la referencia a su búsqueda hace inteligibles las actividades humanas que persiguen ese bien¹¹¹. Es cierto que todo valor básico “es un *bonum honestum*, en la distinción clásica entre *bonum honestum*, *bonum utile* y *bonum delectabile* (...). Pero *honestum* no necesariamente significa moralmente valioso”¹¹². Para que un bien sea honesto basta con que se lo busque por sí mismo —como es el caso de los “*basic values*”— y no como medio o por simple placer¹¹³.

¹⁰⁴ Apenas hace algunas referencias acerca de la noción moderna de moral, como en J. Finnis, *Natural...*, 129.

¹⁰⁵ Cfr. G. Abbà, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*. Las. Roma, 1989.

¹⁰⁶ Cfr. II.7.

¹⁰⁷ J. Finnis, *Natural...*, 30.

¹⁰⁸ Cfr. J. Finnis, *Natural...*, 32.

¹⁰⁹ J. Finnis, *Natural...*, 63.

¹¹⁰ Cfr. J. Finnis, *Natural...*, 62.

¹¹¹ Cfr. J. Finnis, *Natural...*, 62.

¹¹² J. Finnis, *Natural...*, 76.

¹¹³ Cfr. J. Finnis, *Natural...*, 76.

Por todo lo visto, queda Finnis en condiciones de afirmar que “los principios que expresan los fines generales de la vida humana no adquieren lo que hoy se llamaría fuerza ‘moral’ hasta que son conducidos a sostener rangos definidos de un proyecto, disposición o acción”¹¹⁴. Para lograr ese efecto, este autor propone un “método del derecho natural”¹¹⁵, que permita “obtener la ‘ley (moral) natural’ a partir de los ‘principios (premorales) de ley natural’”¹¹⁶. Por eso dice que la moral viene “después”¹¹⁷, con posterioridad al terreno de los *communissima*, aunque se construya gracias a la orientación que dan estos fines, cuando se trata de formular los medios (morales) para acceder a ellos.

Si la deseabilidad del conocimiento, la racionalidad o cualquier otro bien básico, por encima de la ignorancia, la irracionalidad u otras negaciones de los mismos, está en el fondo de cualquier actividad inteligente, independiente de su carácter de buena o mala, parecería que ese principio no es moral, sino, como dice Finnis, premoral. “Los bienes son premorales sólo en el sentido de que tanto las elecciones moralmente buenas como las moralmente malas son dirigidas (aunque de modos diversos) hacia uno o más de ellos (o, por último, hacia algunos aspectos parciales o apariencias de uno o más de ellos)”¹¹⁸.

Grisez, por su parte, expone esta misma idea, diciendo que Tomás recurre frecuentemente a la analogía entre el papel que desempeñan los primeros principios teóricos y los prácticos, en sus órdenes respectivos. Si aquí también se tiene presente esta analogía, la conclusión salta a la vista: “Así como el principio de contradicción es operativo incluso en los juicios falsos, el primer principio de la razón práctica es operativo en las evaluaciones y decisiones incorrectas”¹¹⁹, aunque éstas no logren realizarlo con la plenitud en que lo hacen las acciones rectas. Puesto que los primeros principios explican el que haya movimiento pero no bastan para asegurar la bondad de la acción, es menester que ellos sean “suplementados por otros principios y por un adecuado proceso de razonamiento si se desea alcanzar conclusiones correctas”¹²⁰.

¹¹⁴J. Finnis, *Natural...*, 101.

¹¹⁵J. Finnis, *Natural...*, 103.

¹¹⁶J. Finnis, *Natural...*, 103.

¹¹⁷J. Finnis, *Natural...*, 62.

¹¹⁸J. Finnis-G. Grisez, “The Basic Principles of Natural Law : A Reply to Ralph McInerny”, en *The American Journal of Jurisprudence* v. 26, South Bend, 1981, 28.

¹¹⁹G. Grisez, “The First...”, 188.

¹²⁰*Ibid.*, 188.

A mayor abundamiento, Grisez trae a colación un importante aserto tomista: “todo juicio de la razón práctica procede de los principios naturalmente conocidos”¹²¹. Como los hombres que actúan mal también realizan juicios prácticos —si es que quieren obrar—, su juicio cae bajo los dominios del primer principio: “el bien hay que hacerlo y perseguirlo, y el mal evitarlo”¹²². Por tanto, concluye el autor norteamericano, “la palabra ‘bien’ de este principio debe referirse de algún modo tanto a los bienes humanos engañosos e inadecuados como a los adecuados y genuinos”¹²³. Lo que haría pensar que ese bien no es todavía moral.

De más está decir que la tesis de la premoralidad de los *communissima* no puede interpretarse en el sentido de negar que haya actos malos por el hecho de decirse que todo acto humano persigue un bien básico. Finnis piensa que “la razón requiere que todo valor básico sea en último término respetado en toda y cada acción”¹²⁴. Por tanto, si para buscar un bien básico se lesiona otro, este acto será malo, independientemente de que más tarde se consiga el resultado “bueno” intentado. Evidentemente, en la medida en que uno se esfuerce por lograr un determinado bien básico, necesariamente desatenderá otras posibilidades, dada la finitud del ser humano. Pero lo que no se puede hacer es atentar directamente contra un valor fundamental, ni aun so pretexto de que de esa acción se derivarán consecuencias positivas o se evitarán males¹²⁵. Esto sería tratar bienes incommensurables como si fuesen unidades cuantificables, error en que cae el consecuencialismo¹²⁶. Frente a esta posición, él insiste en el “principio según el cual en cada uno de los actos deben ser siempre respetados todos los valores básicos”¹²⁷ y que su posición no significa “decir que la persona inmoral responda a *todos* los principios del razonamiento práctico y busque bienes que sean congruentes con todos ellos”¹²⁸.

¹²¹I-II, 100, 1c.

¹²²I-II, 94, 2c.

¹²³G. Grisez, “The First...”, 187.

¹²⁴J. Finnis, *Natural...*, 120.

¹²⁵J. Finnis, *Natural...*, 119-120.

¹²⁶A propósito de este tema puede verse: J. Finnis, *Fundamentals of Ethics*. Oxford Press, New York, 1983 y M. Santos, “En torno ...”, *passim*.

¹²⁷Cfr. J. Finnis, “Objetivis criteriis ex personae ejusdemque actuum desumptis”, en AA. VV., *Ética y Teología ante la Crisis Contemporánea*. EUNSA, Pamplona, 1980, 642, 637 y 640.

¹²⁸J. Finnis-G. Grisez, “The Basic...”, 27.

Sin embargo, se pueden objetar al menos dos cosas. La primera es que cuando Tomás de Aquino dice que "todo juicio de la razón práctica procede de los principios naturalmente conocidos"¹²⁹, está entendiendo "juicio de la razón" en el sentido de juicio verdadero, o sea juicio *conforme* a la razón¹³⁰. La razón práctica de Tomás no es la racionalidad menguada de los modernos, que se limita a un uso estratégico y a dar con las reglas más aptas para alcanzar ciertos fines que se eligen según capricho. Basta ver el *Tratado de la Prudencia* para tomar conciencia de que Tomás de Aquino se plantea expresamente la cuestión de si aquellos que utilizan la razón en esa forma puede decirse que tengan el hábito de la razón práctica llamado prudencia, y la respuesta es sustancialmente negativa, pues la prudencia no se refiere a bienes particulares o al cálculo estratégico que hace un delincuente para alcanzar un botín, sino que se vincula directamente con la vida buena. Por esa misma causa, quienes están en mala disposición respecto del último fin no son capaces de ser buen consejeros en cuestiones relacionadas con una vida propiamente humana, y esto, cabría agregar, porque su conocimiento de que el bien hay que hacerlo y perseguirlo y el mal evitarlo se ha quedado, al menos en parte importante, en un nivel teórico, y no actúa como motor de su vida moral. Esto nos lleva al siguiente argumento.

Sabido es que todo lo que el hombre quiere lo quiere bajo la razón de bien. Sobre esta noción, se dice en I-II, 94, 2c, se funda el primer principio de la razón práctica (el bien hay que hacerlo, etc.). Pero ¿cuál es ese bien que hay que hacer? Si fuese cualquier bien, real o aparente, Tomás estaría olvidando la distinción elemental entre bien óntico y bien moral, que constituye la base de la ética. Cuando Sócrates nos dice que es mejor sufrir una injusticia antes que cometerla, nos está mostrando que no todo lo que de hecho apetecemos (bien óntico) es conveniente con nuestra dignidad humana (bien moral). Otro tanto se encuentra en el Evangelio, con afirmaciones como: ¿De qué vale al hombre ganar el mundo si es a costa de su alma?¹³¹ No parece probable que Tomás haya construido su teoría ética prescindiendo de verdades tan fundamentales, especialmente cuando él mismo ha incluido al primer principio práctico la frase "y el mal hay que evitarlo", con lo que mues-

¹²⁹I-II, 100, 1c.

¹³⁰Tal como en I-II, 90, 1 *ordinatio rationis* parece significar *ordinatio rationis iustae*.

¹³¹Mt. 16, 26.

tra que, en ocasiones, el modo en que los hombres dan vigencia a ese principio es omitiendo el bien y realizando el mal, y esto no sólo por un error en los medios, que hace que por elegir un bien se lesione otro, sino por una indisposición respecto de la orientación general de la existencia.

Por otra parte, tomada sin mayores matices¹³², la tesis en cuestión transformaría al primer principio de la razón práctica en una fórmula inútil, puesto que, si "bien es lo que todos apetecen", se estaría moviendo a los hombres a apetecer lo que todos (incluidos ellos) apetecen, con lo que sería lógicamente imposible que el precepto resultara incumplido. Una tal interpretación¹³³, supone un doble error. En primer lugar, pretender que cuando Tomás dice que el bien es lo que todos apetecen está dando una definición de bien, lo que nos permitiría reemplazar indistintamente las expresiones "bien" y "lo que todos apetecen" cada vez que nos encontremos con una de ellas en el discurso. El segundo error consiste en suponer que Tomás usa la palabra "bien" en un sentido unívoco¹³⁴. Si ambos supuestos fuesen verdaderos podríamos decir que dicho precepto se cumple necesariamente, pues sería tanto como decir "apetece lo que todos (incluido tú) apetecen", o "haz lo que tú apeteces". Pero ninguno de los dos supuestos es verdadero¹³⁵. Por eso

¹³²Lo que no es el caso de nuestros autores.

¹³³Como la intentada en M. Manson, "Razón pura, derecho natural y lógica", en *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social, Valparaíso, 1988, 229-236.

¹³⁴Tomás recoge y desarrolla en *In EN*, I, VI, n. 81 la idea aristotélica de que "el bien se dice de tantos modos como el ser" (*EN* 1096 a 23-24).

¹³⁵Grisez recalca cuál es la genuina expresión del primer principio de la razón práctica y la ley natural. Cuando normalmente se dice que es "hacer el bien y evitar el mal", se dejan fuera de él una serie de matices que tiene la fórmula tomista: "El bien hay que hacerlo y perseguirlo, y el mal evitarlo" (I-II, 94, 2c). El cambio entre ambas formulaciones radica en que la primera omite *prosequendum*. Al hacerlo así, pierde de vista la noción de causalidad final, que empapa toda la filosofía tomista de la ley, y facilita la reducción del principio a la simple realización de una acción moral (cfr. G. Grisez, "The First...", 181 ss.). La diferencia entre el primer principio de la razón práctica y la acción moral -buena o mala- es la misma que se da entre el fin y los medios -coadyuvantes u obstaculizantes- que lo realizan o dificultan (cfr. *ibid.*, 183). Muestra Grisez que en el párrafo final de I-II, 94, 2c se distingue entre la inclinación hacia un bien y el bien en cuestión. El objeto de la inclinación, según Grisez, es siempre un bien sustantivo -como la conservación de la vida, el conocimiento, etc.- y no una obra que haya que realizar. Esta se dará posteriormente, como un medio para conseguir el fin. Lo dicho calzaría perfectamente con lo que constituye la tarea de la razón práctica, que trataría no de acciones, sino del bien que hay que realizar (cfr. G. Grisez, "The First...", 191). Por eso, "si el primer principio de la razón práctica fuera 'haz actos moralmente buenos', entonces los actos moralmente malos podrían caer fuera del orden de la razón práctica" (*ibid.*, 189). O, si se los admite en este orden, "habría un dominio de la razón fuera de la ley

Finnis y Grisez toman la precaución de decir expresamente que aunque tanto la acción buena como la mala dan cumplimiento al primer principio, no lo hacen con la misma intensidad o de la misma forma, con lo cual evitan que su interpretación de Tomás sea refutada en la forma antedicha¹³⁶.

b) Textos tomistas

¿Cabe encontrar algunos textos tomistas que sean aplicables al supuesto carácter premoral de los primeros principios? Tomás de Aquino no se plantea expresamente la cuestión de si los primeros principios de la razón práctica y la ley natural son morales o no. Más arriba se han recogido algunas de las razones que se han dado para avalar la tesis de la premoralidad. Sin perjuicio de estimar que se trata de una discusión que está abierta, parece interesante aportar otros argumentos a la misma, que ayuden a entender que los *communissima* poseen un carácter peculiar, aunque esto no lleve necesariamente a aceptar en todas sus partes la tesis de los autores señalados.

Para determinar el pensamiento del Aquinate, es indispensable precisar lo que él entiende por moral o, al menos, cuáles son las características que él atribuye a su materia y al método que debe seguir quien trata de ella. Sólo así se estará en condiciones de precisar la cuestión de la moralidad de los *communissima*.

Un texto importante es la lección III del libro I del *Commentarium de la Etica a Nicómaco*, donde se hacen observaciones sobre el método y el sujeto de la ciencia moral. Se dice allí que "la materia moral es tal que no le conviene una certeza perfecta"¹³⁷. Esta incertidumbre es notoria en "dos géneros de cosas que parecen pertenecer a dicha materia"¹³⁸. En primer lugar, a la moral "pertenecen las acciones virtuosas (...), respecto de las cuales no hay entre los hombres un juicio cierto sino que hay gran diferencia entre los que juzgan de

natural". Pero, en contra de la opinión citada, no parece que esto sea imposible. En el mal moral hay una racionalidad que opera en forma meramente estratégica o técnica, que se ocupa de ordenar los medios para conseguir el fin ilícito, pero que no cumple con lo ordenado por los preceptos secundarios ni alcanza los fines indicados en los preceptos primeros. Desde esta perspectiva podría hablarse de un acto "irracional", utilizando este término en un sentido amplio.

¹³⁶ Cfr. J. Finnis-G. Grisez, "The Basic...", 27.

¹³⁷ *In EN*, I, 3, n. 32.

¹³⁸ *Ibid.*

ellas¹³⁹. En segundo término, “a la materia moral pertenecen los bienes exteriores, los cuales usa el hombre por un fin”¹⁴⁰, y que “no siempre están presentes en la vida humana del mismo modo”¹⁴¹, porque lo mismo que a uno conviene a otro le produce daño. Pero sucede que los *communissima* no están afectados por la mencionada incertidumbre, puesto que su conocimiento es universal, y tampoco están marcados por la contingencia que deriva del uso de los bienes externos, ya que el empleo de estos es regulado por los preceptos secundarios de la ley natural. De este modo, los principios comunes parecen carecer de algunas importantes características de la moral, cuya “materia (...) es varia y capaz de presentar múltiples formas”, por lo que “no tiene una certeza omnimoda”¹⁴².

Tampoco se aplica a los *communissima* el modo de conocer propio de la moral. Ellos se captan inmediata e indefectiblemente, mientras que en la moral se argumenta por medio de ejemplos (“figurativamente”¹⁴³) y atendiendo a lo que sucede generalmente, pues en ella “no hay necesidad”¹⁴⁴. Por último, de la lectura del *Commentarium* podría concluirse que mientras que en la ética se procede componiendo, cuando se trata de los *communissima* se procede por vía resolutive¹⁴⁵, es decir, resolviendo lo compuesto en los principios simples¹⁴⁶. Este último camino es el que habitualmente utilizan las ciencias especulativas, lo cual marca una nueva distancia entre los principios comunes y los preceptos morales derivados. Esta diferencia metodológica se agrega a las ya señaladas divergencias de propiedades, materia y forma de argumentación¹⁴⁷.

Otra razón para marcar las grandes diferencias que hay entre los primeros principios y los demás preceptos de la ley natural, consiste en que aquellos son captados por el intelecto mediante el hábito de la *sindéresis*, en cambio los preceptos derivados los aprehende la

¹³⁹Ibid., I, 3, n. 33.

¹⁴⁰In EN, I, 3, n. 34.

¹⁴¹Ibid.

¹⁴²In EN, I, 3, n. 34.

¹⁴³In EN, I, 3, n. 35.

¹⁴⁴Ibid.

¹⁴⁵Cfr. ibid.

¹⁴⁶A) menos eso parece observarse en la relación entre los preceptos comunes y los secundarios (cfr. I-II, 100, 11c).

¹⁴⁷Dentro de la misma lección del *Commentarium* (cfr. In EN, nn. 38-40), puede señalarse otra posible diferencia entre los preceptos derivados y los

razón mediante el hábito de la prudencia. Al ser diversos los hábitos, podría pensarse que también divergen los géneros de unos y otros principios. Esto no basta para probar el carácter premoral de los *communissima*, pero sí permite establecer una notoria diferencia suya respecto de los otros principios, de los que se sabe que sí son morales.

c) Premoralidad y finalidad

La terminología empleada por Finnis y Grisez podría llevar a ciertos equívocos, atendido el significado que se le da en la actualidad a la expresión "premoral" dentro de corrientes diversas de su *New Natural Law Theory*. El utilitarismo y el proporcionalismo, por ejemplo, tienden también a hablar de premoralidad, aunque refiriéndola no a los fines, sino a la acción. En sí misma, la acción humana sería pura biología y la moralidad le sobrevendría a partir de la intención del sujeto o del juicio sobre los resultados buscados.

Por todo esto, sin perjuicio de la opinión que se mantenga en torno a esta disputa, hay una cosa que no debe perderse de vista, independientemente de la terminología con que se exprese: el fin es un elemento decisivo en la constitución de la moral, está presente en el nacimiento mismo de la acción y no constituye un añadido externo a la misma. Por eso se dice que es propio de la filosofía moral "considerar las operaciones humanas en cuanto están ordenadas entre sí y con respecto al fin"¹⁴⁸. El fin, entonces, es lo que especifica a la moral¹⁴⁹.

Así como no cabe separar la acción del fin, tampoco es legítimo disociar la acción de la moralidad. Cierta neoaristotelismo ha pretendido hacer una teoría general de la acción prescindiendo de lo moral¹⁵⁰; es decir, intenta describir los rasgos generales de la acción humana sin atender a su carácter de buenos o malos. Para los clásicos, en cambio, la moralidad está ya en el inicio mismo, en la constitución más profunda de las acciones *humanas*, pues de lo contrario no podrían

comunes. Al conocimiento moral sólo eventualmente podrían llegar los que siguen sus pasiones (aunque nunca podrían acceder a practicarla), en cambio la inteligencia humana no puede errar en el juicio sobre los primeros principios morales.

¹⁴⁸ In EN I, I, n. 2.

¹⁴⁹ Cfr. I, 48, 1 ad 2.

¹⁵⁰ Sobre la idea de una precomprensión práctica de la acción, anterior a la ética: M. Riedel, "Handlungstheorie als ethische Grunddisziplin", en H. Lenk (ed.), *Handlungstheorien interdisziplinär*, II, I, Wilhelm Fink, München, 1978, 138-159.

llevar ese adjetivo. Así, tras haber explicado que la moral se ocupa de las operaciones humanas, agrega el Aquinate: "Pero me refiero a las operaciones humanas que proceden de la voluntad del hombre según el orden de la razón. Porque las operaciones que se encuentran en el hombre pero que no dependen de la voluntad y la razón, no se dicen propiamente humanas sino naturales, como resulta claro en el caso de las operaciones del alma vegetativa, que de ningún modo caen bajo la consideración de la filosofía moral. Así como el sujeto de la filosofía natural es el movimiento o la cosa móvil, así el sujeto de la filosofía moral es la actividad humana ordenada a un fin, o sea el hombre como agente voluntario en vista del fin"¹⁵¹.

No cabe, entonces, postular en el desarrollo de la conducta humana una neutralidad axiológica a la que sólo después se le añadiría una "decoración" moral. Algo parecido es lo que afirma la pragmática universal, que piensa que cabría reconocer una neutralidad moral en la cual todos están de acuerdo y deja entregada la evaluación moral a la diversidad de las evaluaciones particulares. Leo Strauss ha mostrado, en su crítica a la ciencia política de inspiración positivista, que toda decisión política está movida por la convicción de que lo que se busca con ella es más justo que su contrario, y que resulta ilusorio dejar de lado esa verdad fundamental a la hora de describir las instituciones sociales y las conductas que las originan¹⁵².

La crítica de Finnis y Grisez a esas corrientes éticas no va por la línea de recalcar la sustantividad de la acción, que parece ser el centro del problema, sino por la de rechazar los intentos utilitaristas de tratar los bienes humanos básicos como objetos sujetos a cálculo y medida. Los autores de la *New Natural Law Theory* se basan en la intangibilidad de ciertos valores para afirmar la existencia de normas éticas de carácter absoluto. Su argumentación busca establecer ciertos valores básicos de carácter evidente y determinar las reglas metodológicas que guían la participación razonable en dichos bienes humanos fundamentales. A través de este procedimiento, procuran evitar el argumento, habitual en el iusnaturalismo, del recto uso de las facultades naturales.

El recto uso de las facultades naturales suele ser una de las ideas más utilizadas por los defensores del pensamiento tradicional en materias morales. Como recuerda Finnis, estas doctrinas emplean

¹⁵¹In *EN*, I, 1, n. 3

¹⁵²Cfr. L. Strauss, *¿Qué es filosofía política?* Guadarrama, Madrid, 1970.

ampliamente el argumento de que “las funciones naturales nunca deben ser frustradas o las facultades humanas nunca deben ser pervertidas de sus fines naturales¹⁵³”, ya que hacerlo “comportaría no sólo una oposición a la naturaleza humana biológicamente considerada, sino también una oposición a la razón y por eso a la moralidad”¹⁵⁴. El autor australiano piensa que no es correcto utilizar este principio como premisa general para sacar conclusiones morales y argumentar en materias como, por ejemplo, la anticoncepción. Le parece que dicho modo de explicar se ve “poco convincente, en la medida en que parece pasar demasiado rápidamente de la frase ‘apartarse de la finalidad biológica (natural)’ a esta otra: ‘apartarse de la razón (natural)’”¹⁵⁵.

Al argumentar sobre la base de los bienes humanos fundamentales, los cuales, por ser fines, no deben ser utilizados como medios para una meta ulterior, y al prescindir de la noción de “naturaleza” o de “fines de las facultades naturales”, Finnis y Grisez parecen mantener una noción de naturaleza que es semejante a la de sus adversarios consecuencialistas, desconectada con el mundo del deber. En cambio, con cierta razón, diversos autores se han preocupado de mostrar que la concepción de naturaleza de los antiguos es dinámica, teleológica y apunta a valores¹⁵⁶, mientras que los modernos han tendido a reducir a la naturaleza a puro hecho¹⁵⁷, de modo que no habría que temer al fundar la moral sobre la noción de lo natural.

Finnis, por el contrario, si bien reconoce la importancia que la idea de naturaleza desempeña en la metafísica de Tomás, le quita relevancia en la ética. En ésta, el Aquinate no determinaría la corrección de una conducta preguntando si está de acuerdo con la naturaleza humana, sino si es “razonable”¹⁵⁸. Asimismo, tampoco la ética dependería de la aceptación de una concepción teleológica del cosmos, sino más bien al contrario: el conocimiento de lo que es el bienestar humano, el razonamiento práctico y la acción dotada de sentido es lo que nos permitiría concebir, por analogía, la existencia de la finalidad en la naturaleza¹⁵⁹.

¹⁵³J. Finnis, *Natural...*, 48.

¹⁵⁴J. Finnis, “Objectivis...”, 634.

¹⁵⁵J. Finnis, “Objectivis...”, 635.

¹⁵⁶Cfr. p. ej. M. Villey, *Método, fuentes y lenguaje jurídicos*. Gherisi. Buenos Aires. 1978, *passim*.

¹⁵⁷R. Spaemann, “Über den Begriff einer Natur des Menschen”, en id. *Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze zur Anthropologie*. Piper. München. 1987. 20 ss.

¹⁵⁸J. Finnis, *Natural...*, 36.

¹⁵⁹Cfr. J. Finnis, *Natural...*, 52.

Aunque no esté claro que en estas observaciones interprete acertadamente a Tomás, hay que reconocer que las ideas de Finnis tienen una ventaja, cuando se trata de argumentar precisamente contra quienes mantienen una noción «pobre» de naturaleza y rechazan la idea de teleología, cual es la de mostrar que aun sobre esas premisas es posible, e incluso necesario, plantearse la cuestión del derecho natural y responderla de modo afirmativo.