

**APUNTES DE CLASE DE ÉTICA. TEMA 8.**  
**[Material para los alumnos. No citable]**

## **La recta razón y la ley moral natural**

Estos apuntes tienen dos partes. En la primera se presenta un resumen de lo que en Ética se entiende por *recta razón*, mientras que en la segunda se presentan los textos para abordar en clase el tema de la *ley moral natural*.

### **La recta razón**

La recta razón es una regla próxima y homogénea que permite a la persona obrar moralmente. Se dice que es próxima porque le pertenece al sujeto. No es una regla externa, aunque la educación recibida juega un papel fundamental en la adquisición de la recta razón. La pertenencia de la recta razón a la propia persona se fundamenta en la idea de que la recta razón es el modo como llamamos a la guía que la racionalidad presta a la voluntad en la realización de acciones moralmente buenas. Así, en cuanto que la razón y la voluntad son siempre facultades de la persona, ésta actuará siempre de acuerdo a su propia dotación intelectual, volitiva, afectiva, etc.

Por otro lado, se dice que la recta razón es una regla homogénea, porque la regla y lo reglado tienen la misma índole racional. Es decir, tanto la racionalidad que presenta a la voluntad lo que debe ser realizado (como una especie de regla o norma), como la voluntad (que es lo normado o reglado en cuanto que la voluntad elige las acciones que la persona realizará), ambas son de naturaleza racional. Por ejemplo, juzgar rectamente en una determinada situación que debo ayudar a una anciana a cruzar la calle, es el producto de la recta razón que lleva a que voluntariamente quiera realizar esa acción. Esto es así, porque tanto en la idea de que esa acción es buena, como el deseo de realizarla por el bien de la anciana se ha conjugado la racionalidad propia de la moralidad: la búsqueda del bien.

La definición de la recta razón indica que ésta es “lo que la razón humana dictamina de suyo acerca de una acción, es decir, la recta razón es el dictamen obtenido cuando la razón procede correctamente (sin error de razonamiento) según las leyes, los principios y los fines que son propios de la razón moral en cuanto tal, sin interferencias ni presiones de ningún tipo”<sup>[1]</sup>. Desde este punto de vista, la recta razón presupone el uso de la libertad, porque requiere el uso de las propias facultades sin presiones ni interferencias. Pero hay más. La libertad que presupone el ejercicio de la recta razón no es sólo negativa. La persona, en el momento de juzgar una acción, no desea ser engañada bajo ningún aspecto. Cuando menos si es que se desea alcanzar un fin que busque satisfacer sus expectativas vitales. Por tanto, la libertad en un sentido positivo se relaciona con el hecho de que mi juicio moral cumpla con las expectativas de lo que se espera en una determinada situación. Si quiero ayudar a la anciana, lo mejor es que mi juicio sobre la acción de ayudarla sea positivo. Si la idea fuera opuesta (es decir, que no merece la pena ayudar a la anciana porque esa acción no es buena para mí), entonces habría una oposición interna entre mi deseo de ayudar, y mi juicio de que

aquellos no son buenos, tal vez por no considerarlos beneficiosos. En ese caso mi deseo no se ajustaría a la idea que tengo de lo que es bueno, y cualquier acción que derive de ello llevaría a la persona a obrar con una libertad interior bastante reducida, o cuando menos con una libertad más mermada que si obrara de acuerdo a la recta razón, que ajusta el deseo de hacer el bien y el juicio propio de realizar ese bien concreto, que en nuestro ejemplo es ayudar a cruzar la calle a la anciana.

Por lo indicado en el párrafo anterior, podemos observar que el dictamen de la razón no puede ser subjetivo porque para que sea correcto debe inspirarse no sólo en los deseos del agente, sino también en "las leyes, los principios y los fines que son propios de la razón moral en cuanto tal". La recta razón remite a un marco amplio de institucionalidad y de virtudes humanas. Ambos componentes (el institucional y el de las virtudes) permiten que la recta razón se forme en la persona moral. Un ejemplo del marco institucional es la familia, la cual contribuye de modo fundamental en la educación de los ciudadanos y lleva a establecer valores y costumbres que repercuten en el bien común de la sociedad. Por otro lado, el marco de las virtudes ayuda a que la recta razón se haga más próxima. Cuanto más virtuoso sea el agente, más fácilmente podrá llevar a cabo sus acciones de acuerdo con la recta razón. Que se indique que el obrar humano debe pasar por la razón no significa que las acciones tengan un único origen en la razón humana, ya que hemos visto la importancia de las pasiones y la voluntad misma en la moralidad. Pero sí significa que todo esto debe pasar por el crisol de la racionalidad que busca la obtención de los propios fines, de los cuales el de la felicidad es esencial. Con lo expuesto se puede apreciar mejor la idea de que las virtudes no juegan sólo un papel *regulador* de la conducta, sino que "el acto virtuoso es progreso, enriquecimiento y satisfacción espiritual de la persona, y por ello, lo que resulta determinante es la calidad espiritual de las acciones, y no tanto su calidad biológica o psicológica" [2].

### **La ley moral natural**

En esta sección de la materia vamos a *comentar en clase* los puntos fundamentales de dos escritos. El primero es la voz "Ley natural" del *Diccionario de Filosofía* de la editorial Eunsa. En sus páginas, la profesora Ana Marta González indica que "La teoría moral de la ley natural recibe este nombre porque asume que el obrar humano no responde/debe responder a razones, y, en esa medida, depende de unos principios, que incorporan o protegen bienes esenciales de nuestra naturaleza y guían nuestras deliberaciones y razonamientos prácticos. El conjunto de estos principios, que preservan los bienes de la naturaleza humana, y que Tomás de Aquino llama indistintamente «semillero de virtudes» o «principios del derecho», constituye una única ley natural. Esta explicación de la ley natural se sitúa en un plano filosófico-moral, pero admite una profundización metafísica, y teológica, según la cual la ley natural puede definirse como la «participación de la ley eterna en la criatura racional»". Este escrito es un muy buena introducción al tema.

El segundo artículo es "Ley natural, derecho natural y política", escrito por el profesor Ángel Rodríguez Luño. En tal escrito el autor afirma que "el respeto de la justicia natural asegura un primer ajuste de la vida social a la realidad del mundo y al bien de las personas y de los pueblos. Si alguien se empeña en organizar la vida

social como si la tierra fuera cuadrada o como si los hombres se encontrasen a gusto a una temperatura ambiente de diez grados bajo cero, se estrellará y, si todos le seguimos, nos estrellaremos todos. El respeto de lo que es justo por naturaleza es parte esencial de una característica fundamental de toda ley: la racionalidad, el ser razonable".

[1] Ángel Rodríguez Luño, *Ética general*, Eunsa, p. 234.

[2] Ángel Rodríguez Luño, *Ética general*, Eunsa, p. 236.

## Ley natural

**1. La expresión «ley natural» en la historia de las ideas. Uso ético y uso científico. 2. La cuestión de las leyes naturales en el ámbito de la naturaleza y en el ámbito de la conducta humana. 3. La ley natural como teoría moral se desarrolla en dos planos: a) plano práctico: el obrar humano responde a razones, depende de principios que constituyen una única ley; b) plano de fundamentación metafísica: la ley natural como participación de la ley eterna en la criatura racional. 4. La ley natural presupone la referencia a la naturaleza humana, entendida como naturaleza racional. 5. El primer principio de la ley natural, que prescribe realizar el bien, no es un principio puramente formal: incluye la referencia a determinados bienes. 6. Insuficiencia de la sindéresis para ordenar efectivamente el comportamiento. Ley natural y virtud. 7. Articulación de las tesis centrales de la doctrina de la ley natural. 8. Propiedades esenciales de la ley natural: universalidad e inmutabilidad. 9. Universalidad de la ley natural y particularidad de la verdad práctica. 10. La doctrina de la ley natural: objeciones y réplicas**

**1. LA EXPRESIÓN «LEY NATURAL» EN LA HISTORIA DE LAS IDEAS. USO ÉTICO Y USO CIENTÍFICO.** En la historia de las ideas, el nombre «ley natural» aparece asociado al pensamiento estoico, concretamente en la alusión a una razón implícita en el cosmos, del que el hombre forma parte. Aparece asimismo asociado a la sistematización de esta teoría llevada a cabo por Tomás de Aquino, la cual fue objeto de repetidos comentarios en la primera modernidad y que todavía hoy constituye un punto de referencia en el pensamiento moral y político.

En la sistematización tomista de la ley natural, ésta aparece definida como la «participación en la ley eterna de la criatura *racional*» –y, por tanto, como una ley que ha de guiar ante todo el comportamiento humano. Este uso principalmente antropológico-ético

del término «ley natural», sin embargo, contrasta con el uso científico-natural privilegiado en el pensamiento moderno, lo cual genera cierta equivocidad. En efecto, aunque en contextos morales, la expresión «ley natural» sigue designando la norma universal que ha de regir los actos libres de los seres humanos; en contextos científicos, designa regularidades universales presentes en la naturaleza.

Ciertamente, en ambos casos pueden encontrarse puntos comunes. Por de pronto, si no hay universalidad no hablamos de «leyes», ni en el ámbito de la naturaleza ni en el ámbito del comportamiento. Precisamente esto puede llevar a plantear la cuestión de si hay efectivamente leyes universales en el obrar humano y en el acontecer natural, o si, por el contrario, toda norma moral –o toda regularidad física– es contextual. Ahora bien, esta cuestión ha de plantearse de distinto modo en los dos casos.

**2. LA CUESTIÓN DE LAS LEYES NATURALES EN EL ÁMBITO DE LA NATURALEZA Y EN EL ÁMBITO DE LA CONDUCTA HUMANA.** En el caso de las leyes naturales en el ámbito de la naturaleza es preciso hacer referencia a la transición de la física filosófica a la física matemática moderna, en la medida en que ambas trabajan sobre dos conceptos diversos de «necesidad», y, consecuentemente, de racionalidad científica. En realidad, un antípodo de este debate moderno aparece en las distintas posturas de Platón y Aristóteles respecto a la posibilidad de una ciencia de lo físico. Para Platón no puede haber ciencia de lo físico porque lo físico es el reino de lo cambiante, y sólo puede de haber ciencia de lo necesario. Para Aristóteles, por el contrario, puede haber ciencia de lo físico, supuesto que reconocemos la diferencia entre dos tipos de necesidad: la necesidad absoluta –derivada de principios intrínsecos– y la necesidad hipotética, derivada del fin: *supuesto* un determinado fin,

es necesario tomar determinados medios. A juicio de Aristóteles esto ocurre no sólo en el ámbito del obrar humano, sino también en el reino de la naturaleza, en la medida en que todo en ella ocurre también por referencia a un fin. Si tal fin no se alcanza es sólo por causas accidentales, que, en el campo del obrar humano, derivan de la libertad, y en el campo de la naturaleza, de la materia.

Según el planteamiento aristotélico, por tanto, la posibilidad de juicios universales y necesarios sobre el mundo de lo físico, dependería de mantener el concepto teleológico de naturaleza, bien entendido que esta clase de necesidad no excluye la existencia de contraejemplos, derivados de causas accidentales. Pero la ciencia moderna de la naturaleza opera sobre otros presupuestos: en su consideración de la naturaleza, prescinde de la teleología, para fijarse únicamente en las regularidades observables, a las que trata de proporcionar una formulación matemática. De este modo retorna a un concepto estricto de necesidad, como el que había manejado Platón, sólo que, a diferencia de éste, demostrando fácticamente la posibilidad de la ciencia física: así es como sus contemporáneos reciben la física de Newton. Justificarla epistemológicamente constituye uno de los empeños de Kant en la *Critica de la razón pura*: la posibilidad misma de hablar de «naturaleza» como un todo, dependerá de asumir una serie de leyes universales –para Kant, leyes *a priori* del entendimiento. Sobre esa base ha de proceder la búsqueda de legalidades más particulares o contextuales –que Kant explora en la *Critica del juicio*.

Entre tanto, los desarrollos de la ciencia –tanto en física como en biología– han vuelto a cuestionar la posibilidad de juicios universales determinantes acerca de la naturaleza, y, con ello, la posibilidad de hablar de «leyes universales».

El caso de las leyes universales en el comportamiento moral hay que plantearlo de manera diferente. El propio Kant marca las distancias entre ambos tipos de leyes cuando describe las leyes físicas como leyes se-

gún las cuales *todo sucede*, y las morales, como leyes según las cuales todo *debe suceder*. Se puede objetar que en su sentido más genuino, la referencia a una ley moral *natural* excluye una diferencia tan marcada entre los planos fáctico y normativo, pues lo que dicha ley prescribe en primer término es realizar el bien, en lo cual va implícita la referencia a algo conveniente y perfectivo del propio agente. Sin embargo, en la medida en que la realización del bien humano es un asunto práctico incorpora cierta razón de *debitum*. Al hablar de ley moral natural, por tanto, se plantea la cuestión de si hay algo universalmente debido a la naturaleza humana. La respuesta clásica a esta pregunta es afirmativa: se debe obrar siempre conforme a la razón. Ciertamente, la concreción positiva de esta exigencia varía según los contextos, pero hay una serie de principios universales que deben respetarse siempre y en toda circunstancia. En lo que sigue nos centramos en el uso moral de la expresión «ley natural».

**3. LA LEY NATURAL COMO TEORÍA MORAL SE DESARROLLA EN DOS PLANOS:** a) **plano práctico: el obrar humano responde a razones, depende de principios que constituyen una única ley;** b) **plano de fundamentación metafísica: la ley natural como participación de la ley eterna en la criatura racional.** La teoría moral de la ley natural recibe este nombre porque asume que el obrar humano responde/debe responder a razones, y, en esa medida, depende de unos principios, que incorporan o protegen bienes esenciales de nuestra naturaleza y guían nuestras deliberaciones y razonamientos prácticos. El conjunto de estos principios, que preservan los bienes de la naturaleza humana, y que Tomás de Aquino llama indistintamente «semillero de virtudes» o «principios del derecho», constituye una única ley natural. Esta explicación de la ley natural se sitúa en un plano filosófico-moral, pero admite una profundización metafísica, y teológica, según la cual la ley natural puede definirse como la «participación de la ley eterna en la criatura racional».

**4. LA LEY NATURAL PRESUPONE LA REFERENCIA A LA NATURALEZA HUMANA, ENTENDIDA COMO NATURALEZA RACIONAL.** En todo caso, conviene subrayar que cuando hablamos de «naturaleza humana» en este contexto pensamos siempre en una naturaleza racional, donde «racional» define lo que la naturaleza humana es esencialmente: ni un intelecto puro (sería un ángel) ni un animal con sólo conocimiento sensible, sino precisamente «un racional» –pues la razón, en la medida en que incorpora discurso, no se reduce a intelecto: incorpora también materia-. En esa medida, afirmar que la ley natural es la «ley de nuestra razón» es también admitir que es la ley de la naturaleza humana y de cada hombre. Si entendemos así la naturaleza, no hay inconveniente en hablar indistintamente de ley natural y de ley de la naturaleza humana. Pero, en todo caso, hay que tener presente que, tal y como observa Tomás de Aquino, «la ley –toda ley– es algo de la razón» (*Suma teológica*, I-II, q. 90. a. 1). Concretamente, los principios de la razón práctica, el más fundamental y primero de los cuales reza «el bien ha de hacerse, el mal ha de evitarse».

**5. EL PRIMER PRINCIPIO DE LA LEY NATURAL, QUE PRESCRIBE REALIZAR EL BIEN, NO ES UN PRINCIPIO PURAMENTE FORMAL: INCLUYE LA REFERENCIA A DETERMINADOS BIENES.** La aparente vaguedad del primer principio de la razón práctica no debe llamarnos a engaño: precisamente por su referencia al bien, no es un principio puramente formal, sino que reclama concretarse en bienes prácticos, operables. Las primeras concreciones de ese principio las proporcionan los bienes incoados en nuestras inclinaciones esenciales, y que nuestro intelecto descubre, prácticamente sin razonamiento alguno, como los fines proporcionados a tales inclinaciones: el bien de la vida, el bien de los hijos, el bien de la verdad y la justicia. Así pues, no es la materialidad de estas inclinaciones lo que constituye la ley natural, sino el hecho de que, a la luz de la razón, esto es, a la luz del primer principio prá-

tico, los fines de tales inclinaciones son inmediatamente captados como buenos y sus contrarios como malos. Precisamente, cuando en el contexto de la teoría de la ley natural hablamos de «razón natural» (*ratio naturalis*) designamos la operación natural de la razón, mediante la cual ésta, a la luz del primer principio, capta esos fines como buenos.

La captación natural de la bondad de los fines de las inclinaciones permite concretar aquel primer principio en otros preceptos, orientados a proteger aquellos bienes: no matar, no mentir, no robar, etc. El desglose de la ley natural en una pluralidad de preceptos resulta necesario porque el bien que hemos de realizar no es otro que el bien humano, y éste es complejo: en lo esencial depende de que introduzcamos orden en nuestras pasiones y acciones, de forma que al perseguir o realizar un determinado bien no atentemos deliberadamente contra otros, para lo cual la razón en su uso práctico, ha de tener presentes los principios de modo habitual. Este conocimiento habitual de los principios es lo que se conoce como sindéresis (otro modo de designar a la razón natural).

**6. INSUFICIENCIA DE LA SINDÉRESIS PARA ORDENAR EFECTIVAMENTE EL COMPORTAMIENTO. LEY NATURAL Y VIRTUD.** Sin embargo, la sindéresis o razón natural no basta para que en la práctica ordenemos eficazmente nuestras acciones al bien. La sindéresis es un hábito cognoscitivo-práctico muy primordial, y sólo con esa clase de conocimiento no podemos dominar la intensidad con la que eventualmente nos vemos atraídos e incluso cegados por un determinado bien particular. Por eso, la sindéresis –semillero de virtudes– contiene como uno de sus principios fundamentales, el que se debe obrar conforme a la razón, desarrollando virtudes. En el planteamiento tomista, en efecto, existe una clara continuidad entre el comportamiento conforme a la ley natural y el comportamiento virtuoso. Así Tomás no tiene inconveniente en afir-

mar que todos los actos virtuosos, en cuanto virtuosos, son de ley natural –sencillamente porque lo que en definitiva manda la ley natural es que obremos el bien–. Ciertamente, en la medida en que el bien y la virtud se materializan en contextos concretos, qué debe contar como actuación buena y conforme a la razón y la virtud no puede determinarse de antemano en sus detalles. Sin embargo, sí se puede determinar qué acciones de ningún modo pueden ser conformes a la razón: precisamente aquellas que supongan atentar deliberadamente contra los bienes de los que depende la integridad de la naturaleza humana, y que quedan apuntados en las inclinaciones naturales.

#### **7. ARTICULACIÓN DE LAS TESIS CENTRALES DE LA DOCTRINA DE LA LEY NATURAL.** Así pues, la tesis central se puede desglosar en los siguientes puntos:

a) La ley natural es algo de la razón práctica. Concretamente, sus principios. Que sea algo de la razón significa que no es algo biológico o físico. La ley moral natural no es una ley física. Las leyes naturales de la física –por ejemplo, la ley de la gravedad– se caracterizan porque se cumplen siempre, de modo que, si no se cumplen, no puede hablarse de ley. Pero las leyes morales no desaparecen por el hecho de verse conculcadas. Si la ley natural se llama natural es porque es natural a nuestra razón: comprende los principios intelectualmente conocidos que guían desde dentro a la razón, a fin de que llegue a prescribir acciones verdaderas. Sin duda, tanto para formular juicios verdaderos como para realizar acciones verdaderas hace falta algo más que atenerse a unos principios: hacen falta conocimientos concretos, experiencia, etc. Ocurre aquí algo semejante a lo que ocurre en el plano teórico: si contáramos sólo con el principio de no contradicción, no iríamos muy lejos en ninguna ciencia: pero sin dicho principio, no iríamos a ninguna parte.

b) Los principios de la razón práctica no son puramente formales, susceptibles de

ser rellenados con cualquier contenido; sino que anticipan intelectualmente un contenido preciso: los bienes que definen la naturaleza humana como humana, y, en último término, el bien debido a nuestras acciones. Hay una definición escolar de naturaleza como «la esencia en cuanto principio de operaciones»: de eso pretende hacerse eco Tomás cuando, en la cuestión clásica dedicada a la ley natural, a la hora de enumerar algunos preceptos de la ley natural atiende a tres géneros de inclinaciones: a conservarse individualmente en el ser, la inclinación sexual, y la inclinación racional –bien entendido que, en el hombre, las dos primeras no son jamás puramente animales–. La idea es que en cada una de esas inclinaciones el intelecto descubre, anticipándolo, un bien que pertenece a la integridad de nuestra naturaleza y, por tanto, un bien contra el cual no cabe obrar deliberadamente sin causarse un daño a sí mismo. Así, asumiendo que la inclinación más propiamente humana es a obrar conforme a la razón, pertenece a la razón el que, al ordenar nuestras acciones a un bien determinado no se atente deliberadamente contra otro. De ello se sigue, lo tercero:

c) La ley natural es una única ley, aunque tenga varios principios o preceptos. Eso significa que la consistencia del obrar humano depende de que, en su acción, el hombre se atenga a *todos* esos principios –de modo análogo a como para hablar correctamente es preciso atenerse a todas las reglas de la gramática–. Ahora bien:

d) Para actuar bien en la práctica no basta con los principios, de modo análogo a como para extraer conclusiones acertadas en una ciencia, no basta conocer sus axiomas. En efecto, tal y como escribe Tomás: «... así como en las cosas especulativas la razón falsa, aunque tome su origen en los principios, no tiene de los principios primeros su falsedad, sino del mal uso de los principios, así también ocurre en las cosas prácticas» (*De veritate*, q. 16, a. 2 ad 6). Ahora bien: ¿qué significa usar bien los principios sino saber aplicarlos a la situación concreta? Esto, sin

embargo, requiere tener buen juicio y razonar con corrección, para lo cual es preciso desarrollar hábitos intelectuales y morales –prudencia y virtud moral–. De todo ello se sigue que:

e) En la práctica, el que extrae toda su potencialidad de los principios morales no es otro que el virtuoso, en la medida en que éste es el que ha retirado los obstáculos que, ordinariamente, impiden que nos guiemos por la razón. Podemos decir, por tanto, que el virtuoso es el que saca todas las consecuencias de la ley natural. Esto es coherente con la caracterización que hace Tomás de Aquino de la sindéresis –hábito de los primeros principios– como *semina virtutum*, esto es: semillero de virtudes. Es en el virtuoso donde la ley natural adquiere, además, cierta naturalidad –pero una naturalidad que nada tiene que ver con la espontaneidad del instinto, pues es una naturalidad indirecta, mediada por la razón–. Afirmar que la ley natural despliega toda su potencia y belleza en el comportamiento del virtuoso no significa que no se encuentre presente y operativa en los demás hombres. Lo está, pero de diferentes maneras. En el continente y el incontinente, por ejemplo, se presenta bajo la forma de un conflicto entre razón y apetito sensible –aunque en el primero vence la razón y en el segundo el apetito sensible–. En el vicioso o licencioso, persiste como conocimiento de los principios universales, aunque estén oscurecidos cuando se trata de reconocerlos en la materia de su vicio. El que ha adquirido el vicio de mentir sabe en general que no se debe mentir –y de hecho protesta cuando le mienten a él– pero cuando se le presenta la ocasión miente –incluso sin necesidad– y no siente pesar por ello. Así escribe Tomás: «... aquel que tiene el hábito de algún vicio está ciertamente corrupto acerca de los principios operables, pero no en universal, sino en lo particular operable, en cuanto que por el hábito vicioso se deprime la razón, de tal modo que, al elegir, no aplica el juicio universal a lo particular operable» (*De veritate.*, q. 16, a. 3, ad 3).

#### 8. PROPIEDADES ESENCIALES DE LA LEY NATURAL:

**UNIVERSALIDAD E INMUTABILIDAD.** Tener presentes las consideraciones anteriores nos permite comprender dos de las propiedades esenciales de la ley natural –su universalidad e inmutabilidad– y cómo tales propiedades son compatibles con la afirmación de un legítimo pluralismo práctico. En efecto: en el orden práctico, ni más ni menos que en el orden del pensamiento –pues no en vano se trata de órdenes racionales– es preciso distinguir los principios de las conclusiones, con la particularidad de que, en el orden del obrar, las conclusiones son acciones, y éstas se encuentran sometidas a muchas contingencias. Por esta razón, afirmar la universalidad e inmutabilidad de los principios no impide hablar de variedad y diversidad de las conclusiones. Como explica Tomás de Aquino: «... la ley natural, en cuanto a los primeros principios universales, es la misma para todos los hombres, tanto en el contenido como en el grado de conocimiento. Mas en cuanto a ciertos preceptos particulares, que son como conclusiones derivadas de los principios universales, también es la misma bajo ambos aspectos en la mayor parte de los casos: pero pueden ocurrir algunas excepciones, ya sea en cuanto a la *rectitud del contenido*, a causa de algún impedimento especial; ya sea en cuanto al *grado de conocimiento*, debido a que algunos tienen la razón oscurecida por una pasión, por una mala costumbre o por una torcida disposición natural. Y así cuenta Julio César en VI *De bello gallico* que entre los germanos no se considera ilícito el robo, a pesar de que es expresamente contrario a la ley natural» (*Suma teológica*, I-II, q. 94, a. 2).

#### 9. UNIVERSALIDAD DE LA LEY NATURAL Y PARTICULARIDAD DE LA VERDAD PRÁCTICA.

Así pues, los principios de la ley natural son universales e inmutables. Sin embargo, no todos los individuos extraen de ellos las mismas conclusiones. No sólo porque, dependiendo de las distintas circunstancias, los principios pueden exigir conclusiones diversas de parte

de distintos individuos –particularidad de la verdad práctica–, sino también porque, en ocasiones, el reconocimiento mismo de los principios puede oscurecerse a causa de las pasiones o las costumbres, o también a causa de persuasiones falsas (vid. ibíd., q. 94, a. 6). Como ejemplo de lo primero podemos apuntar las diferentes conclusiones que extraen el fiscal y la mujer del acusado, respecto al curso de acción que deben escoger cuando les toca intervenir en el juicio. Pero también, frente al deber general de devolver un depósito a su dueño, la exigencia concreta de no devolver este particular depósito en estas circunstancias. Como ejemplo de lo segundo, el propio Tomás menciona el caso de los germanos que no consideraban ilícito el robo, a causa de una costumbre asentada entre ellos. Otras veces es la existencia de persuasiones falsas lo que impide extraer las conclusiones acertadas. Por ejemplo: todos aceptan como cosa de principio que no se debe matar seres humanos inocentes, y, sin embargo, diferir acerca de si este individuo es o no es un ser humano, o si éste es o no es inocente.

**10. LA DOCTRINA DE LA LEY NATURAL: OBJECIONES Y RÉPLICAS.** Básicamente, las críticas de que ha sido objeto la doctrina clásica de la ley natural desde la filosofía, pueden reducirse a dos: naturalismo y heteronomía. Es decir: reducción de lo moral a un dato de naturaleza, y sujeción del obrar moral a una norma exterior al hombre. Curiosamente, desde la teología, las críticas dirigidas a la teoría de la ley natural tienen signo opuesto: así, para algunos teólogos, la teoría de la ley natural habría sido un producto racionalista que habría contribuido al avance del secularismo. En buena parte, ambas críticas dan en el clavo cuando pensamos en las teorías modernas de la ley natural. La de Grocio, por ejemplo, es simultáneamente naturalista y racionalista en los sentidos apuntados. Naturalista porque, para él, lo que en último término prescribe la ley natural es lo que sirve a nuestra autoconservación. Y racionalis-

ta porque, como es conocido, su propósito es elaborar una teoría de la ley natural válida incluso si Dios no existiese. Sin duda, Grocio no carecía de razones para elaborar una teoría moral sobre esos dos supuestos. El pensamiento moral del siglo XVII estaba muy marcado por el escepticismo de autores como Montaigne o Lipsius, y, frente a ellos, Grocio quiso enarbolar el principio más bien estoico de la autoconservación, como un punto de partida incuestionable de los razonamientos morales. Por otra parte, en un contexto social marcado por las guerras de religión, parecía aconsejable buscar las bases de la convivencia en principios no deudores de convicciones religiosas.

Ahora bien, la teoría clásica de la ley natural, tal y como la encontramos en Tomás de Aquino, tenía desde el principio otro carácter. Por de pronto, no obedece a un planteamiento estratégico, ya que no se propone en primer término el logro de la paz política, sino genuinamente sapiencial: pues lo que ante todo persigue Tomás es mostrar de qué manera la ley natural permite articular lo que la reflexión filosófica y teológica le dice sobre el obrar humano. En efecto: al ofrecer su síntesis de la ley natural, Tomás asume que la posibilidad misma del obrar humano depende de la existencia de unos principios que pueden con toda justicia llamarse la ley de nuestra razón práctica: pero que, al mismo tiempo, en lo que tienen de intelectual, nos hablan de su origen último en Dios creador.

Por esta vía, Tomás tratará de articular las exigencias de la filosofía moral –mostrar la racionalidad interna del obrar humano– con las exigencias de la teología moral: el fundamento último del orden moral está en Dios. Así, en su exposición la ley natural aparece como «algo de la razón» –lo cual avala la pretensión de una moral racional–, pero, al mismo tiempo, como «participación de la ley eterna en la criatura racional» –lo cual avala su fundamento metafísico, *a parte ante*, en un Dios creador y legislador. En definitiva, para Tomás de Aquino, la doctrina de la

ley natural es una doctrina ética que hace explícitos los principios de la razón práctica, es decir, de la razón que dirige y ordena la acción. Tales principios son realmente intrínsecos a nuestra propia razón, y por eso cabe llamarlos naturales, pero afirmar esto no impide reconocer el origen último de tales principios en Dios creador y legislador. Con esto último queda apuntada una conexión entre ética y su fundamento metafísico. Es verdad que con ello apenas hemos dicho nada sobre la conexión entre ley natural y teología revelada.

Para enfocar correctamente este último aspecto, es preciso advertir nuevamente que, a diferencia de lo que ocurre en el mundo moderno, donde lo natural y la naturaleza son nociones que se identifican sobre todo con la génesis o lo germinal, en el mundo clásico la naturaleza y lo natural se identifican sobre todo con el *télos*, el fin en el que se muestra la naturaleza desarrollada. Desde esta perspectiva finalista, el sentido de referirse a la ley natural como «algo de la razón» no es delimitar un ámbito cerrado sobre sí mismo –aquello que la razón conoce por sí sola–, sino únicamente indicar que la ley natural es la ley de la razón práctica, que la acompaña en todo su ejercicio. Ahora bien: lo propio de la razón –tanto en su uso teórico como práctico– es buscar y conocer/realizar la verdad, para lo cual la razón ha de permanecer abierta a la posibilidad y realidad de una revelación. En efecto: desde la perspectiva del fin, lo de menos es que la instrucción y las fuerzas para realizar el bien sean humanas o divinas en razón de su origen: lo importante es que unas y otras se ordenan a realizar el bien. Con ello queda indicado de qué modo la teoría clásica de la ley natural puede sustraerse a la doble crítica de naturalismo y de racionalismo: no es naturalista, porque no reduce el bien moral a la autoconservación de la naturaleza –ni siquiera la naturaleza humana–, y no es racionalista porque para afirmar la racionalidad del obrar humano no necesita prescindir de Dios creador ni de la revelación.

El modo en que la teoría clásica de la ley natural responde a la crítica de heteronomía ha sido apuntado al señalar que la ley natural es una ley *intrínseca* a la razón práctica, y, por tanto, natural a ella. Es decir: por una parte, no es una ley de la naturaleza si por esto entendemos la naturaleza física, sino una ley de la razón –o, si se quiere, de la naturaleza humana en cuanto racional–. Y, por otra, no es una ley simplemente exterior al hombre, sino una ley propia del hombre –ni más ni menos que su propia razón–. En efecto: la definición tomista de la ley natural como «participación de la ley eterna en la criatura racional» es perfectamente compatible con reconocer una legítima autonomía a la razón. El propio Tomás lo sugiere cuando señala que las demás criaturas participan sólo pasivamente de la ley eterna, es decir, siendo dirigidos, mientras que el hombre, como criatura racional, participa en ella de manera activa, siendo *providens sibi*, es decir, dirigiéndose a sí mismo.

## Bibliografía

- BIGGAR N. y BLACK R. (eds.), *The Revival of Natural Law. Philosophical, theological and ethical responses to the Finnis-Grisez School*, Ashgate, Aldershot, 2000. BORMANN, F.-J., *Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin*, Kohlhammer, Stuttgart, 1999. CRUZ, J. (ed.), «Naturaleza y ley moral. El sentido de la ley natural en la edad media», *Anuario Filosófico* 41/I (2008). FINNIS, J. (ed.), *Natural Law*, Ashgate, Aldershot, 1991. GEORGE, R. P. y WOLFE, C., *Natural Law and Public Reason*, Georgetown University Press, Washington D. C., 2000; Íd., *Natural Law*, Ashgate, Dartmouth, 2003. GONZÁLEZ, A. M. (ed.), *Contemporary Perspectives on natural law. Natural law as a limiting concept*, Ashgate, Aldershot, 2008; Íd., *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, 2.<sup>a</sup> ed., EUNSA, Pamplona, 2006; Íd., *Claves de ley natural*, Rialp, 2006. HA-AKONSEN, K., *Grotius, Pufendorf and Modern Natural Law*, Ashgate, Dartmouth, 1999. HITTINGER, R., *The First Grace. Rediscovering the Natural Law in a Post-Christian World*, ISI Books, Washington D. C., 2003. MURPHY, M., *Natural law and practical*

*rationality*, Cambridge University Press, Cambridge, Nueva York, 2001; Íd., *Natural law in jurisprudence and politics*, Cambridge University Press, Cambridge, Nueva York, 2006. ODERBERG, D. S. y CHAPPELL, T. (eds.), *Human Values: New Essays on Ethics and Natural Law*, Palgrave Macmillan,

Londres, 2004. RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, EUNSA, Pamplona, 2000. WOLFE, C., *Natural Law Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, Nueva York, 2006.

Ana Marta González

## Libertad

**Introducción.** 1. Negación de la libertad 2. Agnosticismo en torno a la libertad 3. La libertad según los pensadores intelectualistas. 4. La libertad según los voluntaristas. 5. La libertad sentimental y pragmática. 6. Raíz y expresión de la libertad según el pensamiento clásico. 7. Las manifestaciones de la libertad. 8. El núcleo y fin de la libertad. 9. Ámbitos sociales de la libertad

**INTRODUCCIÓN.** El término «libertad» parece derivar del latino *liber*, que se usaba para designar a los hijos, quienes, a distinción de los esclavos, tenían carta de ciudadanía y podían intervenir tanto en las cosas privadas de la casa como en las públicas de la ciudad. Filosóficamente, la libertad humana se ha entendido de muchos modos a lo largo de la historia de la filosofía, hasta el punto que es uno de los grandes temas del pensamiento occidental. Entre los pensadores griegos se entendió como dominio sobre los propios actos. Entre los medievales, fundamentalmente, como libre albedrío o capacidad de elección. Desde la Baja Edad Media, como espontaneidad. En la filosofía moderna, como autonomía, ausencia de coacción, de impedimentos externos, etc. En la contemporánea, como liberación, como posibilidad de hacer lo que se desee sin perjudicar a los demás, etc. Recientemente se ha atendido a sus diversos ámbitos manifestativos: privada, pública, social, política, de expresión, de pensamiento, moral, religiosa, etc.

La libertad es uno de los grandes temas humanos; una realidad muy tenida en cuenta por humanistas de todos los tiempos.

Rousseau, por ejemplo, la consideraba una propiedad muy importante en el hombre, pues escribió que «renunciar a la libertad es renunciar a ser un hombre». También lo fue para Maine de Biran, quien declaró que negarla equivale a poner en duda que existimos. Asimismo, para Bergson la libertad fue sumamente relevante, porque según él consiste en la autodeterminación del espíritu, posición semejante, aunque desde el plano ético, a la de Hartmann. De modo similar, para otros pensadores espiritualistas la intimidad y la libertad constituyen la persona. Así lo vio, por ejemplo, Marcel: «nuestra libertad es nosotros mismos... el alma de nuestra alma»; «el misterio central de nuestro ser», la que permite afirmar nuestro propio ser (expresión que se encuentra también en Millán-Puelles).

En las precedentes someras descripciones hay indudables aciertos. Sin embargo, la libertad no siempre ha sido ensalzada, sino a veces despreciada e incluso negada. Si es un tema tan humano, no es de extrañar que las filosofías que conlleven cierta despersonalización o negación del ser humano sean, a la par, las que nieguen teórica y prácticamente la libertad. Aludimos a continuación a algunas. Luego atenderemos a otras filosofías que defienden la libertad humana, pero que la vinculan a una determinada potencia. Al final, se estudiará el núcleo de la libertad

**1. NEGACIÓN DE LA LIBERTAD.** A lo largo de la historia del pensamiento occidental no han faltado fatalismos, antiguos y modernos, que han intentado reducir, si no negar, el papel de

## LEY NATURAL, DERECHO NATURAL Y POLÍTICA

© Angel Rodríguez Luño (2010)

### **1. ¿Qué es la ley natural?**

El concepto de ley natural es un concepto filosófico, del que se han ocupado ampliamente las más variadas orientaciones del pensamiento ético a lo largo de la historia. Es verdad que también está presente en las principales religiones del mundo, y en la religión católica tiene una gran importancia. Pero eso no hace de la ley natural un tema confesional, sea porque la noción es originariamente filosófica, sea porque la religión católica lo ve como un instrumento de diálogo con todos los hombres, que debería permitir la convergencia en torno a unos valores comunes que la actual dimensión global de los problemas éticos hace particularmente necesaria: los problemas comunes exigen soluciones universalmente compartidas.

Entendiéndola en su sentido ético más básico, la ley natural es la orientación fundamental hacia el bien inscrita en lo más profundo de nuestro ser, en virtud de la cual tenemos la capacidad de distinguir el bien del mal, y de orientar la propia vida, con libertad y responsabilidad propia, de modo congruente con el bien humano. Santo Tomás de Aquino la considera como un aspecto inseparable de la creación de seres inteligentes y libres, y por ello la entiende como la participación de la sabiduría creadora de Dios en la criatura racional<sup>1</sup>. Esta ley, dice Santo Tomás, “no es otra cosa que la luz de la inteligencia infundida en nosotros por Dios. Gracias a ella conocemos lo que se debe hacer y lo que se debe evitar”<sup>2</sup>. Con estas palabras se quiere afirmar que

<sup>1</sup> Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2.

<sup>2</sup> Santo Tomás de Aquino, *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta*.

la inteligencia humana tiene la capacidad de alcanzar la verdad moral, y que cuando esta capacidad se ejercita rectamente y se logra alcanzar la verdad, nuestra inteligencia participa de la Inteligencia divina, que es la medida intrínseca de toda inteligencia y de todo lo inteligible y, en el plano ético, de todo lo razonable. En virtud de esa presencia participada, nuestra inteligencia moral tiene un verdadero poder normativo, y por eso se la llama ley.

Para entender bien qué es la ley natural conviene no olvidar que la noción de ley es análoga. Lo que a nosotros nos resulta más conocido son las leyes políticas emanadas por el Estado, y por eso existe el peligro de entender la ley natural como la expresión de un poder que se nos impone, o bien como un código inmutable de leyes ya hechas deducible especulativamente de una concepción de la naturaleza humana, como en siglos pasados pretendió el racionalismo<sup>3</sup>.

A mi juicio es importante entender bien el significado de la razón práctica en la constitución de la ley natural. La ley natural no es una especie de código civil universal. En realidad no es otra cosa que el hecho, incontestable, que el hombre es un ser moral y que la inteligencia humana es, de suyo, también una inteligencia práctica, una razón moral, capaz de ordenar nuestra conducta en vista del bien humano. Con otras palabras, ley moral natural significa que la instancia moral nace inmediata y espontáneamente del interior del hombre, y encuentra en él una estructura que la alimenta y sostiene, sin la cual las exigencias éticas serían opresivas e incluso completamente ininteligibles.

La ley moral natural fundamentalmente está formada por los principios que la razón práctica posee y conoce por sí misma, es decir, en virtud de su misma naturaleza. La ley natural es la ley de la razón práctica, la estructura fundamental del funcionamiento de la razón práctica, de todas sus evidencias y de todos sus razonamientos. Pero hay que añadir inmediatamente que la razón práctica se diferencia de la razón especulativa porque la razón práctica parte

*Prologus: Opuscula Theologica II*, Marietti, Turín 1954, n. 1129.

<sup>3</sup> Sobre la idea de la ley natural en el voluntarismo y en el racionalismo, véase: Commissione Teologica Internazionale, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, nn. 29-33.

no de premisas especulativas, sino del deseo de unos fines, que la ponen en movimiento para buscar el modo justo de realizarlos. Por eso la razón práctica se mueve en el ámbito de las inclinaciones naturales, de las tendencias propias de la naturaleza humana (como son, por ejemplo, la sociabilidad, la creatividad y el trabajo, el conocimiento, el deseo de libertad, la tendencia sexual, el deseo de amar y de ser amado, la tendencia a la propia conservación y la seguridad, etc.).

La ley moral natural se llama “natural” porque tanto la razón que la formula como las tendencias o inclinaciones a las que la razón práctica hace referencia son partes esenciales de la naturaleza humana, es decir, se poseen porque pertenecen a lo que el hombre es, y no a una contingente decisión que un individuo o un poder político puede tomar o no. De aquí procede lo que suele llamarse “universalidad” de la ley moral natural. La universalidad de la ley natural no se debe concebir como si se tratase de una especie de ley política válida para todos los pueblos de todos los tiempos. Significa simplemente que la razón de todos los hombres, considerada en sus aspectos más profundos y estructurales, es substancialmente idéntica. La universalidad afirma la identidad substancial de la razón práctica. Si la razón práctica no fuese unitaria en sus principios básicos, no sería posible el dialogo entre las diversas culturas, ni el reconocimiento universal de los derechos humanos, ni el derecho internacional. Esta universalidad coexiste con la diversidad de aplicaciones prácticas por parte de los diferentes pueblos a lo largo de la historia, diversidad que se hace más grande cuanto más lejos de los principios básicos están los problemas de que se trata.

Si quisiéramos añadir algunas consideraciones desde el punto de vista cristiano, habría que decir que la ley moral natural es objetivamente insuficiente y fragmentaria. Es insuficiente para ordenar la convivencia social, y por eso ha de ser completada por las leyes civiles; y, en la práctica, es también insuficiente para garantizar la realización del bien personal: aunque, en línea de principio, indica todas las exigencias del bien humano, no posee la fuerza necesaria para evitar el oscurecimiento de la percepción de algunas exigencias éticas, debido al desorden introducido por el pecado en el hombre. Por otra parte, considerada la totalidad del designio salvífico de Dios, es obvio que el

bien sobrenatural del hombre, es decir, la realización de la unión con Cristo a través de la fe, la esperanza y la caridad, excede completamente el alcance de la ley moral natural.

## **2. Ley moral natural y percepciones morales erróneas**

La existencia de la ley moral natural es compatible con la existencia y difusión de percepciones morales erróneas. Se trata de una cuestión compleja, sobre la que aquí me limitaré a proponer dos consideraciones.

La primera es que la ley moral natural es “natural” de modo muy parecido a como es natural para el hombre el lenguaje oral y escrito: los animales irracionales nunca conseguirán hablar, en cambio el hombre tiene la capacidad natural de hacerlo. Pero el ejercicio efectivo de esa capacidad requiere un largo período de aprendizaje. Y así como la calidad del lenguaje oral y escrito de cada uno depende de la calidad de su educación, así también de la diversa educación moral y humana dependerá en buena parte el valor de verdad de los juicios morales que cada uno formula. Esto no constituye en realidad una objeción válida acerca de la existencia de la ley natural. Podría constituir una objeción la existencia de hombres completamente amorales, sin razón práctica, que no asumiesen, ante la propia vida o ante la de los demás, una actitud de valoración y de juicio; pero esto no sucede: por más que a veces se puedan encontrar comportamientos morales muy deformados, nunca son plenamente amorales. Del hecho que una capacidad natural pueda desarrollarse poco o ejercitarse de manera defectuosa, no es lícito concluir que tal capacidad no existe. Es verdad, en cambio, que el recto ejercicio de esa capacidad es una gran responsabilidad personal y colectiva.

La segunda consideración pertinente es que no todos los elementos de la ley natural tienen la misma evidencia. Considerada en su más íntima estructura, la ley natural está constituida por principios reguladores de la actitud (uso, posesión, deseo) ante los diferentes bienes humanos (tiempo, dinero, salud, amistad, sexualidad, etc.), que son las virtudes. Pero colocándonos en el plano de la reflexión sobre la actividad reguladora de la razón práctica, muchas de las exigencias de las virtudes se pueden formular como preceptos, y por eso se puede hablar de preceptos de la ley natural. No todos estos preceptos tienen

la misma evidencia. En este sentido, Santo Tomás distingue tres órdenes de preceptos<sup>4</sup>:

1) los principios primeros y comunes, que gozan de la máxima evidencia y que son aplicables a los diferentes ámbitos del obrar (la regla de oro, por ejemplo);

2) los preceptos secundarios muy cercanos a los preceptos de primer orden, que se refieren ya a ámbitos específicos del obrar (relaciones interpersonales, sexualidad, comercio, etc.), y que pueden ser alcanzados a partir de los de primer orden por medio de razonamientos sencillos y al alcance de todos. A este nivel está el Decálogo;

3) los preceptos secundarios más lejanos de los preceptos primeros, y que pueden ser conocidos a partir de los de segundo orden mediante razonamientos difíciles, que no están desde luego al alcance de todos. Santo Tomás dice que la generalidad de las personas llegan a conocer los preceptos de tercer orden mediante la enseñanza de los sabios<sup>5</sup>. En este tercer orden de preceptos me parece que está, por ejemplo, la absoluta indisolubilidad del matrimonio.

A mi modo de ver, buena parte de los fenómenos actuales que son objeto de debate y que causan no poco dolor ponen de manifiesto el oscurecimiento, en el nivel individual y social, de percepciones morales de notable importancia, pero que en su mayor parte pertenecen a lo que hemos llamado antes preceptos de tercer orden, aunque en algún caso el oscurecimiento está llegando por desgracia bastante más arriba.

No cabe duda de que las personas y los pueblos pueden equivocarse en el modo de proyectar su vida. La historia y la experiencia lo demuestran. Pero la historia también demuestra que las personas y los pueblos no pierden la capacidad de auto-corregirse, y de hecho han logrado corregir total o parcialmente errores importantes como son la esclavitud, la discriminación racial, la atribución a la mujer de un papel subordinado en la vida familiar y social, la con-

<sup>4</sup> La terminología de Santo Tomás es algo oscilante. Véase *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 6; q. 100, a. 3; y II-II, q. 122, a. 1.

<sup>5</sup> Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 100, a. 3.

cepción absolutista del poder político, etc. La ley natural es desde luego la norma según la cual todos, creyentes y no creyentes seremos juzgados, pero en el plano operativo se la debe ver no como un argumento de autoridad para condenar a otros, sino como un tesoro que está en nuestras manos y que comporta una tarea: contribuir mediante el diálogo y la acción inteligente para que la evolución de las personas y de los pueblos sea siempre un verdadero progreso.

En orden a esta contribución positiva conviene reflexionar sobre las causas del oscurecimiento de algunas cuestiones éticas que en el pasado parecían de una evidencia indiscutible. Se trata sin duda de causas complejas. Entre ellas tiene mucha importancia, a mi juicio, un modo no exacto de concebir la relación entre las cuestiones éticas y las ético-políticas.

Siempre se ha sabido que la consecución de la madurez moral personal no es independiente de la comunicación y de la cultura, es decir, de la lógica inmanente y objetivada en el *ethos* del grupo social, un *ethos* que presupone compartir ciertos fines y ciertos modelos, y que se expresa en leyes, en costumbres, en historia, en la celebración de eventos y personajes que se adecuan a la identidad moral del grupo. Por este motivo se consideraba razonable reforzar mediante diversas formas de presión familiar, social y política, exigencias éticas de índole personal o social. En los diversos países, y a lo largo de la historia, muchas veces se logró un adecuado equilibrio entre la protección del *ethos* social y la libertad personal, pero en tantas otras ocasiones se han creado situaciones de hecho y de derecho no suficientemente respetuosas de la autonomía personal y de la distinción que existe y debe existir entre el ámbito público y el privado. La cuestión es difícil, y no podemos detenernos en ella. Lo cierto es que ciertas situaciones históricas hacen que hoy pueda ser creíble a los ojos de muchos la crítica dirigida a ciertas normas morales en nombre de la libertad y, sobre todo, que resulte aceptable para muchos conceder una hiper-protección legal a comportamientos nocivos que no la merecen, por el simple hecho de que quizás en el pasado tuvieron que sufrir una censura que no siempre conseguía respetar de modo equilibrado el ámbito de la autonomía personal privada. El caso de las conductas homosexuales puede servir de ejemplo.

Repite que la cuestión es difícil. Me he ocupado de ella en algunas publicaciones dedicadas al estudio del relativismo ético-social<sup>6</sup>. En todo caso, la herencia del pasado explica que quien se opone a los que con ligereza inadmisible sacrifican la verdad sobre el altar de la libertad, hayan de hacerlo con modalidades que ni siquiera den la impresión de que están dispuestos a sacrificar la libertad sobre el altar de la verdad, actitud esta última que tampoco sería aceptable, porque la libertad es un bien humano fundamental y forma parte sin duda del bien común. En todo caso, pienso que algunas consideraciones sobre la relación entre la ley natural, el derecho natural y la política pueden tener algún interés.

### **3. Derecho natural y política**

Se llama “derecho natural” a un ámbito particular de la ley natural: el ámbito de la justicia. El derecho natural es por ello algo más restringido que la ley natural. Se refiere fundamentalmente a la relación entre personas, entre instituciones o entre personas e instituciones, y por eso está en la base del orden social.

El derecho natural no es un cuerpo de leyes distinto de lo que nosotros llamamos hoy “ordenamiento jurídico” o cuerpo de las leyes del Estado. Aristóteles lo entendía de otra manera. En el derecho y en las leyes políticas, dice en la *Ética a Nicómaco*<sup>7</sup>, hay dos componentes: uno natural y otro legal. Es natural “lo que tiene en todas partes la misma fuerza, independientemente de que lo parezca o no”; es legal “aquel que en un principio da lo mismo que sea así o de otra manera, pero una vez establecido ya no da lo mismo”<sup>8</sup>. El derecho natural es una parte de lo que comúnmente llamamos derecho y ley, la parte que es naturalmente justa y por ello debe ser siempre así. Si consideramos, por ejemplo, la ley de tráfico española e inglesa, por la cual en España los automóviles van por la derecha de la carretera y en Inglaterra en cambio por la izquierda, se distingue en ella algo natural y algo convencional: es na-

<sup>6</sup> Cfr. A. Rodríguez Luño, *Cultura política y conciencia cristiana. Ensayos de ética política*, Rialp, Madrid 2007, pp. 179-196.

<sup>7</sup> Cfr. *Ética a Nicómaco*, V, 7: 1134 b 19 ss.

<sup>8</sup> *Ibid.*: 1134 b 19-22.

turalmente justo y razonable que, dada la impenetrabilidad de la materia y mientras ésta dure, los coches que van y los que vienen no pueden ir por el mismo lado de la carretera; es convencional que los automóviles vayan por la derecha o por la izquierda. Se puede elegir lo que más guste, pero una vez que se llegue a una decisión, todos la han de aceptar. El respeto de la justicia natural asegura un primer ajuste de la vida social a la realidad del mundo y al bien de las personas y de los pueblos. Si alguien se empeña en organizar la vida social como si la tierra fuera cuadrada o como si los hombres se encontrasen a gusto a una temperatura ambiente de diez grados bajo cero, se estrellará y, si todos le seguimos, nos estrellaremos todos. El respeto de lo que es justo por naturaleza es parte esencial de una característica fundamental de toda ley: la racionalidad, el ser razonable.

Los que trabajan en el mundo de la justicia, y muy particularmente los gobernantes y los legisladores, suelen notar una cierta incomodidad ante el concepto de derecho natural, porque les parece que se puede convertir en una instancia a la que cada ciudadano se puede apelar para desobedecer, por motivos de conciencia, a las leyes del Estado. El derecho natural se podría convertir en un instrumento desestabilizador en manos del arbitrio o de los intereses subjetivos, principio de desorden, enemigo de la certeza del derecho. Es una desazón semejante a la que suscita en los gobernantes la idea de objeción de conciencia y, en general, todo lo que podría justificar la desobediencia a las leyes.

No cabe duda de que puede haber algo de verdad en estos temores, y en ocasiones lo habrá. Pero si vamos derechamente al núcleo de la cuestión, habrá que reconocer con Karl Popper que la “sociedad abierta”, democrática y laica, se fundamenta sobre el dualismo fundamental entre “datos de hecho” y “criterios de valor”. Una cosa son los datos de hecho (leyes e instituciones concretas) y otra son los criterios éticos justos y verdaderos, que son independientes y superiores al proceso político que produce los datos de hecho. Los datos de hecho pueden conformarse a los criterios racionales de justicia, y generalmente se conforman, pero pueden también no conformarse. Como añade Popper, querer negar dicho dualismo equivale a sostener la identificación del poder con el derecho; es, pura y simplemente, expresión de un talante totalita-

rio<sup>9</sup>. El totalitarismo es un monismo, es poner todo en las mismas manos, identificar la fuente del poder político con la del valor moral y con la de la razonabilidad. Es cierto que las instituciones políticas gozan de una autonomía política y jurídica, pero esto no comporta en modo alguno negar la trascendencia de los criterios de valor sobre los hechos y los acuerdos políticos. Quien negase esta dualidad, estaría a un paso de “convertir los hechos mismos —mayorías concretas, medidas legislativas, etc.— en valores políticos supremos y moralmente inapelables”<sup>10</sup>.

No obstante lo dicho, el cuerpo legislativo es política y jurídicamente autónomo. Efectivamente, lo es y lo debe ser. Pero la autonomía del cuerpo legislativo no es el único principio de nuestro sistema social. La autonomía del cuerpo legislativo se encuadra en un largo proceso, que ha tenido lugar en la teoría política moderna, que se propuso como objetivo asegurar algunos elementos básicos del derecho natural, como son los derechos humanos y otras exigencias de la justicia, mediante un sistema de garantías jurídicas e institucionales.

Una de esas garantías es la división de poderes. El poder legislativo ha de ser autónomo también en su relación con el poder ejecutivo, para lo cual, sobre todo por lo que se refiere a los temas discutidos o éticamente sensibles, la disciplina de partido no puede sofocar el derecho de cada miembro del Parlamento a no aprobar con su voto lo que en conciencia considera que es un mal importante para el propio país: cada parlamentario suele pertenecer a un partido político, pero no es un robot. El poder judicial también debe ser autónomo en el ejercicio de su función de aplicar equitativamente las leyes, y ello exige independencia e imparcialidad tanto por parte de los magistrados que juzgan como por parte de los que instruyen y de los que acusan. Ni los unos ni los otros pueden ser vistos como funcionarios dependientes del poder ejecutivo (pues no serían autónomos) ni de los partidos políticos (pues entonces no serían imparciales).

---

<sup>9</sup> Sobre este punto, véase M. Rhonheimer, *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, Rialp, Madrid 2009, pp. 127-131. En esas páginas el autor se refiere a la obra de Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*.

<sup>10</sup> M. Rhonheimer, *Cristianismo y laicidad*, cit., p. 127.

Otro medio de protección de los derechos humanos y de otros contenidos del derecho natural es la Constitución. La Constitución de un país es, por definición, una limitación del poder de legislar, y por ello su interpretación no puede quedar sometida a los juegos de las mayorías y de los acuerdos políticos que determinan las opciones del legislador ordinario. Para que esto sea una realidad, el organismo encargado de controlar la constitucionalidad de las leyes ha de ser verdaderamente autónomo e imparcial, y su actividad tendrá como punto de referencia único y exclusivo los valores en que ha ido cristalizando el constitucionalismo occidental. El nombramiento y la duración del mandato de los jueces constitucionales debe responder a procedimientos que sean y parezcan libres de cualquier sospecha. Un Estado sólo es verdaderamente constitucional cuando existe la garantía de que ciertas cosas no podrán ser hechas ni por un ciudadano, ni por una parte política ni siquiera por todos los ciudadanos juntos. Ejemplos de cosas que ninguno puede hacer podrían ser los siguientes: lesionar los derechos humanos, dejarlos sin tutela y vaciarlos de contenido en la práctica; limitar las libertades fundamentales si no es por una razón gravísima y por breve tiempo; sofocar el pluralismo en los diversos ámbitos de la vida social (enseñanza, información, política, religión, etc.); deformar las instituciones fundamentales del sistema político y del sistema social; extender la acción del aparato estatal a ámbitos que pertenecen a la autonomía privada de los ciudadanos o de las familias, intromisión que también puede revestir la forma de hiper-protección. Estas cuestiones, y otras que se podrían mencionar, son claras exigencias del derecho natural, que quieren garantizar en la vida social un orden que garantice la vida, la libertad y la justicia<sup>11</sup>.

Los gobernantes podrían objetar que, si las cosas están así, se les escapa el poder de las manos y no pueden llevar a la práctica su programa electoral. Es verdad que en la política moderna el ejecutivo tiene el derecho de realizar el programa aprobado por los electores, pero tal derecho no es ilimitado. Tiene

---

<sup>11</sup> El enraizamiento del Estado moderno en los valores ético-políticos de la vida, la seguridad, la libertad y la justicia ha sido vigorosamente puesto de relieve por M. Kriele, *Einführung in die Staatslehre. Die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*, 4<sup>a</sup> ed., Westdeutscher Verlag, Opladen 1990.

los límites institucionales que estamos mencionando, y desde luego no otorga la potestad de atropellar las garantías institucionales de la libertad y de la justicia.

Para cualquiera que conozca la historia de la tradición política moderna occidental es evidente que la libertad no es un valor abstracto. La libertad se defiende en cuanto que es la forma propiamente humana de la vida. Vivir como hombres es vivir libres. Inicialmente, la política europea moderna se propuso defender el valor de la vida. Por eso Norberto Bobbio quiso recordar, cuando en Italia se discutía acerca de la ley del aborto, “que el primer gran escritor político que formuló la tesis del contrato social, Thomas Hobbes, sostenía que el único derecho al cual los contrayentes no habían renunciado al entrar en sociedad era el derecho a la vida”<sup>12</sup>. Y en otra ocasión, pero en el mismo contexto, añadió: “Me asombra que los laicos dejen a los creyentes el privilegio y el honor de afirmar que no se debe matar”<sup>13</sup>. La advertencia de los límites que llevaba consigo el absolutismo de Hobbes, hizo entender a los escritores políticos posteriores que una vida sin libertad y sin justicia no es una vida humana, y así el ideario político occidental se fue organizando no sólo en torno al valor de la vida, sino también en torno a la libertad y a la justicia. Pero la libertad seguía siendo la forma más alta de la vida, la vida humana libre, por lo que resultaba inconcebible que la libertad pudiera alzarse contra la vida. Por eso la vida es en realidad el primer valor protegido por la tradición constitucional moderna de Occidente.

Existen otros valores sustanciales pertenecientes al derecho natural, sobre los que ahora no es posible detenerse. Aquí he querido dedicar más atención a las garantías estructurales y procedimentales del derecho natural, y lo he hecho deliberadamente por dos razones: para mostrar su valor ético, en cuanto que son garantías de la libertad y de la justicia, y porque ninguno tiene el monopolio de lo razonable. Las formas razonables de vida social son una conquista histórica de los pueblos que buscan sincera y colectivamente la verdad en un clima de diálogo, de respeto recíproco y de amor sincero a la libertad de

<sup>12</sup> Entrevista publicada en *La Stampa*, 15-V-1981.

<sup>13</sup> Entrevista publicada en el *Corriere della Sera*, 6-IV-1981.

los demás. Sin respeto convencido de las reglas y de las garantías de las que antes he hablado, sin voluntad de alcanzar síntesis políticas que asuman lo que tiene de verdad la posición de los adversarios, sin deseo de cultivar el lenguaje en cuanto instrumento de un pensamiento y de un diálogo capaz de matizadas y de convergencias, es muy difícil que lo razonable prevalezca como cauce por el que discurre el ejercicio del poder político. El derecho natural comporta que el ejercicio del poder y la dialéctica política se dejarán inspirar por una profunda confianza en el método del diálogo y en el poder de convicción de lo razonable.