

## EL RENACIMIENTO Y LA CONTRARREFORMA



## LOS ANTECEDENTES CLÁSICOS Y MEDIOEVALES

### 1. *NOMOS Y PHYSIS*

Es cosa bien conocida que la ley natural es el lecho granítico sobre el cual firmemente descansa el pensamiento político de los neoescolásticos españoles. Pero sabemos también, claro está, que la ley natural no es cosa por ellos inventada; ni es tampoco concepto por primera vez formulado por su predecesor y guía intelectual, Sto. Tomás de Aquino. Al contrario, los orígenes de la ley natural hay que buscarlos en la Grecia clásica del siglo v y ese entorno de tumulto intelectual y dinámico debate generado y simultáneamente deslindado por cuatro factores: el declive de la filosofía natural, la llegada del humanismo, la desvalorización de la religión, y los albores de la democracia política. Porque en un sentido tan vigoroso como auténtico, la ley natural puede entenderse como la solución que a manos de los estoicos se da a la antítesis *nomos-physis* que por primera vez ve la luz del día en el ambiente social y político de la Atenas sofista. Es por consiguiente obvio que en todo a lo que a la ley natural se refiere, el estoicismo y los conceptos *nomos* y *physis* juegan primerísimo papel. Empecemos por los segundos.

*Nomos*, en la terminología corriente durante la época y tal y como lo entiende la tradición sofista dentro del ámbito político y social griego, conlleva significados tanto diversos como afines: la ley, las costumbres y usos propios de una cultura dada, las tradiciones de la tal cultura. Es asimismo algo característicamente dotado de valor tanto transitorio como relativo, y que como tal implica convenciones adoptadas por una sociedad por razones de conveniencia. Para nosotros, sin embargo, la noción más importante que el término *nomos* encierra es que tanto la ley como los valores morales no tienen cabida dentro de la naturaleza permanente de las cosas.

La antítesis *nomos-physis* parece haber sido responsable por el prolongado debate al cual podría haber dado pábulo la tendencia, gradual y creciente dentro de la cultura griega, a negar valor absoluto tanto a la ley como

a los valores morales. Sea como fuere, sin embargo, lo importante para el caso presente es que los intercambios entre los defensores de *nomos* y los seguidores de *physis* van a dar origen a una serie de ideas altamente significativas. Tenemos, para empezar, que los primeros no tienen otro remedio que adoptar una aproximación a la sociedad entendida en términos históricos; una teoría del progreso, valga la expresión, según la cual el hombre emerge de un estado en el cual su género de vida es indistinguible del de los animales, hasta otro en el cual su existencia se desdobra dentro del marco dado por una civilización definida por la ley. Es asimismo una teoría que encontramos en Juan Luis Vives, según el humanista valenciano traza el origen de la sociedad.

Esta postura obviamente significa una aproximación que ve a *nomos* en términos favorables; pero, hay que apuntar, no interpretando a *nomos* como concepto universal colindante con la voluntad divina, ley no escrita, sino como algo inventado por el hombre, producto secundario de su propia evolución (desde un estado de vida salvaje y solitario hasta la sociabilidad), la ley escrita. Solución ésta por demás eminentemente apropiada para una democracia política que busca con férrea determinación evitar a todo trance las ambigüedades que, inherentes en la ley no escrita, muy bien pudieran ser explotadas por quienes buscarían poner en entredicho la legitimidad de la democracia como forma de gobierno. Como tales, las leyes (*nomoi*) deberán por lo tanto ser obedecidas y, de nuevo hay que repetirlo, no porque sean de origen natural o divino, sino simplemente debido al hecho de que surgen del pacto hecho por los hombres entre sí durante el proceso histórico que crea la sociedad civilizada; acuerdo éste que deberá ser respetado en vista de que representa la capacidad del hombre para sobreponerse, a través de sus propios esfuerzos, a las condiciones punitivas que caracterizan su estado natural de origen. En breve, las leyes personifican el triunfo de la razón sobre la naturaleza.

Entre los defensores de *physis*, por otra parte, encontramos a los que llevan al extremo su oposición a *nomos*. Así por ejemplo, Calicles, en la *Gorgias* platónica, mantiene que las leyes no son sino ardides inventados por los débiles para frustrar la voluntad de aquellos a quienes la naturaleza hizo fuertes y que por ello tienen pleno derecho a imponer esa voluntad sobre los demás; de más está advertir que esta actitud era precisamente el peligro previsto por los amigos de *nomos* y de la democracia.

Bastante más interesante y de mayor alcance por razón de lo que ello implica, por otro lado, es un tercer punto de vista propuesto por quienes, a pesar de ser críticos de *nomos*, rehúsan interpretar el concepto de libertad natural (el cual sin embargo reconocen ser superior a la justicia como idea entendida en términos jurídicos) en base a ese hedonismo vulgar tan brutal-

mente expresado por Callicles. Partiendo de la época anterior al siglo v, cuando la ley no escrita decíase provenir directamente de los dioses (a pesar de que ahora la argumentación va expresada en términos puramente seculares), los proponentes de esta postura sugieren —y al parecer ella se venía articulando ya desde el siglo iv— que además de la legislación escrita que emerge de una cultura dada y que es inseparable del término *nomos*, existen otras «leyes» no escritas que denotan principios universal y eternamente válidos capaces, siempre y en todo momento, de sobreseer los preceptos de la ley positiva humana.

Por este camino, y como tan frecuentemente sucede en los negocios humanos, hemos llegado al lugar mismo que fue nuestro punto de partida; pero, claro está, la segunda vez jamás puede ser, en todos sus aspectos, idéntica a la que la precedió. Y ahora nuestro caso no representa excepción a tal regla, porque, como ya va explicado más arriba, el deísmo primero se ve ahora desplazado por una perspectiva secular. Y poca necesidad hay de advertir que dadas estas circunstancias sería sólo cuestión de tiempo y oportunidad (entiéndase el cosmopolitanismo del futuro imperio romano) para hacer de las leyes no escritas de los defensores de la *physis* algo idéntico a la naturaleza misma.

El contexto dentro del cual esta ley natural llega a su mayoría de edad es el estoicismo, la respuesta simultánea que la Antigüedad ya algo tardía da, remota o mediatamente, a la crisis moral del siglo v y, cercana e inmediatamente, al nuevo mundo que nace a la muerte de Alejandro. Es asimismo filosofía que hunde profundas raíces en el suelo intelectual español de los siglos dieciséis y diecisiete. La relativamente extensa exposición de los principios estoicos que viene a continuación en este estudio queda por lo tanto justificada porque el estoicismo (a) es influencia de gran envergadura en el desarrollo y evolución de esa noción que llamamos ley natural, y (b) explica importantes aspectos del pensamiento político español desde Vives hasta Quevedo, pasando, claro está, por Suárez. Todo lo cual quiere simplemente decir que, de acuerdo con lo prometido a comienzos de este capítulo, nos toca ahora hablar sobre el estoicismo.

## 2. LOS ESTOICOS

*i*

El mayor bien o *summum bonum* a que puede aspirar una criatura cualquiera es vivir de acuerdo con su propia naturaleza. Tal es el centro de

gravidad de la ética estoica. Al igual que otros filósofos griegos, los estoicos son, simultáneamente, moralistas teóricos y prácticos. Analizan, es cierto, los conceptos morales, pero siempre como preparación para demostrar por qué tales conceptos son válidos y cuál es el fundamento sobre el cual descansa el bienestar del ser humano, la existencia más adecuada digna de ser vivida por el hombre. Y en lo que al hombre se refiere, así es como Diógenes Laercio define la vida virtuosa. Vivir virtuosamente, dice, es equivalente a vivir de acuerdo con lo que la experiencia nos dice ser la manera como la naturaleza sigue su curso. Está claro que eso es así porque nuestras naturalezas, entendidas individualmente, son partes integrantes de la naturaleza del universo todo. Y es precisamente ésta la razón por la cual el fin puede definirse como el vivir de acuerdo con la naturaleza o, para decirlo de otra manera, la vida vivida de acuerdo con nuestra propia naturaleza así como la del universo; una vida durante la cual evitamos todo acto prohibido por la ley común a todas las cosas que es idéntica a Dios. Es entonces imposible poner en tela de juicio el hecho de que la más fidedigna razón de ser del estoicismo es inseparable de esa preocupación fundamental de su fundador, Zenón: elaborar los criterios necesarios para dotar a la conducta del hombre como individuo de certidumbre moral.

Pero ni la definición de Diógenes Laercio, ni los demás aspectos de la moral estoica —un sistema ético cuyo objetivo principal, tanto para el mismo Zenón como para los que más tarde abrazarán sus enseñanzas (estoicos medios y nuevos), es siempre el mismo: sujetar todas las facultades del hombre al férreo control de la razón— adquieren su verdadera significación a menos que entendamos desde el principio que dentro de la tradición estoica la ética está íntegra y orgánicamente relacionada con la física. Veamos ahora el porqué.

Dado el sabor profundamente filosófico de la cultura griega, Zenón pronto se aperció de un hecho de importancia capital: poca difusión tendría dentro del ámbito de la época un sistema ético cualquiera a menos que se asentase previamente sobre una base metafísica tan firme como convincente. Es decir, ninguna exhortación a la conducta moral, «vivir de acuerdo con la naturaleza» (y en un sentido muy a propósito es ésta frase que nos dice hacia qué lado de la controversia *nomos-physis* se inclina Zenón), sería atendida por la opinión contemporánea a menos que fuese primero expresada dentro de un contexto apropiado. Lo cual a su vez comporta la obligación de formular una visión apta de ese universo donde el acto moral, es de presumir, va a tener lugar. ¿Cómo lograr esa visión del universo? O, para decirlo de forma diferente, ¿cómo formular una física estoica? La respuesta hay que buscarla en la lógica estoica.

Zenón reconoce que la moral verdadera (conducta apropiada, virtuosa) es algo imposible de lograr ausente el conocimiento, porque, como acabamos de anotar, ella depende de nuestra capacidad de enunciar declaraciones sobre el universo. Lo cual necesariamente quiere decir que debemos, por sobre todas las cosas, estar seguros de que en verdad podemos hacer esas declaraciones. La lógica, según Zenón, nos permite tener esa certidumbre. La lógica estoica, por lo tanto, es algo que al contrario de la de Aristóteles (quien la entendía como instrumento para utilizar la razón correctamente) se entiende como la fuente y origen de una teoría del conocimiento capaz, a su vez, de explicar el universo. He aquí, pues, la física exigida por la filosofía estoica.

Ahora bien, es necesario puntualizar que aunque sería equivocación profunda dejar sumariamente de lado la física y la lógica estoicas, hay que recordar también que existen primeramente como andamio capaz de dar apoyo y sustento al objetivo principal del estoicismo, es decir, la ética. Podríamos por lo tanto razonar que la contribución fundamental de la filosofía estoica es haber integrado la ley universal de la naturaleza (la física) con la ética al hacerla no sólo principio gobernador del cosmos, como en efecto lo es, sino definirla simultáneamente como el fin y norma de la virtud.

Digámoslo de manera diferente. Al igual que Xenócrates, los estoicos dividen la filosofía en lógica, física, y ética. Las dos primeras conllevan implicaciones éticas fundamentales, lo cual a su vez es causa de que la ética estoica quede perfectamente integrada en la física y la lógica. Es decir, el objetivo de buen vivir afirma que ni la física ni la lógica pueden practicarse a menos que el hombre sea bueno y sabio; y, a la inversa, ser bueno y feliz exige ser superlativamente competente en física y lógica. He aquí, pues, una vez más expresada la base física-lógica-ética sobre la cual descansa la filosofía estoica. Pero no queremos en este estudio discurrir acerca de dicha escuela. Sí estamos interesados, por el contrario, en lo que los estoicos dicen acerca de la ley natural; lo cual a su vez nos impone la necesidad de enfocar nuestra atención sobre los aspectos más sobresalientes de la física estoica.

La física —*physis*: el mundo de la naturaleza, incluidos los seres vivos y entidades divinas; es decir, y por razones que quedarán claras más abajo, *physis* puede involucrar cuestiones de teología al igual que asuntos que podríamos definir como pertenecientes a la ciencia natural— estoica es una estructura conceptual por medio de la cual los estoicos buscan entender el mundo. Ahora bien, para los estoicos, «naturaleza» o *physis* tiene varias acepciones. Puede entenderse como principio, fuerza, o potencia que da unidad o coherencia. Es asimismo Dios —un principio cósmico simultáneamente inteligente e inteligible; el principio activo de los estoicos; materia inteligente

que todo lo penetra y que diferenciándose a sí misma da cuenta de las diferencias presentes en las cosas particulares— y *recta ratio* (también *sana ratio*). Y puede, finalmente, conceptualizarse como el fuego «artístico» o artesanal que según Diógenes Laercio avanza en dirección de un fin creador.

Naturaleza, pues, es tanto lo que mantiene y conserva la unicidad del universo como aquello que es responsable de los cambios que en él ocurren. Los estoicos entienden el universo, la naturaleza, como una unidad orgánica dentro de la cual la forma y propósito de todas y cada una de las partes que la componen van determinados por un principio racional supremo, el *logos* divino o *Logos* (la causa *efficiens* del universo o naturaleza). En este sentido, los estoicos resuelven la antítesis *nomos-physis* por medio de otro concepto griego de gran potencia, el cosmos, el universo como entidad concertada y consona (y viviente) que por definición deberá estar sujeta a la ley. En este cosmos, el Dios estoico es simultáneamente el sumo Creador de todas las cosas, y la inteligencia cósmica que gobierna a él y a todo lo en él contenido; es, en otras palabras el ente universal que Diógenes Laercio llamó la *recta ratio* y que es «idéntica a Zeus». La naturaleza, entonces, opera de acuerdo con leyes a quienes todas y cada una de sus partes integrantes deben obediencia; *recta ratio* es entonces naturaleza y el Dios estoico

Pero aún hay más, porque para los estoicos no existe diferencia alguna entre la materia y el espíritu; ambos se conciben como miembros de un solo continuo, idénticos entre sí e inseparables. La naturaleza, por lo tanto, es más que una mera potencia o fuerza física que causa los cambios que tienen lugar en el seno del universo; es asimismo algo dotado de una racionalidad por excelencia. Y en este segundo sentido, la naturaleza es Dios como principio racional supremo que gobierna con miras a objetivos necesariamente apuntados al bien. Los estoicos conocen este monismo absoluto que es la naturaleza como (a) *logos* (que puede significar palabra, discurso, o razón) o estructura racional del universo; (b) *pneuma*, el fuego creador de Diógenes Laercio; (c) *tonos*, la tensión vital que hace posible que las cosas se mantengan como tales dentro de sí mismas y que por consiguiente da cohesión al universo.

Pero a pesar de que dentro del sistema estoico la naturaleza y *logos* dícense ser la misma cosa, hay que puntualizar lo siguiente a guisa de aclaración. Es cierto, hay que repetir, que *logos* y *physis* son los dos conceptos cíficos del estoicismo; la razón informa a la naturaleza. Mas ello no quiere decir que el *logos* (*pneuma*, *tonos*) divino o *Logos* se manifieste en todos los seres que habitan el universo de la misma manera.

Por un lado, la naturaleza se revela como *hexis* que anima a las fuerzas vitales de los seres inorgánicos, y como *physis* para los orgánicos. Pero sólo en

el hombre está presente la racionalidad de la naturaleza como algo que es verdaderamente parte de la naturaleza humana: *psyche*. Sólo *psyche*, pues, es racional, un fragmento del *Logos*. El *logos* del hombre es un principio rector consubstancial con el *logos* divino. Y así como *Logos* impregna el universo todo, así también el *logos* humano infiltra y ordena la totalidad del ser del hombre y da relación y cuenta de todas sus actividades. La posesión del *logos*, en fin, hace al hombre partícipe de la divinidad.

Así, como diríamos de un plumazo, los estoicos hacen desaparecer toda diferencia entre la naturaleza y la razón, al menos en lo que al hombre se refiere. Es importante que recordemos esto, porque para los estoicos actuar en conformidad con la razón y actuar en conformidad con la naturaleza son nociones idénticas (recordemos, en este sentido, que Platón afirma que la ley es una disposición de la razón ordenando las cosas de acuerdo con su naturaleza; lo cual nos sugiere que con Platón hemos ya entrado en el dominio de la ley natural). Y dado que la ley es producto de la razón, la ley y la naturaleza tendrán también que ser conceptos idénticos. Podemos, por lo tanto, fácilmente hablar de una «ley natural», y decir que estamos en situación de en efecto pensar en términos de una ley natural. Está por demás claro, una vez entendidos estas presuposiciones, que la idea fundamental que la filosofía estoica legará a la posteridad medioeval y renacentista se remonta a Heráclito de Efeso.

Según éste, Dios es la Razón (*Logos*) universal, la ley universal inmanente en todas las cosas, la ligazón que hace unidad de todas ellas y que determina ese cambio continuo que es el verdadero ser del universo; cambio que por lo tanto está de acuerdo con la ley universal. La razón del hombre es precisamente un momento en la razón universal de ese mundo en constante estado de transformación. Un universo que, paradójicamente, es una unidad de opuestos, una armonía de fuerzas mutuamente contradictorias. El hombre, reflejo de Dios, debe por consiguiente esforzarse en vivir guiado por eso que precisamente lo hace consubstancial con Dios, la razón.

Los estoicos, pues, toman de Heráclito la noción de un *Logos* que todo lo dirige y que todos los hombres comparten. Y así pues, el Fuego, símbolo o vehículo del *Logos* en Heráclito, es adoptado por Zenón como fundamento de la física estoica. Sobre todo, los estoicos se emplean a fondo en desarrollar sistemáticamente las implicaciones lingüísticas y lógicas de un universo gobernado por *Logos*. Sería demasiado aventurado afirmar que la influencia de Heráclito en todo esto es clara y específica. Pero por otro lado podemos decir, sin temor a equivocarnos, que el presupuesto estoico acerca de la necesidad de vivir una existencia congruente con *logos* es ciertamente noción que conceptualmente debe su origen a Heráclito.

No cabe la menor duda, a partir de todo lo dicho, de que la razón es en efecto el sillar sobre el cual descansa el sistema estoico. Dado que el universo está regido por el *Logos* (es más, que el universo es *Logos*), necesariamente tendrá que ser tanto racional como razonable; un universo gobernado por *Logos* bajo ese aspecto de leyes racionales de la naturaleza. La ley, axiomáticamente racional, de la naturaleza es pues la manifestación del *Logos* en el macrocosmos.

Ahora bien, siendo que el *logos* es parte del *Logos*, todo lo que éste ordene para el microcosmos (el hombre) tendrá que ser ordenado racionalmente en función de esa manifestación del *Logos* que llamamos, siguiendo la iniciativa ciceroniana, ley de la naturaleza o ley natural. En otras palabras, la naturaleza humana está gobernada por la razón en conformidad con la ley natural. La palabra «ley», por lo tanto, conlleva en este caso un sentido claramente descriptivo: nos dice lo cierto, los hechos indudables, de la naturaleza humana (la «condición humana» de Pufendorf). Pero aún hay más, porque sabemos que para los estoicos vivir virtuosamente significa adoptar una conducta en conformidad con la naturaleza humana según ésta se desenvuelve en función, inmediatamente, del *logos*, y, mediatamente, del *Logos*. Y una vez dicho todo esto acerca de la física estoica, veamos cómo sus preceptos lógicamente desembocan en una ética estoica.

Queda bien claro, entonces, que la ética y la naturaleza del hombre tienen, dentro del sistema estoico, algo en común: la ley natural. Lo cual a su vez sugiere lo siguiente. Por un lado, que «ley» tiene un segundo, o prescriptivo, significado: la ley como algo que nos dice los valores que la conducta humana personifica. Por el otro, que los estoicos han resuelto satisfactoriamente un problema que a través de los siglos venideros causará dificultades a toda teoría formulada en base a la ley natural: ¿cómo ensamblar, amalgamándolos, los *hechos* de la naturaleza humana con los *valores* de su conducta? Es decir, el *ser* vs. el *deber ser*, con todos sus resabios maquiavélicos. La respuesta estoica es simple: por medio de una ética entendida como simultáneamente descriptiva y prescriptiva o normativa. Lo cual es una de las más notables contribuciones del estoicismo.

La ética estoica, en fin, es un todo integral y orgánicamente relacionado con la física. El *logos* juega en el hombre el mismo papel desempeñado por *Logos* en el universo. La virtud o *summum bonum* queda definida por los estoicos como la vida vivida en conformidad con la naturaleza, o lo que es lo mismo, una vida vivida de acuerdo con la razón. El hombre fue creado y está constituido de manera tal que ansía lo bueno y naturalmente busca armonizar su propio ser con la naturaleza; objetivo éste que alcanza —y de nuevo,

naturalmente— por mediación del *logos*, y que es equivalente a llegar a lograr un estado de virtud. Los estoicos no admiten diferencia alguna entre la consumación ética del individuo, la de la raza humana, y la ley (racional) de la naturaleza. El estoicismo, por consiguiente, integra —y éste es precisamente el principio clave de la ética estoica y una de las contribuciones más significativas del estoicismo— la ley universal de la naturaleza con la ética al hacer de aquélla no sólo el principio gobernador del universo, sino el objetivo y norma de la virtud.

*ii*

Hay que añadir ahora dos cosas. Primero, que el concepto estoico que hace poseedores a todos los hombres de la razón necesariamente implica que por naturaleza todos los hombres tienen obligaciones morales los unos para con los otros; lo cual a su vez dota adicionalmente a la ética estoica de una clara dimensión social. Por medio de la razón, dicen los estoicos, el hombre sabe que está emparentado con todos los demás seres racionales que habitan el cosmos; percibe que son todos ellos miembros de la misma especie y beneficiarios de los mismos derechos, y que viven bajo la misma ley de la naturaleza y la razón que a él cobijan; y concluye que vivir juntos y unos para otros es el destino natural de la humanidad. El instinto de comunidad es por lo tanto algo inculcado en la naturaleza humana misma, y exige la presencia de dos cualidades, la justicia y el amor a nuestros semejantes, que son a su vez las dos condiciones a llenar por una comunidad dada. Es dable mencionar en este contexto algo que vendrá más tarde; es decir la doble obligación del hombre según Grocio y Pufendorf: (a) para consigo mismo, y (b) para con sus semejantes. Pero hay que advertir que para consigo mismo (la propia conservación) tal obligación es un *ius* (derecho), mientras que para con los demás es una *lex* (obligación).

Para los estoicos, esta relación que guarda el individuo con la comunidad de la cual es parte integrante, es decir, la humanidad toda (el cosmopolitanismo estoico) es principio primordial dentro de la filosofía estoica. Todos los hombres son entes racionales, axioma que da origen a todo lo demás. Es en base a la igualdad de la razón en todo individuo en donde queda asentada la comunidad misma. Todos los hombres están emparentados, todos tienen el mismo origen e idéntico destino, todos se cobijan bajo la misma ley, son ciudadanos del mismo Estado universal y miembros de un idéntico *corpus*. Todo hombre tiene derecho, como hombre, a nuestra buena voluntad; lo cual

quiere decir que dado que todos los miembros de la comunidad humana comparten el uso de razón, todos asimismo comparten mutuas obligaciones morales.

La ley natural, argumentan los estoicos, no asegura derechos; al contrario, impone obligaciones. Pero también lleva consigo cierta munificencia, porque al hacer de la humanidad una comunidad natural y moral de seres racionales, la ley natural crea una cosmópolis (a la cual pertenece la humanidad entera) que al trascender todas las estructuras sociales y políticas emancipa al hombre de toda obligación moral a ellas.

Segundo, que una vez postulado que el *logos* dispone todo según las leyes racionales de la naturaleza en la cual todos los hechos o sucesos van enlazados por un estricto régimen de causa y efecto, no queda más remedio que concluir que ni el azar ni los accidentes se contemplan en el sistema estoico. En el universo, el nexa causal es hado y providencia; y el hado, a su vez, se hace racional e igual a la buena voluntad de la deidad. Ahora bien, esta noción estoica que bien pudiéramos llamar doctrina de la ley universal de causalidad racional conlleva ciertos importantes corolarios.

Para empezar, los estoicos tienen plena conciencia de la existencia de cambios o alteraciones dentro de la naturaleza de los cuales es imposible dar cuenta cabal refiriéndolos a un contexto normal creado por la concatenación de las relaciones de causalidad. El estoicismo resuelve la dificultad postulando la existencia de los *logoi spermatikoi* o razones seminales, semillas del *logos* que encierran dentro de sí el germen de todo lo que llegarán a ser; es decir, explican tanto las ocurrencias normales como las anormales, lo corriente y lo excepcional. Así entendidos, los *logoi spermatikoi* vienen a ser como semillas individuales plantadas por el *Logos* en una modalidad de acción en un momento futuro programado por la divinidad.

Además, si efectivamente todas las cosas presentes en la naturaleza quedan enlazadas entre sí por vínculos racionales, no existe en principio obstáculo alguno que nos impida vaticinar lo que va a ocurrir en un lugar dado del universo a partir de lo que sabemos ocurre en otro lugar. Es decir, por este camino los estoicos nos llevan hasta la astrología. Porque, en efecto, y en base al supuesto que acabamos de formular, existe una correspondencia entre el microcosmos y el macrocosmos que sugiere a su vez que los sucesos o fenómenos que tienen lugar en los cielos o en la tierra son portentos de acontecimientos relacionados con los negocios humanos.

Adicionalmente, dado por supuesto que todas las cosas están ordenadas por un Dios benévolo y racional, es necesario explicar la existencia del mal. La solución estoica consiste en conceder que el mal en efecto existe, pero no en

la naturaleza. Como tal, el mal sólo tiene actualidad en el hombre mismo, donde su presencia se explica en términos de la humana ignorancia, el error, o el vicio (la *sana ratio* pervertida por la *insana ratio*), y es enteramente el producto de la libre voluntad del hombre.

Y finalmente, si en efecto nada en el universo queda exceptuado de ese nexo colectivo que une a todos los acontecimientos y sucesos que en él tienen lugar, ¿cómo explicar esa libre voluntad del hombre? Dado el determinismo que informa al ordenamiento universal estoico, podríamos racionalmente inferir que poco lugar hay en tal ordenamiento para la libre voluntad. Pero lo cierto es que el libre albedrío es noción absolutamente indispensable al buen funcionamiento del sistema estoico, porque es, dentro de él, el origen del mal y como tal esencial para la ética.

Este último corolario parecería sugerir a todas luces que los estoicos no tienen más remedio que encarar un dilema bastante serio: por un lado, la física (manantial del determinismo estoico) les exige acotar la libertad de la voluntad dentro de límites necesariamente estrechos; por el otro, la ética los obliga a dar rienda suelta a esa misma libre voluntad. Y es precisamente en este contexto donde es importante que dejemos bien claramente sentado que los estoicos dejan sin contestación algunas de las preguntas de mayor significación sugeridas por ese mismo programa filosófico que es el alma y esencia del estoicismo. En este sentido, ya sabemos que la integración de la ley universal de la naturaleza con la ética —haciendo de aquella el objetivo y noción de virtud de la misma manera como es principio gobernador del cosmos— es la contribución más notable del estoicismo. Pero es algo insoslayable que la misma naturaleza de esa contribución crea dos problemas de considerable envergadura. Y uno de ellos, la autodeterminación, nos pone de relieve ciertas e importantes deficiencias en la estructura del pensamiento estoico.

Por un lado, es obvio que en lo que al estoicismo concierne la misma ley de la naturaleza que gobierna en el universo rige asimismo la conducta del hombre. La física y la ética, por lo tanto, descansan sobre idénticos cimientos. Pero, repitémoslo de nuevo, la física estoica es manantial de un ordenamiento cósmico que en su determinismo claramente contradice la autodeterminación exigida por la ética estoica. Al parecer, pues, tenemos una base (ley natural) que en la práctica funciona a dos niveles (física, ética) mutuamente contradictorios. Como física, asume un papel determinístico; como ética, adopta postura que admite la posible existencia del libre albedrío. Y poca duda cabe que el libre albedrío es indispensable a la ética estoica. El conocimiento de sí mismo, insisten los estoicos, adquirido al nacer, lleva al hombre a asimilar lo que es beneficioso y a rechazar lo que es inímico. Y es a partir de esta

actividad, enteramente instintiva, como se desarrolla en el hombre la capacidad de poder llamar buenas unas cosas y malas otras, de decir sí a esto y no a aquello.

Los estoicos, es necesario dejar bien claro, no ignoraban la difícil situación que para sí mismos creaban al admitir, simultáneamente, determinismo y libre albedrío. La solución por ellos ofrecida consiste en la formulación de dos conceptos: necesidad y posibilidad. El primero apunta al hecho de que ni la naturaleza de la cosa ni la secuencia de sucesos que ya han tenido lugar pueden sufrir alteración alguna. La posibilidad, por el contrario, señala la voluntad del estoicismo de aceptar lo contingente; es decir, los estoicos acuerdan que los parámetros que acotan la naturaleza e historia de la cosa proveen un contexto que a su vez crea alternativas dentro de las cuales el hombre puede obrar libremente de acuerdo con los dictados de su voluntad.

Por otro lado, el estoicismo enseña que vivir de acuerdo con la razón significa hacer al nivel humano lo que Dios obra a nivel universal. El problema a que esta declaración da lugar es que Dios no está obligado a decidir entre varias alternativas posibles. Por su parte, el hombre, para hacer a su propio nivel lo que Dios lleva a cabo en el suyo, está obligado, constante e indefinidamente, a decidir entre las alternativas que se le ofrecen en todo momento; y esto, claramente, hace obligatoria la presencia de un cierto grado de autodeterminación. ¿Cómo, entonces, esperar que el hombre pueda hacer lo que Dios ejecuta si no tiene otro remedio que obrar de manera tan repleta de posibilidades y, por lo tanto, tan diferente de cómo Dios, por su parte, lleva a cabo sus cometidos? ¿Es lógico pensar que los fines serán los mismos cuando en la realidad los medios empleados para llegar a ellos son tan diferentes tanto en forma como en substancia?

Adicionalmente, los estoicos mantienen que el hombre está por naturaleza inclinado al bien, porque la naturaleza es inherentemente buena y el mal es simplemente creación del hombre que obra en la ignorancia. No es de sorprenderse, por lo tanto, que el hombre daría favorable acogida a cualquier conjunto de criterios capaz de servirle de guía según busca decidir que esta obra es buena y aquélla es mala. Pero lo cierto es que los estoicos jamás levantarán un sistema de valores sobre la base de la ley natural.

Es necesario, finalmente, hacer mención de otra dificultad que el estoicismo es al parecer incapaz de resolver: el problema que surge como consecuencia de lo mucho que los estoicos insisten en una norma de conducta que, por un lado, apunta al individuo, mientras que por el otro formula el concepto de cosmopolis. El estoico, por consiguiente, se ve obligado, simultáneamente, a cumplir con obligaciones contraídas para con sí mismo y para con la totalidad de la

comunidad humana; obligaciones que más tarde o más temprano llegarían a ser incompatibles. En este sentido, los estoicos terminan por desembocar en el mismo callejón sin salida a que queda condenado el cristianismo después de ser proclamado religión oficial del imperio por Teodosio. Es decir, de pronto y con poca advertencia y menos preparación, un sistema basado en la fe y concebido en sus orígenes como guía para colmar las necesidades espirituales del individuo se ve agobiado por la obligación, claramente imposible de cumplir, de ser lo que los dioses paganos habían hasta entonces sido para el mundo romano: los guardianes y protectores de la comunidad.

No es por lo tanto cosa que nos tome por sorpresa el saber que dentro de la tradición estoica la educación consiste principalmente en establecer una clara diferenciación entre la necesidad y la posibilidad. La necesidad implica tanto la naturaleza dada de la cosa como los acontecimientos que relativos a ella ya han tenido lugar. En tal caso, al hombre no se le ofrece alternativa alguna. Pero dentro de esos mismos límites que determinísticamente deslindan la naturaleza e historia de la cosa, queda asimismo definido un dominio dentro del cual se desenvuelve la posibilidad. Lo cual quiere decir que dentro de la misma necesidad que define el presente y el futuro de la cosa se contiene una zona de ambigüedad que ofrece al hombre cierta libertad de acción, la oportunidad de decidir entre varias alternativas.

Dadas estas circunstancias, es dado preguntarse por qué un concepto de ley natural tan prometedor, y al mismo tiempo tan asediado por tan serios reparos, pudo haber llegado a crear una tradición cuya vitalidad duraría hasta fines del siglo dieciocho. La respuesta a esta interesante paradoja hay que buscarla en Roma: en la función internacionalista a que queda ella obligada por razón de sus conquistas; cómo dicha función llegó a exigir la formación de una estructura de jurisprudencia capaz de trascender las estrechas y rígidas necesidades de la *polis*; y de qué manera Cicerón, célebre abogado y varón que aspirando a ser hombre de Estado se empeñó en hacer el pensamiento griego accesible en latín a sus contemporáneos, lograría plantar las raíces de su anhelo en tierra abonada por el estoicismo. La tradición del iusnaturalismo, por lo tanto, surge con Cicerón y otros tales hombres públicos (pero no filósofos) instruidos en la jurisprudencia, como un esfuerzo apuntado a adoptar una postura filosófica nacida de la búsqueda de normas ciertas y capaces de orientar la conducta del hombre hacia esos mandatos jurídicos ineludiblemente preceptuados por un imperio en proceso de expansión. Y es precisamente esa ley natural ciceroniana —o, más bien, la versión de ella ofrecida por Cicerón— lo que Padres como Ambrosio y Lactancio legarían a su vez a la posteridad medioeval.

### 3. CICERÓN

Una vez puesto en sitio este breve esbozo de los aspectos más sobresalientes del estoicismo clásico, es indispensable recalcar que no debemos responsabilizar directamente a la filosofía estoica de la formulación de los conceptos claves que van a definir la teoría de la ley natural desde la Antigüedad hasta el Barroco. En este proceso la figura y personalidad preeminentes va a ser Cicerón. Y para entender cómo éste logra dar forma jurídica y filosófica al cometido prometido, hemos de presentar ese aspecto del pensamiento ciceroniano que aquí nos ocupa en términos de dos conceptos capitales: (a) el Estado y su gobernante, (b) la ley. Empecemos por conocer cómo Cicerón entiende el Estado perfecto.

*i*

Todo lo que en el pensamiento ciceroniano representa un compromiso obligatorio encaminado a dar cuenta, explicándola, de la naturaleza de la *lex naturalis* tiene como fundamento principal la siguiente suposición: existe una firme relación de identidad entre esa razón que gobierna el universo, y la razón que rige la conducta del hombre que merece ser llamado bueno. Digámoslo de otra manera. El ordenamiento físico idóneo del universo o macrocosmos está a cargo del *Logos* o, si se quiere, Razón divina, mientras que la disposición justa y equilibrada del hombre como ente moral es el cometido que se confía a *logos*. Es evidente, por consiguiente, que la frase *lex naturae* lleva consigo dos acepciones. (a) Como ley o leyes de la naturaleza significa el orden cósmico del universo y ese principio o fuerza motriz (*Logos*) que posibilita tal orden. Esta ley eterna los estoicos asocian con el orden eterno de las cosas, y es un orden que, supuesto invariable, es en realidad una constante cósmica; es decir, lo que a su tiempo Sto. Tomás y la tradición cristiana llamarán Dios. (b) Como el principio ínsito en todos y cada uno de los seres humanos (su naturaleza) que permite al individuo encajarse armoniosamente dentro de ese contexto total que es el universo.

Esto por un lado. Por el otro, hay que tener en cuenta que en ese todo bosquejado por el estoicismo existe, además del universo e individuo ya mencionados, un tercer ingrediente igualmente significativo: la comunidad a la cual pertenece el individuo, bien sea en la forma de Estado o como la humanidad toda. Y no cabe duda que la realidad de este tercer elemento impone obligaciones insoslayables sobre Cicerón. Hablemos, pues, del Estado como elemento íntimo del pensamiento ciceroniano.

Para empezar, hay que mencionar que Cicerón habla explícitamente de una época en la historia de la humanidad cuando los hombres no habían todavía formado grupos sociales. Y es digno, en este sentido, de anotarse que lo propuesto por Cicerón —sin olvidar a Virgilio, Séneca, Ovidio, Lucrecio (véase el Capítulo VI de este estudio)— va a ser entusiásticamente recogido a su tiempo por aquellos miembros de la escuela española que van a optar por una explicación evolucionaria de la génesis y el desarrollo de la sociedad humana; postura ésta, además, que como ya veremos a su tiempo va a escandalizar al cardenal Bellarmino (Capítulo VI), devoto defensor de la aproximación organicista.

Según Cicerón expone su punto de vista en *De inuentione* (véase el Capítulo VII de nuestro estudio donde citamos íntegramente el párrafo en cuestión y explicamos la refutación de Bellarmino), parecería que la presencia de un sabio patriarca es la causa principal de la decisión humana de abandonar una vida salvaje en favor de una existencia colectiva y sosegada. De hecho, sin embargo, esta reflexión no parece satisfacer enteramente a Cicerón, porque en *De republica* nos recuerda que los hombres no se asocian por razones que tienen que ver exclusivamente con la búsqueda y el logro de ventajas materiales. Al contrario, los hombres se juntan en primer lugar porque está en su naturaleza el hacerlo, ya que «la especie humana ni es solitaria ni le es dado a sus miembros vivir existencias solitarias y nomádicas». Y precisamente por dicha razón, muchos hombres deciden organizar su existencia colectiva y común no de forma fortuita y casual, sino «de común acuerdo acerca de leyes y derechos». No hay que olvidar, sin embargo, nos recuerda Cicerón, que además de satisfacer esta condición humana, otros factores entran en la formación de la sociedad como expresión de la solidaridad del hombre para con el hombre.

Y una vez que estamos en presencia de la sociedad como el factor omnipresente en la existencia de la especie humana, está igualmente claro que hay necesidad de una estructura gubernamental adecuada y capaz de orientar a la humanidad hacia el fin buscado. Lo cual significa que tenemos ahora una comunidad humana políticamente organizada, Estado, o república; algo, es decir, que es claramente *res populi*. Pero, ¿qué cosa es un *populus*? No puede ser sólo una agregación de seres humanos. Es, por el contrario, una multitud de individuos forjados en asamblea por medio de un acuerdo en lo tocante a la justicia y un consorcio para lograr el bien común. En un momento dado, los hombres así asociados toman residencia en una localidad determinada y en ella erigen pueblo o ciudad.

Evidentemente, pues, la comunidad así organizada tendrá que ser gobernada por «algún cuerpo deliberativo», que debe llenar dos imprescindibles

condiciones: (a) tener idéntico origen que la comunidad misma; (b) haber sido creada por un hombre, un grupo de hombres, o la comunidad toda. Todo lo cual da lugar a tres posibles formas de gobierno: monarquía, aristocracia, democracia. Ninguna de ellas, sin embargo, satisface plenamente a Cicerón. El autor prefiere, por el contrario, un régimen equilibrado y moderado, resultado de combinar las propiedades de los otros tres. Pero después de examinar con bastante detalle los aspectos más notables de esta forma de gobierno —«este régimen tendrá un elemento dominante, el monárquico; algunos de sus poderes serán atribuidos a la aristocracia; y varios asuntos quedarán diferidos al juicio y decisión del pueblo»— queda claro que el perfecto Estado ciceroniano es comunidad política real, viable y, claro está, la república romana, el Estado de mayor envergadura incubado durante la Antigüedad. «Con nuestra comunidad como modelo, encajaré en ella, en la medida de lo posible, todo lo que he dicho acerca del Estado»<sup>1</sup>. Hay que añadir, y esto es para nosotros algo digno de recordarse bien, que Cicerón no tiene intención alguna de hacer suyo el razonamiento filosófico que busca definir lo que es el Estado ideal, ni siquiera cuando el tal razonamiento viene del mismo Platón. «Su Estado es quizás excelente, pero es también manifiestamente inadecuado para la vida y hábitos de los hombres». Está entonces bien claro: Platón buscó dar expresión a un Estado que se desea pero que no se espera. He aquí el comienzo del interminable debate entre los que buscan el Estado como una realidad que es y los que pretenden formularlo como una realidad que debe ser. Hay que añadir que Cicerón busca un término medio: el Estado perfecto pero no ideal; es decir, y ahora hablando en términos renacentistas, algo entre el príncipe cristiano ejemplar y el oportunista príncipe maquiavélico.

Pero el pensamiento ciceroniano sólo concibe el Estado perfecto cuando éste queda íntimamente relacionado con una personalidad igualmente idónea. Es decir, debemos ahora hablar del hombre de Estado digno de encabezar esa comunidad modelo. Cicerón se lamenta de que la Roma contemporánea ha perdido el lustre que le había sido impartido por los fundadores de la «república perfecta» (aunque no ideal, pues ya hemos notado que el autor rechaza la utopía platónica). La razón que explica el declive de la república romana es la ausencia de hombres graves. Es decir, «es por razón de nuestra falta, no por accidente, por lo que hemos perdido la substancia de nuestra república y conservado la forma sola».

Es el Estado, por lo tanto, una estructura que desde el punto de vista ciceroniano depende de las cualidades ostentadas por quienes rigen sus

---

<sup>1</sup> *De republica* I xlvi.

destinos. Es por consiguiente lógico esperar que en *De republica* Cicerón dedique considerable atención a ese problema que es el formular la imagen del hombre de Estado perfecto, haciendo para ello hincapié en los rasgos más característicos de esa clase de hombres que dedican su vida a lo que para el autor es la más elevada de todas las vocaciones, por estar firmemente relacionada con la noción del deber, esa característica que tan bien define la aproximación a la política del pensamiento clásico y escolástico: el oficio público o devoción al bien común —«ese hombre bueno, sabio, y hábil guardian y protector, como podríamos decir, de los intereses prácticos y el pundonor de los ciudadanos. Porque tales serán los títulos otorgados a quien verdaderamente es el guía y piloto de una nación»—.

Magnanimidad, una mezcla de saber y experiencia, aptitud para navegar venturosamente los mares procelosos de la política («apercibirse de lo tortuoso que es el camino de los negocios públicos»), «nobleza de ingenio»: tales son algunas de las insignes cualidades que deberán adornar al hombre de Estado ciceroniano. Afortunadamente, el autor no tiene que ir muy lejos para encontrar tal ejemplar de idoneidad política. El sabio estoico, ese varón que ha alcanzado armonía interna y ganado autarquía moral es la personalidad que como ninguna otra puede ofrecer a la comunidad que gobierna tanto libertad como estabilidad. Se sigue por lo tanto que la reivindicación más fundamental que el hombre de Estado perfecto tiene al ministerio que ejerce es su propia virtud; virtud, es decir, según el sentido que los estoicos dan a la palabra.

Por esta razón, y aunque debe, una vez que ocupa el cargo, buscar el bien común de la comunidad, ese hombre notable por su *gravitas* está adicionalmente obligado a cargar sobre sus espaldas un cometido igualmente oneroso: el cuidado moral de la comunidad. Lo *utile* y lo *honestum* son pues los dos fines buscados por el trajinar político del hombre de Estado estoico. Y es por lo tanto obvio que en *De republica* Cicerón no tendrá más remedio que dar respuesta a ese interrogante que es el natural moral de quienes gobiernan la república. Y a fin de cuentas, es ese temperamento moral —que, es necesario repetir, visto desde un punto de vista estoico no es otra cosa que la verdadera perfección del hombre de Estado estoico— lo que va a definir la viabilidad de la comunidad organizada políticamente.

*ii*

Pero así como no puede haber perfecto hombre de Estado ausente la comunidad perfecta (y viceversa), así también es imposible imaginar la

existencia de república de tan alto calibre que no posea leyes de paralelo valor. El problema a resolver puede quedar formulado en términos relativamente simples: hay que encontrar la norma infalible capaz de garantizar la calidad que las leyes de la comunidad perfecta deberán poseer.

Cicerón encuentra la solución al problema en esa misma tradición filosófica que le había permitido esbozar el perfil de un sabio, docto varón capaz de hacer por la república lo que el *Logos* hace por el cosmos y el *logos* hace para con el individuo; es decir, el estoicismo. Si, pues, el gobernante ha de ser la personificación de las virtudes estoicas, así también la ley humana —el instrumento para lograr el *summum bonum* de la república— tendrá que ser ley estoica. Está claro que la idea genial de Cicerón, su contribución a la formulación de una teoría de la ley natural, es el haber transformado la noción de ley natural heredada de los estoicos en la norma a la cual todas las leyes humanas, si en verdad han de pasar muestra, deberán ajustarse. Cicerón, por lo tanto, logra transmutar una idea filosófica en una noción política, de manera tal que ahora la ley natural, además de los atributos éticos y cósmicos a ella conferida por el estoicismo, adquiere una tercera y jurídica dimensión.

He aquí como Cicerón expresa este concepto fundamental. «La ley verdadera [*vera lex*] es recta razón [*recta ratio*] en conformidad con la naturaleza. Es norma de aplicación universal, inalterable y sempiterna; sus mandatos conminan al deber, mientras que lo que prohíbe nos aparta de la maldad. Y lo que manda y veta no va apuntado en vano a hombres de bien, aunque poco efecto tiene en los malvados. Es pecado tratar de alterar esta ley, no está permitido abolir ninguna de sus partes, y es imposible derogarla por completo. Ni el senado ni el pueblo pueden emanciparnos de las obligaciones que ella conlleva, y no es necesario buscar agente externo a nosotros mismos para que nos la explique e interprete. Y de ahora en adelante, no habrá leyes diferentes en Roma y en Atenas, o leyes diversas hoy y en fecha futura, sino una ley eterna e inmutable, válida para todas las naciones y para todos los tiempos, así como un solo amo y señor, es decir, Dios, de todos nosotros, porque es Él el autor de esa ley, su promulgador, y juez que a ello obliga. Quien es de ella desobediente sale fuera de sí y niega su humana naturaleza, y por razón de esto mismo sufrirá las penas más severas, aunque pueda escapar de eso que comúnmente considérase ser castigo»<sup>2</sup>.

De esta manera y en breve párrafo, Cicerón da comienzo a esa empresa suya que es demostrar la identidad esencial que hace una de la razón que rige el cosmos y la razón del hombre de bien: «así como el ingenio divino es la ley

---

<sup>2</sup> *Ibid.* III xxii.

suprema, así también, cuando la razón se perfecciona en ingenio, hay ley; y la razón perfeccionada existe en el ingenio del sabio varón». Pero todavía hay más, porque Cicerón yuxtapone todos los elementos básicos constituyentes de la ley natural según la fórmula del estoicismo y los pone a la disposición de un programa jurídico que a su vez servirá, una vez desarrollado adecuadamente, como trampolín para llegar hasta la república bien organizada y regida por un hombre de Estado virtuoso (cuyo retrato Cicerón perfila en *De officiis*). No es, sin embargo, en *De republica* sino en *De legibus* donde Cicerón va a dar completa forma y substancia a este programa.

El autor no deja duda alguna en lo que al fin perseguido por esa obra se refiere. «¿Piensas entonces, dado que Escipión en mi libro sobre la república ofreció prueba convincente de que nuestra temprana república era la mejor del mundo, que debemos adornar el Estado perfecto con leyes congruentes con su misma naturaleza?» Y fiel a su palabra, el autor se emplea a fondo en un análisis detallado (que ocupa lo que resta de la obra) del Derecho tanto religioso como público. Pero hay que advertir que antes de llevar a cabo este cometido, Cicerón queda obligado a exponer, con todo el rigor posible, los principios que sirven de norma y criterio al concepto de ley; misión ésta que lleva felizmente a cabo a través de todo el Libro I, donde rechaza la noción de la ley como algo definido únicamente por la autoridad del legislador o de la nación que le da realidad. «La ley no es el producto del ingenio humano, ni es tampoco la legislación de los pueblos, sino algo eterno que rige el universo entero a través de una sabiduría que manda y prohíbe... la ley es la prístina y final mente de Dios, cuya razón dirige o bien por coacción o bien a través de cohibición». Al contrario, Cicerón decide basar el concepto de ley en esas normas gemelas del estoicismo que son la naturaleza y la razón.

«La ley», empieza el autor, «es la forma más elevada que puede adquirir la razón, inculcada en la naturaleza, que ordena lo que deberá hacerse y prohíbe lo opuesto. Dicha razón, una vez firmemente asentada y plenamente desarrollada en el ingenio humano es ley»<sup>3</sup>. Hay por lo tanto ley en naturaleza, una ley natural que gobierna el cosmos y es una con razón. Esta *caelestis legis* «es coeva con ese Dios que guarda y rige los cielos y la tierra. Porque la mente divina no puede existir en ausencia de la razón, y la *ratio divina* no puede sino poseer tal potestad para establecer lo que es bueno y lo que es malo». Y es precisamente ese orden universal sobre el cual Dios preside lo que define al microcosmos humano, porque los seres humanos poseen una naturaleza propia a ellos otorgada —un reflejo, para así decirlo— por la naturaleza. Habrá

<sup>3</sup> *De legibus* I vi.

también, por lo tanto, una razón (razón que «fue creada simultáneamente en la mente divina») en el hombre que tiene su origen en *Logos* («porque la razón existió, derivada de la naturaleza del universo, exhortando al hombre a la buena conducta y separándolo del mal») así como en la ley —«y la razón no se hizo ley cuando se escribió, sino cuando adquirió su ser»— (ley natural) idéntica a la razón según ésta se hace *recta ratio* que gobierna, imponiendo orden en ella, la naturaleza humana permitiéndonos así «percibir la diferencia entre buenas y malas leyes por medio de una comparación con una norma que no es otra sino la naturaleza misma».

Es entonces precisamente esta ley, la ley natural, «una fuerza natural» y la expresión misma de la razón del hombre prudente, lo que es la norma que diferencia lo recto de lo falso, la justicia de la injusticia<sup>4</sup>. «La noción más tonta de todas es la creencia que todo lo hallado en las costumbres o leyes de las naciones es justo... Porque la justicia es una, obliga a toda la sociedad humana, y está basada en una ley que es la recta razón aplicada al ordenar y prohibir».

Todo esto claramente da origen a una reacción en cadena de ilaciones que tiene gran importancia para nosotros. Para empezar, esa misma *ratio*, que una vez desplegada hasta el máximo Cicerón llama sabiduría y *recta ratio*, es el obsequio sin par de Dios al hombre y por lo tanto algo poseído por ambos. Además, y dado que la razón es ley, se sigue que el hombre también tiene la ley en común con Dios. Y para terminar, una vez que sabemos que la ley es el criterio de la justicia, podemos en este sentido inferir que el hombre goza de un cierto y cercano parentesco con su Creador. Esta progresión finalmente forja la conclusión de que el universo a su vez ha de concebirse «como una república de la cual son miembros tanto los dioses como los hombres», y el corolario frecuentemente mencionado por Cicerón: «la raza humana se junta toda ella en unidad»<sup>5</sup>.

Es evidente a través de todo lo dicho hasta ahora que lo que a fin de cuentas es el punto focal de Cicerón es la noción de justicia, porque nadie puede dudar que en su ausencia es imposible la propia articulación de la república. Superficialmente, muy bien podríamos pensar que los temores de Cicerón en lo que a esto se refiere no tienen justificación; después de todo, parecería que la justicia lógicamente tiene su génesis y logra su significación y justificación últimas en las leyes que, legisladas por la república, dan plena expresión a sus necesidades e idiosincrasias. En realidad, sin embargo, y dadas las circunstancias históricas vividas por Cicerón así como las obligaciones de

---

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*

Roma en su capacidad de cabeza de un imperio, esta directa aproximación a la idea de justicia es claramente inaceptable. Algo, pues, más universal que el Estado o nación es evidentemente necesario si queremos dotar a la justicia de cualquier pretensión a la universalidad. Y nada le pareció a Cicerón más capaz de cumplir con esa condición que el concepto estoico de la naturaleza y la exhortación concomitante a vivir «de acuerdo con la naturaleza». Queda, sin embargo, todavía por contestar la siguiente pregunta: ¿qué, rigurosamente hablando, significa para Cicerón esa frase: de acuerdo con la naturaleza?

### *iii*

Veamos ahora, y para (a) dar contestación a la pregunta propuesta más arriba y (b) dar fin a este breve paseo por esa merindad que es el pensamiento iusnaturalista de Cicerón, cómo podríamos, primero, ofrecer un contexto histórico más acabado a lo dicho por el insigne romano y, segundo, arriesgar ciertas conclusiones acerca de la importancia para el futuro de lo por él formulado.

Hay que dejar bien sentado desde el principio que es imposible que Cicerón pensase en algo ni remotamente relacionado con «el estado de naturaleza», o Edad de Oro antecedente de la creación de la sociedad. Después de todo, su discurso, tanto en *De republica* como en *De legibus*, tiene lugar en la sociedad y es inseparable de ella como entidad políticamente organizada. Al contrario, en ambas obras —sin olvidar *De officiis* y *De finibus*— el autor expone una noción de la naturaleza y la obligación para con ella que servirá de base a las teorías iusnaturalistas de la Edad Media y la época moderna.

Según las enseñanzas estoicas, el universo está habitado por las cosas inanimadas, los brutos, y el hombre; y cada uno de estos seres es consciente de su existencia y de la obligación que todos tienen de obedecer su ley, aunque cada especie lo hace de manera que es única para consigo misma: necesidad, instinto, y razón, respectivamente. Síguese entonces a partir de esta suposición de base que vivir de acuerdo con la naturaleza significa algo diferente para cada una de esas categorías de ser. En el caso de las dos primeras, su relación para con la naturaleza es claramente directa, porque no tienen otra alternativa (necesidad) sino atenerse a los mandamientos directos de la ley de la naturaleza. Para el caso del hombre, por otro lado, la situación cambia drásticamente por razón del hecho que aquél ha sido dotado de un fragmento de la esencia divina. La existencia misma de ese fragmento, la razón, es causa de que la naturaleza se manifieste en el hombre como un microcosmos, es

decir, una manifestación del macrocosmos únicamente presente en el ser humano. Esto es precisamente lo que Crísipo —pensando quizás en la noción aristotélica que atribuye una naturaleza propia a todas y cada una de las especies de cosas, y que la excelencia y virtud de la cosa consiste en hacer lo que conduce a esa naturaleza o fin— pudiera haber tenido presente según, apartándose de esa postura adoptada por los estoicos tempranos que enseñaba que la naturaleza del hombre ha de seguir a la del universo, hacía aproximación a esa misma naturaleza a partir de una perspectiva más antropológica. Y naturalmente esto a su vez implicaría la existencia de un conjunto de fines o bienes claramente humanos; bienes éstos que si y cuando interpretados como los principios primeros del razonamiento práctico van a delinear la naturaleza del hombre dentro de la teoría iusnaturalista medioeval. En breve, los fines que dentro de una perspectiva aristotélica caracterizan a la naturaleza de una especie dada servirán, durante la Edad Media, para definir ciertos bienes o fines deseables propios de la naturaleza del hombre.

En la práctica, lo que tenemos es que la relación que el hombre —el microcosmos— guarda para con el macrocosmos o naturaleza no es algo inmediato sino que se filtra gradualmente a través de la naturaleza misma del hombre. El hombre es por lo tanto consciente de la naturaleza y de sus obligaciones para con su Ley; pero no lo es directamente, sino indirectamente en términos de su propia naturaleza creada como un fragmento del macrocosmos, una naturaleza de la cual se percibe sólo como resultado de la presencia misma de su propia razón; razón que es ella misma fragmento del *Logos*. En el caso del hombre, por consiguiente, vivir de acuerdo con la naturaleza no es vivir obediente a la ley física que la controla, sino de acuerdo con cómo el hombre entiende su propia naturaleza por medio de la razón hecha *recta ratio*. Y dado que así entendidas las cosas de lo que se trata es de guiarse por la naturaleza no como ley física sino como mandato moral, está perfectamente claro que la inevitabilidad ha dado paso a la posibilidad.

En suma, la ética entendida como la disciplina de las costumbres, está enraizada en la ley natural, la cual es en sí misma una norma imperativa ínsita en la naturaleza misma de las cosas que implica obligación y apunta a la libre voluntad del hombre. Y por precisamente esa razón, es decir, porque el hombre la obedece o desobedece libremente, y no lo hace por razón de necesidad, que decimos que la ley natural es ley moral. La conclusión aquí implícita —algo que va a estar en vigencia incluso después que S. Agustín adelanta su noción de la ley eterna— es que las normas o principios salidos de la ley natural no adquieren necesariamente la fuerza directiva que poseen a manos de una

voluntad más encumbrada. Al contrario, son obligatorias porque son racionales y por consiguiente ciertas.

Y ahora tratemos de resumir todo lo dicho hasta aquí. Empecemos por puntualizar, a guisa de lugar común, que expresiones tales como «ley natural» (*lex naturalis*, *lex naturae*, *ius naturale*) no son, estrictamente hablando, de origen griego o puramente estoico. Y es más que probable que lo que hoy en día queremos significar usando «ley natural» en el sentido estoico, los estoicos lo dirían por medio de la palabra «ética». La razón por qué hablamos de *lex naturalis* en un sentido que automáticamente se sobreentiende ser estoico hay que buscarla en Cicerón. Es él quien, advirtiendo la necesidad —que las obligaciones imperiales de Roma habían hecho ineludible— de ampliar el concepto romano de la ley hasta el punto de abarcar a la humanidad entera, busca y encuentra en la filosofía estoica (pero sólo en su *persona* de ciudadano romano que entiende la necesidad del estoicismo; porque está bien claro que como filósofo Cicerón es partidario del escepticismo académico) el apoyo necesario para apuntalar sus propias ideas sobre el asunto.

Ya hemos visto que una vez concluida la imagen del hombre de Estado perfilado en base a premisas estoicas que Cicerón nos ofrece en *De republica*, el autor pasa a analizar (en *De legibus*) esa ley por medio de la cual el gobernante rige la comunidad. Y en ambas obras da nueva vida e insospechada envergadura a la ley natural de los estoicos, haciendo de ella la norma y canon de la ley humana y civil. En este sentido es importante recordar que Cicerón había ya hablado de la ley natural en sus obras de retórica, donde la definía como *topos* extrajurídico al cual recurriría, por su rico contenido emocional, quien se viera obligado a abogar por causa de poco mérito jurídico. Cuando, por otra parte y como en el caso presente, el autor adopta guisa de filósofo político, su aproximación a la ley natural cambia drásticamente.

*Lex naturalis* se entiende ahora como noción suprajurídica con la cual la ley ordinaria tiene por fuerza que concordar. Es decir, es precisamente dentro de este ámbito jurídico-político donde Cicerón va a transformar la ley natural como principio ético y cósmico característico del estoicismo en principio capaz de funcionar como norma y canon indispensable para determinar la legitimidad de toda ley legislada por una comunidad histórica dada. Sabemos cómo el autor define formalmente la ley natural en *De republica*. Y está claro que esa definición, dada la importancia que el concepto de *lex naturalis* pronto adquirirá, representa un jalón de extraordinaria envergadura en la evolución de la ética, la jurisprudencia, y la teoría política Occidentales. Además de puntualizar con precisión lo que ahora va a quedar concretado, por primera vez en lengua latina, Cicerón logra juntar en una idea única tanto sus propias

inquietudes jurídico-políticas como las preocupaciones éticas y cosmológicas del estoicismo.

Así, por un lado, tenemos la visión de una ley eterna y universal consubstancial con Dios que no sólo satisface los postulados cosmológicos estoicos, sino que ejercerá asimismo una fascinación irresistible sobre los fundadores del cristianismo. Existe una razón suprema ínsita en la naturaleza que nos dice lo que debemos hacer y de lo que debemos apartarnos. Esta razón, una vez firmemente afincada y completamente desarrollada en la mente humana *lex est*<sup>6</sup>. *Ley es prudentia*, una *vis naturae*, la razón y prudencia del hombre, la norma que mide la justicia y la injusticia. Ésta es la ley que Cicerón afirma existía antes de la aparición de cualquier ley escrita o la formación de la *civitas*<sup>7</sup>. El hombre es el único animal de la creación cuya naturaleza participa en el raciocinio y la cogitación divinas. Y nada hay más divino que la razón, porque una vez madura y completamente desarrollada, la razón es *sapientia* y sólo existe en Dios y en el hombre. *Ratio* es pues algo que Dios y el hombre tienen en común. Y si *ratio* es común a ambos, también lo será *recta ratio* o sea *lex*<sup>8</sup>. Tanto el hombre como los dioses obedecen a la mente divina, el solo Dios transcendente.

Por el otro, está el enlace de la ley natural con *recta ratio*, que nos dice que Cicerón no ha dejado de lado la ética estoica; así como la unicidad de la humanidad, concepto que llegará a adquirir grandísima importancia en el pensamiento de Bartolomé de las Casas. «Sólo el hombre tiene conocimiento de Dios. Y entre los mismos hombres no existe raza tan civilizada o salvaje que no experimente la necesidad de creer en un dios, incluso cuando no tiene idea acertada de en qué dios debe creer»<sup>9</sup>. Está claro que el hombre reconoce a Dios porque en cierta manera recuerda y conoce el manantial que le ha dado origen. ¿Y cómo explicar que todos los hombres reconocen a Dios sino es admitiendo que todos ellos tienen uso de razón?

Cicerón tampoco vacila en hacer suya la *virtus* estoica. La virtud, dice, existe tanto en el hombre como en Dios, y en ninguna otra criatura. *Virtus*, por su parte, no es otra cosa que *natura* perfeccionada y desarrollada al máximo. Y la naturaleza del hombre es esa que la naturaleza, el universo o macrocosmos, ha inculcado en nosotros o microcosmos. Los seres que han recibido el don de la razón de manos de la naturaleza han recibido asimismo de ella *recta*

---

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.* vii

<sup>9</sup> *Ibid.* viii.

*ratio* y por lo tanto también el don de *lex*, que a su vez es la *recta ratio* según permite y prohíbe. Y dado que a todos los hombres les ha sido dada la razón, a todos ellos por lo tanto les ha sido dada la ley<sup>10</sup>.

Y todavía de mayor significación por lo que augura para la jurisprudencia y la política es la decisión tomada por Cicerón de (a) sobreponer la *lex naturae*, a guisa de norma inflexible, a las instituciones y leyes tanto de Roma como de cualesquiera otras naciones tanto presentes como futuras: de ahora en adelante, la legitimidad de toda ley quedará determinada sólo en base a si refleja o no la voluntad absoluta del canon universal; (b) decidir que el Estado —y aún más que el Estado entendido como la expresión palpable de la voluntad del pueblo, la comunidad misma— no puede abrogar la ley natural; (c) situar tanto al Estado como a la sociedad por él personificada dentro del dominio de esa noción fundamental que es el deber, dando así realidad al *dictum* estoico según el cual la ley natural no es fuente de derechos sino germen de obligaciones.

*iv*

Una vez que la transición del estoicismo griego al romano (especialmente a través de Cicerón) ha sido mencionada y brevemente explicada, hay que tomar nota cuidadosa de lo siguiente. Según el mismo Cicerón procede a elaborar en *De officiis* los conceptos estoicos que ha presentado en *De republica* y *De legibus*, tiene lugar, al pasar de la preocupación política y jurídica a la ética, un cambio importante. La frase *lex naturalis* pierde cualquier relación que pudiera haber tenido hasta entonces con *lex* entendida propiamente como ley, y se transforma en algo que con frecuencia se traduciría más apropiadamente como razón o moralidad.

Esto por una parte. Por la otra, es bien sabido que las obras filosóficas de Cicerón —quien deseaba ofrecer a sus contemporáneos un compendio de la filosofía griega en versión latina— poca influencia ejercen durante los siglos que siguen a su muerte. En otras palabras, el ciceronianismo filosófico desaparece hasta ser rescatado por los Padres. Son pues Lactancio, S. Ambrosio, S. Agustín y S. Jerónimo quienes infunden nueva vida en ese aspecto del ciceronianismo. Útiles extractos de filosofía griega, elementos religiosos y teológicos paganos, extensos comentarios sobre varias corrientes éticas de la Antigüedad: todo esto encuentran, como en una cantera inagotable, en la filosofía de Cicerón quienes tienen a su cargo, según se derrumba la civilización helenística que el genio

<sup>10</sup> *Ibid.* viii-ix.

político y militar romano tan bien había protegido durante siglos, la ingrata tarea de formular las doctrinas de una fe que a su vez va a servir de sillar sobre el cual se levantará una nueva sociedad.

Y precisamente porque de lo que se trata es de levantar algo nuevo y capaz de proporcionar al hombre Occidental el recinto social congruente con esas circunstancias posthelenísticas en que se ve obligado a vivir, tanto los Padres como los demás apologistas Occidentales entenderán a Cicerón según lo exigen esas circunstancias. Y es precisamente así como esa *lex naturalis* que el mismo Cicerón había, partiendo de supuestos estoicos griegos, rehecho en su imagen y semejanza toma ahora un nuevo cariz. Porque los Padres pronto adquieren el hábito de llamar «ley natural» a todo lo que en un momento dado juzgan recomendable, hasta el punto de que después de S. Isidoro (para quien «todas las leyes son divinas o humanas, las divinas consisten en la naturaleza, las humanas en las costumbres») *lex naturae* queda transformada en doctrina que está, según opinión común y corriente, enraizada en la Escritura y el Evangelio. Y así Graciano afirma, al decir de Francisco Suárez, que «derecho natural es el que se contiene en la ley y el Evangelio». Y por el sendero desbrozado por Cicerón llegamos, pasando por S. Agustín, hasta Sto. Tomás; es decir, a la segunda cumbre a que es llevada la ley de la naturaleza en el ámbito del pensamiento Occidental.

#### 4. SANTO TOMÁS

*i*

Es indiscutible que no es posible encontrar pensador que dentro de la civilización Occidental haya contribuido más a la formación de la mentalidad medioeval que San Agustín. Y ochocientos años (más la reaparición de Aristóteles) tendrían que transcurrir antes del advenimiento de una figura de comparable calibre en la persona de Sto. Tomás. Y poca duda cabe que este último afirma la sociabilidad del hombre con la misma actitud incondicionalmente aprobatoria que es característica de S. Agustín.

Pero a diferencia del Obispo de Hipona —para quien la sociedad (un mandato a la confraternidad que sobre nosotros impone la ley natural) es una institución positiva mientras que el Estado y la ley son artificios negativos creados a consecuencia de ese pecado que causó la ruina de la prístina cualidad de la sociedad primera— el dominico entiende ser la sociedad, la ley, y el Estado consecuencias que naturalmente suscita cualquier intento a dar

contestación a dos preguntas de naturaleza ética. ¿Qué es el bien del hombre? ¿Qué es necesario hacer para llegar a ese bien? La ética de Aquino, y aquí el dominico sigue de cerca a Aristóteles, será por lo tanto nuestro punto de partida.

El estoicismo ofrece a Sto. Tomás la noción, heredada por la Edad Media de Cicerón, que afirma que la vida virtuosa es una existencia vivida de acuerdo con la naturaleza, y que ésta, además, es algo racional. El hombre tiene un fin, el bien, y un instrumento, la razón, con el cual llegar a él. El objetivo primario de la razón práctica (y es a la razón práctica a la cual Sto. Tomás da aquí prioridad) es por lo tanto el bien, lo cual evidentemente significa que la razón tiene pleno derecho a imponer ciertas obligaciones sobre el hombre. Estas obligaciones, adicionalmente, no son ni caprichosas ni arbitrarias; al contrario, son estrictamente congruentes con el fin del hombre, su bien. Y en el hombre el bien es eso hacia lo cual él posee una inclinación natural como ser racional; es decir, lo que conviene a su propia naturaleza. Síguese entonces que la obligación impuesta sobre el hombre por la razón ha de ser obligación que encuentra su propia justificación primera en la naturaleza misma. Esta obligación (que pronto identificaremos como ley moral o natural), aunque enunciada y dictada por la razón, está fundamentada en la naturaleza humana. Hasta aquí, nada hemos dicho que no pudiera ser atribuido directamente a la tradición aristotélica.

Pero lo cierto es que el hombre es mucho más de lo propuesto por Aristóteles. Esa dimensión natural que llamamos la felicidad humana es lo que está al alcance y a la disposición del hombre aristotélico guiado por la razón; es, sin embargo, sólo un factor dentro de la ecuación humana total, y hasta el menos significativo. La revelación cristiana, por otro lado, descubre y pone a disposición de Sto. Tomás el conocimiento de una forma de vida más elevada; dimensión ésta claramente vedada a Aristóteles por razón de su ignorancia de la existencia del verdadero Dios; es decir, una felicidad sobrenatural que añadida a la felicidad natural de Aristóteles consuma la anteriormente mencionada ecuación.

Arraigadas ambas en el conocimiento (natural y de Dios), tanto la vida inferior como la superior no son otra cosa que dos niveles diferentes dentro de una unicidad única y, por consiguiente, ni se excluyen mutuamente ni son incompatibles. Y con este ensanchar (por medio de una revelación de ese más elevado conocimiento, es decir, conocimiento de Dios) de los horizontes descubiertos y acotados por Aristóteles, el cristianismo automáticamente impone a Sto. Tomás el siguiente cometido: enraizar el conocimiento en Dios. ¿Cómo cumplir con él? El instrumento que se requiere es la ley natural.

## ii

En *Contra Faustum*, S. Agustín había definido la ley eterna como la razón divina o voluntad de Dios, que ordena la conservación del orden natural y prohíbe su perturbación. Y según esta ley va escrita «en el corazón de los creyentes» recibe el nombre de ley natural. La ley de la naturaleza es la eterna ley de Dios, porque el origen mismo de esas normas que el hombre racional descubre en su conciencia es la verdad divina. Digámoslo de otro modo. Según S. Agustín, la ley eterna es la razón o voluntad de Dios que ordena la conservación del orden natural de las cosas; y partiendo de esta suposición, Sto. Tomás hace uso de la ley como instrumento para llevar a cabo su cometido. Y es pues esta ley divina explicada por S. Agustín —el orden divino que se manifiesta en la naturaleza como *lex naturae*— lo que va a constituir, en q. 90–97 de la Ia-IIae (*Summa theologica*), el punto de partida de Sto. Tomás.

La ley, dice el insigne dominico, es algo tocante a la razón —«denota algo así como un plan que dirige los actos hacia un fin»—; y la ley eterna (*lex aeterna*) es algo idéntico al ser del mismo Dios, sus Ideas, su Providencia, y su gobierno del universo. Es pues la sabiduría divina, según ésta concierne las acciones y movimientos de sus criaturas. Pero, subraya Sto. Tomás, es importante recordar que la manera cómo los seres de la Creación participan de esa sabiduría divina se manifiesta bajo dos aspectos diferentes. Primero, según las criaturas en cuestión son irracionales; en tal caso participan de la sabiduría divina obedeciéndola. Segundo, si hablamos de seres racionales hay que entender dicha participación en el sentido de que conocen o aprehenden, por medio de la razón, lo dispuesto por Dios. La criatura racional, el hombre, «posee un fragmento de la Razón Divina», lo cual le dota de una inclinación natural hacia los actos y fin que le son propios. La norma y medida de los actos humanos, entonces, es la razón; porque pertenece a la razón el dirigir la actividad del hombre hacia el fin que le es propio. Es pues la razón quien da órdenes e impone obligación; pero esto no quiere decir que la razón sea fuente de obligación, ni que pueda imponer cualquier obligación que le parezca bien.

Al ser criatura racional, el hombre queda investido con una inclinación natural a actuar y comportarse de una manera determinada y apuntada a la consecución de un fin dado. La obligación de que hablamos, aunque impuesta por la razón, tiene por consiguiente que estar inmediatamente fundada en la naturaleza humana misma, es decir, tiene que ser *recta ratio*.

Ahora bien, ¿cuál es el fin del hombre? El fin del hombre es el bien, es decir, aquello que es propio de su naturaleza, aquello hacia lo cual tiene, como ser racional, una inclinación natural. Y según la razón forma ese plan que

dirige las acciones del hombre hacia un fin, se hace ley (la *recta ratio* ciceroniana); y por no ser arbitraria ni caprichosa sino congruente con la naturaleza del hombre, la ley moral es asimismo natural. La ley natural, en fin, tiene su origen en la naturaleza del hombre, aunque vaya enunciada por la razón. La función de la ley natural «es discernir lo que es bueno y lo que es malo», ministerio éste que la ley natural cumple por medio de esa «luz de la razón natural» que es a su vez «la impronta que en nosotros dejó la Luz Divina».

La ley natural, entonces, no es sino la «participación de la criatura racional en la ley eterna». Además, advierte Sto. Tomás, «todo esto de razonar está asentado sobre principios conocidos por naturaleza». Es decir, la razón natural va apuntada hacia lo que se sabe «por naturaleza», hacia eso precisamente que la razón no puede soslayar sin negarse a sí misma. En suma, el contenido de la razón natural es precisamente lo que el hombre conoce por naturaleza.

Ahora en *quaestio* 94 —donde se pregunta si la ley natural es un *habitus*—, Sto. Tomás estudia la ley natural en sus varios aspectos, comenzando por establecer una relación de analogía entre la razón especulativa y la práctica que le permitirá articular su postura general en lo que respecta a la relación que guardan los preceptos secundarios de la ley natural para con los preceptos primeros.

### iii

Aquí, es obvio, el autor hace uso de la visión aristotélica de la ciencia como un *habitus* de sacar conclusiones a partir de principios que son básicos, verdaderos, e inmediatamente conocidos. Los primeros principios de la razón especulativa son las proposiciones verdaderas y evidentes en sí mismas a partir de las cuales derivase todo el conocimiento auténtico. De la misma manera, es posible afirmar que la razón práctica conlleva ciertos primeros principios propios, los cuales constituyen el contenido de esa *sindéresis* (facultad de los primeros principios de orden práctico o conciencia, como la llama Suárez) que Sto. Tomás define como «un *habitus* que contiene los preceptos de la ley natural, que son los primeros principios de los actos humanos». Es decir, así como existen proposiciones necesarias y evidentes en sí mismas sobre las cuales se apoya todo conocimiento que puede llamarse genuinamente científico, así también la *sindéresis* nos proporciona los primeros principios de la razón práctica.

Además, añade el autor, esos preceptos de la ley natural son a la razón práctica lo que los primeros principios de la demostración son a la razón especulativa, porque ambos son principios evidentes en sí mismos. El primero de esos principios correspondientes a la razón especulativa es aquel que afirma que la misma cosa no puede ser afirmada y negada simultáneamente y que está basado en la noción de ser y no ser. Sobre este principio descansan todos los demás. Y así como «ser», el principio de no contradicción, es el primer principio de la razón especulativa, así también el primer principio de la razón práctica es uno basado en la naturaleza del bien: «el bien es aquello buscado por todas las cosas». Éste es, por lo tanto, el «primer precepto de la ley: deberá hacerse y buscarse el bien y evitarse el mal». Todos los restantes «preceptos de la ley natural se derivan de éste», de tal manera que «todas las cosas que la razón práctica naturalmente aprehende como ser el bien del hombre pertenecen a los preceptos de la ley natural bajo el aspecto de cosas que se han de buscar o evitar».

Ahora bien, está perfectamente claro que Sto. Tomás pretende levantar ciertos y concretos preceptos morales sobre la base de una justificación racional. Es decir, quiere hacer una doctrina moral de la teoría de la ley natural. Si, como es entonces obvio, Sto. Tomás busca hacer de esa doctrina el guía que nos oriente y mejor encamine hacia *recta ratio*, no tiene otra alternativa que dar contestación a la siguiente pregunta: ¿cuáles son los preceptos primeros de la ley natural? Ya hemos visto que el autor responde a la pregunta con lo que parece ser una tajante determinación. Pero, a continuación e inmediatamente, el autor añade que «el orden de los preceptos de la ley natural corresponde al orden de las inclinaciones naturales del hombre». Esto se debe a que todo lo que la razón práctica naturalmente aprehende como el bien del hombre pertenece a los preceptos de la ley natural bajo el aspecto de cosas que se deben o no se deben hacer.

Tres son las tales inclinaciones. La primera y más fundamental, porque es ella el punto de apoyo de todas las demás, es la inclinación que el hombre comparte con todos los demás seres: la autoconservación o salvaguarda de sí mismo. En obediencia a esta inclinación, todo aquello que es medio para conservar la vida humana «pertenece a la ley natural». Cada hombre, pues, tiende y debe tender, con todas sus fuerzas, hacia todo aquello que asegura la conservación de su vida o salud. El hombre está pues sujeto a esa obligación (como a su tiempo veremos, lo que en Sto. Tomás es obligación se transforma, en la escuela protestante, en derecho) como el primer orden o precepto de la ley natural. El segundo orden o precepto descansa sobre esa inclinación que le viene al hombre de su naturaleza animal: el instinto que lo mueve a procrear y