

## NOÉTICA Y ONTOLOGÍA DE LA LEY NATURAL EN *STH I-IIAE Q. 94 A. 2*

FRANCISCO BERTELLONI

Conocida es la definición de Tomás de Aquino de la ley en general: “regla o medida de los actos según la cual alguien es inducido a obrar o disuadido de obrar, pues ley deriva de ligar (*lex a ligando*) porque obliga a obrar”<sup>1</sup>. La ley es regla y norma coactiva, obliga a cierta acción o disuade de ella. Con razón se ha sostenido que esta definición fue redactada teniendo en cuenta las propiedades de la ley humana<sup>2</sup>. Poco más adelante agrega otra definición de ley: “ordenación de la razón en vistas al bien común, promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad”<sup>3</sup>. También esta definición puede aplicarse a la ley en general, aunque algunos preceptos no racionales de las leyes antigua (AT) y nueva (NT) no se compadecen con la racionalidad de la ley que su definición exige. Más allá de esta dificultad, ambas definiciones se completan y permiten colegir las propiedades que Tomás atribuye a la ley: (1) precepto coactivo, pues *obligat ad agendum*; (2) orden resultante de la razón, *ordinatio rationis*; ese orden, aludido en la segunda definición, sugiere su equivalencia con la *regula* según la cual, en la primera definición, deben realizarse los actos; (3) el protagonista activo que ordena los actos humanos es la *ratio*; ella conoce el orden de la realidad y lo formula como ley; (4) el orden hacia el que apunta la razón es el *bonum commune*; por ello la ley es teleológica pues quiere alcanzar ese bien común que, como fin, ordena los actos e introduce orden *entre* los actos que tienden al fin; (5) ese orden se dirige hacia el

<sup>1</sup> “Lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur: dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum” (*ST*, I-II, q. 90, a. 1).

<sup>2</sup> Cfr. Luis A. De Boni, “El tratado *De lege* de Tomás de Aquino: una relectura de las cuestiones sobre la ley divina”, en *Patristica et Mediaevalia* XXI (2000), pp. 58-75, esp. pp. 66 ss.

<sup>3</sup> “...rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata” (*ST* I-II, q. 90, a. 4).

bien común, es decir al orden de *toda* la comunidad, que es el fin o bien que se debe alcanzar por medio de ese ordenamiento; y porque es el fin de la comunidad, es su bien; (6) el orden emana de quien gobierna la comunidad y actúa como legislador; (7) ese orden debe ser promulgado y hecho público<sup>4</sup>. Intentaré aquí poner de manifiesto las dificultades implícitas en algunas tesis del *De lege* (*ST I-IIae qq. 90-108*) y, sobre todo, en la exposición de la noética y la ontología de la ley natural (*ST I-IIae q. 94 a. 2*).

La primera ley que Tomás analiza en el tratado es la ley eterna; a partir de ella desarrolla su discurso sobre las leyes natural y humana. Aunque en otro contexto, ya existían antecedentes sobre la ley eterna. Influidado por la *ratio* universal estoica, Cicerón formuló una definición de la *lex princeps* o ley primera, a la que identificó con la *ratio Jovis*: “La *recta ratio* del supremo Júpiter es la verdadera y primera ley; a ella compete ordenar y prohibir”<sup>5</sup>. Luego Agustín sigue a Cicerón y define la ley eterna como “razón o voluntad divina que prescribe conservar y prohíbe alterar el orden natural”<sup>6</sup>. Y Tomás define la ley eterna como orden superior; ella proviene de la *ratio divina* y se identifica con la *sapientia divina* que ordena todo el universo y cada una de sus partes:

“... así como en todo artifice preexiste la razón de las cosas que se realizan en su arte, así en todo gobernante debe preexistir la razón del orden de aquellas cosas que deben ser realizadas por los que están sujetos a su gobierno. Y así como la razón de las cosas a realizar en un arte se llama modelo o ejemplar de las cosas producidas por aquel arte, así también la razón del que gobierna los actos de los súbditos alcanza carácter de ley [...]. Dios, por su sabiduría, es autor de todas las cosas; a ellas se compara como un artifice de sus artefactos [...] también es quien gobierna todos los actos y movimientos de cada creatura. Por ello, así como la razón de la divina sabiduría —en cuanto todas las cosas fueron creadas por ella— tiene carácter de arte, ejemplar e idea, así esa misma razón de la sabiduría divina, en cuanto mueve todas las cosas hacia su debido fin, tiene carácter de ley. Según esto, la ley eterna no es otra cosa que la razón de la divina sabiduría en cuanto dirige todos los actos y movimientos”<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Cfr. De Boni, *ut supra*, nota 2.

<sup>5</sup> “Lex vera atque princeps, apta ad jubendum et ad vetandum, ratio est recta summi Jovis” (*De leg.*, II, 4).

<sup>6</sup> “Ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans” (*Contra Faustum Manichaeum*, c. 22, n.27).

<sup>7</sup> “...sicut in quolibet artifice praexistit ratio eorum quae constituuntur per artem, ita etiam in quolibet gubernante oportet quod praexistat ratio ordinis eorum quae agenda sunt per eos qui gubernationi subduntur. Et sicut ratio rerum fiendarum per artem vocatur ars vel exemplar rerum artificiarum, ita etiam ratio gubernantis actus subditorum, rationem legis obtinet, servatis aliis quae supra esse diximus de legis ratione. Deus autem per suam sapientiam conditor est universarum rerum, ad quas comparatur sicut

El primer problema aparece cuando Tomás escribe que Dios “gobierna todos los actos y movimientos de cada criatura”. Ello sugiere que el gobierno divino de todos los actos no permite operar la legalidad de cada cosa particular, pues la estrecha cercanía de la ley eterna respecto de cada cosa hace que en ella opere sobre todo la ley eterna dificultando la operatividad de la ley natural. Ello obstaculiza la conciliación entre la causalidad universal de la ley eterna y la legalidad natural insita en cada cosa. Para resolver el problema Tomás distingue dos aspectos en la ley eterna. Por un lado, desde la perspectiva de Dios, afirma que la ley eterna es la sabiduría divina considerada en cuanto a los fines hacia los que dirige todos los actos y movimientos de la creación: “Ley eterna es la sabiduría divina en cuanto directiva de todos los actos y movimientos”<sup>8</sup>. Con ello acentúa el carácter universalizante de la razón divina e invoca quizá el *lógos* de origen estoico que opera desde fuera como legalidad de todo el cosmos y como principio que dirige los movimientos de la realidad como totalidad. Y por otro lado, desde la perspectiva de la naturaleza, afirma que cada cosa tiene una *natura* o legalidad impresa en ella por la ley eterna, es decir cada cosa se mueve según sus propios principios: “Dios imprime a toda la naturaleza los principios de sus propios actos”<sup>9</sup>. Esta referencia a la naturaleza propia e inmanente a cada cosa —como legalidad teleológica que la mueve como principio de su movimiento y reposo— salvaguarda el aspecto aristotélico de la ley natural. Hay pues dos aspectos de una misma *lex aeterna*: por un lado ella es ley superior y principio de *toda* la realidad; por el otro, como *natura* aristotélica inmanente en cada cosa, es ley individualizante que opera como principio del movimiento de cada cosa y es expresiva de la legalidad propia de cada una<sup>10</sup>.

---

artifex ad artificiaata, ut in primo habitum est. Est etiam gubernator omnium actuum et motionum quae inveniuntur in singulis creaturis, ut etiam in primo habitum est. Unde sicut ratio divinae sapientiae in quantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis vel exemplaris vel ideae; ita ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem, obtinet rationem legis. Et secundum hoc, lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum” (*STh I-IIae, q. 93, a.1, resp.*)

<sup>8</sup> “Lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum...” (*STh I-IIae, q. 93, art.1*); “legi aeternae subduntur omnia quae sunt in rebus a Deo creatur, sive in contingentia, sive sint necessaria” (*ibid.*, art. 4).

<sup>9</sup> “Deus imprimit toti naturae principia propiorum actuum et ideo per hunc modum Deus dicitur praecipere toti naturae...Et per hanc etiam rationem omnes motus et actiones totius naturae legi aeternae subduntur” (*ibid.*, art. 5).

<sup>10</sup> Para la diferencia entre la *natura* de cada individuo y la *natura* de un mundo ordenado como totalidad “...regido por la razón cósmica [que] constituye una verdadera

El segundo problema surge cuando Tomás hace de la ley natural la ley de los seres irracionales y racionales. La ley natural no es causa de sí misma, sino que tiene su causa en Dios, es *participación* de la ley eterna. Aunque su origen es la ley eterna, la ley natural es expresión de la actividad específica de las causas segundas, pues ella fue creada por Dios *como ley natural* para que opere *naturalmente* y tenga su propia especificidad. En este contexto se entienden expresiones como “todo cuerpo tiene alguna naturaleza determinada”<sup>11</sup> y “la naturaleza es ínsita a las cosas”<sup>12</sup>. En ello se percibe la asunción tomista de la concepción de *natura* aristotélica que hace del mundo un conjunto cosas, cada una de las cuales es expresión de una esencia que define su propia naturaleza; por ello el mundo es una red de naturalezas en movimiento, cada una de las cuales, incluido el hombre, tiende a la realización de su propia naturaleza según el principio que dice que la *natura* es un principio intrínseco a las cosas en movimiento<sup>13</sup>. En suma: el mundo natural se caracteriza por su finalidad, el fin de cada cosa es la causa de su movimiento, y su movimiento es expresión de sus propias leyes.

El problema aparece cuando la ley natural se presenta como ley de los seres irracionales. Pues como toda ley, también la ley eterna se define por la racionalidad, y la ley natural, que participa de la ley eterna, recibe de ella su racionalidad. Y además la ley natural es racional pues puede ser conocida por medio de la razón humana. Puesto que para Tomás *todos* los seres de la realidad natural están incluidos en esa ley natural racional, la racionalidad de la ley natural parece incompatible con la irracionalidad de los seres irracionales sujetos a ella. Si los seres irracionales están incluidos en la ley natural, ¿cómo hablar de ley natural racional en los seres irracionales sujetos a una causalidad necesaria? Tomás distingue dos modos de manifestación de la ley eterna en la realidad natural. En los seres irracionales se manifiesta como *ley de la naturaleza*, y la llama ley solo por analogía, refiriendo su racionalidad a la racionalidad divina, pues en rigor es una causalidad necesaria que no contradice la racionalidad del intelecto divino y por ello no es una

---

unidad orgánica, de la cual las cosas individuales son simples partes” v. A. Vigo, “Naturaleza, finalidad y normatividad según Aristóteles. Apuntes para una reconstrucción sistemática”, en: L. Corso/M. J. Soto-Bruna/M. I. Zorroza (eds.), *Concepciones de la ley natural. Medioevo latino y escolástica española e iberoamericana*, Eunsa, Pamplona, 2013, pp. 19-42, aquí p. 23.

<sup>11</sup> “Omne corpus habet aliquam naturam determinatam” (*STh*, I, q.75, a. 2).

<sup>12</sup> “Natura indita rebus” (*ibid.*, I, q. 105, a. 6).

<sup>13</sup> “... natura es principium intrinsecum in rebus mobilibus” (*ibid.*, I-IIae, q. 10, art. 1).

ley irracional. En cambio en el hombre se manifiesta como *ley natural* y es conocida por medio de la razón. La ley natural es, pues, ley, para todos los seres, racionales e irracionales, pues todos responden a la ley natural y todos los movimientos y acciones de la naturaleza están sujetos a la ley eterna de la que participa la ley natural: "*omnes motus et actiones totius naturae legi aeternae subduntur*"<sup>14</sup>.

El tercer problema surge al momento de colocar al hombre bajo la ley eterna y la ley natural, porque el hombre es racional y libre, y la ley natural no parece dejar lugar a la libertad en el caso del ser humano racional. Puesto que la definición de ley dice que ella es un precepto *de la razón*, es obvio que en el caso del hombre, que es racional, las leyes de su naturaleza no pueden ser leyes necesarias. Si la necesidad de la ley natural se opusiera a la libertad humana, no habría ley natural para el caso del hombre que es racional. Así, mientras en el caso de los seres irracionales la ausencia de racionalidad de su ley es satisfecha por la racionalidad divina, en el caso de los racionales la legalidad natural no debería opacar la libertad. Tomás sostiene que en el caso de los seres racionales, esa ley natural debe ser racional en cuanto que debe ser consentida con razón y libertad y no puede ser equivalente a la ley de la naturaleza, sino que la ley natural se identifica con la debida *inclinatio naturalis* humana. De allí que, para el caso del hombre, Tomás sostiene que "...en la misma creatura racional participa la ley eterna, en virtud de la cual el hombre tiene una inclinación natural a la operación y al fin *debitos*; y se llama ley natural a esa participación de la creatura racional respecto de la ley eterna"<sup>15</sup>.

El cuarto y más difícil de los problemas surge en relación con este último texto. En efecto: ¿cómo conoce el hombre lo que es debido, es decir, lo que es bueno para él? La respuesta de Tomás es que lo conoce racionalmente, pues la ley natural es racional, porque ella es racional puede ser conocida, y obliga porque puede ser conocida. Esta fundamentación de la obligatoriedad de la ley natural en su racionalidad es hoy emblemática y ha logrado repercusiones, sobre todo entre quienes aún le atribuyen vigencia actual<sup>16</sup>.

Tomás sintetiza sus ideas sobre la obligatoriedad de los preceptos de la ley natural en STh, I-IIae, q. 94 a. 2. Antes de desarrollar sus

<sup>14</sup> STh I-IIae, q. 93, a. 5, Resp.

<sup>15</sup> "Unde et in ipsa [creatura rationali] participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem; et talis participatio legis aeternae rationali creatura lex naturalis dicitur" (*ibid.*, q. 91, art. 2)

<sup>16</sup> Una síntesis de estos problemas en F. C. Copleston, *El pensamiento de Tomás de Aquino*, Méjico-Bs. As., 1960, pp. 241 ss. Algunas de sus interpretaciones asumo en este texto

argumentos formula dos afirmaciones hipotéticas que, como tales, aún deben ser demostradas. La primera afirma la pluralidad de los primeros principios de la ley natural en cuanto a la acción (*quantum ad operabilia*) y de los primeros principios del conocimiento en cuanto a la especulación (*in demonstrativis*): tanto los primeros principios indemostrables del conocimiento como los primeros principios indemostrables de la acción son muchos<sup>17</sup>. La segunda afirmación, a comienzos del *corpus*, señala otro paralelismo. Éste va más allá de la pluralidad de los principios y avanza hacia la tipificación de los *praecepta legis naturae* en el orden de la acción y los *prima principia* en el orden especulativo; ahora agrega que ambos *prima principia* son evidentes por sí (*per se nota*)<sup>18</sup>. En suma, Tomás afirma que ambos *principia* son muchos y evidentes, pero aún no los identifica.

El comienzo propiamente dicho de la argumentación tiene lugar cuando Tomás afirma que toda proposición *per se nota* admite una doble consideración: ella puede ser *per se nota* considerada en sí (*secundum se*) o considerada según nosotros (*quoad nos*)<sup>19</sup>. Es obvio el objetivo de la distinción: se trata de mostrar que si los *prima principia* de la ley natural fueran *per se nota* solo *secundum se*, no los podríamos conocer y, por ello, no serían preceptivos. Por ello los *prima principia* de la ley natural deben ser *per se nota* tanto *secundum se* como también *quoad nos*. Por ello, aunque el título del artículo solo alude a la pluralidad de los preceptos de la ley natural, su desarrollo incluye también su cognoscibilidad y la causa de esa cognoscibilidad, a lo que agrega que esa pluralidad de preceptos se apoya en la estratificación ontológica de la realidad que encuentra su unidad en el hombre. El artículo, pues, trata cuatro temas: 1) noética de los primeros principios; 2) preceptiva de los primeros principios; 3) teoría de la pluralidad de preceptos construida a partir de una ontología estratificada de la realidad; y 4) identificación de esos primeros principios.

Tomás construye su argumentación a partir de algunas reflexiones sobre nuestro conocimiento de los primeros principios. Podemos llamar

<sup>17</sup> "Quia sic se habent praecepta legis naturalis in homine quantum ad operabilia, sicut se habent prima principia in demonstrativis. Sed prima principia indemonstrabilia sunt plura. Ergo etiam praecepta legis naturae sunt plura" (*STh*, I-IIae, q. 94 a. 2, Sed contra)

<sup>18</sup> "Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam, utraque enim sunt quaedam principia per se nota"

<sup>19</sup> "Dicitur autem aliquid per se notum dupliciter, uno modo, secundum se; alio modo, quoad nos".

a esas reflexiones *noética de los primeros principios*. Para ello distingue dos tipos de proposición *per se nota*.

El primer tipo corresponde a toda proposición *per se nota* considerada en sí (*secundum se*), e incluye las proposiciones cuyo predicado es *de ratione subiecti*, es decir cuyo predicado deriva del sujeto<sup>20</sup>. Estas proposiciones equivalen a un juicio analítico, cuyo predicado reitera algo ya afirmado en la definición del sujeto o, como escribe Tomás, *cuius praedicatum est de ratione subiecti*.

El segundo tipo de proposición *per se nota*, ahora considerada según nosotros (*quoad nos*), sigue siendo analítica, pero puesto que su sujeto es ignorado por algunos, deja de ser *per se nota*<sup>21</sup>. La mención al *ignorans* del sujeto de la proposición muestra que en este caso Tomás alude a proposiciones *per se notae quoad nos*<sup>22</sup>; y cuando escribe que ignorar el contenido conceptual del sujeto de la proposición basta para que ella no sea *per se nota* (*talis propositio non erit per se nota*), quiere decir que aunque esa proposición sigue siendo *per se nota* o evidente por sí en virtud de su carácter analítico, considerada *quoad nos*, es decir según el ignorante del contenido conceptual de su sujeto, ella es distinta de las proposiciones *per se notae secundum se*. Por ello, si alguien ignora el sujeto de una proposición *per se nota*, no afecta su carácter de *per se nota secundum se*, sino que solo afecta su carácter de proposición *per se nota quoad nos*.

Tomás ejemplifica el problema mediante la proposición *homo est rationale*. Llama a esta proposición *per se nota secundum sui naturam*, pues ella es evidente por sí; su predicado es necesariamente verdadero porque está contenido en el sujeto (*qui dicit hominem, dicit rationale*)<sup>23</sup>. En virtud de esta inclusión del predicado en el sujeto, podemos decir que esa proposición es racional, es decir analítica. Ahora bien, si el cognoscente conoce el contenido conceptual del sujeto *homo* de esta proposición, ella será *per se nota* términos absolutos, es decir tanto en sí (*secundum se*) como también *quoad nos*. Pero si el cognoscente ignora el contenido conceptual del sujeto *homo*, ella será *per se nota* solo *secundum se*, pero no *quoad nos*<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> "Secundum se quidem quaelibet propositio dicitur per se nota, cuius praedicatum est de ratione subiecti".

<sup>21</sup> "Contingit tamen quod ignorantia definitionem subiecti, talis propositio non erit per se nota"

<sup>22</sup> *Ut supra*, nota 20

<sup>23</sup> "Sicut ista propositio, homo est rationale, est per se nota secundum sui naturam, quia qui dicit hominem, dicit rationale"

<sup>24</sup> "Ignoranti quid sit homo, haec propositio non est per se nota"

De inmediato Tomás invoca dos axiomas de Boecio para agudizar la diferencia entre proposiciones *per se notae* consideradas solo *secundum se* y proposiciones *per se notae* consideradas *secundum se* y *quoad nos*: “el todo es mayor que la parte” y “dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí”. Ambos axiomas muestran mayor cognoscibilidad que la proposición “el hombre es racional”<sup>25</sup>, pues esos axiomas son proposiciones *per se notae communiter omnibus, es decir* son *per se notae secundum se* y también *quoad nos*, ya que es imposible que alguien no aprehenda estas proposiciones como evidentes por sí; por ello todo hombre conoce el contenido conceptual de su sujeto. La cognoscibilidad radical de esas proposiciones hace que ellas sean *per se notae* absolutamente universales, *es decir notae communiter omnibus* o admitidas por todo hombre, sabio o ignorante. Más aún, la cognoscibilidad de estas proposiciones *notae communiter omnibus* es mucho mayor que la cognoscibilidad de proposiciones cuya aprehensión depende del conocimiento de la definición del sujeto, por ej. “el ángel no ocupa lugar”, pues el concepto de ángel como sustancia incorporea *non est manifestum rudibus*. Ésta, y toda otra proposición cuyo sujeto sea desconocido para algunos -por ej. “el hombre es racional”- son *per se notae solis sapientibus* y corresponden al tipo de las proposiciones *per se nota secundum se*, pero no *quoad nos* en términos absolutos<sup>26</sup>.

En suma, hay dos tipos de proposiciones evidentes o *per se notae*. Unas, que podemos llamar proposiciones “absolutamente cognoscibles”, son *per se notae secundum se* y *quoad nos*; en éstas la pertenencia del predicado al sujeto es captada inmediatamente por todos. Otras, que podemos llamar proposiciones “de cognoscibilidad limitada”, son *per se notae* solo *secundum se*; en ellas la pertenencia del predicado al sujeto no es captada inmediatamente por todos, sino solo por algunos.

Sobre la base de esta propedéutica, los objetivos de Tomás son ahora cuatro: (1) definir la tipología noética de los primeros principios de la *ratio practica*; (2) a partir de esa tipología, mostrar que esos primeros principios de la *ratio practica* obligan porque son absolutamente cognoscibles, *es decir* conocidos por todos; (3) mostrar que ellos son muchos; y (4) mostrar cuáles son esos primeros principios.

<sup>25</sup> “Et inde est quod, sicut dicit Boetius, in libro de Hebdomad., quaedam sunt dignitates vel propositiones per se notae communiter omnibus, et huiusmodi sunt illae propositiones quarum termini sunt omnibus noti, ut, omne totum est maius sua parte, et, quae uni et eidem sunt aequalia, sibi invicem sunt aequalia”.

<sup>26</sup> “Quaedam vero propositiones sunt per se notae solis sapientibus, qui terminos propositionum intelligunt quid significant, sicut intelligenti quod angelus non est corpus, per se notum est quod non est circumscriptive in loco, quod non est manifestum rudibus, qui hoc non capiunt”.

Primero Tomás se concentra en la tipología noética de los primeros principios de la *ratio practica*. Para ello apela a un paralelismo entre la aprehensión del *ens* en el orden especulativo y la aprehensión del *bonum* en el orden práctico. Así lo hace porque quiere utilizar la situación en la que aprehendemos el *ens* -como lo primero en el orden especulativo- como medio de acceso a la situación en la que aprehendemos el *bonum* como lo primero en el orden práctico. Tomás, en efecto, percibe un paralelismo entre los hechos noéticos que tienen lugar en el orden del *ens* y los hechos noéticos que tienen lugar en el orden del *bonum*: "*sicut... ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter... ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis*". Así como en el orden especulativo hay proposiciones que corresponden al tipo de las proposiciones *per se notae* "absolutamente cognoscibles" (*secundum se* y *quoad nos*), también hay proposiciones absolutamente cognoscibles en el orden de la *ratio practica*; si estas proposiciones fueran de "cognoscibilidad limitada" (*per se nota* solo *secundum se*) no obligarían al que las ignora.

La demostración empieza con un *leit motiv* de su metafísica: *illud quod primo cadit in apprehensione est ens*. En la arquitectura del artículo es relevante la descripción de la situación en la que aprehendemos lo primero en el orden especulativo, pues de ella depende la descripción de lo primero que aprehendemos en el orden de la *ratio practica*. Por ello, todo lo que Tomás diga acerca de lo primero que captamos en el orden especulativo contribuirá a ilustrar lo primero que aprehendemos en el orden práctico.

La información que ofrece el artículo sobre lo que sucede cuando aprehendemos lo primero *in demonstrativis* es escasa. Tomás se limita a decir: *illud quod primo cadit in apprehensione est ens*. Aunque esta formulación ofrece poca información, ella es tan recurrente en los escritos metafísicos de Tomás que invita a ser ampliada apelando al contexto más amplio de su metafísica. Ese contexto muestra que esa *prima apprehensio*, momento más originario en el que comienza la metafísica, es definida por Tomás de diversos modos que oscilan desde el juvenil *De ente et essentia*, en el que la *prima apprehensio* del intelecto es identificada con el *ens* junto con la *essentia*, hasta formulaciones maduras centradas en el *ens* entendido como *actus essendi*<sup>27</sup>. Este periplo de la *prima apprehensio* generó, por lo menos, dos interpretaciones.

<sup>27</sup> Un elenco de textos de Tomás sobre el tema en E. Gilson, "Eléments d'une métaphysique thomiste de l'être", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 40 (1973) pp. 7-36

Una, de tendencia logicizante, quizá influida por el juvenil binomio *essentia-ens*, entiende la *prima apprehensio* como conocimiento primero y originario al que se puede acceder mediante el análisis de cualquier otro derivado de él; por ello el *ens* sería el conocimiento más extenso, pero a él correspondería la menor comprensión, lo que haría de él una *apprehensio* confusa. A esta interpretación se opone la que hace de la *prima apprehensio* del *ens* un acto que capta un *habens esse* entendido como primer conocimiento de la metafísica que habilita al intelecto a emitir su primer juicio: *el ente existe*. En nada ayuda cualquier intento de disolver esta oposición invocando el pasaje del artículo que sigue inmediatamente a la afirmación del *ens* como *prima apprehensio*, pues ese fragmento (*ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit*) puede acomodarse con facilidad tanto a la interpretación lógica como a la ontológica.

A pesar de los intérpretes, en este artículo Tomás no considera que esa primera experiencia noética sea confusa o de “cognoscibilidad limitada”, sino que la considera “absolutamente cognoscible”, es decir de tanta evidencia que, a partir de ella, el intelecto puede explicitar con fluidez el primer principio indemostrable concerniente al modo de ser del ente. Esa fluidez resulta de la continuidad que Tomás establece entre: 1) *ratio* (o concepto) *entis et non entis*, 2) el primer principio indemostrable derivado de esa *ratio entis* (*non est simul affirmare et negare*) y 3) todos los restantes principios apoyados en éste<sup>28</sup>. Esa fluida continuidad resulta del carácter analítico de todos los principios derivados del concepto o *ratio entis*. Pues Tomás sugiere que el *primum principium indemonstrabile* resulta de la noción adquirida como resultado de la *prima apprehensio* del *ens*. Para despejar toda duda respecto del carácter analítico que Tomás atribuye al primer juicio derivado de la *prima apprehensio* del *ens* debe advertirse la reiteración por parte de Tomás del lenguaje que ya había utilizado para tipificar las proposiciones *per se notae secundum se: secundum se... quaelibet propositio dicitur per se nota, cuius praedicatum est de ratione subiecti*. En mi opinión, existe un obvio paralelismo entre la expresión *cuius praedicatum est de ratione subiecti*, que Tomás usa para aludir a todo juicio analítico, y la expresión *fundatur supra rationem entis*, que usa para aludir al *primum principium indemonstrabile* en el orden especulativo. Por ello nuestro primer juicio o primer principio (*quod non est simul affirmare et negare*) deriva tan necesariamente de la *apprehensio* del *ens* como

<sup>28</sup> “Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis, et super hoc principio omnia alia fundantur”

nuestra aprehensión del *totum* como *maius sua parte* deriva necesariamente de la intelección del *totum*. Ese principio es “absolutamente cognoscible” en virtud de su carácter analítico.

De lo expuesto hasta aquí debe subrayarse que: (1) la situación noética que tiene lugar en el orden especulativo es semejante a la que tiene lugar en el orden de la razón práctica<sup>29</sup>; (2) por ello, todo lo que Tomás diga acerca de aquello que *fundatur supra rationem entis* es relevante para informarnos acerca de aquello que *fundatur supra rationem boni*. Un examen de la situación noética en la que tiene lugar la aprehensión del *ens* como *prima apprehensio* muestra que de esa aprehensión del *ens* resulta un conocimiento inmediato expresado por la proposición *non est simul affirmare et negare*. Esta proposición es analítica pues ella es descripta como *fundatur supra rationem entis*. Como ya lo he señalado, la *prima apprehensio* del *ens* había generado controversias, pues hubo quienes la consideraron confusa. El recurrente paralelismo entre la situación noética que tiene lugar en la *prima apprehensio* del *ens* y la situación noética que tiene lugar en la *prima apprehensio* del *bonum* sugiere preguntar ahora si la *prima apprehensio* del *bonum* presenta las mismas dificultades que presentó a los intérpretes la *prima apprehensio* del *ens* y si la *prima apprehensio* del *bonum* ofrece alguna posibilidad de ser confusa. Creo que Tomás respondería que la *prima apprehensio* del *bonum* en cuanto lo primero que cae bajo la aprehensión de la *ratio practica*<sup>30</sup> no ofrece dificultades y que ella es tan evidente como la *prima apprehensio* del *ens*. El intelecto práctico capta el *bonum* como *fin* del mismo modo como el intelecto especulativo capta la verdad de lo enunciado por el principio de no contradicción. Por ello, a partir de la absoluta evidencia de la *prima apprehensio* del *bonum*, Tomás puede derivar dos nuevas tesis acerca del *bonum*:

(1) *omne agens agit propter finem, qui habet rationem boni*. Esta tesis supone la ecuación *fin=bonum*, es decir considera el *bonum* como equivalente al *fin* en virtud del cual (*propter quod*) obra todo agente; puesto que ambos conceptos son intercambiables, Tomás recurre al concepto de *bonum* para definir el concepto de *fin*; (2) la situación en la que tiene lugar la *prima apprehensio* del *bonum* muestra que de esta *apprehensio* deriva el primer principio indemostrable en el orden práctico: *bonum est quod omnia appetunt*<sup>31</sup>; este principio es descripto como

<sup>29</sup> “Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis”

<sup>30</sup> “...ita bonum est primum quod cadit in apprehension practicae rationis, quae ordinatur ad opus”

<sup>31</sup> “Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt”.

*fundatur supra rationem boni*, es decir se deriva del concepto de *bonum* como aquello hacia lo que tienden todas las cosas, es decir su *fin*; por ello el *bonum* es el *fin* apetecido por ellas; en este caso Tomás recurre al concepto de *fin* (=quod omnia appetunt) para definir el concepto de *bonum*. En síntesis, según la tesis (1), todo agente tiende hacia un fin que es su bien; según la tesis (2), todo agente tiende a un bien que es su fin. Ambas proposiciones son racionales porque proceden analíticamente, es decir por extensión de un concepto cuyo contenido definen recurriendo al contenido de otro concepto.

Luego Tomás afirma que el primer principio de la razón práctica (*bonum est quod omnia appetunt*) es *primum principium*<sup>32</sup>, es decir, es primero en el sentido de indemostrable. Pero como el concepto de *bonum* es intercambiable con el de *fin*, también es primero e indemostrable el principio que dice que el *fin* es apetecido por todos, pues no es necesario demostrar que un principio es verdadero si éste es intercambiable con otro principio también verdadero. El carácter de *primum principium* indemostrable de la tesis (2) que involucra tanto al *bonum* como al *fin* hace de ella un conocimiento *per se notum* tanto en sí como según nosotros (*secundum se* y *quoad nos*). Por ello esta tesis puede ser considerada como de cognoscibilidad absoluta.

Esa cognoscibilidad absoluta del *bonum* como *primum* permite a Tomás pasar desde el momento noético del *bonum*, que describe su cognoscibilidad, a su momento normativo, que afirma su preceptividad. El *bonum* es necesariamente preceptivo pues goza de cognoscibilidad absoluta, es decir, él es norma absoluta pues es imposible que no sea conocido. Tomás denomina al *bonum* preceptivo, es decir a la norma absoluta, con la expresión *bonum faciendum* y dice que éste es necesariamente preceptivo pues es el fin propio de cada cosa (*omnia appetunt bonum*); por ello cada cosa tiende a él. De allí deduce el primer precepto de la *lex naturae*: *Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*. Esta definición identifica el *bonum* con lo primero naturalmente preceptivo y/o normativo para cada cosa; por ello ese *bonum* es también la *natura* de cada cosa, pues es su *fin*. Así *bonum*, *fin* y *natura* resultan ser conceptos convertibles, pues cada uno es definido recurriendo a los otros. Aquí Tomás vuelve a proceder analíticamente, pero ahora lo hace para enunciar el primer precepto de la ley natural, *bonum faciendum et malum vitandum*, que no resulta de la experiencia, sino del análisis del concepto de *bonum*. Y lo mismo sucede con el *malum*, que es *vitandum* pues

<sup>32</sup> *Ibid.*

es conceptualmente contrario al *fin* y a la *natura* de cada cosa. Luego Tomás expone cuatro conclusiones.

1. El principio *bonum faciendum et malum vitandum* es el fundamento de todos los otros preceptos de la *lex naturae*<sup>33</sup>; ello significa que el *bonum faciendum* opera como primer contenido conceptual preceptivo a partir del que derivan todos los contenidos conceptuales preceptivos de la ley natural. Tomás continúa argumentando aquí sobre un nivel puramente conceptual, pues la validez de esta primera conclusión se apoya en la siguiente ecuación entre conceptos: *bonum=fin=natura*. Se trata, de nuevo, de una proposición necesaria en virtud de su carácter analítico.

2. Todo lo que la razón descubre como contenido conceptual del principio *bonum faciendum* es de ley natural y necesariamente preceptivo porque deriva del concepto de *bonum faciendum*<sup>34</sup>. Esta conclusión, también de carácter analítico, tipifica todo *bonum humanum* como perteneciente a la *lex naturae*.

3. La tercera conclusión presenta las nociones de *bonum*, *finis* y *natura* (es decir *inclinatio naturalis*) como analíticamente convertibles. Apoyado en esa convertibilidad extrapola la noción de *inclinatio naturalis* y transforma aquello que la experiencia (i) muestra como el fin hacia el cual el hombre está inclinado naturalmente, en un fin necesariamente bueno y normativo: "*puesto que el bien tiene naturaleza de fin y el mal naturaleza de lo contrario al fin, todas las cosas hacia las que el hombre tiene inclinación natural son aprehendidas naturalmente por la razón como buenas y, por ello, como practicables, y sus contrarias como malas y evitables*"<sup>35</sup>.

La cuarta conclusión, también analítica, establece un paralelismo entre dos órdenes: el de las inclinaciones naturales empíricamente verificables y el orden de los preceptos analítico/racionales de la ley natural. El orden de las inclinaciones naturales empíricamente verificables no solo es paralelo al orden necesario de los preceptos de la ley natural, sino también *indicativo* de ese orden, es decir las inclinaciones naturales que muestra la experiencia reflejan lo que es naturalmente

<sup>33</sup> "Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae..."

<sup>34</sup> "...ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana".

<sup>35</sup> "Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda".

y necesariamente preceptivo según las definiciones conceptuales resultantes de las tres conclusiones precedentes<sup>36</sup>.

Hasta aquí Tomás ha mostrado que las inclinaciones naturales empíricamente verificables expresan lo que es naturalmente preceptivo, pero aún no ha identificado los preceptos de la ley natural. Solo se ha limitado a decir que la *prima apprehensio* del *bonum* permite acceder al *bonum faciendum*, que éste se define por recurso al concepto de *fin* y de *natura*, y que el *bonum faciendum*, descubierto por la *ratio practica*, es necesariamente preceptivo porque es de ley natural, es decir porque expresa la *natura* de cada cosa. Pero aún no identificó los *bona facienda*.

Luego de la cuarta conclusión, que he reproducido *supra*, Tomás dedica un largo pasaje a la exposición de un orden ontológico de la realidad estratificado en distintos momentos. Su objetivo es doble: primero, mostrar que existe correspondencia entre ese orden ontológico y el orden de las inclinaciones naturales, y luego, mostrar que éstas son preceptivas porque responden a los momentos ontológicos pertenecientes a ese orden estratificado de la realidad. Dentro de la arquitectura del artículo, ese orden ontológico opera como mediador entre la tríada conceptual *bonum-fin-natura*, y el orden de las inclinaciones naturales, que no son conceptuales, sino verificables empíricamente. Así, el orden ontológico estratificado constituye una suerte de propedéutica o de espacio de tránsito hacia la identificación de los tres preceptos concretos de la ley natural que constituye la culminación del artículo.

Puesto que el tema del artículo es, precisamente, el carácter preceptivo de la ley natural como ley moral, el pasaje organiza la realidad en tres niveles ontológicos diferentes y muestra que cada uno de ellos constituye un espacio de operatividad de la ley natural y de su carácter preceptivo. Tomás procede, primero, proyectando sobre el hombre esa ontología estratificada; luego muestra que, aunque todos esos niveles están vinculados y anudados en la unidad de la humanidad, cada uno de ellos constituye un diferente nivel de la naturaleza humana; y por último concluye en la presentación de la ley moral preceptiva específicamente humana. Cuando despliega cada uno de los tres niveles ontológicos que confluyen en el hombre, comienza primero con la consideración del hombre considerado en cuanto sustancia, es decir como simple existente, equivalente al nivel más elemental de realidad. Luego alude al nivel de vida que, como viviente animado, el hombre comparte con los animales, equivalente a un nivel más complejo de realidad que el simplemente sustancial. Y por último culmina en la racionalidad

<sup>36</sup> "Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae".

como dimensión ontológica específica de la naturaleza humana en la que culmina la complejidad de lo real. Puesto que estos tres niveles ontológicos se unifican en el hombre, en éste se encuentran presentes y vigentes tres niveles de ley natural. Cada uno de esos tres niveles manifiesta su propia inclinación; a cada uno de ellos corresponde un nivel preceptivo de ley natural (*secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae*); cada nivel permite identificar la ley natural que opera en cada uno de ellos y que inclina al hombre a un determinado *bonum*; pero solo al último, la racionalidad, corresponde la ley moral en sentido estricto; por ello la racionalidad es el único nivel moralmente preceptivo.

Así, en primer lugar, en cuanto simple *sustancia*, el hombre tiende naturalmente a un *bonum* que es común a todo ente, *es decir* a la *conservatio sui*; en este primer nivel, es de ley natural procurarse todo aquello por medio de lo cual el hombre puede conservar su vida e impedir lo que atenta contra ella<sup>37</sup>. En segundo lugar, en cuanto viviente animado, el hombre tiende naturalmente hacia un *bonum* más específico, común a todo ser viviente; en este segundo nivel es de ley natural tender hacia aquello que la naturaleza enseña a los animales para satisfacer la procreación de la especie y garantizar el cuidado de la prole<sup>38</sup>. Y en tercer lugar es de ley natural, pero corresponde específicamente al hombre en cuanto ser racional (*bonum secundum naturam rationis*), la inclinación hacia un *bonum* equivalente al conocimiento de Dios y a la vida en sociedad con otros hombres<sup>39</sup>. Éste es el nivel específico de la ley moral humana.

<sup>37</sup> "Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur". Debe notarse aquí la influencia de Cicerón (*De fin.*, 3.16-19; 3.20; *De off.*, 1.11-17) y quizá de Séneca (*Ep.* 121,5-21; 23-24).

<sup>38</sup> "Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia". Aquí vuelve a ser relevante Cicerón, *De fin.*, 3.62-67.

<sup>39</sup> "Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria, sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant". En relación con la vida *in societate* es probable, además de la obvia influencia aristotélica, la del *De finibus*, 3.62-67 ciceroniano.

Aquí se pone de manifiesto el cuarto problema de la exposición tomista de la ley natural, pues cuando debe identificar los preceptos de la ley natural, Tomás opera un giro en su argumentación: primero procede analíticamente y llega a conclusiones racionalmente necesarias sobre la preceptividad del *bonum faciendum* apprehendido como bueno por la razón e identificado con el fin y la naturaleza de cada cosa; y luego su argumentación abandona ese carácter analítico para identificar el *bonum faciendum* necesariamente preceptivo con inclinaciones naturales que no provienen de una argumentación racional, sino de una verificación empírica reforzada con un recurso a fuentes estoicas. En este segundo paso Tomás recoge esas inclinaciones naturales a partir de la observación de las simples sustancias que tienden a conservarse a sí mismas, de los animales que tienden a conservar la especie y de la conducta específicamente humana que tiende al conocimiento y a la vida en común y atribuye a esos datos de la experiencia una necesidad que solo admiten las proposiciones analíticas. Esta solución de continuidad de la argumentación, visible en el tránsito desde la racionalidad a la experiencia, equivale a atribuir a los hechos que recoge la experiencia las características analítico-rationales, es decir necesarias, que antes habían sido utilizadas para definir el *bonum*, el *fin* y la *natura*. Ello permite a Tomás concluir que lo que es fácticamente verificable como inclinación natural de sustancias, animales y hombres, es necesariamente preceptivo porque es el *bonum faciendum*. En otros términos, ello equivale a universalizar los hechos y a hacer de esos hechos universalizados una legalidad racional necesariamente preceptiva.

### Abstract

In the first place, the paper shows implicit difficulties within the treatise *De lege* (*ST I-IIae* qq 90-108). Then the author focuses on Thomas's noetics and ontology of natural law as presented in *ST I-IIae* q. 94 a. 2. The author's central thesis is that (1) in this article Thomas presents his ideas on the normativity of natural law as if they were analytical judgments, and hence, necessarily true; (2) from then on, Thomas attributes necessary rationality to the data of experience.