

UNA APROXIMACIÓN A LOS FUNDAMENTOS METAFÍSICOS DE LA LEY NATURAL EN TOMÁS DE AQUINO

Lucas P. Prieto

Universitat Abat Oliba - CEU (Barcelona, España)

RESUMEN

En este trabajo se exploran los fundamentos metafísicos de la ley natural según Tomás de Aquino, analizando su relación con la providencia divina y la ley eterna. Se examina cómo la ley natural, entendida como participación de la ley eterna en la criatura racional, integra la inclinación natural y la razón práctica, permitiendo al hombre dirigirse libre-

mente hacia su fin último. Asimismo, se aborda el carácter intrínseco de la ley natural, destacando su universalidad y variabilidad en la aplicación práctica. La investigación subraya la visión tomásiana de la moralidad humana como un camino hacia la participación en la bondad divina.

Tomás de Aquino comienza el tratado de la ley en la *Suma de teología* estableciendo que después de haber considerado los principios intrínsecos del acto humano, corresponde tratar sobre los principios exteriores del mismo, a saber, sobre la ley y la gracia. Esta referencia a la ley como «principio extrínseco» del acto, sin embargo, puede generar ciertos equívocos al momento de pensar la ley natural. En efecto, el carácter extrínseco de la ley no debe entenderse como heteronomía, es decir, como algo impuesto desde fuera al agente moral, pues la ley natural es principalmente el modo particular que tiene el hombre de ser conducido al fin diciendo él mismo qué es lo que debe obrarse en vistas al fin. No

es casualidad, en este sentido, que el mismo santo Tomás enmarque el estudio de la ley natural dentro de la ley eterna, ya que, conforme a su conocida definición, «la participación de la ley eterna en la criatura racional es lo que se llama ley natural» (*STh* I-II, q. 91, a. 2).

En este artículo quisiéramos aproximarnos de modo sintético al concepto de ley natural en Tomás de Aquino y al marco donde cobra sentido. Para comprender, por lo mismo, la noción propia de la ley natural, investigaremos primero qué es el gobierno divino y cómo conduce Dios todas las cosas al fin. En un segundo momento estudiaremos la manera particular como el hombre debe alcanzar dicho fin, porque, según las palabras del Apóstol que comenta el Aquinate, «cuando los gentiles, aun no teniendo ley, cumplen los [preceptos] de la ley por razón natural, ellos, no teniendo ley, son ley para sí mismos» (Rm 2,14). Por último, aplicando los principios previamente expuestos, trataremos sobre los preceptos de la ley natural y la razón de su obligatoriedad.

1.- LA RAZÓN DEL GOBIERNO DIVINO TIENE RAZÓN DE LEY

Al pensar en la acción divina creadora, suele reducirse su alcance a la mera eficiencia, producto probablemente del marco conceptual típico de la modernidad que tiende a olvidar la causalidad final por el predominio de la agente¹. Santo Tomás, por el contrario, habla de la primacía de la causalidad divina según todos los géneros de causa porque la eficiencia, de hecho, cobra sentido desde la perspectiva del fin. En efecto, en la perspectiva tomasiana el agente solo es tal en la medida en que comunica su acto por modo de fin. Pero ¿qué implica

[1] Es sintomático, a modo de ejemplo, que Suárez enmarque el problema de la creación dentro del estudio de la causalidad eficiente (*DM* 20-21), mientras Tomás de Aquino había comenzado el tratado sobre la criatura en cuanto procedente de Dios desde la perspectiva de la tetracausalidad aristotélica (Prieto 2023, 107-111).

esto cuando tratamos sobre la causalidad divina? Y más en concreto, ¿cómo se traduce al momento de estudiar el problema de la ley? Para responder estas preguntas estudiaremos, *primo*, cómo el amor divino funda y crea la bondad de las cosas y, *secundo*, cómo esta razón de orden de las cosas al fin, es decir, la providencia, tiene para la criatura razón de ley.

1.1.- PORQUE ES BUENO, SOMOS

Lo primero que hace santo Tomás al comenzar el estudio de la dimensión afectiva en Dios es preguntarse si en él hay voluntad. Y la respuesta es muy sencilla: «en todo el que hay entendimiento hay voluntad» (STh I, q. 19, a. 1). Tomás de Aquino argumenta que en Dios la voluntad surge de una inclinación inherente a toda forma. Así como el fuego asciende o la piedra cae por su naturaleza, la forma entendida conlleva una inclinación que llamamos voluntad o apetito racional. En este sentido, es necesario afirmar también una inclinación en Dios, pero no para adquirir algo (es acto perfecto), sino una inclinación que supone la referencia perfecta de sí mismo a sí mismo como bondad subsistente. En otras palabras, en Dios necesariamente hay voluntad porque siendo bien perfecto es fin para sí mismo.

Por lo mismo, Dios no se ama (ni ama las otras cosas, como veremos), de modo tendencial, sino que su amor siempre se realiza como gozo o delectación en el bien poseído. Así se comprende otra idea fundamental en el pensamiento tomasiano: el objeto primario de la voluntad de Dios es Dios mismo. Esto, obviamente, no supone una suerte de egoísmo trascendental, porque este amor no es más que la referencia de sí mismo a la propia perfección considerada bajo la razón de fin. Sostener, sin embargo, que el objeto del querer divino es su misma esencia puede generar ciertas dificultades. En efecto, si el objeto es absolutamente perfecto y el acto volitivo está plenamente satisfecho,

¿cómo podría querer otras cosas? Nuestra experiencia nos muestra que la referencia a un bien que nos satisface detiene el amor a otros bienes, ¿por qué no le ocurre lo mismo a Dios?

Aquí aparece una rectificación nuclear para pensar en el amor divino: el querer divino no adquiere nada en su referencia a las criaturas, pues únicamente refiere a ellas comunicando su propia actualidad por modo de fin. Para explicarlo santo Tomás recurre a otro principio clave dentro de su pensamiento: *bonum est diffusivum sui*. Es verdad que la inclinación se da como tendencia cuando el bien está ausente o como reposo (*stabilimentum vel delectatio*) cuando está presente, pero esa misma tendencia supone también la inclinación a difundir dicho bien poseído. Dice santo Tomás: «todo agente, en cuanto está en acto y es perfecto, produce algo semejante a sí mismo; por eso pertenece a la razón de voluntad que el bien que posee lo comunique en cuanto es posible» (*STh* I, q. 19, a. 2). Esta generosidad del ser la encontramos ya al nivel de la criatura, pero se encuentra de modo eminente y pleno en Dios. En efecto, en el ente finito vemos cómo la posesión de un acto conlleva su comunicación (el fuego que posee el calor tiende a calentar, quien posee la ciencia tiende a enseñarla), pero esta comunicación supone siempre también alcanzar un bien que antes no se poseía. Ahora bien, en Dios de ningún modo se da este «aumento» de bondad: su comunicar es plenamente gratuito y no supone sumar algo a su perfección (Bonino 2024, 677-687).

Pero ¿qué significa esta comunicatividad del bien soberano? Cuando decimos que Dios hace participar a la criatura de su propia bondad estamos afirmando que él mismo se constituye en fin para las otras cosas. Es decir, al amarse perfecta y plenamente a sí mismo, quiere también participar su bondad de manera que un ente pueda alcanzar conforme a su diversidad ontológica el bien que Dios posee en sí mismo. En este sentido, la creación tiene por principio siempre la bondad divina y todo

el acto creador encuentra su fundamento en esta liberalidad divina que quiere ser bien para algo distinto de sí. El acto por el cual Dios se ama a sí mismo es el acto por el cual ama a la criatura, porque ama a la criatura para manifestar su bondad, es decir, para que la criatura *tenga parte en el mismo Dios*. Por eso decíamos que este *amor sui* divino no supone un egoísmo trascendental, al contrario, es un amor perfecto de sí, pero que quiere darlo gratuitamente para que otros también lo posean en la medida de lo posible.

Santo Tomás suele explicar esta idea recurriendo a una cita de San Agustín: «porque Dios es bueno, somos», lo cual no significa primeramente que por su bondad se decide a comunicar eficientemente el ser, sino que, por ser plenamente bueno, quiere ser bien de la criatura *y por eso* causa eficientemente a la criatura (Perrier 2022, 348-353). Este punto es fundamental para comprender el amor divino, pues nos recuerda que la intención primera de Dios al comunicarse es hacer participar a la criatura tanto cuanto sea posible de la bondad que él posee. Esto se ve incluso más radicalmente al explicar *el orden* según el cual Dios produce los efectos. Al preguntarse si existe una causa del querer divino responde santo Tomás negativamente diciendo que «querer el fin no es causa de que quiera aquellas cosas que son al fin, sino que quiere que aquellas cosas que son al fin estén ordenadas al fin. Por eso, quiere que algo sea para esto (*propter hoc*), pero no por esto (*propter hoc*) quiere algo» (*STh* I, q. 19, a. 5). Es decir, Dios no quiere las criaturas *para* alcanzar algo, sino que quiere ordenar aquellas cosas que son para el fin a dicho fin. Nosotros podemos querer un medio para alcanzar un fin (y en este caso, la volición del fin será causa de la volición de los medios), pero Dios que posee el fin quiere simplemente que las criaturas puedan alcanzarlo.

1.2.- EL PRINCIPIO EXTERIOR QUE NOS MUEVE AL BIEN ES DIOS

La creación desde la perspectiva del fin, según lo dicho previamente, es formalmente la constitución de una criatura para que alcance la semejanza divina en la medida de lo posible. Ahora bien, esta semejanza es doble en la criatura. Por una parte, se da una semejanza a nivel entitativo según que por el simple hecho de ser toda criatura participa de algún modo de Dios (lo que se denomina, conforme al pensamiento tomasiano, *bonum secundum quid*; cf. *STh* I, q. 5, a. 1, ad 1). Por otra parte, se da una semejanza perfecta a nivel operativo, según que la criatura está inclinada a plenificar la perfección entitativa mediante su operación propia (*bonum simpliciter*). Así, por ejemplo, no llamamos bueno *simpliciter* a un hombre por el hecho de ser hombre, sino por la rectitud de su operación. En este sentido la semejanza que es fin de la agencia divina no solo constituye un ente que por participar de la divina esencia es bueno, sino que funda un movimiento de asimilación en toda criatura según que, por proceder de Dios, tiende a él en la medida de lo posible. Como dice santo Tomás, «todas las criaturas intentan alcanzar su perfección que consiste en asemejarse a la perfección y bondad divinas» (*STh* I, q. 44, a. 4).

Es en esta referencia del bien *secundum quid* al bien *simpliciter* donde aparece la noción de providencia y gobierno divinos y, por lo mismo, donde funda el Aquinate la noción de ley eterna. En efecto, la providencia no es más que la razón de orden de las cosas al fin que preexiste en la mente divina, esto es, el dispositivo racional según el cual proceden las cosas de Dios como dirigidas a un término. Dios no solo da a las cosas el ser, sino que da el ser con un orden a una semejanza perfecta. Un ejemplo que suele usar santo Tomás para ilustrar esta idea es el de la flecha dirigida a una diana por un arquero. El arquero imprime un movimiento direccionado a la flecha de modo que la diana se constituye como término de esta; la flecha se mueve *para* alcanzarla. Algo análogo

ocurre con la acción divina: la comunicación de su bondad establece la máxima semejanza como término relativo a cada criatura, de tal modo que la causación de la cosa se realiza conforme a la razón de orden que preexiste en la mente divina. «Pero en esto difiere [uno y otro caso], porque aquello que reciben las criaturas de Dios es su naturaleza, pero lo que es impreso por los hombres en las cosas naturales más allá de su naturaleza pertenece a la violencia» (*STh* I, q. 103 a. 1, ad 3). En este sentido se entiende también la afirmación tomasiana de que la obra de la naturaleza es una obra de la inteligencia (*opus naturae est opus intelligentiae*). En efecto, las cosas proceden de Dios conforme al plan de su providencia y esta providencia adquiere «valor de ley» en cuanto es el acto de la razón que establece el orden al fin en la misma criatura. Por eso dice santo Tomás que «lo mismo que la razón de la sabiduría divina, en cuanto por ella todas las cosas son creadas, tiene razón de arte, ejemplar o idea, así también la razón de la sabiduría divina que mueve todas las cosas al fin debido adquiere razón de ley. Y según esto, la ley eterna no es otra cosa que la razón de la sabiduría divina según que es directiva de todos los actos y movimientos» (*STh* I-II, q. 93, a. 1).

Hay que recordar, sin embargo, que al momento de pensar el conocimiento divino (y su voluntad) es siempre necesario realizar una «inversión causal», pues la operación divina no depende de las cosas existentes (como nuestro conocimiento depende del ente), sino que estas se constituyen como medidas y reguladas por la acción de Dios. Por esta razón, todo está sometido a la ley eterna, porque todo ha sido producido desde la comunicación de la bondad divina. Según esta perspectiva, se puede hablar de la ley como «principio extrínseco» del obrar humano, porque Dios es siempre distinto de la criatura e instituye el orden de su operación al fin. Pero, como adelantábamos al inicio, de ningún modo se puede entender este principio en el pensamiento tomasiano como heteronomía. No solo porque Dios

es también más íntimo a la criatura que la criatura misma (Bonino 2024, 381-382), sino sobre todo porque en la criatura racional esta ley eterna se da de un modo que implica la constitución misma del precepto por parte del agente moral finito. Esto es lo que veremos en el siguiente apartado.

2.- PARA SÍ MISMOS SON LEY

La ley eterna, por tanto, se encuentra en el entendimiento divino como principio regulador y mensurante y en las cosas, como reguladas y medidas. La criatura racional, sin embargo, «está sometida de un modo más excelente a la providencia divina según que ella misma se hace partícipe de la providencia siendo providente para sí misma y para las otras cosas» (*STh* I-II, q. 91, a. 2). ¿En qué consiste este *modo más excelente* de participar en la ley divina? Dos son los problemas que brevemente desarrollaremos en este apartado. *Primo*, la razón por la cual adquiere sentido una legislación para la criatura racional que sea *distinta* de las otras criaturas materiales, y *secundo*, cómo legisla el hombre para sí mismo y para los otros.

2.1.- LA CRIATURA RACIONAL ES DIRIGIDA POR DIOS SEGÚN EL INDIVIDUO

En la *Suma contra gentiles*, después de haber tratado sobre la providencia en general y haber mostrado cómo se extiende sobre todas las cosas, Tomás de Aquino señala que conviene tener en cuenta la especial razón de providencia sobre las substancias intelectuales, por la perfección de sus naturalezas y la dignidad del fin al cual están ordenadas. «Según la perfección de naturaleza porque solo la criatura racional tiene dominio de sus actos, actuando libremente en su operación, mientras que las otras criaturas en sus obras propias son más bien actuadas que agentes [...]. También según la dignidad del fin, porque solo la criatura intelec-

tual puede alcanzar el mismo fin del universo mediante su operación, a saber, conocer y amar a Dios» (SCG III, 111).

Todas las cosas están sometidas a la providencia divina, pero eso no implica que todas estén sometidas del mismo modo. Dos son las razones por las que la providencia se realiza de modo especial en la criatura. La libertad (dominio del acto) y el modo como consiguen el fin. Entendido este como la contemplación de la divina esencia², de hecho, condiciona cómo debe la criatura alcanzarlo, porque si se trata de una criatura ordenada ella misma al fin (es decir, en cuanto individuo), no puede sino ser gobernada por ella misma y lo otro por ella. En efecto, puesto que solo la criatura intelectual puede alcanzar a Dios por sí mismo, esto es, solo ella puede alcanzarlo bajo la razón de fin último por el conocimiento y el amor, la providencia se aplica sobre ella no en cuanto miembro de una especie, sino en su condición de supuesto. En este sentido, la providencia se aplica a la persona por ella misma y por esta razón, en ella la ley eterna adquiere una modalidad particular: las substancias intelectuales no son regidas por el bien del todo, sino para que ellas *individualmente* alcancen a Dios. Si ella misma está ordenada al fin en cuanto tal, esto implica que ella misma con su obra debe proporcionarse a dicho fin.

De aquí se sigue una importante consecuencia cuando pensamos el obrar humano. Ya vimos previamente que el obrar de toda criatura responde al movimiento de asimilación por el que está inclinada a plenificar lo que se encuentra en su naturaleza. Este principio, sin embargo, es insuficiente si lo aplicamos sin cualificación alguna al hombre, porque el bien del hombre no es pura y simplemente el bien de su naturaleza. Puesto que este hombre está ordenado en cuando individuo al fin, su semejanza final no responde unívocamente a algo

[2] No entramos ahora en la polémica relativa al «apetito natural» de ver a Dios, porque la introducción del elemento sobrenatural no condiciona la resolución de este problema.

común a todos los individuos de la especie, sino que él mismo debe establecer lo bueno (lo que es conforme a la razón) para alcanzar el fin. Esto es lo que llamamos ley natural. Por decirlo de otro modo, como para la consecución de su fin, esto es, para la perfección de este hombre, no basta la ley de la especie (porque debe alcanzar su fin mediante actos personales que no son reductibles al bien de la especie), entonces se le dio también la ley natural para que estableciera lo racional en su operación. Por ello, cada hombre puede actuar desde sí mismo y no mirando el bien necesario de la especie, sino primariamente el bien al cual él está ordenado. Si fuese gobernado únicamente en razón de su especie, «no se daría en él el obrar o no obrar, sino que sería necesario que siguiera la inclinación natural común a toda la especie» (SCG III, 113).

2.2.- LA LEY ES UN ACTO DE LA RAZÓN

Ahora bien, ¿qué significa que la criatura racional debe determinar para sí aquello que debe ser obrado? Previamente veíamos que en Dios la ley eterna era el acto del entendimiento por el cual ordenaba las cosas a un fin. Dicha ordenación establece una regla y medida en toda criatura, pero, dada la condición de la criatura racional que debe ella misma alcanzar su fin, la providencia se da en ella de modo que sea providente para sí misma. «Para Tomás de Aquino la ley natural es la misma ley eterna, pero considerada bajo el aspecto de su ser en nosotros (entes racionales) de esta única y doble manera: está en nosotros como en los demás entes creados que son regidos, medidos y dirigidos por medio de ella, pero también está en nosotros en cuanto entes creados (rationales) que se rigen, miden y dirigen (tanto a nosotros mismos como a otras cosas) por medio de ella» (Bauer 2012, 246). En otras palabras, la criatura racional está de tal modo regulada que debe regularse a sí misma.

Aquí se entiende por qué santo Tomás indicaba en *SCG* III, 113 que el modo más excelente según el cual la criatura racional está sometida a la divina providencia dependía también de su libertad. En efecto, dado que el hombre posee dominio de sus actos (proceden de una voluntad deliberada y, en este sentido, emanan de él como algo suyo), su acción no está determinada *ad unum* y, por lo mismo, debe establecer él mismo qué es lo que debe obrar para conseguir al fin. La criatura racional está naturalmente inclinada al fin, pero no consigue dicho fin de manera automática, sino que debe voluntaria y conscientemente dirigirse a él. A diferencia de la piedra o el caballo, el hombre no tiene una relación unívoca con su plenitud, sino que ha de establecerse para sí mismo el fin. Como dice santo Tomás en la *Suma*, «es propio de la naturaleza racional que tienda al fin como obrando o conduciéndose a sí mismo hacia el fin» (*STh* I-II, q. 1, a. 2). No se trata únicamente de que conozca el fin (también los irracionales, de algún modo, lo conocen), sino de que lo aprehende según la razón de fin. Ahora bien, conocer la razón de fin no es solo aprehender de él su bondad, sino la relación al fin de aquello que es al fin. Por ejemplo, no se trata solo de conocer que la salud es buena, sino de conocer la proporción a ella del ejercicio, la comida o el remedio y aquí se funda la diferencia entre moverse al fin conocido y no moverse. El hombre puede conocer la proporción que guarda una acción con el fin al cual estamos ordenados y, al conocer dicha proporción, imperar una operación dándole un contenido racional. Este mandato es la formulación práctica de lo que es conforme a la razón.

Por eso Tomás de Aquino comienza el estudio de la ley natural preguntándose si es un hábito. Y, aun cuando en cierto sentido se pueda responder afirmativamente porque se hace referencia al contenido de un hábito, propia y esencialmente hablando la ley natural no es un hábito, sino «algo constituido por la razón, al modo como la proposición es cierta obra de la razón» (*STh* I, q. 94, a. 1). Esta ley no es primariamente un conjunto de

proposiciones (que puede serlo en cuanto contenido), sino la medida de un acto establecida por la misma razón conforme al bien de la persona, siguiendo la inclinación de la naturaleza. En este sentido, la ley natural son los primeros principios del obrar moral por los que el hombre dice lo que debe ser obrado, esto es, la regla según la cual han de hacerse las obras personales. Así, por ejemplo, el hombre según que vive en sociedad puede preceptuar un comportamiento justo relativo al otro y decir con valor universal «no robarás» o lo que es lo mismo «no conservarás las cosas ajenas, esto es, las restituirás a su dueño». Se trata de una formulación para sí mismo de un mandato práctico que implica el deber moral de ajustar la propia acción a las exigencias del fin propuesto por la razón³.

3.- EL BIEN HA DE HACERSE Y EL MAL, EVITARSE

En el pensamiento tomasiano la ley natural es una participación en la ley eterna según que el hombre dice para sí mismo aquello que debe ser obrado. Esto genera, sin embargo, un problema, pues un elemento definitorio de la ley es su carácter mandatorio. Pero ¿por qué obligan los preceptos morales? E incluso resolviendo ese problema, ¿hasta dónde se extienden dichos preceptos? Estos dos temas trataremos en este último apartado de nuestra investigación.

3.1.- SELLADA ESTÁ SOBRE NOSOTROS LA LUZ DE TU ROSTRO

Para resolver el problema relativo a la obligatoriedad de la ley natural, conviene no olvidar, como dijimos previamente, que la criatura intelectual regula y mide su acto, es decir, determina qué es lo que debe

[3] Aunque convendría desarrollarlo más extensamente, conviene notar que la ley natural como acto de la razón difiere de la conciencia, que también es un juicio práctico, por la universalidad de su formulación. «La conciencia moral es un juicio de la razón por el que la persona humana reconoce la cualidad moral de un acto concreto que piensa hacer, está haciendo o ha hecho» (CEC 1778).

ser obrado, pero esta determinación no es absoluta, pues también ella se encuentra regulada y medida por la providencia de Dios. En este sentido, su participación eminente en la ley eterna no significa una desvinculación del fin, sino una inclinación que debe ser conscientemente ratificada para que el sujeto alcance aquello a lo que había sido ordenado. Dios es fin de toda criatura, es decir, es término de todo apetito, y desde esta causalidad final cobra sentido el obrar moral. Por eso Tomás de Aquino sostiene que esta inclinación es efecto de la moción divina que atrae hacia el fin a la criatura y «sin esta moción universal el hombre no puede querer algo» (*STh* I-II, q. 9, a. 3 ad2). Dios mueve a la criatura inclinándola (*interius eam inclinando*) y por esta moción radical se reduce la criatura intelectual de la potencia al acto y establece qué es lo que conduce efectivamente al fin.

Solo desde la inclinación aparece el precepto moral como aquel bien al que me tengo que dirigir libremente. La ley natural presupone siempre una inclinación previa que da el contenido y el valor moral a lo establecido por la razón. El actuar conforme a las leyes, es decir el deber, solo puede surgir desde la inclinación de la naturaleza. Por eso, como suele decirse, la moral tomasiana nunca es un deber por el deber, sino del deber por un querer previo. Una moral que no arraigase en el bien propio carece de sentido. Pues la ley queda constituida cuando captamos el bien propio de nuestra naturaleza, bien que no alcanzamos por necesidad de naturaleza, sino que, por la perfección del propio acto, hemos de determinarnos a él; entonces el bien propio lo captamos como bien debido.

Ahora bien, fundar la obligatoriedad del precepto en la inclinación natural no implica concederle a tal inclinación el valor de ley. Lo propio del hombre como legislador de sí mismo es captar lo bueno como proporcional al fin y establecerlo como debiendo ser obrado. No se trata, por lo mismo, de secundar simplemente las inclinaciones como si estas

fuesen principios insuficientes del obrar moral, sino de constituir un objeto moral conforme a dichas inclinaciones. Puesto que captamos lo bueno (y no podría darse tal captación del ente como bueno si no estuviese ordenada la naturaleza a él), entonces decimos lo que debe ser obrado. «El camino por el que santo Tomás enumera y sistematiza los contenidos de la Ley natural a partir del hecho de que aquello a que nos sentimos naturalmente inclinados es aquello que concebimos como bueno y, por consiguiente, como debiendo ser obrado por nosotros [...] nos muestra una fundamentación del imperativo moral que no tiene nada de extrínseco o heterónomo, en el sentido de las calumniosas desfiguraciones racionalistas de la tradición escolástica» (Canals 2019, 334).

Porque estamos inclinados podemos preceptuar un curso de acción al aprehender el contenido de esa inclinación como bueno. «Por eso, el primer principio de la razón práctica es el que se funda sobre la razón de bien, a saber, *el bien es lo que todos apetecen*. Este es, por tanto, el primer precepto de la ley [natural]: el bien ha de hacerse y perseguirse, y el mal, evitarse. Sobre este se fundan todos los otros preceptos de la ley natural» (*STh* I-II, q. 94, a. 2).

3.2.-SEGÚN EL ORDEN DE LAS INCLINACIONES ES EL ORDEN DE LOS PRECEPTOS

Santo Tomás, sin embargo, no se contenta con enunciar este primer principio de la ley natural, sino que desarrolla también algo más su contenido. Y aquí aparecen dos ideas de gran actualidad. Por una parte, una explicitación de lo que responde en términos generales a la naturaleza humana y, por otra, cómo se da la captación de dichos preceptos en el hombre en particular o en las sociedades humanas.

Con respecto al primer punto, es conocida la afirmación tomasiana que se encuentra en el título de este apartado y que santo Tomás expli-

cita en tres grandes dinamismos que arraigan en la persona humana. El primero, común a toda substancia, es el apetito de conservar y desarrollar la propia vida. La inclinación tiene aquí un arraigo en la peculiar estructura hilemórfica del hombre, pero no se reduce a su condición material, sino al modo humano como debe vivir esa inclinación natural. En este sentido, conforme a esta inclinación básica puede el hombre prescribir un comportamiento racional relativo, por ejemplo, a la comida y la bebida o incluso con respecto a la sociedad. La segunda inclinación es común con los animales, pero también se realiza conforme a su particular condición. Esta inclinación refiere a la supervivencia de la especie que tiene lugar mediante la procreación, pero también en este campo el hombre debe establecer lo racional en ese comportamiento. De hecho, según lo indicado previamente, como el hombre no está ordenado al bien de la especie, sino que él mismo está ordenado al fin, el celibato, por ejemplo, puede ser un comportamiento moral (*SCG* III, 136-137). «En tercer lugar se da en el hombre una inclinación al bien según la naturaleza de la razón, que le es algo propio, por ejemplo, que el hombre tiene una inclinación natural a conocer la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad» (*STh* I-II, q. 94, a. 2).

La formulación de estos preceptos generales que siguen a las inclinaciones posee un carácter universal y, en cierto sentido, inmutable según que depende de la naturaleza misma del ser humano. Sin embargo, Tomás de Aquino reconoce una cierta variación no en la ley, sino en la captación de la ley debido, por ejemplo, a la pasión o por malas persuasiones. Así, aunque niega que la ley natural en sus preceptos más comunes pueda ser borrada del corazón de los hombres, acepta que en algún caso particular sea abolida por la concupiscencia y por la pasión. «Pero en cuanto a los otros preceptos secundarios, la ley natural puede ser abolida del corazón de los hombres, ya sea por una mala persuasión [...], ya sea por las costumbres depravadas y los

hábitos corruptos, como en el caso de aquellos que no consideraban pecado el robo ni tampoco los vicios contra la naturaleza» (*STh* I-II, q. 94, a. 6). Esta consideración particular «e histórica» de la comprensión tomasiana de la ley natural, nos muestra el realismo moral que opera en su planteamiento e invita a ampliar también la comprensión del obrar humano librándolo de una consideración demasiado estrecha y esencialista.

CONCLUSIÓN

La investigación sobre los fundamentos metafísicos de la ley natural en Tomás de Aquino nos revela una profunda conexión entre la bondad divina, la providencia y el orden moral humano. Según el pensamiento tomasiano, la ley natural no debe entenderse como una imposición externa, sino como una participación de la ley eterna en la razón humana, que dirige al hombre hacia su perfección final. Este enfoque destaca la armonía entre la inclinación natural y la razón práctica, en la que el ser humano se convierte en legislador de su propio actuar moral, estableciendo lo que es justo y bueno en consonancia con su naturaleza racional y su destino último. De este modo, la ley natural actúa como un principio intrínseco que permite al hombre vivir conforme al fin para el que fue creado.

BIBLIOGRAFÍA

- Aquino, Tomás de, *Opera Omnia* (2000ss.). En E. Alarcón (coord.), *Corpus Thomisticum* <http://www.corpus-thomisticum.org/iopera.html>
- Astorquiza, Patricia, «Ley natural, amor natural y *voluntas ut natura*: un problema en la virtud de la justicia», en Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos* (Pamplona: Eunsa, 2007): 113-135.

- Baur, Michael, «Law and Natural Law», en Brian Davies – Eleonore Stump (eds.), *The Oxford Handbook of Aquinas* (Oxford: Oxford University Press, 2012): 238-254.
- Bonino, Serge-Thomas, «Dios, *El que es*». *De Deo ut uno*, trad. Lucas P. Prieto (Toledo: ECI, 2024).
- Brock, Stephen L., «Natural Inclination and The Intelligibility of the Good in Thomistic Natural Law», *Vera Lex* VI/1-2 (2005): 57-78.
- Canals, Francisco, «La ordenación de la persona a asemejarse a Dios, fundamento de la moralidad humana», en *Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual y renovador* (Toledo: ECI, 2019 [2004]): 313-322.
- Perrier, Emmanuel, *El atractivo divino. La doctrina de la operación y del gobierno de las criaturas en santo Tomás de Aquino*, trad. Lucas P. Prieto (Toledo: ECI, 2022).
- Prieto, Lucas, *La conservación del universo según santo Tomás de Aquino* (Toledo: ECI, 2023).
- Reese, Philip Neri, «The End of Ethics: A Thomistic Investigation», *New Blackfriars* (2013): 285-294.
- Trigo, Tomás (ed.), *En busca de una ética universal: un nuevo modo de ver la ley natural. Documento de la CTI y comentarios* (Pamplona: Eunsa, 2010).