

JULIÁN VARA MARTÍN

**LA LEY NATURAL: UNA LEY PARA LA
LIBERTAD DEL HOMBRE**

PUBLICADO EN «ESCRITOS DEL VEDAT»
Vol. XXXVIII - 2008

LA LEY NATURAL: UNA LEY PARA LA LIBERTAD DEL HOMBRE

Hay un interesante artículo de J. Pieper, titulado «*La criatura humana: el concepto de creaturalidad y sus elementos*»,¹ que proporciona algunas claves muy útiles para comprender la Ley natural y, más allá, la condición propia de toda la realidad.

Para Pieper, el núcleo de la visión de santo Tomás del mundo está marcado por su condición de ser algo creado: no hay una tercera cosa además del Creador y su creación. De esta idea extrae dos consecuencias muy interesantes. Por un lado, que por su ser específico de Creador Dios no es algo extraño al mundo sino que más bien Dios es lo más íntimo de todas las cosas. Por otro, que toda la estructura y condición del mundo que vemos, y también del hombre, están profundamente marcadas por esta condición de ser algo creados. Y eso determina seis aspectos que enumero, sin desarrollar, y que auxilian en la comprensión del tema que nos proponemos:

1. «*Comparantur omnes res creatae ad Deum sicut artificiata ad artificem*».² Sin entrar en el detalle y la explicación de esta analogía tan recurrente en santo Tomás hay que señalar que lo que la criatura y la obra de arte humana tienen en común es, antes que nada, su cualidad de ser algo diseñado y planeado, es decir, ser precedidas de un diseño: su finalismo. Consecuencia de ello es que el hombre —todo lo creado; es decir, todo, salvo el Creador— se encuentra en el mundo como un ser que sin haber sido consultado ya está determinado y sellado por encima de sus preferencias. No solamente no hacemos nuestra propia naturaleza, sino que además ésta es la esencia y la suma de lo que somos y hacemos, y de lo que tenemos que ser y hacer. Y pues nuestra naturaleza viene de otro, se concluye que el Creador es más interior a su criatura que la criatura misma.

¹ PIEPER, J. «La criatura humana: el concepto de creaturalidad y sus elementos» en *Veritas et sapientia*. Ed. Universidad de Navarra. Pamplona, 1975, pp. 123-136.

² *S.C.G.* 2, 24.

Nuestra forma no es sólo el presupuesto y fundamento de toda decisión y actividad —*naturalia sunt praebula virtutibus gratuitis et acquisitis*—, sino algo recibido.

2. Consecuencia de lo anterior es el siguiente aspecto que resalta el autor: todo lo que resulta de un diseño posee, por esta misma virtud, la cualidad de ser algo comprensible, inteligible. Este concepto de 'verdad de las cosas' en cuanto que son a la medida de la razón de Dios, y a su vez la medida de nuestra razón, lo expresa san Agustín breve y claramente, «Nosotros vemos las cosas porque son, pero las cosas son porque Tú las ves», y es el fundamento de la inteligibilidad de la realidad: estar situadas entre dos intelectos —*res naturale inter duos intellectus constituta est*—.³

3. Por lo mismo, la palabra primordial por la que todo fue creado no puede ser incorporada definitivamente al mundo, nunca puede ser completa y exhaustivamente traducida en el vocabulario del lenguaje humano, ni siquiera puede ser percibida completamente por ninguna mente finita. De ahí el misterio que acompaña siempre a la realidad, por cuanto remite más allá de sí. Dirá santo Tomás en distintas ocasiones *«rerum essentiae sunt nobis ignotae»*: las esencias de las cosas nos son ignoradas.⁴

4. Consecuencia también del concepto de criatura es su no necesidad. Pero no siendo necesaria la existencia de las cosas, su actual existencia implica un acto de libre volición. Esto mismo hace que todas las cosas, en cuanto que son, sean amadas y, como consecuencia, se les otorga su bondad como cualidad ontológica. Así, dice san Agustín, «nuestro amor se inflama por la bondad de las cosas que amamos; pero lo bueno es bueno porque Dios lo ama». De este modo, todo lo que existe es bueno —*«Omne ens bonum»*—; es decir, no sólo es buena su existencia, sino también su modo propio de existir.

5. Además, la condición existencial de la criatura significa que Dios no mantiene el ser para sí, sino que lo da a la criatura para que posea de forma apropiada. Con ello, se abre la posibilidad de concebir y hablar de ella sin referencia a Dios⁵ y, así, una cierta autonomía de la razón que puede abordar la realidad sin la necesidad de remitirla constantemente a Dios, sino considerándola en sí misma.

³ *De Ver.* 1, 2.

⁴ *De Ver.* 10, 1; 4, 1 y 8; *In An.* 1, 1 et alii.

⁵ Así lo afirma santo Tomás con ocasión de hablar del Hijo que, en cuanto Hijo, no puede dejar de ser referido al Padre, lo que no sucede con la criatura que sí admite ser considerada sin referirla a Dios, aunque no en cuanto que existe realmente,

6. El último aspecto ya está apuntado antes y aquí se desarrolla algo más: todos los actos voluntarios —por ello libres— pueden ser reducidos a la raíz primera de lo que el hombre desea por naturaleza. Por eso, a cualquiera que se acostumbre a contraponer naturaleza y libertad como conceptos excluyentes le cuesta pensar en un acto natural en el que concurra una voluntad. Pero lo cierto es que existe por lo menos una clase de ser en el que lo natural y lo libre están unidos: este ser es la mente creada.

Tan pronto como un hombre es considerado como criatura no existe la más mínima dificultad en aceptar que en el nivel espiritual de la existencia humana algo tiene y debe ocurrir como un proceso natural, pero que a pesar de todo se origina en nuestra mente y no puede ser pensado como algo diferente del acto espiritual. Esta conexión —señala Pieper— ofrece la única posibilidad de reducir a una única raíz dos interpretaciones de la voluntad humana: la determinista y la contraria: «así como sabemos que somos capaces de decisión libre, estamos seguros de que deseamos nuestra última realización con la misma elemental necesidad de una piedra que 'desea' caer».

En este sentido es preciso hablar de determinación. Pero esto hay que precisarlo. Si por determinación se entiende que nuestra voluntad está fijada en una dirección determinada, entonces es correcto —pues esta determinación acompaña a la condición de todo lo creado—. Pero si por determinación se entiende 'ser fijado desde fuera por alguien' entonces el término es equivocado. ¿Por qué? Porque, como dice Pieper, sólo al concepto de *volitio naturalis* pertenece el ser un impulso originado en lo más profundo del ser. Incluso la libertad, en el más estricto sentido de la palabra, está realizada aquí en la medida en que la libertad es un poder actuar sin coacción exterior. Pero si ser libre significa poder elegir entre varias posibilidades, no hay libertad para esto. La fórmula tomista: *«voluntas libere appetit felicitatem, licet necessario appetat illam»*.

Todos estos aspectos que acompañan a la condición de la realidad se manifiestan de un modo excelente en la Ley Natural.

pues el ser lo recibe de Dios: *«Ad septimum dicendum, quod sicut creatura non habet esse nisi a Deo, ita nec Filius habet esse nisi a Patre. Sed in hoc est differentia, quod creatura non est illa relatio secundum quam dicitur esse a Deo, per quam habet esse; et ideo potest considerari in se, sine respectu ejus ad Deum; et sic invenitur non habens esse. Sed Filius Dei est ipsa relatio secundum quam habet esse a Patre, et ipsa relatio est ipsum esse; et ideo non potest Filius considerari sine respectu ad Patrem, ut inveniatur in se non habens esse, vel potens in nihilum decidere»* (*In III Sent.*, dist. 11, 1 ad 7).

1. Ésta manifiesta el finalismo del hombre, y el orden mismo de estas finalidades, en cuanto se presentan subordinadas entre sí.
2. Este finalismo mismo, y la naturaleza del hombre, se presenta como inteligible al hombre por cuya virtud él mismo aparece como luminoso para su propia razón, y con él el designio mismo de Dios sobre la realidad.
3. Pero, al tiempo, existe siempre un punto de misterio en el hombre y su ordenación al fin.
4. Este orden de finalidades que manifiesta la Ley Natural tiene razón de orden de bienes. Pero su causa es la indicada: toda criatura es buena, y el orden de lo creado es lo mejor de todo.
5. La condición existencial de la criatura es lo que permite la 'autonomía de lo creado' en cuanto orden inteligible en sí, sin referencia al Creador.
6. Y, por último, la condición humana hace compatible este misterio de naturaleza libre.

Sobre todo ello vale la pena reflexionar.

I

El tratamiento de la Ley Natural en santo Tomás se encuentra en la Suma Teológica, en la I^a-II^{ae}, en la parte dedicada a los principios exteriores del acto humano. Esa parte se encuentra en la segunda de las tres partes en que está dividida el plan de la Suma Teológica. La primera parte se ocupa de «*De his quae ad essentiam divinam pertinent*», la segunda «*De motu rationalis creatura in Deum*» y la tercera, y última, «*De Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum*».

Esta segunda parte se abre con una consideración -desarrollada en cinco cuestiones- sobre el fin último de la vida humana, que se llama bienaventuranza, y da paso, inmediatamente después a lo que permite que el hombre alcance este fin o se aparte de él: «porque es necesario llegar a la bienaventuranza mediante algunos actos, debemos estudiar los actos humanos, para saber con qué actos se llega al bienaventuranza y cuáles entorpecen su camino». Pero, puesto que «toda ciencia operativa debe llegar hasta la consideración particular, porque las operaciones y los actos versan sobre cosas singulares», esta segunda parte, que se dedica a la moral, es decir a la consideración de los actos humanos, está a su vez dividida en dos: los actos humanos en universal y los actos humanos en particular.

Aun de los actos humanos en general, su tratamiento se hace conforme a una doble aproximación: en primer lugar se acerca a los mismos actos humanos y, en segundo lugar, trata de sus principios: «*De principiis actuum humanorum*», que pueden ser intrínsecos -la potencia para obrar y el hábito- o extrínsecos.

Principios extrínsecos de los actos humanos son, el diablo, que por la tentación nos inclina al mal, o Dios, que es el principio exterior que mueve al hombre al bien; y esto lo hace de dos modos: mediante la instrucción de la ley y mediante el auxilio de la gracia. Así pues, *la ley es un principio exterior de los actos humanos, que procede de Dios, y conforme al cual el hombre es inducido al bien*.

Vale la pena seguir la exposición que el mismo santo Tomás hace de la ley para entender qué es y cómo obra la Ley Natural. Santo Tomás aborda, en la cuestión 90, en primer lugar lo relativo a la esencia de la ley.

Sobre aquello que pertenece a toda ley por su esencia es preciso destacar en primer lugar su *forma*. Por su forma, la ley es una regla o medida nuestros actos según la cual uno es inducido a obrar o dejar de obrar; pues ley deriva de ligar, porque obliga en orden a la acción. Ahora bien, lo que es regla y medida de los actos es la razón, puesto que es a la razón a la que corresponde ordenar al fin; y el fin es el primer principio en el orden operativo, y lo que es principio en un determinado género es regla y medida de ese género. Luego la ley es algo propio de la razón.

En segundo lugar, por su *fin*, la ley se ocupa del orden de los individuos a la felicidad. Esto es así porque, igual que la razón es el principio de los actos humanos, también hay algo en la razón que es principio de todo lo demás y a lo cual ha de responder la ley de manera principal y primordial. Ahora bien, el primer principio en el orden operativo, del que se ocupa la razón práctica, es el último fin. Y como el último fin es la felicidad o bienaventuranza, síguese que la ley debe ocuparse sobre todo del orden a la bienaventuranza. Además, y esto es importante, como la parte se ordena al todo, como lo imperfecto a lo perfecto, y el hombre individual es parte de la comunidad perfecta, es necesario que la ley se ocupe de suyo del orden de los individuos a la felicidad común.

Derivado de lo anterior, se sigue que la *causa eficiente* de la ley es todo el pueblo o la persona pública que haga sus veces, pues al tener la ley por objeto primero y principal el bien común su ordenación corresponde a aquél al que le es propio este bien. Por tanto, la institución de la ley pertenece, bien a todo el pueblo, bien a la persona que tiene el cuidado del mismo, la autoridad.

El último requisito es la *promulgación*. Porque para que la ley tenga el poder de obligar, cual compete a su naturaleza, es necesario que sea aplicada a los hombres; esta aplicación se lleva a cabo al poner la ley en conocimiento de sus destinatarios mediante la promulgación. Luego también la promulgación es necesaria para que la ley tenga fuerza de tal.

De este modo, la ley se define como una *ordenación de la razón al bien común promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad*.

Con respecto de lo dicho en torno a la forma es interesante reparar en dos aspectos: Por un lado, en que la ley no se distingue sólo por ser un mandato de la razón respecto de lo que se debe hacer o dejar de hacer, sino porque, siéndolo, tiene capacidad de inducir eficazmente. Así, elemento esencial a la ley, que lo distingue del consejo o de la admonición paterna, es la obligatoriedad.⁶ De este modo, «a la razón de ley le acompañan dos cosas: primero, el que es cierta regla de los actos humanos; segundo, el que tiene fuerza coactiva».⁷ Pero esto es extraordinario porque nos pone en la pista para descubrir algo que no siempre es fácil de determinar: ¿Quién es potestad? ¿Quién es autoridad? La respuesta, formulada a la luz de lo que se acaba de decir, y de otros textos, sería: aquél que puede inducir eficazmente a la acción. Es decir, aquél que puede dar leyes y hacerlas cumplir. Luego, ¿la fuerza otorga el poder? No, pero sí distingue a aquél que lo tiene. Esto lo volveremos a ver al tratar de la causa eficiente.

Por otro lado, es verdad que el poder de mover que tiene la razón lo recibe la voluntad, pues cuando alguien quiere el fin es cuando la razón dispone acerca de los medios que a él conducen. Pero para que el querer de la voluntad respecto de estos medios tenga valor de ley es necesario que esté regulado por la razón. Por eso, la ley no es la voluntad de quien gobierna - ni la voluntad general- sino el juicio de la razón por la que se hace vincu-

⁶ «*Alio modo dicitur consilium, persuasio vel inductio ad aliquid agendum, non habens vim coactivam. Et sic consilium contra praeceptum dividitur, cuiusmodi sunt amiables exhortationes*» (De Ver. 1, 17, a. 3 ad 2).

«*Duplex est correctio delinquentis: una quidem per simplicem admonitionem; et haec est fraterna quibus paesumitur quod propria voluntate admonitioni consentiant; alia vero est correctio habens vim coactivam per inflictionem poenarum, ut Philosophus dicit in X Ethic; et talis correctio pertinet ad praelatos*» (Qu. Disp. de Virtutibus, q. 3 a. 1 ad 2).

«*Et huic similatur correctio praelatorum, quae habet vim coactivam, non autem simplex correctio fraternae*» (S.T. II-II, q. 33, a. 6 ad 1).

⁷ «*Lex de sui ratione duo habet, primo quidem, quod est regula humanorum actuum; secundo, quod habet vim coactivam*» (S.T. I-II, q. 96, a. 5 resp).

lante una determinada conducta. Con esto se rompe todo voluntarismo en la concepción de la ley.

A su vez, sobre el fin, vale la pena hacer hincapié en los dos pasos que da santo Tomás al exponer la respuesta al artículo: por un lado, como el fin es el primer principio en el orden operativo, y del fin se toma la regla de aquello que es para el fin, el fin de la ley es la felicidad, pues ésta es la razón por la que el hombre lo hace todo; y, por otro -y esto no parecería tan obvio-, el fin que se considera es el fin del hombre y, en cuanto lo es, el hombre es parte de una comunidad; de ahí que el fin no sólo sea la felicidad, sino la felicidad común. Por eso, sigue diciendo en el artículo: el Filósofo en la definición de ley hace mención tanto de la felicidad como de la comunidad política, pues «llamamos cosas legales justas a las que promueven y conservan la felicidad y todos sus requisitos en la convivencia política». Además, como lo que realiza en grado máximo la noción común de un género es causa y punto de referencia de todo lo demás en ese género, se sigue que cualquier otro precepto sobre actos particulares no tiene razón de ley sino en cuanto se ordena al bien común. Con esto se apunta a algo que deberemos tener presente: todo precepto lo es de una ley en cuanto puede ser referido a un bien común. Por eso, ni los dictados de la razón por las que el hombre se gobierna a sí propio tienen condición de ley -sino analógicamente- ni los tienen, propiamente, los preceptos del padre de familia.⁸

Por último, y retomando lo dicho sobre la obligatoriedad de la ley, al razonar sobre la causa eficiente, santo Tomás señala que, igual que en todo otro ámbito de cosas, el ordenar a un fin compete a aquél de quien es propio este fin; y una persona privada carece de fuerza coactiva y así no puede inducir eficazmente a la acción, esta fuerza coactiva en cambio sí se encuentra en el pueblo o en la persona pública que lo representa.⁹ Con esto

⁸ «*Ad tertium dicendum quod, sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis, civitas autem est communitas perfecta, ut dicitur in I Politic. Et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ordinatur ad commune bonum; ita etiam et bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est communitas perfecta. Unde ille qui gubernat aliquam familiam, potest quidem facere aliqua praecepta vel statuta; non tamen quae proprie habeant rationem legis*» (S.T. I-II, q. 90, a. 3 ad 3).

⁹ «*Lex proprie, primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet. Quia et in omnibus aliis ordinare in finem est eius cuius est proprius ille finis*» (S.T. I-II, q. 90, a. 3 resp).

volvemos a lo que apuntábamos antes, la fuerza distingue a la autoridad, a aquél que «*gerens vicem totius multitudinis*». Así, pues ¿quién puede imponer leyes? 'El que puede', es decir el que verdaderamente puede o el poderoso. Con esto no se quiere decir que la fuerza coactiva conceda el poder sino que el poder político -la gestión de la fuerza de toda la multitud: que esto es el poder, la capacidad de mover eficazmente a la multitud a su fin y de unificar su voluntad con el dictado de la ley- se distingue por poseer fuerza. Pero, de este modo, se apunta a que la fuerza distingue al que posee el poder. En el ejercicio de la autoridad, cuya manifestación más propia es la ley, las distinciones entre legitimidad de origen justa y legitimidad de origen injusta no son adecuadas. Poderoso es el que de hecho lo es, no el que tiene 'derecho' a serlo, sino aquél a quien todos se lo reconocen.

II

Siendo esto propio de toda ley, santo Tomás aborda en la cuestión 91 las clases de leyes que es posible distinguir. Y, aunque son cinco las que distingue, nosotros vamos a reparar en las tres más conocidas. En primer lugar, la Ley Eterna que es el designio mismo de la gobernación de las cosas que existe en Dios como monarca del universo, y que tiene naturaleza de ley. Así, todas las cosas que se encuentran sometidas a la divina providencia están reguladas y medidas por la Ley Eterna; y participan en cierto modo de ella, pues bajo su impronta se ven impulsados a sus actos y fines propios. Pero además, la criatura racional se encuentra sometida a la divina providencia de una manera muy superior a las demás, porque participa de la divina providencia como tal, y es providente para sí misma y para las demás cosas. Esta participación de la Ley Eterna en la criatura racional se llama Ley Natural. Finalmente, en el orden práctico, la razón humana ha de partir de los preceptos de la Ley Natural como de principios generales e indemostrables, para llegar a conclusiones más particulares. A estas disposiciones particulares descubiertas por la razón humana se les conoce con el nombre de leyes humanas.

La Ley Natural representa, de este modo, el modo específico como la criatura racional participa de la Ley Eterna y sólo puede ser entendida en la medida en que se comprenda la condición de la criatura. Porque ésta determina, no sólo la inclinación al fin, sino el modo en que se manifiesta dicha inclinación. Así, no sólo un gobierno, ordenar al fin propio de una criatura racional, sino un modo de gobierno, ordenar conforme a la dignidad de una criatura racional y, por lo tanto, libre.

[El gobierno sobre los libres, el modo de gobierno:] Mediante la Ley Natural no se abroga el modo común como las criaturas participan de la Ley

Eterna -en cuanto que tienen inclinaciones naturales a sus fines y actos propios- sino que se exalta esta inclinación al constituirse en principio del que parte la acción humana: el hombre no se ve *compelido a ello*, sino *movido a ello*; aunque -y en cuanto es ley- de un modo vinculante que no puede frustrarse. Este modo de gobernar, moviendo a través de la razón y la voluntad, y por lo tanto permitiendo ofrecer resistencia al mandato que se recibe, es el modo propio de gobierno de las criaturas libres, es como se gobierna a los libres, conforme a la dignidad de los hombres libres. Este tipo de gobierno que corresponde al que es libre es el principado político o regio.

La expresión «*principatus politicus et/seu regalis*» la toma santo Tomás directamente de Aristóteles, de modo que cada vez que aparece en la obra del santo doctor lo hace casi siempre con expresión del lugar del que la toma, el Libro Primero de la Política; además, la imagen de la que se sirve es la misma que propone Aristóteles: el gobierno del alma sobre el cuerpo. Este tipo de principado se caracteriza por la capacidad de oponer resistencia al mandato del superior.¹⁰ Los siervos, al contrario, son gobernados con un *principado despótico*. En la obra de santo Tomás existen al menos 27 referencias al *principatus despoticus*, con dos significados principales: En primer lugar, y sobre todo, el principado despótico es el que se ejerce sobre los siervos; y, en segundo lugar, en este sentido, es absoluto: los siervos no tienen derecho ni facultad para resistir el imperio de su señor,¹¹ la obediencia se produce «*ad nutum*» y «*absque contradictione*»,¹² pues el siervo no tiene derecho a contradecir.¹³ Por tanto, la distinción entre ambos

¹⁰ «*Principatus autem politicus et regalis dicitur, quo aliquis principatur liberis, qui, etsi subdantur regimini praesidentis, tamen habent aliquid proprium, ex quo possunt reniti praecipientis imperio*» (S.T. I^a, q. 81, a. 3); «*Principatu regali seu politico, sicut liberi homines reguntur a gubernante qui tamen possunt contra movere*» (S.T. I-II, q. 9, a. 2); «*Et ideo potest ... imperio obviare, sicut et liberi cives interdum obviant imperio principis*» (De malo, q. 3, a. 9); «*Regali et politico principatu, id est sicut reges et principes civitatum dominantur liberis, qui habent ius et facultatem repugandi quantum ad aliqua praecepta regis vel principis*» (De virtutibus, q. 1, a. 4).

¹¹ «*Dicitur enim despoticus principatus, quo aliquis principatur servis, qui non habent facultatem in aliquo resistendi imperio praecipientis, quia nihil sui habent*» (S.T. I^a q. 81, a. 3 ad 2).

¹² S.T. I-II, q. 56, a. 4.

¹³ «*Despotico principatu, id est sicut dominus servum, qui ius contradicendi non habet*» (S.T. I-II, q. 58, a. 2). Otras referencias en el mismo sentido: De Virtutibus q. 1, a. 4; a lo largo de todo el Libro Primero del Comentario a la Política; o el Libro Segundo del De regimine principum.

está fundada en el grado de sujeción al imperio del que manda, pues en algo puede sustraerse el libre del imperio del gobernante mientras que el siervo en nada puede contradecir el mandato de su señor. La razón de esta diversidad está en que el gobierno sobre los libres se hace conforme a las leyes mientras que no sucede así con los siervos, que son en absoluto de sus señores y a ellos están sujetos, no teniendo más regla de su acción que la que procede de su dueño.

Igual que la ley sólo se promulga para los libres, así también la Ley Natural, que se comporta como los primeros principios de la razón práctica conforme a los cuales el hombre juzga lo que debe hacer o evitar.

[El gobierno sobre los libres, *el fin del gobierno*.] Pero, además, los bienes que persiguen los preceptos de la Ley Natural manifiestan igualmente que este modo de gobierno se ejerce sobre criaturas libres. La libertad del hombre, pues, también tiene su reflejo en los fines a los que la Ley Natural inclina al hombre.

Esto se advierte en la medida en que se cae en la cuenta de que la verdadera razón de distinción del gobierno sobre libres o siervos, en realidad, no está tanto en la capacidad de oponer resistencia al imperio del que manda sino en el fin que persigue el mandato del gobernante. Y se observará con más claridad si se repara en que, como hemos señalado, sobre las criaturas libres son posibles dos modos distintos de gobierno: el gobierno político y el gobierno real.¹⁴

El gobierno político propiamente se ejerce entre aquellos que son iguales por naturaleza, por lo que procede por elección y es temporal, de manera que una vez manda uno y luego otro; de este modo, entre el gobernante y el súbdito no hay más diferencia que la que procede del temporal ejercicio del poder, razón por la cual la dignidad de gobierno se exterioriza en la vestimenta y en el trato, pues de otra forma en nada se diferenciaría el que manda del que obedece. La sujeción además está limitada por leyes, de modo que no es absoluta, sino conforme a la ley,¹⁵ como hemos dicho. En

¹⁴ «Primo quidem, quod in utraque harum coniugationum est quaedam praelatio, sive quidam principatus. Vir enim principatur mulieri, et pater filiis, non quidem sicut servis, sed sicut liberis: in quo differunt hi duo principatus a principatu despotico. Secundum est, quod hi duo principatus non sunt uniusmodi; sed vir principatur mulieri politico principatu, idest sicut aliquis qui eligitur in rectorem civitatis praeest: sed pater praeest filiis regali principatu» (In *Politicorum*, L. I, l. 10).

¹⁵ «Et hoc ideo, quia pater habet plenariam potestatem super filios, sicut et rex in regno: sed vir non habet plenariam potestatem super uxorem quantum ad omnia, sed secundum quod exigit lex matrimonii; sicut et rector civitatis habet potestatem

cambio, el imperio real se ejerce entre aquellos que por naturaleza son desiguales, de manera que aunque libres todos, el que ejerce el oficio de rey naturalmente excede a aquellos sobre los que gobierna, por lo que naturalmente le están sometidos, como los hijos lo están al padre.¹⁶

El que sobre hombres libres sean posibles dos tipos de gobierno tan distintos, con grados de sujeción tan diversos, pone de manifiesto que la razón propia de distinción entre el principado sobre hombres libres y el principado sobre siervos no está en la extensión del dominio y su limitación por leyes, ni en la capacidad de resistencia al precepto del que manda, sino en otra cosa. Pues también se ejerce sobre hombres libres el gobierno real, sin que quepa sustraerse al imperio del rey, ni tiene éste limitación por ley. La diferencia está en el bien que se persigue, pues *el gobierno de hombres libres persigue el bien de éstos, mientras que el gobierno sobre los siervos el bien del señor*: «Así una diferencia natural separa el principado real del po-

super cives secundum statuta». (In *Politicorum*, L. I, l. 10).

«Quia in politicis principatibus transmutantur personae principantis et subiectae: qui enim sunt in officio principatus uno anno, subditi sunt alio; et hoc ideo quia talem principatum competit esse inter eos qui sunt aequales secundum naturam et in nullo differunt naturaliter, sed tamen tempore, quo unus principatur et alii subiiciuntur. Industria humana advenit quamdam differentiam et quantum ad figuram quae consistit in exterioribus insigniis, et quantum ad sermones, quia aliter nominantur quam prius, et aliter eos homines alloquuntur; et similiter quantum ad honores, quia scilicet cives quasdam reverentias exhibent ei qui est in principatu, quas ante non exhibebant; sicut amasis poeta dixit de lotore pedum: ille enim qui est lotor pedum, si circumponerentur sibi huiusmodi insignia et alia duo dona exhiberentur, non videretur a principe civitatis differre. Sic ergo patet quod politicus principatus permulatur de persona in personam» (In *Politicorum*, L. I, l. 10).

¹⁶ «Principatus patris respectu puerorum, id est filiorum, est regalis. In hoc enim principatu duo attenduntur: scilicet quod pater qui generat principatur secundum amorem, naturaliter enim amat filios; et iterum principatur secundum senectutem, quasi habens quamdam naturalem praerogativam aetatis supra filios: et quantum ad hoc est species, idest similitudo principatus regalis. Et inde est quod homerus appellavit Iovem, idest summum deum, patrem virorum et deorum, idest regem omnium, et hominum, et superiorum substantiarum quas deos vocabant. Oportet enim quod rex qui perpetuo principatur et plenariam habet in omnibus potestatem, differat a subditis secundum naturam in quadam magnitudine bonitatis; et quod tamen sit genere idem eis, ad minus secundum speciem humanam; melius autem erit et si etiam unitate gentis. Et haec etiam est comparatio senioris ad iuniorem et generantis ad genitum, quod scilicet habet naturalem praerogativam perfectionis. Ideo autem oportet regem naturaliter differre ab aliis: nisi enim esset naturali quadam bonitate melior, non esset iustum quod semper dominaretur plenaria potestate sibi aequalibus, ut infra in tertio dicitur» (In *Politicorum*, L. I, l. 10).

lítico, que es para el que es igual según la naturaleza; y el amor separa el principado real del tiránico, que no manda por razón del amor que tiene a los súbditos, sino por causa de su propia utilidad». ¹⁷

Con esto aparece que lo propio de la condición libre es ser gobernado en vistas a su bien propio, ya sea con gobierno político o con gobierno real. Y esto es precisamente lo que manifiesta la Ley Natural en sus preceptos: el hombre es gobernado mirando su propio bien, quien le gobierna no le quiere por nada distinto de él mismo.

Esto manifiesta el contenido de la Ley Natural, pues sus preceptos se van proponiendo al hombre bienes cada vez más elevados, hasta concluir con una operación inmanente que ya no mira al hombre como ordenado a un bien específico sino que mira su condición personal, y así en su más alta dignidad. Desde esta formalidad deben ser entendidos todos los demás preceptos que preparan y disponen al hombre para cumplir su vocación. Vocación, dicho sea de paso, a la recíproca comunicación de afecto, a la amistad: a los más próximos, a todos los hombres idealmente y a Dios en último término; o en primero si se considera como fundamento.

III

«Los principios de la Ley Natural son en el orden práctico lo que los primeros principios de la demostración en el orden especulativo, pues unos y otros son evidentes por sí mismos. Ahora bien, esta evidencia puede entenderse en dos sentidos: en absoluto y en relación a nosotros. De manera absoluta es evidente por sí misma cualquier proposición cuyo predicado pertenece a la esencia del sujeto; pero tal proposición puede no ser evidente para alguno, porque ignora la definición de su sujeto. Así, por ejemplo, la enunciación 'el hombre es racional' es evidente por naturaleza, porque el que dice hombre dice racional; sin embargo, no es evidente para quien desconoce lo que es el hombre. De aquí que, según expone Boccio hay axiomas o proposiciones que son evidentes por sí mismas para todos; y tales son aquellas cuyos términos son de todos conocidos, como 'el todo es mayor que la parte' o 'dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí'. Y hay proposiciones que son evidentes por sí mismas sólo para los sabios, que entienden la significación de sus términos (...).

¹⁷ «Sic igitur naturalis differentia separat principatum regalem a politico, qui est ad aequale secundum naturam: amor autem separat principatum regalem a tyrannico, qui non principatur propter amorem, quem habet ad subditos, sed propter commodum proprium» (In Politicorum, L. I, l. 10).

Ahora bien, entre las cosas que son conocidas por todos -repárese que por tanto hablamos de aquellas cosas que son evidentes por sí mismas para todos- hay un cierto orden. Porque lo primero que alcanza nuestra aprehensión es el ente, cuya noción va incluida en todo lo que el hombre aprehende. Por eso, el primer principio indemostrable es que 'no se puede afirmar y negar a la vez una misma cosa', principio que se funda sobre las nociones de ente y no-ente y sobre el cual se asientan todos los demás principios, según se dice en IV Metafísica. Mas así como el ente es la noción absolutamente primera del conocimiento, así el bien es lo primero que se alcanza por la aprehensión de la razón práctica, ordenada a la operación; porque todo agente obra por un fin y el fin tiene razón de bien. De ahí que el primer principio de la razón práctica es el que se funda sobre la noción de bien, y se formula así: 'el bien es lo que todos apetecen'. En consecuencia, el primer precepto de la ley es éste: 'El bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse'. Y sobre éste se fundan todos los demás preceptos de la Ley Natural, de suerte que cuanto ha de hacerse o evitar caerá bajo los preceptos de esta ley en la medida en que la razón práctica lo capte naturalmente como bien humano.

Por otra parte, como el bien tiene razón de fin y el mal de lo contrario, síguese que todo aquello a lo que el hombre se siente naturalmente inclinado lo aprehende la razón como bueno y, por ende, como algo que debe ser procurado, mientras que su contrario lo aprehende como mal y como vitando. De aquí que el orden de los preceptos de la Ley Natural sea correlativo al orden de las inclinaciones naturales. Y así encontramos, ante todo, en el hombre una inclinación que le es común con todas las sustancias, consistente en que toda sustancia tiende por naturaleza a conservar su propio ser. Y de acuerdo con esta inclinación pertenece a la Ley Natural todo aquello que ayuda a la conservación de la vida humana e impide su destrucción. En segundo lugar, encontramos en el hombre una inclinación hacia bienes más determinados, según la naturaleza que tiene en común con los demás animales. Y a tenor de esta inclinación se considera de Ley Natural las cosas que la naturaleza ha enseñado a todos los animales, tales como la conjunción de sexos, la educación de los hijos y otras semejantes. En tercer lugar, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a la naturaleza racional, que es la suya propia, como es, por ejemplo, la inclinación natural a buscar la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad. Y, según esto, pertenece a la Ley Natural todo lo que atañe a esta inclinación, como evitar la ignorancia, respetar a los ciudadanos y todo lo demás relacionado con esto». ¹⁸

Los preceptos de la Ley Natural parten todos del precepto primero de que el bien ha de ser amado y buscado y el mal evitado, y remiten a un orden de inclinaciones o bienes que vale la pena explicitar algo más. Estos

¹⁸ S.T. I-II, q. 94, a. 2 resp.

preceptos, tal y como los expone santo Tomás, son: 1°. El cuidado de la propia existencia (común a todas las cosas, dice santo Tomás), 2°. La conservación de la especie (por la que el hombre se inclina a aquellas cosas que 'la naturaleza ha enseñado a todos los animales') y 3°. La inclinación a buscar la verdad sobre Dios y vivir en comunidad.

¿Con qué se corresponde este orden de inclinaciones? -vale la pena recordar que es de esencia de la ley ordenar a la felicidad, pero no a una felicidad individual sino a una felicidad común- ¿Cuál es, pues, el *bien común* que buscan los preceptos de la Ley Natural? En esto es posible distinguir dos bienes comunes o dos bienes que tienen la condición de ser comunicados entre varios y hacia los que el hombre se siente naturalmente inclinado: el *bien común natural* y el *bien común moral*.

La expresión '*bonum commune naturae*' sólo aparece una vez en los escritos tomistas, para responder a la objeción de cómo pueden ser de Ley Natural los actos de algunas virtudes, como la templanza; pues pertenece a la razón de ley ordenar a un bien que sea común, mientras que algunas virtudes, y ésta singularmente, junto con la fortaleza, parece que sólo procuran un bien individual. La respuesta que da santo Tomás es que «la templanza es a propósito de los apetitos naturales, como la comida o la bebida o los apetitos sexuales, que se ordenan al *bien común de la naturaleza*, igual que los demás preceptos legales se ordenan al *bien común moral*».¹⁹ Sin embargo, a pesar de lo insólito de la expresión, la idea aparece a lo largo de toda la obra. Así, el bien común de la naturaleza sería aquél que inmediatamente procura la conservación y generación del individuo, y constituirían lo propio del orden doméstico.²⁰ De este orden, como señala santo Tomás, se encuentra en el Libro Primero de la Política una extensa exposición. Este bien común de la naturaleza da origen a la *casa*.

¹⁹ «*Temperantia est circa concupiscentias naturales cibi et potus et venereorum, quae quidem ordinantur ad bonum commune naturae, sicut et alia legalia ordinantur ad bonum commune morale*» (S.T. I-II, q. 94, a. 3 ad 1).

²⁰ «*Communio domesticarum personarum ad invicem, ut Philosophus dicit, in I Polit., est secundum quotidianos actus qui ordinantur ad necessitatem vitae. Vita autem hominis conservatur dupliciter. Uno modo, quantum ad individuum, prout scilicet homo idem numero vivit, et ad talem vitae conservationem opitulantur homini exteriora bona, ex quibus homo habet victum et vestitum et alia huiusmodi necessaria vitae; in quibus administrandis indiget homo servis. Alio modo conservatur vita hominis secundum speciem per generationem, ad quam indiget homo uxore, ut ex ea generet filium. Sic igitur in domestica communione sunt tres combinationes, scilicet domini ad servum, viri ad uxorem, patris ad filium.*» (S.T. I-II, q. 105, a. 4 resp).

Por su parte, la expresión '*bonum commune morale*' no es más frecuente que la anterior, pues como ella sólo aparece en una ocasión, que es la que acabamos de citar, sin embargo la idea aparece a lo largo de toda la obra. Representa el bien que da origen a la *ciudad*, que surge a causa de las necesidades de la vida y existe para vivir bien, es decir para vivir la vida de un hombre bueno.

Este principio, no hay bien humano que no sea *bien común* y por tanto que no surja del fruto de la *comunicación entre los hombres*, está detrás de toda la exposición del proemio de Aristóteles a los ocho libros de la Política, y de la comprensión que Aristóteles tiene del bien del hombre.

Conforme al comentario de santo Tomás, Aristóteles señala en su proemio que,

«Porque conviene que dividamos hasta las partes mínimas, es necesario decir que la primera combinación es propia de las personas que no podrían existir el uno sin el otro, como el marido y la mujer. Este tipo de combinación es por causa de la generación, por la que se producen hombres y mujeres. Y por esto se dice que no puede existir el uno sin el otro. Pero por qué esta combinación es la primera se muestra por lo que añade, que no procede de la elección. Pues hay que considerar que en el hombre hay algo que es propio suyo, es decir, la razón, según que a él le compete obrar por consejo y elección. Y también se encuentra algo en el hombre que es común a él y a otros, y de este modo es el generar. Y esto no le compete a él por elección, es decir según que tiene una razón que elige sino que le compete según una razón común a él y a los animales y las plantas, pues todos naturalmente apetecen dejar tras de sí a otro tal cuales son ellos mismos, para que por generación se conserve en la especie lo que no puede conservarse en el mismo individuo.

La segunda comunicación de personas es la del que gobierna y la del que obedece; y esta comunicación es por razón de la conservación. Pues la naturaleza no sólo intenta la generación, sino también que las cosas generadas sean conservadas. Y que esto sucede entre los hombres por la comunicación del que gobierna y del que obedece se muestra por esto de que naturalmente gobierna y manda quien puede prever por su inteligencia lo que conviene a la salud, buscando las cosas beneficiosas y evitando las malas; y aquél que puede por la fortaleza del cuerpo realizar la obra que el que sabe preverá por la mente, es naturalmente súbdito y siervo. Y por esto se prueba que conviene a ambos para su conservación el que uno gobierne y otro obedezca. Pues aquél que por la sabiduría puede prever con la mente algunas veces no se puede conservar por falta de fuerzas si no tuviera un siervo que le obedeciera; ni aquél que abunda en las fuerzas del cuerpo podría salvarse si otro no lo rigiera mediante la prudencia.

De estas dos predichas comunicaciones personales, de las cuales una es para la generación y otra para la conservación, se constituye en primer lugar la CASA. Pues conviene que en la casa haya hombre y mujer, y señor y siervo. Y dice en primer lugar porque hay otra comunicación personal que se encuentra en la casa, la de los padres e hijos, que es causada por la primera. De donde estas dos son primordiales».

Es muy importante señalar, en este sentido, que la parte mínima que se considera no es el hombre, sino aquella relación a partir de la cual el hombre puede alcanzar algún bien: en primer lugar, el más natural de la generación y, en segundo lugar, el no menos natural de la conservación de lo generado. Los bienes que fundan estas relaciones son bienes naturales, bienes comunes naturales, como antes dijimos.

Conforme se comunican más cosas se alcanza más plenitud. Así acaba el hombre comunicando, no ya lo necesario para vivir, sino la misma vida buena, en lo que consiste la definición de la ciudad. En ella el bien comunicado es un bien moral, propio de la criatura racional

«la Ciudad es la comunidad perfecta, lo que se prueba porque como toda comunicación de todo hombre se ordena a algo necesario para la vida, será perfecta la comunidad que se ordene a que en ella se encuentre todas las cosas que bastan para la vida humana tal y como se da (...) y en primer lugar fue constituida por amor al vivir, para que los hombres pudieran encontrar suficientemente de dónde vivir; pero de que exista procede el que los hombres no sólo vivan, sino que vivan bien, en cuanto que por las leyes de la Ciudad se ordena la vida del hombre a la virtud».

Pero no hay que perder de vista que, igual que el orden doméstico se ordena al orden político, en el que alcanza plenitud, el orden mismo del hombre a la ciudad -el orden de los ciudadanos entre sí u orden político- se encuentra a su vez vinculado a la ordenación del hombre a Dios, como no pudiendo separarse el afecto con el que el hombre se ordena a los demás hombres del afecto con el que el hombre se ordena a Dios, y cumple con su vocación. Por eso, aunque en la formulación del último precepto pudiera parecer que se trata de dos inclinaciones diversas, en realidad constituyen una sola y la misma: no es escindible el acto de amor por el que pretende su fin último y éste por el que se aproxima a la vida política y, por ende, a los otros hombres.

Tenemos aquí el principio de la sociabilidad humana. Y de la comunidad política.

A propósito de los principios dice Aristóteles que «el principio es más de la mitad del todo».²¹ Y, comentando Santo Tomás estas mismas palabras

²¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* L. I, 7 1098 b 5.

aclara que esto es así «porque todas las otras cosas que restan están contenidas en los principios».²² Una de las cosas que está contenida en este principio que hemos expuesto, y que se hace manifiesta por él, es que no es posible el conocimiento de Dios fuera de la vida política, de la vida comunitaria. Otra, que no es posible vida política fuera de la búsqueda o de la inclinación del hombre a conocer la verdad sobre Dios, es decir, fuera de la inclinación verdadera del hombre al cumplimiento de su vida.²³

Ambas afirmaciones son serias por las consecuencias que a su vez tienen. La primera, es decir la afirmación de que no es posible el cumplimiento de la vida del hombre sino en la compañía de otros hombres, habla de la excelencia y dignidad de lo político y, al tiempo, del compromiso profundo del hombre con el bien que persigue la comunidad política, en cuya consecución está empeñada su misma vida. Así se entiende que León XIII afirmase que «después de Dios, el bien común es la primera y última ley de la sociedad humana».²⁴ La segunda, afirmar que no hay vida política fuera de la inclinación del hombre a Dios, toca el núcleo fundamental de lo político y revela su naturaleza más profunda, es juicio respecto de toda comunidad política y pone de manifiesto que todo vínculo político remite a un origen religioso. El motivo más serio y, por lo tanto, el único verdadero que puede mover a los hombres a unirse entre sí con relación política es buscar a Dios.

Esto mismo se presta a ser observado a partir de otra aproximación, también útil: la Ley Divina.

La tercera parte de la *Suma contra los Gentiles*, donde está ubicado el estudio de la Ley Divina, se abre con este proemio de santo Tomás en el que explícitamente aparece el fundamento de la Ley Natural:

«Todas aquellas cosas que un agente produce por voluntad, están ordenadas por el mismo agente a un fin, ya que el fin y el bien son el objeto propio de la voluntad, luego cuanto procede de la voluntad está or-

²² *In Ethicorum*, L. I, l. XI, 138.

²³ Algo semejante dice Lachance cuando afirma que «Una sola y misma tendencia inclina, pues, al hombre a Dios y a la sociedad; pero no lo inclina a Dios porque lo inclina a la sociedad; sino que, por el contrario, lo inclina a la sociedad porque lo inclina previamente a Dios y porque esta inclinación no podría alcanzar al perfección que tiene prometida sin el esfuerzo solidario y prolongado de una sociedad de personas. Más aun, una sola y misma ley ordena a Dios y al bien común, y no se muestra por eso incoherente, puesto que lo esencial del bien común profano reside en las virtudes intelectuales y el en conocimiento de Dios». (LACHANCE, L. *El derecho y los derechos del hombre* Rialp, Madrid 1979, p. 140).

²⁴ LEÓN XIII, *Au Milieu des Sollicitudes*, 23.

denado a un fin. Y cada cosa logra su fin último por su acción, la cual debe ser regida por aquél que dio a las cosas los principios por los que actúan. Por consiguiente es preciso que Dios, naturalmente perfecto en sí mismo y dador del ser por su largueza, gobierne todos los seres, y no sea gobernado por ninguno. Y nada hay que escape a su gobierno, como nada hay que no haya recibido de él la existencia. Así, pues, como es perfecto como ser y como causa, también lo ha de ser en su gobierno.

Pero tal ordenamiento de sus efectos aparece *de diversa manera en los distintos seres, en cada uno según su naturaleza*. Pues algunos seres han sido *creados por Dios con inteligencia*, de manera que lleven su semejanza y representen su imagen, de modo que tales seres *no únicamente son dirigidos, sino que también se dirigen a sí mismos según sus propias acciones a sus debidos fines*. Y tales seres, *si se someten a la dirección del régimen divino, dicho régimen los llevará a conseguir su fin; en cambio serán rechazados del último fin si se apartasen de tal dirección*. Pero los demás seres, que carecen de inteligencia, no pueden dirigirse a sí mismo a su fin, sino han de ser dirigidos por otro.»

Expone, entonces, santo Tomás el gobierno universal de Dios, en cuanto dirige todas las cosas, y más adelante el gobierno particular, en cuanto dirige las criaturas intelectuales; aunque la mayor parte va referido al hombre —criatura racional— en cuanto se le da la Ley Divina —auxilio de su inteligencia— y la Gracia —auxilio de su voluntad—.

La clave de comprensión en la descripción que hace santo Tomás de la Ley Divina se encuentra precisamente en el último capítulo, en el que recapitula los órdenes de subordinación y, por lo tanto, los órdenes de jurisdicción: qué se somete a quién y bajo qué regla de razón. La respuesta es relativamente elemental: *el hombre se somete a Dios y lo que se ordena al hombre se somete a la razón humana*.²⁵

La primera parte, pues, de la Ley Divina está referida al *orden del hombre mismo*, pues también el hombre, como criatura, debe quedar bajo algún orden y regla, que debe ser tomada del fin del hombre y proceder de aquél al que es propio este fin: Dios mismo. Estos son los preceptos por los que el hombre se ordena al amor a Dios; aquí queda comprendido todo lo relativo a la inteligencia del hombre, a su voluntad y a los sacrificios que mueven su sensibilidad. Se proclama así la dignidad del hombre que no se subordina sino sólo a Dios.

²⁵ «*Ex praeceptis enim Legis Divinae mens hominis ordinatur sub Deo; et omnia alia quae sunt in homine, sub ratione. Hoc autem naturalis ordo requirit, quod inferiora superioribus subdantur. Sunt igitur ea quae Lege Divina praecipuntur, secundum se naturaliter recta*» (S.C.G. III, c. 129).

La segunda parte, por su parte, se refiere a *los bienes humanos* —o todo aquello que existe en el hombre y no es él mismo, ni su inteligencia ni su afecto—, y su regla es la conformidad a la razón humana. Aquí se recoge la participación de la razón del hombre en el gobierno de Dios: la Ley Natural. Esta segunda parte santo Tomás la divide en dos que podríamos titular, como ya hemos hecho antes, la 'casa' y la 'ciudad'.

En el orden doméstico se recoge todo lo relativo al matrimonio y lo propio de la familia,²⁶ en total cinco capítulos y uno último sobre las riquezas, que es la parte de la casa que llamamos economía. La parte relativa al orden político comprende un solo capítulo —«según la ley divina el hombre ha de ordenarse al prójimo»— desarrollado en cuatro puntos ordenados de un modo que no puede dejar de llamar la atención.

En primer lugar se sienta el *fundamento* del precepto que no es otra cosa que la unidad de fin entre todos los hombres, y por tanto la necesidad de cooperación: «De todo lo anterior resulta claro que según la ley divina el hombre está orientado a guardar el orden de razón en todo aquello que puede ser para su utilidad. Y entre todos los seres útiles al hombre los principales son los demás hombres. Y el hombre es por naturaleza un animal social, pues necesita realizar en unión con otros lo que no puede por sí mismo. Luego es necesario que la ley divina ordene que el hombre se relacione con los demás de acuerdo con el orden de la razón».

En segundo lugar, el *modo* como la unidad se lleva a cabo y por ello el tipo de cooperación al fin: a través del conocimiento y del amor, *a través de la amistad*: «El fin de la ley divina es que el hombre se una con Dios. Y para esto unos hombres ayudan a otros, tanto en el conocimiento como en el afecto: se ayudan mutuamente los hombres cuanto al conocimiento de la verdad, y uno a otro se apoyan invitándose a obrar el bien y a evitar el mal. Por eso dice la Escritura: 'el hierro se afila con el hierro, y el hombre afila el rostro de su amigo' (Prov. 27, 17). Y 'Es mejor ser dos, y no uno solo, pues tienen la ayuda de la mutua sociedad; si uno cae, el otro lo levanta, ¡Ay del solo! Porque cuando cayere no tendrá quien le dé la mano, y si dos durmiesen juntos mutuamente se ayudarán'; pues ¿cómo se calentará uno solo? Y si alguien se levantase contra uno de ellos, entre ambos podrán resistirle (Ecclo. 4, 9) Luego fue necesario que la ley divina ordenase la sociedad de los hombres entre sí».

²⁶ Donde se establece que la institución matrimonial es natural (S.C.G. III, c. 122), de suyo indisoluble (c. 123), de uno con una (c. 123) o que excluye el incesto (c. 125).

En tercer lugar: las *consecuencias* que esto trae en las relaciones entre los hombres -que son relaciones de justicia-, y que son de dos tipos: subordinación y de coordinación.

La primera, la existencia de distintos grados y jerarquías -*el gobierno político*-. «La ley divina es una cierta norma de la divina providencia para gobernar a los hombres. Y es propio de la divina providencia abarcar dentro del orden debido todo lo que cae bajo su gobierno, de modo que cada cosa conserve su grado y su sitio. Luego la ley divina debe ordenar a los hombres de manera que cada uno conserve su lugar. Y esto conserva la paz entre los hombres. pues como dice Agustín en la Ciudad de Dios: 'la paz entre los hombres no es otra cosa que el orden de la concordia'».

Y de aquí, es decir, del orden, la *concordia* entre los hombres: «Siempre que se ordenan algunas cosas bajo un orden, necesariamente deben ellas estar ordenadas entre sí de manera concorde; pues de otro modo se impedirían mutuamente entre sí la consecución del fin común. Por ejemplo, sucede así en un ejército, que está ordenado a la victoria, como fin común, que es el del general. Y cada hombre está ordenado a Dios por ley divina. Luego era preciso que la ley divina estableciera la concordia entre los hombres, para que no se impidiesen mutuamente, y el resultado es la paz. Por ello se afirma: 'El puso la paz en tus fronteras'. Y dice el Señor: 'Os he dicho esto para que tengáis paz'. Y la concordia ordenada se conserva entre los hombres cuando se da a cada uno lo que es suyo, lo cual es justicia. por eso dice Isaías: 'la paz es fruto de la justicia'».

Su fruto es, como se acaba de señalar, *la justicia y la paz*.

Por eso la concordia constituye el bien común de la sociedad²⁷ y el bien propio del hombre. No porque la ciudad cumpla su vida sino porque la paz que en ella se establece y conserva le posibilita cumplirla: le posibilita ordenarse a Dios.

«Como en las acciones políticas no está el último fin, es más apropiado que por la convivencia cívica alguien quiera adquirir la felicidad para sí y para otros. De tal modo que esta felicidad, que se pretende adquirir por la vida política será algo distinto de la vida política misma. Esta es la felicidad contemplativa a la que toda la vida política está ordenada. En tanto que por la paz que se constituye y conserva a través del ordenamiento de la vida política se ofrece a los hombres la posibilidad de contemplar la verdad».²⁸

Esta es la ordenación de la Ley Natural.

²⁷ «*Bonum comune, quod est concordia societatis humanae*» (S.C.G, III, 146).

²⁸ *In Politicorum*, X, lecc. 11.

* * *

Como decíamos al principio, simultáneamente se corresponde con el designio de Dios sobre el hombre y nuestro más íntimo anhelo como hombres, a la vez constituye el sello que nos determina y el presupuesto de nuestra libertad. Por ella aparecemos inteligibles ante nosotros mismos al tiempo que somos un misterio que sólo se aclara por la remisión a Dios.

Así es la 'especial' condición de la criatura racional que es el hombre. Y se dice especial porque su condición es peculiar en todo el orden de lo creado.

Lo que la Ley Natural señala es el itinerario de esta ordenación tan profundamente humana por ser tan profundamente racional.

Julián VARA MARTÍN
Universidad CEU Cardenal Herrera