

CAPÍTULO QUINTO

LA RECEPCIÓN DE LA DOCTRINA ARISTOTÉLICA SOBRE EL DERECHO NATURAL EN EL <i>COMENTARIO DE LA ÉTICA A NICÓMACO</i> DE TOMÁS DE AQUINO	85
I. La distinción entre lo justo natural y lo justo convencional	87
II. Lo justo natural	90
III. Lo justo legal	96
IV. Las formas de derivación a partir de lo justo natural	98
V. El argumento de la inmovilidad de la naturaleza	100
VI. Alcance de la mutabilidad de la naturaleza . . .	102
VII. La necesidad de corrección de la justicia legal .	106
VIII. Conclusión	109

CAPÍTULO QUINTO

LA RECEPCIÓN DE LA DOCTRINA ARISTOTÉLICA SOBRE EL DERECHO NATURAL EN EL *COMENTARIO DE LA ÉTICA A NICÓMACO* DE TOMÁS DE AQUINO

El pasaje en donde Aristóteles habla por primera y casi única vez del derecho natural ha tenido un eco en la historia de la filosofía que no se compara con su relativa brevedad. Leámoslo nuevamente:

La justicia política se divide en natural y legal; natural es la que en todas partes tiene la misma fuerza, y no por parecerlo o no parecerlo. Legal la que desde un principio en nada difiere de que sea así o de otro modo pero, una vez establecida, difiere. Por ejemplo, que el rescate cueste una mina, o que haya que sacrificar una cabra y no dos ovejas. Además, cuantas cosas se legislan en casos concretos (o particulares), como ofrecer sacrificios a Brasidas, y las disposiciones de la índole de los decretos. Algunos creen que todo es de este tipo porque lo que es por naturaleza no está sujeto a cambio y en todas partes tiene la misma fuerza. Por ejemplo, el fuego quema tanto aquí como en Persia; advierten, sin embargo, que las cosas justas están sujetas a cambio. Esto, empero, no es así, aunque en un sentido lo es. Entre los dioses quizás no lo es de ningún modo; para nosotros, en cambio, también hay algo «justo» por naturaleza pero todo «lo justo» está sujeto a cambio. Con todo, hay algo «justo» por naturaleza y algo «justo» que no es por naturaleza. Es evidente, no obstante, cuál de las cosas que pueden ser de otro modo es por naturaleza y cuál no, sino que es legal y convencional (*nomikòn kai synthékei*), si es que en realidad ambas están igualmente sujetas a cam-

bio. La misma distinción también se aplica a los demás casos, pues la mano derecha es por naturaleza la más fuerte, aunque es posible que todos lleguen a ser ambidiestros. Las cosas justas según la convención y la utilidad son semejantes a las medidas, pues las medidas de vino y de grano no son iguales en todas partes, sino que donde se compran son mayores y donde se venden menores. Del mismo modo, las cosas que no son justas en el plano natural sino en el humano no son las mismas en todas partes. De la misma manera las cosas que no son justas por naturaleza sino por convenio humano no son las mismas en todas partes, puesto que no lo son tampoco los régimenes políticos, si bien sólo uno es por naturaleza el mejor en todas partes.¹

La misma concisión de este texto hace que todo aquél que quiera tomarlo de apoyo para desarrollar una teoría iusnaturalista termine por llevarlo hacia conclusiones que van mucho más allá de las que pudo haber imaginado el Estagirita. Esto no es necesariamente malo, si tenemos presente que la filosofía práctica de Aristóteles no pretende ser un sistema cerrado, pero justifica el interés por ver la forma en que dicho texto ha sido interpretado a lo largo de los siglos.² Y aunque se trata de una historia que está aún por escribirse, no cabe duda de que uno de los momentos más relevantes de la misma está en el siglo XIII. En este capítulo se pretende mostrar la forma en que Tomás de Aquino entiende el pasaje en cuestión de la *Ética a Nicómaco* en su *Comentario* a esa obra. Al mismo tiempo, se aludirá bre-

1 EN V, 7 1134b18-1135a5.

2 Sobre este pasaje hay una amplia bibliografía, con muy diversas interpretaciones, por ejemplo Voegelin, E., "Das Rechte von Natur", en Schmözl, F. M. (ed.), *Das Naturrecht in der politischen Theorie*, Wien, Springer-Verlag, 1963, pp. 38-51; Finnis, J., "Aristóteles, Santo Tomás y los absolutos morales", *Persona y derecho*, núm. 28, 1993, pp. 9-26; Strauss, L., *Naturrecht und Geschichte*, Stuttgart, K. F. Koehler Verlag, 1956; Kalinowski, G., "De lo mudable y lo inmutable en el derecho natural", *Prudentia Iuris*, núm. 15, 1985, pp. 92-95; Gadamer, H. G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 6a. ed., Tübingen, J. C. B. Mohr, 1990, pp. 317-329; Ritter, J., *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, 2a. ed., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, pp. 106-132, etcétera.

vemente a algunos desarrollos tomistas de la doctrina aristotélica que, aunque no se basan directamente en este pasaje, sí tienen o pretenden tener una inspiración aristotélica.

I. LA DISTINCIÓN ENTRE LO JUSTO NATURAL Y LO JUSTO CONVENCIONAL

Cuando Tomás se ve abocado a comentar la *Ética* aristotélica lo hace en un medio intelectual y dentro de una tradición de pensamiento que reconoce una especial autoridad a una serie de autores. En este caso, el Aquinate tiene que armonizar las afirmaciones aristotélicas con los dichos, en primer lugar, de los juristas romanos, que hablaron del derecho natural,³ y, en segundo término, de San Isidoro de Sevilla.⁴ También tiene presente la reflexión ciceroniana acerca de la ley natural, que es diferente de la de Aristóteles y puede complementarla.⁵ Por otra parte, hay en la *Ética* algunas remisiones a ciertas prácticas, como la de honrar con sacrificios a ciertos hombres, que no son aceptables para un cristiano, lo que dificulta aún más el problema de armonizar todas estas fuentes. De este modo, a lo largo de sus análisis sobre este pasaje, Tomás se ve obligado a hacer una serie de digresiones que no son frecuentes en sus *Comentarios*, los cuales suelen apegarse al texto original en una medida mucho mayor que lo que será frecuente en comentaristas posteriores.

1. *Lo justo político*

En su célebre pasaje, Aristóteles comienza diciendo que lo justo político se divide en dos, lo natural y lo legal. Como se ve, él no habla de toda forma de justicia, sino de aquella que se da

³ Cfr. *Dig.* 1, 1, 1, 3; 1, 1, 1, 4.

⁴ Cfr. *Etym.* V, 4. Además, en la *Suma teológica* se ve en la necesidad de explicar porqué Graciano dice que “derecho natural es el que se contiene en la ley y el Evangelio” (*Decr.* 1, 1, prol.; cfr. I-II 94, 4 ad 1).

⁵ Ejemplo, *De Leg.* I, 19; I, 33, etcétera.

en la polis. ¿Es que hay otras formas de justicia, distintas de aquella que es propia de la sociedad política? Efectivamente, puesto que existen otras formas de agrupación humana, entre ellas la más importante es la familia, cabe reconocer en ellas también cierta forma de justicia, aunque no es la justicia *simpliciter* porque ésta solo se da entre dos o más sujetos que son libres e iguales, mientras que en las relaciones que existen al interior de la familia se echa en falta ya sea la libertad, ya la igualdad, ya la alteridad.⁶ Así, al esclavo respecto del amo le falta la libertad, a la mujer respecto del marido, en la concepción de Aristóteles, la igualdad, y al hijo respecto del padre la alteridad, ya que no es suficientemente diferente de su progenitor: el hijo es algo del padre.⁷

De esta forma, hay ciertas versiones que podríamos llamar pre-políticas de la justicia, las cuales no entran en la noción de lo justo político. Otro tanto podría suceder con la relación que se da entre el hombre y la divinidad. Aquí la diferencia es tan grande que sólo de manera analógica podría hablarse de deberes de justicia del hombre respecto de Dios. Ésta es materia de la virtud de la religión. Por último, habría otro sentido en que cabe hablar de una justicia distinta de la de la polis, a saber, si nos referimos a la idea de justicia, pero este sentido platonizante no interesa al Estagirita.

2. *La distinción en Aristóteles y los romanos*

Dentro de lo justo político hallamos, entonces, lo justo natural y lo justo legal o convencional. Aquí hace ver Tomás la relación de esta división con la que hacen los juristas romanos cuando distinguen un derecho natural de un derecho positivo. Que están hablando de lo mismo lo muestra el propio lenguaje, porque los romanos llaman derecho (*ius*) a lo que Aristóteles

⁶ EN V 6, 1134b8.

⁷ EN VIII 12, 1161b18; también, para el siervo: Pol. I 2, 1253b32, 1254a14; S. Th. II-II, 57, 4.

denomina simplemente lo justo (*iustum*). Sin embargo, el problema se suscita porque los romanos incluyen al derecho civil dentro del derecho positivo. Pero decir derecho civil o derecho de la ciudad es aparentemente lo mismo que decir “lo justo político”.⁸ Por tanto, no se entiende cómo Aristóteles puede poner al derecho natural como una especie del derecho civil o político, cuando el derecho que produce la polis o ciudad es esencialmente positivo y no natural.⁹

Santo Tomás soluciona el problema mostrando que la diferencia se debe simplemente a distintos puntos de vista. Los juristas atienden al origen o causa del derecho, y llaman natural al que surge de la naturaleza y positivo al que es constituido en una ciudad (*SLE* V, 304: 26-28, n. 1017). En cambio Aristóteles hace la división atendiendo al “uso que le dan los ciudadanos” (*SLE* V, 304: 25-26, n. 1017). En efecto, si tenemos presente que la justicia en sentido pleno sólo se da en la polis o ciudad, entonces todo lo que los ciudadanos realicen en ella estará tenido de politicidad. Y los motivos por los que los hombres realizan cosas justas son dos, la naturaleza o la convención humana (ley): “vemos que acertadamente se divide lo justo político en estas dos partes (natural y legal). Pues los ciudadanos practican también lo justo porque la naturaleza lo puso en la mente humana y porque la ley lo ha instituido” (*SLE* V 304: 30-33, n. 1017).

Lo que los juristas llaman derecho positivo es con razón denominado por Aristóteles legal, porque es puesto por la ley (*SLE* V 304: 30-33, n. 1017).

⁸ *Sententia Libri Ethicorum* (*SLE*) V, 304: 23 (n. 1017 Spiazzi): “politicum vel civile”, 25 (trad. al castellano de A. M. Mallea, Buenos Aires, Ciafic, 1983).

⁹ Salvo que lo político y lo civil no se identifiquen (*SLE* V, 304: 17-19), cosa que no sucede (*SLE* V, 304: 23, n. 1017).

II. LO JUSTO NATURAL

Tenemos, entonces, que la primera forma de lo justo político es aquello que llamamos lo justo natural. Tomás se ocupa de mostrar cuál es su fundamento y cómo debe ser entendido.

1. *Lo natural según su fuerza*

Dice el Aquinate que Aristóteles comienza mostrando lo justo natural según su efecto o fuerza (*virtutem*). Así, si atendemos a los efectos de lo justo natural tendremos que decir que “en todas partes tiene el mismo poder o fuerza (*potentiam id est virtutem*) para inducir al bien y apartar del mal” (*SLE V*, 304: 38-40, n. 1018). ¿Y por qué esta universalidad? La respuesta es sencilla: esto sucede “porque la naturaleza —que es la causa de lo justo natural— es la misma en todas partes en todos” (*SLE V*, 304: 41-42, n. 1018), mientras que lo que un gobernante establece para una ciudad es válido sólo dentro de sus fronteras (*SLE V*, 304: 42-45, n. 1018).

Santo Tomás y Aristóteles hablan acerca del poder de la naturaleza para mover al bien y apartar del mal, pero ninguno de ellos explica el alcance de esta afirmación, al menos en estos textos. Podemos decir que la naturaleza mueve al bien al menos en dos sentidos. El primero es que el bien resulta adecuado a la naturaleza. Dado que el hombre es de determinada manera, tenderá a perseguir ciertos bienes y huir de ciertos males. El segundo, conectado con el anterior, es que las acciones que mantienen esa conformidad con la naturaleza están dotadas de una especial belleza, son atractivas. Por eso en la ética muchas veces se argumenta a partir de ejemplos, “figuradamente y por otros modos similares” (*SLE V*, 264: 43-44, n. 887).

2. *Lo natural según su causa*

Desde otro punto de vista, complementario y consecuencia del anterior, piensa Santo Tomás que Aristóteles también “muestra lo justo natural según su causa” (*SLE V*, 304: 45-46, n. 1018). La causa, en efecto, de que haya cosas naturalmente justas no es que los hombres así lo estimen. Así, “lo justo natural no consiste en lo que a uno le parece o no le parece, es decir, no se origina a partir de alguna opinión humana sino de la naturaleza” (*SLE V*, 304: 45, n. 1018). Lo justo natural, dirá más adelante, “es aquello a lo que inclina la naturaleza al hombre” (*SLE V*, 305: 58-59, n. 1019). ¿Significa todo esto que la opinión de los hombres sea irrelevante? Todo lo contrario. Aunque Santo Tomás no da una respuesta en este pasaje, en diversos textos enseña que, dado que el hombre conoce los principios morales dentro de una determinada comunidad, la existencia de buenos hábitos en la misma es indispensable para una adecuada formación de la conciencia moral. Su falta, por otra parte, explica el hecho de que, a pesar de sus buenas disposiciones, haya hombres y culturas enteras que no sean capaces, por circunstancias de hecho, de alcanzar una plenitud moral.¹⁰

Hasta aquí, cuando habla de lo justo natural Santo Tomás no hace más que glosar a Aristóteles, sin perjuicio de los comentarios hechos a propósito de lo que dicen sobre este tema los textos romanos. A continuación, en cambio, procura tratar la cuestión de lo justo natural en el nivel de los principios, haciendo una reflexión que, si bien tiene una inspiración aristotélica, no fue llevada a cabo por el Estagirita. Dicho con otras palabras,

¹⁰ Enseña en la *Suma* que en ciertos casos falla el conocimiento de los principios derivados “debido a que algunos tienen la razón oscurecida por una pasión, por una mala costumbre o por una torcida disposición natural. Y así cuenta Julio César en VI *De bello gallico* que entre los germanos no se consideraba ilícito el robo a pesar de que es expresamente contrario a la ley natural” (I-II, 94, 4 c).

Santo Tomás se preocupa de poner en clave aristotélica la doctrina ciceroniana de la ley natural.

3. *Los principios de la razón práctica*

Santo Tomás acomete la empresa de compatibilizar la idea aristotélica de lo justo natural con la concepción estoica y cristiana de una ley moral natural. Sabido es que, salvo alguna alusión a las leyes no escritas de *Antígona*,¹¹ cuyo alcance habría que precisar, no existe en Aristóteles una teoría de la ley natural. Su ética, se ha dicho muchas veces, es una ética de las virtudes y no de la ley. Esto es verdad siempre que por ley se entienda a la ley moral y no a la ley positiva, que en la doctrina aristotélica sí desempeña una función pedagógica de gran importancia.

El empeño por integrar la idea ciceroniana de ley natural en la reflexión aristotélica del derecho natural se lleva a cabo en la I-IIae de la *Suma teológica*. Sin embargo, en el *Comentario a la Ética* se encuentran las claves fundamentales para esta integración. En efecto, Tomás recurre allí a la idea aristotélica de los primeros principios y la hace aplicable al campo de la praxis (*SLE* V, 305: 49-56, n. 1018). Este desarrollo no parece muy original: se puede decir que es aristotélico, aunque Aristóteles mismo no lo haya llevado a cabo.¹²

La solución tomista, esbozada en el *Comentario*, es la siguiente: sabemos que en el terreno especulativo no cabe razonar sin suponer ciertos principios primeros e indemostrables, que constituyen la base de la racionalidad. Del mismo modo, agrega Tomás, sucede en el terreno de la praxis (*SLE* V, 305: 49-56, n.

11 *Ret.* I 13, 1373b9-13. También es interesante: *Top.* VI 2, 140a9 ss.

12 Sin perjuicio de ciertas alusiones ocasionales (ejemplo: “Que hemos de actuar según la recta razón es un principio común y que damos por supuesto”, *EN* II 2, 1103b31-32). Con todo, es interesante anotar que Tomás no lee este texto de una forma que apoye la utilización en el campo práctico de la doctrina de los primeros principios elaborada por Aristóteles teniendo en vista el campo especulativo.

1018). También en ella cabe encontrar unos principios básicos de esa razón —llamada práctica— que está dirigida no a simplemente conocer objetos exteriores, sino a dirigir la acción humana. Estos primeros principios de la razón práctica son, en cuanto indican lo que debe hacerse, principios primeros de la ley natural (*cfr. S. Th. I-II*, 94, 2c).

Sin embargo, ni en el orden especulativo ni en el práctico bastan los solos primeros principios. En ellos se encuentra también otro tipo de verdades cuyo conocimiento entraña una mayor o menor dificultad y respecto de los cuales es posible equivocarse. Si bien todos estamos de acuerdo en que hay que evitar el mal, no todos los hombres coinciden en las formas concretas que reviste esa malicia. La mayoría, por ejemplo, estará de acuerdo en que robar es malo, sin embargo Tomás trae a colación el caso de los antiguos germanos, que por diversas razones no admitían este principio.¹³ La educación y la cultura en que se vive influyen en el mejor o peor conocimiento de los principios morales, y hacen que lo que a todos parece pacífico en el nivel de los grandes principios, empiece a ser discutido en la medida en que se va concretando.

4. *Sentidos de la voz ‘natural’*

Quedan, además, algunos problemas sin resolver si —como Tomás— se pretende armonizar las enseñanzas de Aristóteles con las de otras autoridades. En particular, resulta problemático el hecho de que los romanos afirmen que el derecho natural es común a hombres y animales,¹⁴ cosa que no parece compatible con la doctrina aristotélica (pues los animales no tienen praxis). Santo Tomás resuelve la cuestión diciendo que la voz naturaleza

¹³ *Cfr. S. Th. I-II*, 94, 4c *in fine*.

¹⁴ “Es derecho natural aquel que la naturaleza enseñó a todos los animales, pues este derecho no es propio del género humano, sino común a todos los animales de la tierra y del mar, también es común a todas las aves” (*Dig. 1, 1, 1, 3*). Las raíces estoicas de este texto son notorias.

puede ser empleada en dos sentidos, uno empírico y otro racional. Así, dice que “en el hombre se observa una doble naturaleza. Una en cuanto es animal, que le es común con los demás animales. Otra es la naturaleza del hombre que le es propia en cuanto hombre, en la medida en que según la razón discierne lo torpe y lo honesto” (*SLE* V, 305: 59-64, n. 1019). Los juristas romanos tienen presente el sentido zoológico de la naturaleza, y por eso pueden poner énfasis en lo que hombres y animales tienen en común.¹⁵ En cambio, el derecho en cuanto racional no es llamado por los romanos derecho natural, sino derecho de gentes.¹⁶

Por tanto,

...los juristas tan sólo llaman derecho natural a lo que se deriva de la inclinación de la naturaleza común al hombre y al resto de los animales, como la unión del hombre y la mujer, la crianza de los hijos y otras cosas semejantes. Pero al derecho que se deriva de la inclinación propia de la naturaleza humana, en cuanto el hombre es animal racional, lo llaman (los juristas) derecho de gentes, porque todas las gentes lo practican, como que los pactos deben cumplirse, que los enviados ante los enemigos deben ser protegidos, etcétera (*SLE* V, 305: 64-73, n. 1019).

No sucede lo mismo con Aristóteles, que considera dentro de lo justo natural tanto ciertas cosas que corresponden a aquello que el hombre tiene de más cercano a los animales como también a lo que depende exclusivamente de su racionalidad (*SLE* V, 305: 73-75, n. 1019).

15 “De ahí se deriva la unión del macho y de la hembra que nosotros denominamos matrimonio; de ahí la procreación de los hijos y de ahí su educación. Pues vemos que también los otros animales, incluso los salvajes, parecen tener conocimiento de este derecho” (*Dig.* 1, 1, 1, 3).

16 “Es derecho de gentes aquel que usan todos los pueblos humanos. El cual debe entenderse fácilmente que se distingue del natural porque el natural es común a todos los animales y el de gentes únicamente a los hombres entre sí” (*Dig.* 1, 1, 1, 4).

5. Carácter del derecho de gentes

Se ha discutido acerca de si el derecho de gentes, dentro del pensamiento de Santo Tomás, debe ser considerado como derecho positivo o natural.¹⁷ Lo visto en este *Comentario* parece no ofrecer lugar a dudas. Tomás reconoce que “ambos derechos (el que se basa en la animalidad del hombre y el de gentes) están comprendidos bajo lo justo natural como aquí lo toma el Filósofo” (*SLE* V, 305: 73-75, n. 1019).

La duda se suscita por el hecho de que Santo Tomás siempre procura respetar los textos jurídicos romanos y éstos son reñuentes a considerar al derecho de gentes como parte del derecho natural.¹⁸ Esta reticencia se funda en la noción misma de naturaleza que manejan los romanos y en las consecuencias que derivan para el derecho de ese modo de concebirla. Sucede que las prácticas que se asignan al derecho de gentes, como el respeto de los embajadores, suponen un refinamiento cultural que no es común a todos los hombres. Aunque en este texto Santo Tomás diga que “todas las gentes lo practican” (*SLE* V, 305: 71), la verdad es que muchos pueblos, por las razones que sean, no lo hacen. Si a esto se suma una consideración zoológica de la naturaleza, es evidente que en la perspectiva de los romanos el hecho de que algo sea natural lo obliga, por la misma razón, a ser completamente universal, como el fuego que quema tanto en Grecia como en Persia, para poner un ejemplo aristotélico. Y esto dista de cumplirse en el caso del derecho de gentes. Por eso

17 Un resumen de esta discusión puede verse en García-Huidobro, J., *Razón práctica y derecho natural. El iusnaturalismo de Tomás de Aquino*, Valparaíso, Edeval, 1993, pp. 183-216. Tomás trata también el tema en la *Suma teológica* (I-II, 95, 4 ad 1 y II-II, 57, 3).

18 Una de las razones es ésta: puesto que la esclavitud es una típica institución del derecho de gentes, y no es natural, ya que por naturaleza los hombres son libres, entonces el derecho de gentes no puede ser derecho natural (cfr. D'Ors, A., “La actitud legislativa del emperador Justiniano”, *Nuevos papeles sobre el oficio universitario*, Madrid, Rialp, 1980, pp. 349-350). Como se ve, los romanos razonan de manera tópica, sin someter a discusión el carácter de derecho de gentes de la esclavitud.

los romanos lo ponen dentro del derecho positivo.¹⁹ No es este el caso de Santo Tomás, cuya noción de naturaleza no tiene ese carácter fisicista, y que además desarrolla una teoría dentro de la cual el hecho de que algo sea natural no implica que sea universalmente practicado.²⁰

De este modo, para Santo Tomás, el derecho de gentes es comprendido dentro del derecho natural, sólo que no se refiere a los primeros principios sino a conclusiones de éstos, que, como tales, están expuestas a errores en su conocimiento y aplicación. Dicho en otros términos: el hecho de que Tomás incluya el *ius gentium* dentro de lo justo natural no significa que automáticamente debamos considerar naturales todas aquellas instituciones que los romanos incluían en el derecho de gentes. Es necesario realizar una labor de clarificación. Sin embargo, aunque no sea infalible, la existencia de un consenso en los pueblos a propósito de ciertas prácticas “como que los pactos deben cumplirse, que los enviados ante los enemigos deben ser protegidos, etcétera” (*SLE V*, 305: 72-73, n. 1019), nos ayuda a la hora de conocer aquellas cosas que son justas por naturaleza.

III. LO JUSTO LEGAL

Aparte de lo justo natural existe también lo justo legal. Este tipo de cosas justas puede revestir formas muy diferentes. A veces se trata de una ley, ya sea general o particular, mientras otras se refieren a una sentencia dada por un juez para resolver un caso. Vamos en orden: siguiendo a Aristóteles, Tomás hace ver que hay muchas cosas que en sí mismas son indiferentes pero que dejan de serlo una vez que, de entre las diversas posibilidades, se ha elegido una determinada. A partir de allí, “lo justo va a consistir en observar algo y lo injusto en pasarlo por alto” (*SLE V*, 305: 82-84, n. 1020). Ejemplo es el rescate que se

19 *Dig.* 1, 1, 1, 4.

20 *Cfr.* I-II, 94, 4c; 6c.

paga por un guerrero. Piensa Tomás que el hecho de que se pague rescate por un hombre pertenece a lo justo natural, mientras que, como el monto varía y debe ser establecido por la ley, su determinación corresponde a lo justo legal. ¿Por qué el rescate pertenece a las cosas justas por naturaleza? El ejemplo podría causar ciertas dificultades si se entendiese que Tomás piensa que es normal y bueno hacer de los hombres objeto de compra. Sin embargo, más adelante lo explica, haciendo ver que está mirando las cosas desde una perspectiva diferente: “a lo justo natural pertenece que los ciudadanos sean ayudados cuando no han sido apresados por su culpa, y en consecuencia, que el cautivo deba ser redimido” (*SLE* V, 306: 124-126, n. 1024). Como se ve, Tomás no está tratando aquí ni suponiendo la bondad de exigir rescates, sino que ve las cosas desde la perspectiva de la ayuda al necesitado.

Además de las leyes generales, otro caso de lo justo legal está dado por las disposiciones o leyes particulares, como son los privilegios o normas concretas. Aquí pone como ejemplo el de “una ciudad en la que fue estatuido que se ofrecieran sacrificios en honor de cierta mujer de nombre Brasidas, quien proporcionara grandes beneficios a dicha ciudad” (*SLE* V, 305: 95-98, n. 1121). El ejemplo que pone, aunque es útil para ilustrar la idea de que los gobernantes no siempre dan disposiciones generales sino también, hasta el día de hoy, normas particulares, tiene problemas desde el punto de vista teológico, al determinar que a un ser humano se le tributen honras divinas. Sin embargo, este ejemplo le permite al Aquinate hacer ver que la tarea de derivar principios y conductas a partir de los principios naturales está expuesta a error. En este sentido, aunque todas las disposiciones positivas pretenden tener su origen en la justicia natural, hay ocasiones en que esta conexión no se da realmente, sino que es el fruto de algún error. Así, “pertenece a lo justo natural que al bienhechor se le rindan honores, pero que a un hombre se le tributen honores divinos —y tal es el caso cuando se le ofrecen sacrificios— esto proviene del error humano” (*SLE* V,

306: 128-132, n. 1024). Volviendo entonces al tronco de la argumentación tomista, hay que decir que existen cosas legalmente justas que toman la forma de leyes generales y otras, en cambio, de carácter particular.

Sin embargo, hay un tercer modo de existir de lo justo legal, a saber, “las sentencias dadas por los jueces” (*SLE V*, 305: 98-99, n. 1022). Éstas, fundadas en las formas anteriores de justicia legal, pretenden resolver las controversias particulares. Es decir, “los decretos o sentencias justas son las aplicaciones de lo justo legal a los hechos particulares” (*SLE V*, 306: 132-133, n. 1024). Tomás no se detiene aquí a explicar la forma en la que el juez, partiendo del dato que establece la norma, llega a dar con una solución adecuada para el caso concreto. No lo hace, entre otras razones, porque lo que aquí le interesa es comentar la distinción aristotélica sobre las formas de lo justo y no entrar en el detalle del proceso de positivación. Sí, en cambio, trata una cuestión no atendida por Aristóteles, cual es la de cómo se origina lo justo positivo a partir de lo justo natural, que es lo que veremos a continuación

IV. LAS FORMAS DE DERIVACIÓN A PARTIR DE LO JUSTO NATURAL

Siguiendo a Cicerón, Tomás sienta un principio general, a saber, que “lo justo legal o positivo tiene siempre su origen en el derecho natural” (*SLE V*, 305: 102-103, n. 1023). Sin embargo, se ocupa de señalar de inmediato que esta derivación no se da de modo deductivo, como una mera conclusión obtenida necesariamente a partir de ciertos principios. Si fuese así, el derecho positivo tendría una necesidad o universalidad que está lejos de poseer (*SLE V*, 305: 105-112, n. 1023).

La forma en que el derecho positivo se origina en el natural es muy diferente, pues lo hace “por modo de determinación” (*SLE V*, 306: 115, n. 1023) o, como dice en otra parte, de “es-

pecificación”.²¹ En el *Comentario* no se detiene especialmente en este tema, que lo llevaría a alejarse demasiado del texto comentado. Sin embargo, en la *Suma teológica* el Aquinate pone el ejemplo del constructor que edifica una casa inspirándose en la idea que tiene en su mente.²² El ejemplo es particularmente interesante. En efecto, hay muchísimas formas de hacer una casa y todas ellas en buena medida están condicionadas histórica o geográficamente: así, un iglú es una casa en el Polo Norte pero no es una casa si se construye en el Ecuador, ¿por qué no?, porque a pesar de tener ciertos elementos estructurales comunes a las casas no cumple la función de las mismas. Por tanto, aunque las formas de casa son muy variadas, el constructor no puede proceder caprichosamente al realizarlas, y nosotros disponemos de criterios para juzgar el valor de lo que hace.

Distinto es el modo en que derivan las normas morales naturales. Tampoco se detiene Tomás en el tema. Simplemente señala que “cualquier cosa que se saque como conclusión partiendo de lo justo natural, sea justo natural”. Es decir, las conclusiones que obtenemos a partir de los principios primeros del orden natural deben considerarse también naturales y participan de su necesidad (*cfr. SLE V, 305: 110-112, n. 1023*). Esta materia será también objeto de desarrollo en la *Suma teológica*, donde dirá que existen algunos principios primeros, que son evidentes (*per se nota*), y otros que constituyen conclusiones que derivan de los anteriores. Estos principios derivados son tan naturales como los primeros, sin embargo no son evidentes y cabe errar sobre ellos (*cfr. S. Th. I-II, 91, 4c; 100, 11c*). El carácter natural de un principio no lo hace, de hecho, universalmente conocido.

21 *S. Th. I-II, 95, 2 ad 2.*

22 *S. Th. I-II, 95, 2c.*

V. EL ARGUMENTO DE LA INMOVILIDAD DE LA NATURALEZA

Hechas todas estas precisiones, entra Tomás a comentar la solución aristotélica a los argumentos de quienes niegan la existencia de cosas justas por naturaleza:

...hay quienes pensaron que todas las leyes son tales (positivas), de tal manera que lo justo natural nada es. Esta fue la opinión de los seguidores de Aristipo, filósofo presocrático. Lo movía la siguiente razón: lo que es según la naturaleza es inmóvil y donde sea tiene las mismas cualidades, como el fuego, que es el mismo en Grecia que en Persia. Lo cual no parece ser verdadero referido a lo justo, ya que parece que todas las cosas justas a veces se mueven (*SLE V*, 306: 139-148, n. 1025).

Tomás se ocupa incluso de aportar un ejemplo en favor de la tesis que va a criticar, indicando que “nada parece ser más justo que devolver su depósito al depositante, sin embargo no debe devolverse su espada al loco furioso que la exige o dar su dinero al traidor a la patria que lo reclama para comprar armas. Por consiguiente, así parece que no hay nada que sea naturalmente justo” (*SLE V*, 306: 148-153, n. 1025). Si la naturaleza es algo estático y el campo de la praxis, por el contrario, aparece lleno de contingencia, entonces da la impresión de que no cabe hablar de acciones más o menos naturales o no tiene sentido describir el deber ser de la praxis en términos de naturalidad o conformidad con la naturaleza.

Para resolver esta dificultad, Tomás comienza siguiendo muy de cerca a Aristóteles (*EN* 1134b27 ss.). Éste señala que la inmovilidad de las cosas naturales es absoluta sólo en el campo de las cosas divinas. Sin embargo, en el campo humano, lo natural puede estar sujeto a mutación: “en nosotros los hombres, que estamos entre cosas corruptibles, hay algo que es según la naturaleza, y sin embargo cualquier cosa que hay en nosotros es mu-

dable o por sí o por accidente” (*SLE* V, 306: 160-163, n. 1026). Como se ve, ni Aristóteles ni Tomás pretenden resolver la objeción negando la realidad del cambio. Ambos afirman, al mismo tiempo, las proposiciones que el relativismo consideraba incompatibles: primero, que también en el campo de la praxis existen cosas naturales; segundo, que en el hombre nada es absolutamente inmutable, sino que esa característica es sólo patrimonio de las sustancias incorruptibles.²³ La clave en el texto tomista parece ser la afirmación de que la mutabilidad de lo humano se da ya “por sí” ya “por accidente”. La delimitación de uno y otro caso es sencilla: cambian por sí las cosas que están en el campo de lo convencional, lo justo legal, mientras que cambian sólo por accidente las cosas que son por naturaleza. ¿Cómo puede haber cambio en las cosas naturales, por mucho que sea *per accidens*? La respuesta la da más adelante. Por ahora se contenta con reafirmar la distinción entre lo natural y lo no natural y también la existencia del cambio: “Con todo, dice, hay en nosotros algo natural como tener dos pies, y algo no natural como tener una túnica. Y todas las cosas justas que hay en nosotros (es decir, las naturales y las convencionales) de alguna manera cambian, no obstante algunas de ellas son naturalmente justas” (*SLE* V, 306: 163-168, n. 1027). En las palabras anteriores la voz ‘natural’ no tiene el sentido de “conforme con la naturaleza”, sino de “consecuencia de la naturaleza”. Que la túnica no sea natural no significa que sea contraria a la naturaleza, sino simplemente que nacemos desnudos (*cfr.* I-II, 94, 5 ad 3). Pero con todo esto, aunque Tomás ha señalado el alcance de su pensamiento, está muy lejos de haber justificado sus afirmaciones. Esa será la tarea de los párrafos siguientes, inspirados en las escasas observaciones que hace el Estagirita sobre la cuestión.

23 Esta idea se repite en la *Suma teológica*: II-II, 57, 2 ad 1.

VI. ALCANCE DE LA MUTABILIDAD DE LA NATURALEZA

Para resolver la cuestión del cambio de las cosas justas por naturaleza Tomás plantea una cuestión previa: ¿cómo distinguir lo justo natural de lo justo legal si ambos son igualmente cambiantes? En efecto, “si todo lo que es justo es mudable en el hombre, resta aún la cuestión de saber de entre éstas que pueden ser de otra manera, ¿cuál sea lo justo según la naturaleza y cuál no lo sea de este modo, sino según la ley establecida y el parecer de los hombres, puesto que ambos son móviles de manera similar?” (*SLE V*, 306: 174-179, n. 1027). La respuesta discurre por la vía de mostrar que, aunque ambas formas de lo justo están sujetas al cambio, no lo están de la misma manera y con la misma intensidad. Siguiendo a Aristóteles, entonces, mostrará en qué medida podemos decir que lo naturalmente justo y lo legalmente justo cambian. Tomás parafrasea al Estagirita y dice que en esta materia sucede lo mismo que en las demás cosas naturales que hay en el hombre, “pues éstas son del mismo modo en la mayoría de los casos (*ut in pluribus*), pero fallan en algunos (*in paucioribus*)” (*SLE V*, 306: 188-189, n. 1028). Es interesante ver que Tomás elige con cuidado sus palabras, estableciendo que en este terreno práctico se aplica el mismo criterio que en las cosas de la naturaleza física.²⁴ No señala por tanto una relación de causalidad ni pretende hacer de la física o la biología el modelo de comprensión de todo lo humano, simplemente destaca una conexión explicable por la unidad de la persona. Para esclarecer la cuestión recurre a dos ejemplos. El primero, más bien biológico, está tomado de Aristóteles. El segundo es propio suyo: “como lo natural es que la mano derecha sea en nosotros más vigorosa que la izquierda, lo cual es verdad en la mayoría de los casos, aunque unos pocos hombres se vuel-

²⁴ “*Etiam in aliis naturalibus quae sunt apud nos eadem determinatio congruit sicut et in naturaliter iustis*” (*SLE V*, 306: 185-187).

ven ambidiestros pues se valen de la mano izquierda igual que de la derecha” (*SLE* V, 306: 189-194, n. 1028). En este ejemplo, la noción de lo natural está tomada en un sentido muy amplio, en el que casi llega a ser sinónimo de lo habitual, lo corriente, lo que espontáneamente se da en los seres humanos, sin necesidad de ejercicio. El hábito, en cambio, es capaz de modelar esa disposición espontánea, haciendo, por ejemplo, que un hombre ejercitado pueda emplear con facilidad la mano izquierda. Por otra parte, “lo mismo ocurre en las cosas naturalmente justas, como que los depósitos tienen que devolverse, debe cumplirse en la mayoría de los casos, pero en algunos pocos casos cambia” (*SLE* V, 306: 194-196, n. 1028). Es interesante que Tomás se vea movido a poner otro ejemplo, el de la obligación de devolver el depósito, que tiene ya una clara connotación moral, para aclarar más la cuestión. Da la impresión de que no le parece suficiente el ejemplo del ambidiestro.²⁵

Hasta aquí Tomás sigue más o menos literalmente a Aristóteles. Sin embargo, tal como está expuesta, esta doctrina adolece de algunas ambigüedades que no están ausentes del texto aristotélico. De ahí que se vea obligado a hacer una importante aclaración: “Sin embargo debe observarse que como las razones de las cosas mudables son inmutables, lo que en nosotros es natural como perteneciente a la razón misma de hombre, de ningún modo varía, como que el hombre es animal” (*SLE* V, 306: 197-307: 200, n. 1029). ¿Quiere decir, entonces, que tras haber admitido antes la posibilidad de mutación de lo justo natural tiene ahora que rechazarla, al hacer esa afirmación mucho más agustiniana que aristotélica? Sí y no. Es cierto que Tomás aparece mucho más restrictivo que Aristóteles, o al menos no está dispuesto a dejar los textos con una redacción tan amplia. Sin embargo, también se empeña por precisar el sentido en que se dan

25 Esto no significa que el ejemplo de Aristóteles sea deficiente, sino simplemente que el Estagirita trata de estas cosas “figuradamente”, como lo dice en diversas oportunidades. En todo caso, en el texto paralelo de II-II, 57, 2 ad 1, Tomás no recurre a este ejemplo.

los cambios dentro de lo justo natural, agregando que “las cosas que se siguen de la naturaleza, como las disposiciones, las acciones y los movimientos varían en algunos casos (*mutant ut in paucioribus*)” (SLE V, 307: 201-203, n. 1029). Es decir, la distinción fundamental está dada entre la naturaleza y lo que se sigue de ella.²⁶ El terreno en el cual se da el cambio es el segundo. Por tanto, “las cosas que pertenecen a la razón misma de justicia de ningún modo pueden cambiarse, como que no se debe robar, que es un hecho injusto. En cambio las cosas que se siguen de las naturalmente justas pueden ser diferentes en algunos pocos casos (*ut in minori parte*)” (SLE V, 307: 203-207, n. 1029).

Así, junto con la distinción entre la naturaleza y las cosas que se siguen de ella, aparece también otra distinción, entre lo que se da en la mayoría de los casos (*ut in pluribus*) y lo que se da en unos pocos (*ut in paucioribus, ut in minori parte*).²⁷ En el caso de lo justo natural hay un nivel en el cual el cambio está excluido absolutamente y otro en el que se produce *ut in paucioribus*. El sentido de la analogía que establece Tomás entre el orden físico y el orden moral parece ser el siguiente: en el primero lo normal es que un agente de determinada naturaleza produzca determinados efectos; sin embargo, a veces esto no sucede, y en estos casos excepcionales decimos que la naturaleza ha fallado o ha cambiado (II-II, 57, 2 ad 1). Otro tanto sucede en el orden moral. Lo normal es que haya que devolver el depósito porque estamos suponiendo que el depositante está en su sano juicio, sin embargo en casos excepcionales puede perder la razón o volverse un traidor a la patria. En estos casos no se cumple el

26 O sea, entre “*si quid est nobis naturale quasi pertinens ad ipsam hominis rationem*” (SLE V, 306: 198-307: 199, n. 1029) y “*quae autem consequuntur naturam*” (SLE V, 307: 201, n. 1029).

27 Este tema merecería un análisis más detallado. Mario Mignucci lo ha estudiado en Aristóteles: “‘Hos epi tò poly’ und ‘notwendig’ in der aristotelischen Konzeption der Wissenschaft”, en Menne, A. y Öffenberger, N. (eds.), *Zur modernen Deutung der aristotelischen Logik, Bd. III: Modallogik und Mehrwertigkeit*, Zürich-New York-Hildesheim, 1988, pp. 105-139, especialmente 128-130.

principio natural, no por un problema existente en él mismo, sino por un cambio en las circunstancias normales de su aplicación.²⁸ Si éste es el sentido que tiene Aristóteles en mente cuando recurre al ejemplo del ambidiestro para ilustrar los cambios en la naturaleza es cuestión discutible.²⁹ Es significativo que el ejemplo aristotélico del ambidiestro carezca de connotación moral; es más, ser capaz de utilizar también con destreza la mano izquierda no es algo negativo, sino incluso deseable. Sin embargo, tampoco es necesario extender demasiado el alcance del ejemplo aristotélico. Basta entenderlo como un caso en el cual —por la habituación posterior— no se cumple un principio general, cual es que los hombres tengan más fuerza y habilidad en la mano derecha. Si se entiende como un juicio de hecho, es decir, si se entiende la expresión “por naturaleza” en el texto aristotélico en un sentido amplio y débil, como sinónimo de lo que ocurre ordinariamente, la lectura de Tomás es correcta.

Distinto es el caso de lo justo legal, en donde el cambio se halla a la orden del día y los principios no tienen la universalidad de aquellas afirmaciones que se fundan en la naturaleza. Aquí recoge Tomás la comparación aristotélica con las medidas en los mercados: donde se vende al por menor las medidas son pequeñas, en cambio donde hay que vender grandes cantidades se requieren medidas más grandes (*SLE V*, 307: 213-218, n. 1030). “Así, lo que no es naturalmente justo sino establecido

28 En II-II, 57, 2 ad 1 lo explica mostrando que, por la perversión posterior de la voluntad del depositante, deja de darse la igualdad natural en que el derecho consiste. Si “el derecho o lo justo es una acción adecuada a otra según cierto modo de igualdad” (igualdad natural en este caso, II-II, 57, 2c) no podrá ser adecuado, es decir, no será naturalmente justo, entregar las armas al que se volvió demente. Que el principio sigue siendo válido se ve en el hecho de que Santo Tomás exija que el depositario no se quede con la cosa, sino que le impone el deber de restituirla cuando sea oportuno. Otra explicación en II-II, 62, 5 ad 1.

29 H. Jaffa remarca las diferencias entre las posiciones de Aristóteles y Tomás: “Thomism and Aristotelianism”, en Sigmund, P. (ed.), *St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics*, Nueva York, W. W. Norton & Co., 1988, pp. 120-124.

por los hombres no es lo mismo en todas partes, como en todas partes no es el mismo el castigo que se impone al robo” (*SLE V*, 307: 218-220, n. 1030). Las diferencias no se deben a que el robo sea objetivamente bueno en una parte y malo en otra, sino a que las circunstancias históricas en las que se aplica el principio de prohibición del robo son diferentes. Ellas, lo mismo que la psicología y las costumbres de un pueblo, pueden exigir una mayor o menor severidad, como también que el tipo de sanción sea uno u otro. Refiriéndose a estas variaciones, dice Tomás que “la razón es porque no en todo lugar hay la misma vida civil o administración de la ciudad. Pues toda ley se establece según que concuerde con el fin de la política, aunque no obstante en cualquier lugar la mejor forma política según la naturaleza sea sólo una” (*SLE V*, 307: 220-224, n. 1030). Es decir, aun en el supuesto de que exista un régimen que sea mejor por naturaleza, eso no significa que las leyes sean en todas partes las mismas. Esto al menos por dos razones: primero, porque el régimen mejor actúa como un ideal regulativo, al cual se puede llegar por caminos muy diversos; segundo, porque aunque exista un régimen que en teoría sea el mejor, en la práctica nos tendremos que encontrar con versiones más o menos desdibujadas del mismo, o con diversas restricciones que derivan no de distintos ideales sino de las limitaciones que ponen las circunstancias de lugar y tiempo. Aquí también la política consiste en el arte de lo posible.

VII. LA NECESIDAD DE CORRECCIÓN DE LA JUSTICIA LEGAL

La variabilidad que experimenta la justicia legal atendiendo a las diversas circunstancias hace que sus normas no tengan un valor absoluto. En efecto, ellas atienden a los casos ordinarios y disponen de modo general. Por esto, cabe que en algunos casos particulares la aplicación literal de la norma legal traiga consigo

un resultado injusto. En este caso, habrá que aplicar no la letra sino el espíritu, el sentido buscado por el autor de la norma (*cfr. SLE V, 324: 138-141, n. 1086*). La capacidad de adaptar o ajustar las exigencias de la ley general a las particularidades del caso concreto se llama, como bien se sabe, equidad.

Unas páginas más adelante que el pasaje sobre el derecho natural, cuando trata sistemáticamente de la equidad, Tomás explica que cuando se dice que lo equitativo es mejor que lo justo no se está señalando que pertenezca a un género distinto, sino sólo que es mejor que lo justo tal como está indicado en la ley positiva. En efecto, “lo equitativo es mejor que lo justo legal, pero se contiene bajo lo justo natural” (*SLE V, 323: 62-64, n. 1081*). Así, puesto que lo justo natural está en el origen de lo justo legal (*cfr. SLE V, 323: 80, n. 1082*), tendrá también el papel de idea reguladora, capaz de mostrar las insuficiencias de la formulación humana de la ley, o las peculiaridades del caso concreto que se aparta de la normalidad, y dar a luz una solución diferente de la ordinaria, pero ajustada a las necesidades del caso presente. Tomás lo explica con un ejemplo:

Así, en cierta ciudad fue estatuido bajo pena capital que los extranjeros no escalaran los muros de la ciudad para que no pudieran usurpar el dominio de la misma. Pero habiendo sido la ciudad invadida por enemigos, los peregrinos pudieron defenderla escalando los muros. Los cuales, sin embargo, no merecen por ello la pena de capital. Pues iría contra el derecho natural que a los benefactores se los recompensara con una pena. Por eso, según lo justo natural corresponde aquí regular lo justo legal (*SLE V, 324: 142-151, n. 1086*).

En el pasaje acerca de la equidad Tomás alude expresamente a la idea de lo justo natural (*cfr. SLE V, 323: 62-64, n. 1081*),³⁰ cosa que Aristóteles no hace. Con esto parece poner de relieve la continua presencia de lo justo natural en la vida práctica, que

30 Otro tanto en II-II, 60, 5c y ad 2.

es donde se dan las cosas contingentes, imposibles de ser reguladas de modo unívoco de una vez para siempre. Y puesto que la equidad es una virtud que principalmente debe darse en el juez, Tomás está dando por sentada la capacidad humana, particularmente del juez, en orden a discernir las exigencias básicas de la naturaleza. Si la equidad es un recurso de emergencia, que opera en casos excepcionales, o un mecanismo normal de ajustamiento de las normas generales y abstractas a los casos particulares y concretos, es materia discutida por los estudiosos y sobre la que no corresponde aquí pronunciarnos. Sí en cambio cabe señalar que no es casual que la noción de lo justo natural tienda a aparecer más allá del pasaje en donde Tomás comenta el famoso texto aristotélico, y desde que el Aquinate conoció la *Ética* se haya difundido por todo el *corpus* tomista. Como ya se dijo, ella resulta conectada con la idea de ley natural e integrada como un elemento clave de toda la doctrina moral del Aquinate, que, aunque tenga un fundamento aristotélico, va mucho más allá de lo que dijo y probablemente pensó el Estagirita. En este desarrollo Tomás se ve enfrentado a problemas inéditos, como el de compatibilizar su teoría de la ley natural con la teoría de las virtudes, que recibió de Aristóteles, materia en la que algunos estudiosos pretenden ver importantes fisuras en la elaboración tomista.³¹ El punto de conexión está dado por otra noción que Tomás toma de Aristóteles, la de verdad práctica, que el Estagirita desarrolla en el libro VI de la *Ética* y que probablemente no sería pensable si no existiesen aquellas cosas justas por naturaleza de las que hemos hablado en esta oportunidad.

Por otra parte, el carácter corrector de la equidad nos muestra que para Santo Tomás el derecho natural no es sólo un límite

³¹ Es el caso de Nussbaum, M., *Love's Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 1990, p. 13. Una respuesta a esta crítica en Hall, P., *Narrative and the Natural Law. An Interpretation of Thomistic Ethics*, Notre Dame (Ind.), 1994, y Gahl, R., "From the Virtue of a Fragile Good to a Narrative Account of Natural Law", *International Philosophical Quarterly*, 37, 4, 1997, pp. 459-474, que entrega un panorama general de esta discusión.

negativo, sino una fuente de inspiración y estímulo en el hallazgo de la solución más adecuada. Esto no obsta a que también tenga ese carácter negativo, puesto de relieve por Tomás cuando trata no de lo justo por naturaleza sino de aquello que en sí mismo es injusto, aquellas acciones que son siempre y bajo todas circunstancias reprobables.³²

VIII. CONCLUSIÓN

Lo visto nos lleva a afirmar que Tomás recurre a tres niveles para explicar el problema del cambio de lo justo natural: uno, de hecho, consistente en que estos cambios son relativamente excepcionales. Otro nivel, gnoseológico, que desarrollará fundamentalmente en la *Suma teológica*, explica que hay ciertos principios que, aunque naturales, no son conocidos por todos y bien se puede producir un error en su conocimiento (I-II, 91, 4c). Aquí, entonces, el problema de la mutación es sólo aparente: lo que cambia es la forma de conocimiento cierto de estos principios. Como cabe error, estos principios son conocidos y aplicados de diversa manera a través de los distintos lugares y tiempos. Pero también existe un nivel ontológico de la cuestión, que pretende dar una respuesta directa al problema de la mutabilidad de lo justo natural. Éste tiene, a su vez, dos facetas.

32 “Ciertas acciones y pasiones por su mismo nombre implican malicia, como el gozo de lo malo, la desvergüenza y la envidia. En las operaciones: el adulterio, el robo, el homicidio. Pues todas estas y otras semejantes son malas por sí mismas y no sólo por su exceso o defecto. Por tanto, en relación a ellas no acontece a alguien ser recto sea cual sea la manera en que obre al respecto, sino que siempre pecará al hacerlo. Por esto agrega (Aristóteles) para explicar este punto que obrar bien o no bien no tiene lugar en este tipo de cosas, como sería considerar, en el caso del adulterio, cómo o cuándo corresponde cometerlo de tal modo que entonces se actuara bien, pero mal si las circunstancias fuesen otras. Sino que absolutamente, de cualquier manera que se realicen estas acciones, son pecado. Pues en sí misma cualquiera de ellas lleva consigo algo que repugna a lo que corresponde” (SLE II, 99: 146-163, n. 329).

En primer término está la cuestión de que es imposible dar con una formulación lingüística capaz de describir perfectamente todas las situaciones sobre las que la norma va a aplicarse. De este modo, es posible que sean válidos, a la vez, dos principios aparentemente contradictorios, como puede ser el que exige devolver la cosa dada en depósito y el que impide entregar las armas al loco que las reclama para realizar un acto de violencia. La negativa de entregar esas armas no significa una violación del principio general, sino más bien su aplicación a un caso del todo singular, que no está contenido en la formulación corriente del principio, que es la que utilizamos en el lenguaje habitual. Éste es un tema que Tomás trata a propósito de la ley positiva y la necesidad de la equidad, pero que bien puede aplicarse a la ley natural.³³ Aunque, en sentido estricto, no cabe hablar de equidad respecto de la ley natural desde un punto de vista ontológico, debe reconocerse que una y otra ley se expresan a través de palabras y están sometidas a las limitaciones inherentes al lenguaje, que nunca agota la realidad. ¿Significa esto que nunca estamos en condiciones de dar con expresiones normativas que no estén sujetas a excepción? Aunque hoy se discuta mucho sobre el tema, no parece ser ésta la opinión de Tomás, quien admite la existencia de normas morales de carácter absoluto. Pero estas normas tienen siempre un carácter negativo.

En segundo término, además de las peculiaridades que revisen los casos concretos, Tomás acude a la distinción entre la naturaleza y lo que deriva de ella, admitiendo el cambio sólo en los hábitos y disposiciones, pero no en la naturaleza misma. Reafirma esta idea acudiendo a un principio, no estrictamente aristotélico sino de corte augustiniano, que establece que las razones últimas de las cosas son inmutables, con lo que deja clara su posición. Es interesante, con todo, constatar que en la *Suma* Tomás no necesita acudir a este argumento, debido a que en el

³³ De hecho, en II-II, 57, 2 ad 1, se alude al problema del depósito precisamente con ocasión de tratarse la cuestión del derecho natural.

Tratado de la ley no se encuentra sujeto al texto aristotélico y dispone de mayor libertad para hacer presentes ideas tomadas ya de la tradición estoica, ya de la medieval, o de sus propias elaboraciones.

El análisis tomista del texto aristotélico sobre el derecho natural nos muestra muy bien la tensión ante la que se halla Tomás en muchas partes de su *Comentario*: de una parte, se ve forzado a seguir a Aristóteles del modo más cercano posible, ya que otra cosa sería impensable en la universidad medieval. De otra parte se ve confrontado con la necesidad de corregir y desarrollar las ideas aristotélicas, haciéndolas compatibles con su propia filosofía y su fe.³⁴ Esta tensión es especialmente ilustrativa para el estudiante, porque le permite ver con gran exactitud los momentos en los que el comentarista no puede limitarse a una paráfrasis y debe introducir elementos extraños a la literalidad del texto comentado. El pasaje del *Comentario* acerca del derecho natural nos muestra que Santo Tomás puede ser llamado discípulo de Aristóteles sólo si en esta categoría incluimos algo más que un repetidor, pues las añadiduras, precisiones y correcciones que hace a su maestro son muy significativas. Si en esos cambios Tomás logra ser más aristotélico que Aristóteles mismo o si por el contrario introduce algunas precisiones y matices que no sólo no estaban en la mente de Aristóteles sino que contraría el espíritu de su *Ética*, es cuestión sobre la que los estudiosos todavía tienen mucho que decir.

³⁴ Sobre las diferencias entre las filosofías de Aristóteles y su discípulo medieval resulta ilustrativo: Owens, J., “Aristotle and Aquinas”, en Kretzmann, N. y Stump, E., *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 385-389 y, más recientemente, Bradley, D. J. M., *Aquinas on the Twofold Human Good. Reason and Human Happiness in Aquinas's Moral Science*, Washington, The Catholic University Press of America, 1997, pp. 102 y ss.