

La conformación de la noción de ley moral natural: de los griegos al pensamiento medieval

Silvana Filippi

Resumen

La noción de ley moral natural ha sido en buena medida descubierta por los griegos. Aunque formulada recién por los estoicos, registra importantes antecedentes en filósofos y escritores trágicos anteriores. Sin embargo, el advenimiento del cristianismo, en virtud de su concepción creacionista, comportó una noción distinta de Dios y de la naturaleza. Ello trajo aparejado un cambio decisivo en el sentido de la ley natural que intentaremos señalar en estas páginas.

Palabras clave: ley moral natural – filosofía griega – cristianismo – pensamiento medieval – resignificación

Summary

The notion of natural moral law was to a great extent discovered by the Greeks. Although formulated for the first time by the Stoics, there are important precedents in previous philosophers and tragic writers. Nevertheless, the coming of Christianity, by virtue of its conception of creation, brought along a different notion of God and nature. This meant a decisive change in the sense of the natural law, which we will try to highlight in these pages.

Key words: natural moral law – Greek philosophy – Christianity – Medieval thought – redefinition

La noción de **ley moral natural**, propia del realismo filosófico, tiene su epicentro en la correspondencia del obrar humano, esto es, de aquellas acciones del hombre que pueden ser calificadas como moralmente buenas o malas, con un orden que trasciende al propio sujeto actuante, que él mismo no ha producido y que es tan permanente como los principios metafísicos de los que surge. La ley moral natural presupone la existencia de una **naturaleza**, en el sentido de una constitución y un orden propios de la realidad tal, que obrar bien significa obrar conforme a ella y, en primer lugar, conforme a la naturaleza del mismo hombre.

En buena medida, la noción de **ley natural** ha sido descubierta y abordada filosóficamente por el pensamiento antiguo. Su formulación precisa es relativamente tardía, pues, propiamente la encontramos como tal sólo en el estoicismo. Mas tiene antecedentes de suma importancia tanto en la filosofía de Platón y de Aristóteles como en los mismos escritores trágicos que los precedieron. Es decir, la concepción de que los actos humanos han de

corresponderse con un orden y una disposición, no tan sólo reales sino incluso divinos, está presente con toda claridad entre los pensadores paganos.

Sin embargo, el advenimiento y difusión del cristianismo, particularmente en virtud de su concepción creacionista, trajo aparejado un cambio tan profundo en el sentido de la **ley natural** que su magnitud quizás nos resulta difícil de ponderar. Esta metamorfosis es la que intentaremos esbozar en las páginas que siguen.

LA LEY MORAL Y LO DIVINO ENTRE LOS GRIEGOS

Quizás uno de los textos más conmovedores en que los griegos pusieron en juego el contraste entre las disposiciones meramente humanas y una ley que las trasciende en tanto es de rango superior y absoluto, sea el de *Antígona*. En efecto, en esta tragedia de Sófocles los hermanos de la joven hija de Edipo se han dado muerte mutuamente en lucha partidaria. El rey de Tebas, Creonte, a la vez tío de los muchachos, ha dispuesto honras para uno y dejar insepulto al otro. Mientras Ismene acepta con temerosa obediencia, su hermana Antígona da entierro a Polinices en cumplimiento del mandato divino. Descubierta, es increpada por su tío y rey: “Y así, ¿has tenido la osadía de transgredir las leyes?”; responde Antígona:

Porque esas leyes no las promulgó Zeus. Tampoco la Justicia que tiene su trono entre los dioses del Averno. No, ellos no han impuesto leyes tales a los hombres. No podía yo pensar que tus normas fueran de tal calidad que yo por ellas dejara de cumplir otras leyes, aunque no escritas, fijas siempre, inmutables, divinas. No son leyes de hoy, no son leyes de ayer... son leyes eternas y nadie sabe cuándo comenzaron a regir. ¿Iba yo a pisotear esas leyes venerables, impuestas por los dioses, ante la antojadiza voluntad de un hombre, fuera el que fuera?¹

El precio de semejante osadía ante el poder político, costaría la vida a la mítica Antígona, y nos dejaría testimonio de una convicción que ha atravesado como una constante el pensamiento griego: la realidad es un *kosmos* y esto significa un orden (puesto que *kosmeîn* quiere decir “ordenar”) en el que, como expresara Heráclito, “todas las leyes humanas se nutren de una sola, la divina”,² aunque los hombres lo olviden con frecuencia. Hay un *logos* que atraviesa, unifica y da sentido a la realidad, más allá de los desórdenes provocados por las miserias humanas o hasta por los imponderables del azar.

¹ Sófocles, *Antígona*, trad. Ángel Ma. Garibay K. (México: Porrúa, 1978), 449-459.

² Heráclito, frag. 114.

Sin embargo, resulta preciso no otorgar más homogeneidad al pensamiento griego de la que en realidad ha tenido, puesto que el problema moral no halló una solución medianamente uniforme en ese ámbito, sino hasta el siglo V con la aparición, en el marco de la propia filosofía, de la doctrina socrático-platónica. A propósito, nos recuerda un reconocido historiador de la filosofía antigua que: “Dos opuestas explicaciones del mal, desde Homero hasta Solón, se habían contrastado en la mente de los griegos: o una hostil potencia divina (Zeus, Moira, Erinias, envidia de los dioses) o la *hybris* humana operante *hypèr mórón*”,³ es decir, contra el destino. Ello explica que, si la religiosidad de Sófocles permitía sospechar un orden divino justo y luminoso por sobre las acciones ruinosas de los hombres, Eurípides en cambio, se muestra mucho más sombrío. Así, le hace decir al coro en el *Hipólito*: “Ciertamente el pensamiento de los dioses da tregua a mis penas cuando invade mi espíritu. Yo conservo en lo íntimo una esperanza en una inteligencia divina. Pero la esperanza me abandona cuando considero los destinos y las acciones de los mortales”.⁴ Hay, en efecto, “una oscura potencia hostil” que arrastra incluso a los buenos y a los inocentes hacia destinos inmerecidos, como también hay acciones impulsadas por “el violento desenfreno de las pasiones más impuras y culpables, a cuya fuerza arrolladora ni la razón, con el llamado a la honestidad, ni el corazón, con la voz de los afectos más tiernos, saben oponer un reparo”.⁵ Por eso, no sólo “Eurípides oscila entre la esperanza de un intelecto y la idea de una necesidad ciega; entre el deseo de una justicia –*díke*– y el reconocimiento de la injusticia de los destinos humanos”,⁶ es, podemos decirlo desde ahora, todo el pensamiento griego el que no puede evitar la vacilación entre la confianza en una legalidad divina, racional y razonable, y la experiencia del caos, el desorden, la fatalidad, el destino incomprensible y la ciega necesidad a la que el hombre estaría arrojado.

Esta dualidad tratará de ser resuelta por la filosofía. Pero aún tendremos que juzgar con qué éxito.

INTERIORIDAD, MORALIDAD Y LEY EN LA DOCTRINA SOCRÁTICA

Nadie podría dudar de que Sócrates fue quien por excelencia trasladó el problema moral desde la exterioridad a la interioridad del alma humana. Con ello, a la par, convirtió a la razón en la fuente y regla de la bondad o maldad de

³ Rodolfo Mondolfo, *El genio helénico* (Buenos Aires: Columba, 1971³), 61.

⁴ Eurípides, *Hipólito*, 1102 y ss. trad. y cit. por Mondolfo, *El genio helénico*, 65.

⁵ Mondolfo, *El genio helénico*, 65-66.

⁶ *Ibíd.*, 68.

nuestras acciones. Más aún, en Sócrates es manifiesto aquel intelectualismo ético tan característico de la filosofía griega. Desconociendo todavía el papel fundamental que le cabe a la voluntad en las decisiones morales, el gran ateniense identificaba virtud con sabiduría y vicio con ignorancia, en tanto piensa que quien sabe verdaderamente no puede no obrar bien. Y con esta misma convicción parece haber enfrentado la muerte, dado que, según se lo presenta en el *Critón* de Platón, Sócrates, que ha sido condenado a muerte injustamente, convence dialógica y racionalmente al atribulado Critón de que huir de la cárcel para evadir la condena, significaría cometer una injusticia mayor, pues estaría burlando las leyes de la ciudad. Así, en diálogo imaginario con las leyes de la *polis*, éstas le recuerdan que todo lo que él es y lo que ha hecho, fue posible en el marco del orden que ellas establecieron en la comunidad. Sócrates se ha comprometido al cumplimiento de las leyes desde un comienzo, ya que, si lo hubiese deseado, ellas mismas le hubiesen permitido su alejamiento: abandonarlas ahora, significaría la renuncia al propio sentido de su existencia y de su misión.

La exigencia resultaría sin duda extrema, si pensáramos que las leyes que lo increpan se reducen a una legalidad puramente convencional y circunstancial. Al respecto se ha observado que

[...] el escrito parece reducir la cuestión de sentido a una cuestión jurídica, argumentar contra la fuga en base a un positivismo jurídico-estatal y apelar a la noción de ley como convenio que define lo justo. Pero en verdad el contrato es compromiso transjurídico; lejos de sostener un positivismo jurídico, el texto insinúa cierto iusnaturalismo y afirma que toda cuestión legal remite a una cuestión de sentido.⁷

Más aún, el talante ético-religioso, tan característico del socratismo, está claramente presente. Así dicen las leyes:

Más en suma, Sócrates, obedéceos a nosotras, tus nodrizas, y no estimes más tus hijos ni la vida, ni ninguna otra cosa por encima de lo justo, para que, llegado al Hades, puedas aducir todo esto en tu defensa ante quienes allí rigen. Pues si tales acciones no son en este mundo mejores para ti, que las ejecutarías, ni más justas ni más piadosas (ni lo son para ninguno de los tuyos), tampoco lo serán cuando hayas llegado allá. Pero no; ahora te vas como quien ha padecido una injusticia, si te vas. No ha sido cometida, empero, por nosotras, las leyes, sino por hombres.⁸

⁷ Cfr. Platón, *Critón*, trad. directa, introducción, notas y apéndices de Luis Noussan-Letry (Astrea, Buenos Aires, 1973).

⁸ Platón, *Critón*, 54 b-c, trad. citada.

Que estamos aquí bastante próximos a ciertos rasgos característicos de una legalidad natural-racional y divina, puede ser sostenido sin extremo desatino. Sócrates ha llevado a cabo su misión de buscar la verdad en el interior del alma de los hombres en medio del relativismo y el subjetivismo imperantes por entonces, como movido por una inspiración divina. “Estas vivencias religiosas, producidas en un individuo que a la vez participaba del intelectualismo de su época, lo indujeron a buscar una pauta universal para las acciones humanas que permitiera ordenarlas o reordenarlas, conferirles sentido”.⁹

En todo caso, si este personaje que nada escribió resultó patentemente tan influyente en la historia del pensar, ello se debió a un existir que intentó corresponder a una legalidad tan interna al hombre, en cuanto razón dialógica, como trascendente a él, pues la responsabilidad por la misión cumplida no sólo en vida sino aún después de ella remite a leyes inmutables y divinas. Por ello,

[...] lo cierto es que, si de los aspectos positivos de esa doctrina sabemos poco o nada [...], sus acusadores le dieron oportunidad para **mostrarla**: pudiendo ganar el proceso con halagos o prebendas, o evadirse luego de la prisión con el soborno de los guardianes, no evitó la muerte, sino que la afrontó. En este póstumo acto se fundieron entre sí paradigma y conducta, y los discípulos, impresionados, vieron. Por lo menos para uno de los neófitos, Platón, fue aquella una muerte iniciática.¹⁰

PLATÓN: EL HIATO ENTRE PROVIDENCIA DIVINA Y NATURALEZA

Por ello, también en Platón, y aún más elaborados, se encuentran estos ingredientes legados por el socratismo. La vocación y el compromiso ético-religioso de su maestro, que Platón expuso en aquel diálogo de juventud, se prolongará en su doctrina sobre el alma, las virtudes y las leyes.

Por otra parte, ha sido una constante del platonismo la convicción de que la razón ha de regir tanto en el alma, esto es, en el hombre, como en la *polis*. Así, el mito del carro alado¹¹ establece la tripartición del alma a la vez que el papel rector de la parte racional, pues ésta es semejante al conductor o guía y sin ella no hay virtudes posibles. Virtud y razón van de la mano: ésta es la tesis socrática que Platón se ocupa de desarrollar. Por ello, en la *República* presentará la virtud como “el acuerdo de las tres partes del alma como si

⁹ Conrado Eggers Lan, “Paradigma divino y conducta humana”, en *Introducción histórica al estudio de Platón* (Buenos Aires: EUDEBA, 1974), 117.

¹⁰ *Ibid.*, 121.

¹¹ Platón, *Fedro*, 246 a y ss.

fueran los tres términos de una armonía [musical]”,¹² acuerdo del cual surgirá la justicia. Sentando las bases de las que luego se llamarían **virtudes fundamentales** o **cardinales**, es decir, prudencia, fortaleza, templanza, y justicia, la armonía, dice, se produce en el alma cuando “cada parte hace lo que le es propio”¹³ de manera que “dominen o sean dominadas entre sí conforme a la naturaleza”.¹⁴ En concreto, se trata de que la **parte racional** sea prudente (virtud propia de los gobernantes) para guiar a la **parte irascible**, cuya virtud propia es la fortaleza o el valor (que también deben ostentar los defensores de la ciudad); y ambas conjuntamente puedan controlar a la **parte apetitiva**, cuya virtud fundamental es la templanza (correspondiente a los artesanos y mercaderes). En todo ello, el alma racional, como el gobernante prudente, tiene la precedencia, pues ninguna virtud es tal, sea del alma concupiscible o de la irascible, si no es por su obediencia a la razón. Y del mismo modo, no habrá *polis* justa allí donde la sabiduría sea enteramente ajena al poder.

Sin embargo, aún hay otro ingrediente de mucho valor para la comprensión de nuestro tema en la doctrina de Platón. Éste ha sido oportunamente apuntado por É. Gilson en su espléndida exposición sobre “Ley y moralidad cristiana”.¹⁵ En efecto, tan próximo al cristianismo como podía estarlo un filósofo pagano, Platón sostuvo que “los dioses son los autores de la naturaleza y la gobiernan providencialmente mediante leyes. [Por tanto] En el platonismo, como en el cristianismo, existe un orden divino que domina al orden de la moralidad y lo define”.¹⁶ Así como en el *Timeo* nos había dicho que el mundo sensible habría sido configurado por un Demiurgo, mítico artesano divino que, tomando los modelos inteligibles como referente, ordenó la materia caótica e informe dando lugar a la aparición de la realidad circundante, en el último de sus diálogos (es decir, *Las leyes*) Platón refiere, una vez más en forma de mito, que habida cuenta de la incapacidad humana para gobernar a los demás como corresponde, Saturno sujetó las ciudades al poder de divinidades que oficiarán como pastores con sus rebaños. Pero a la par, seguir a esos guías divinos se identifica con sujetarnos a los preceptos de la razón, pues ésta es lo que de divino e inmortal hay en el hombre. De ahí que no exista diferencia entre obedecer a los dioses u obedecer “a la parte inmortal

¹² Platón, *República*, 443 d.

¹³ *Ibíd.*, 441 e.

¹⁴ Platón, *República*, 444 d.

¹⁵ Étienne Gilson, “Ley y moralidad cristiana”, en *El espíritu de la filosofía medieval* (Madrid: Rialp, 1981), 296-313.

¹⁶ *Ibíd.*, 304.

de nuestro ser”.¹⁷ Por lo mismo, Platón también critica en esta obra la antítesis sofística entre ley y naturaleza: la ley es natural, por lo que el ideal de vivir conforme a la naturaleza es sinónimo de vivir de acuerdo con la ley.

Sin embargo, ni la pluralidad de dioses ni aun el Demiurgo son creadores de la realidad. En el mejor de los casos son sus ordenadores y, por ello, su autoría y su providencia, reconoce el límite de lo que no es enteramente su obra y está librado también a los imponderables del azar, el desorden y la constitutiva resistencia del mundo material para adecuarse perfectamente a las ideas inmutables y divinas. De ahí que tampoco haya un lazo verdaderamente personal entre los dioses y los hombres. Más bien, el cosmos es regido por una cierta legalidad divina, que el legislador humano ciertamente debería tomar como referente, pero que se desentiende de todo aquello que le es remiso u hostil. Por eso, ni la trasgresión de las disposiciones trascendentes afecta a la divinidad en algún sentido, ni todo le está perfectamente sometido a ella. Existe sí una suerte de justicia cósmica o legalidad impersonal que conviene a los mortales seguir para vivir tan felices como los dioses, pero a la par existe también un hiato insalvable entre el hombre, la naturaleza y lo divino.

VIRTUD Y RACIONALIDAD EN ARISTÓTELES

Ahora bien, hemos dicho que el fundamento metafísico de la ley natural entre los antiguos, guardaba relación con la concepción de un cosmos armónico y ordenado, en el que cada cosa, en virtud de su esencia, tenía una naturaleza dada y, por ende, ciertas operaciones propias. Trasladado al plano ético, esto significa que las acciones moralmente buenas son aquellas que, ejecutadas de modo consciente y autónomo, condicen con la naturaleza humana. Nada más propio de la ética aristotélica que, por lo demás, dará una nueva versión al intelectualismo ético presente en sus predecesores.

Aristóteles pone en el centro de la ética el bien y sobre todo el bien último que es el fin que da sentido a la elección de cualquier otro bien particular. Ese fin último que es querido por sí mismo y no por alguna otra cosa, no es sino la *eudaimonía*, que frecuentemente traducimos por “felicidad”, aunque más bien significa algo así como “buen vivir”. Y esto, según el Estagirita, es lo que todo hombre busca a través de sus acciones.

Más, la buena vida no sería posible si obrásemos contra nuestra propia naturaleza, entendiendo por tal el modo de ser que nos caracteriza en tanto

¹⁷ Platón, *Leyes*, IV, 713 d. Cfr. Gilson, “Ley y moralidad cristiana”, 304.

seres humanos. Por consiguiente, la felicidad se halla en la excelencia de la función propia. Es lo que Aristóteles entendía por *virtud* (*areté*): un hábito o disposición adquirida y duradera que permite a quien la posee obrar según su naturaleza:

Para una cosa, ser buena es ser lo que debe para satisfacer a su propia esencia y a las exigencias de su naturaleza; adquirir el hábito de obrar como es debido teniendo en cuenta lo que somos es, pues, una cualidad moralmente buena, y llevar a cabo el acto que surge espontáneamente de un hábito de ese género es obrar bien, o, como también se dice, hacer el bien. Un acto es moralmente bueno, o virtuoso, cuando concierne con la naturaleza del que lo lleva a cabo.¹⁸

Y como el hombre es por esencia un “animal racional” habrá perfecciones propias de la razón en sí misma (virtudes dianoéticas o intelectuales) y perfecciones de lo que, si bien no es racional, puede y debe someterse a la razón (virtudes éticas o morales).

Por qué la posición de Aristóteles sigue siendo un intelectualismo ético como lo era la doctrina socrático-platónica, se comprende tan pronto se indaga lo que para el Estagirita es lo contrario a la virtud. En efecto, la injusticia y la maldad moral provienen en última instancia de un error de juicio: “Todo malo es ignorante de lo que debería hacer y de aquello de lo que debería abstenerse; por culpa de un error (*hamartían*) de ese género nos hacemos injustos (*ádikoi*) y, generalmente hablando, malos (*kakoi*)”.¹⁹

Se comprende así, por un lado, la enorme importancia en la ética aristotélica, tanto de la *razón* como de la *naturaleza* humana. Por causa de las acciones racionalmente dirigidas y, por ello conformes a nuestra naturaleza racional, nos hacemos buenos y podemos aspirar a la felicidad que sólo reside en la virtud.

Con todo, no hallamos aún en Aristóteles la formulación explícita de la existencia de una *ley moral natural*, si bien es cierto que, en concordancia con la tradición de pensamiento que hemos estado considerando precedentemente, distingue claramente entre la justicia natural y la meramente legal, o como diríamos hoy, entre el derecho natural y el positivo. Así dice:

La justicia política se divide en natural (*physikón*) y legal (*nomikón*); natural, la que tiene en todas partes la misma fuerza, y no depende de las diversas opiniones de los hombres,

¹⁸ Gilson, “Ley y moralidad cristiana”, 298.

¹⁹ Aristóteles, *Eth. Nic.*, III, 1, 1110 b 28-30.

y legal la de aquello que en un principio puede ser indiferentemente de tal modo o de otra manera, pero una vez establecido deja de ser indiferente.²⁰

Claro es que el derecho natural, del que Aristóteles habla aquí, no es perfectamente idéntico con la ley moral natural. Pero muchos de sus elementos están presentes ya aquí. Tal vez lo que faltaba a la filosofía aristotélica era la formulación de la presencia de un *logos* o inteligencia divina que atraviesa el *kosmos* entero. Probablemente, el Primer Motor Inmóvil que el Estagirita puso en la cúspide de la realidad, aun siendo modelo de *areté* o perfección, no estaba suficientemente consustanciado con el *kosmos* como para constituir una regla tanto para lo real como para la razón humana. Éste es el paso que dio la filosofía estoica.

LA FORMULACIÓN DE LA LEY MORAL NATURAL EN EL ESTOICISMO

Pese a su marcado contraste, el estoicismo tiene con el epicureismo algunos rasgos en común: el haber surgido en una época de crisis y profundo cambio en la historia griega, el tener una pronunciada preocupación por los asuntos éticos, y el proponer como fin último de la vida humana la felicidad para lo cual es preciso “vivir de acuerdo con la naturaleza” (*physis*). Sólo que mientras el epicureismo entendió por tal el placer racionalmente mensurado, los estoicos tuvieron una concepción bastante más elevada de la naturaleza. Pensamiento que se prolonga durante la época imperial, la romanización del estoicismo acentuó aun más su interés por lo moral y, en cuanto contemporáneo del cristianismo, no dejó de ejercer una marcada influencia sobre éste. Aunque este punto merece una reflexión más detenida que expondremos más adelante.

El estoicismo se caracteriza por establecer una identidad fundamental entre la naturaleza (*physis*), Dios –o mejor, lo divino–, el *logos* o razón, el destino y la providencia. En efecto, según la doctrina estoica, el universo está sujeto a una inteligencia o *logos* universal. Este *logos* no es una simple fuerza externa, sino que es más bien la razón que se halla impresa en la propia estructura de las cosas. Es el *Logos* divino mismo, la providencia divina o, si se quiere, el destino. Nuestra razón es parte de este *logos* universal, y es por ello que podemos conocer y comprender. Es decir, el *logos* humano es un fragmento y un momento del *Logos* divino.

De la existencia de esta razón universal, que todo lo penetra, se sigue la existencia de un orden natural de las cosas, y sobre todo de un orden natural de la vida humana. Este

²⁰ *Ibíd.*, V, 7, 1134 b 18-22.

orden es lo que los estoicos llaman 'ley natural', y se halla impreso en el ser íntimo de todos los humanos, de tal modo que sólo tenemos que obedecerlo para ser virtuosos.²¹

En consecuencia, expresa Séneca:

¿Qué es lo específico del hombre? La razón. Cuando ella es recta y cabal sacia la felicidad del hombre. Luego si todo ser cuando lleva su bien propio a la perfección es laudable y alcanza el fin de su naturaleza, si el bien propio del hombre es la razón, cuando el hombre ha llevado ésta a la perfección es laudable y alcanza el fin de su naturaleza. Esta razón perfecta se llama virtud y coincide con la honestidad.²²

A pesar de sus diferencias en el detalle de sus doctrinas, todo estoico está convencido de que sólo ateniéndose a la razón podrá lograr la serenidad y la libertad interior. La razón enseña que cada hombre debe preocuparse sólo de las cosas que de él dependen, y lo que de él depende es sobre todo la opinión que tiene acerca de lo que sucede.²³ Aceptar las cosas tales como son, sin aspirar a que ocurran según nuestros deseos, es señal de sabiduría.

Ahora bien, esta sumisión al orden del mundo no sería posible si no se apoyase en un sentimiento religioso explícito y en una confianza total en la providencia. Por eso, vivir de acuerdo con la naturaleza, es a la par vivir de acuerdo con la razón y con la voluntad de Dios. En este "naturalismo de la armonía",²⁴ todo saber y toda ciencia no tienen otro objetivo que dar nuestra adhesión a la estructura del mundo, acto mediante el cual nos ponemos de acuerdo con el propio Dios, puesto que "la razón no es más que una parte del espíritu divino sumido en el cuerpo de los hombres".²⁵ Así, como se ha dicho, la identificación de Dios, la naturaleza y el logos, hace que asentir al orden de lo real sea vivir en armonía también con nuestra razón y con lo divino mismo, con el destino y la providencia.

Con ello, evidentemente, también ha cambiado la concepción del destino (*heimarmene*). Si antes de la filosofía del Pórtico, el destino designaba una fuerza trágica y ajena al hombre que con frecuencia lo arrastraba hacia una situación penosa, ahora adquiere una significación natural, ética y religiosa: es la misma disposición de todas las cosas, expresión de su armonía, su conexión y su necesidad eternas. El destino aparece así como un orden que no puede ser

²¹ Justo L. González, *Historia del pensamiento cristiano* (Nashville: Caribe, 2002), 1: 50.

²² Séneca, *Ep.*, 76, 10.

²³ Cfr. especialmente Epicteto, *Ench.*, I y X.

²⁴ Jean Brun, *El estoicismo* (Buenos Aires: EUDEBA, 1977), 53.

²⁵ Séneca, 66, 12.

transgredido sino a costa de la pérdida de sí. En tanto providencia (*prónoia*), es expresión de una sabiduría superior a la nuestra, pues expresa la voluntad de un Dios benevolente, o si se prefiere decirlo así, de la pluralidad de dioses, pues Dios es “como un espíritu que todo lo penetra, y cambia de nombre a través de la materia en que penetra pasando de una cosa a otra”.²⁶ En efecto, el politeísmo no constituye en el estoicismo un obstáculo para el reconocimiento de un único orden universal y una única ley natural: Dios es multiforme, como lo es la realidad. Sin embargo, todo es uno: Dios, la naturaleza, la razón, el bien y la virtud. Dicho sea de paso, eso hace difícil, además, distinguir –como lo hará con toda precisión el cristianismo– entre la virtud y el bien supremo, pues para el estoicismo (como en cierto modo también para sus predecesores), ambos son la misma cosa: no se es virtuoso para alcanzar el bien, sino que la virtud misma es el bien supremo.

Sin embargo, algo queda excluido de esta armonía universal. En el sabio, el único que encarna propiamente la virtud, hay algo inadmisibles: la pasión. Sabio es quien vive conforme a la ley natural, vale decir, de acuerdo con la naturaleza y la razón, pero la pasión es contraria a la razón y, por ello, contraria a la naturaleza. La pasión es un factor extraño a la serenidad e impasibilidad (*ataraxia*) propias del sabio. Éste no se apasiona porque vive de acuerdo con la razón natural. La pasión es, en cambio, una especie de enfermedad intelectual. Tal la definición de Cicerón: “Al igual que cuando la sangre se halla corrompida o hay una excesiva cantidad de bilis o de flema, el cuerpo es afectado por enfermedades y dolencias, un aflujo de opiniones falsas y los conflictos que las enfrentan entre sí privan al alma de la salud y la enferman”.²⁷ De ahí, entre otras cosas, el desprecio y la indiferencia que los estoicos muestran ante el dolor y la muerte. Sólo la ley universal ha de reinar tanto en la realidad como en la comunidad de hombres. Lo sabio es unirse a ella y aceptarla desapasionadamente (*apatheia*).

Ideal loable quizás, pero poco humano:

Así como Epicuro, para salvar su ideal de la paz interior dada por el placer catemático, es decir por la falta de dolor y de turbación, fue constreñido a desconocer el dramático alcance de la realidad del dolor y la perturbadora tragedia de la muerte, así, análogamente, para salvar el propio ideal de la **paz** interior, dada por un logos armónico y perfectamente reconciliado consigo mismo y por siempre coherente, los estoicos fueron constreñidos a desconocer las fuerzas irracionales que luchan dentro de nosotros en todo momento, a negar su estatura y su relevancia ontológica, y a reducirlos a errores de la razón. Es evidente, por tanto, que tanto los estoicos como los

²⁶ Plutarco, *De las opiniones de los filósofos*, I: 7.

²⁷ Cicerón, *Tusc.*, X, 23.

epicúreos pudieron sostener su ideal de felicidad **sólo al precio de amputaciones radicales en perjuicio de la integridad de la vida del hombre y de su realidad**. Y como dolor y muerte signan el jaque de la ética de la *aponía*, la sólida e ineliminable presencia en nosotros de lo irracional signa el jaque de la ética de la *apatía*.²⁸

Tendremos que tener esto bien presente a la hora de considerar cómo resultó incorporada y repensada la noción de **ley natural** en el pensamiento cristiano, puesto que no sólo la teología, sino la metafísica y la antropología en base a la cual habría de formularse, experimentaron un viraje inconmensurable.

Así, con respecto al estoicismo se ha dicho que:

[...] bien pronto algunos llegaron a la conclusión de que la ley natural de que hablaban los estoicos era también el fundamento de la ética cristiana. De este modo se logró tender un puente entre la más elevada moral de la época y la doctrina cristiana, aunque **esto se logró al precio de poner en duda el carácter único y radicalmente nuevo del mensaje cristiano**. En este campo, la influencia del estoicismo ha sido tal que hasta el día de hoy son muchos los teólogos [cristianos] que construyen sus doctrinas éticas sobre el fundamento estoico de la ley natural.²⁹

Sostener esto, sin embargo, implica pensar que la noción estoica de ley natural habría permanecido inalterada al ser asumida por el cristianismo. Nada más falso.

En lo que sigue intentaremos mostrar por qué la asimilación del concepto de *ley natural* no significó para el cristianismo una pérdida de identidad, ni una concesión a la filosofía griega, sino una manera inédita de comprender esa noción capital para la ética.

LA TRANSFORMACIÓN CRISTIANA: METAFÍSICA DE LA CREACIÓN

Que la realidad entera ha sido creada por el acto libre de un Dios sabio y todopoderoso, es algo completamente ajeno al pensamiento pagano. Para los griegos el cosmos es *agénneton*, inengendrado, y si, como lo hace Platón, se atribuye algún origen a la realidad sensible, éste no es un origen radical, sino una configuración de la materia preexistente tomando como modelo esencias igualmente indestructibles y existentes desde siempre sin cambio alguno.

Pero si, por el contrario, la totalidad de lo real ha sido creado, eso significa que ha recibido enteramente el ser de Dios y también toda su conformación y

²⁸ Giovanni Reale, *Storia della filosofia antica* (Milán: Vita e pensiero, 1980), III: 427-428.

²⁹ González, *Historia del pensamiento cristiano*, 51 (la negrita es nuestra).

su ordenamiento. Con respecto al tema que nos ocupa ello implica al menos tres cosas: 1) la ley natural deriva por completo de la ley eterna que no se identifica con aquella, sino que la trasciende, 2) no hay aspecto o elemento alguno de la realidad ajeno a esa legalidad, y 3) un Dios personal y providente es el autor de ese orden por entero.

Admitamos, no obstante, que, tal como lo expresa Gilson:

El cuidado que los teólogos de la Edad Media ponían en conservar de la moral griega lo que ésta tenía de verdad, entorpece la tarea de discernir lo que en este punto le agregaron, y aun en un caso en que la moral cristiana se halla directamente interesada, no siempre es fácil ver exactamente en qué momento se salieron del marco trazado por sus predecesores.³⁰

Es evidente, sin embargo, que si los pensadores cristianos conservaron la noción filosófica griega de **naturaleza** entendida como el modo específico de operar y padecer de un ente, derivado de lo que éste es por esencia, al introducir la concepción del carácter creatural de lo real, los pensadores cristianos percibieron en ello la belleza, la bondad y la dignidad propias de lo que es *imago et vestigium Dei*.³¹ De ahí, además, que el *agere secundum naturam* sea no sólo obrar según la propia esencia, sino más aún, obrar según la voluntad de un Dios que ha creado libre y amorosamente, esto es, sin necesidad y, a la par, sin identificarse con la propia naturaleza que ha producido.

Esto no debe ser entendido en detrimento del valor de la racionalidad; es más, la naturaleza es vista como un todo ordenado en cuanto que está medida por la Razón divina. En cuanto tal es vista como portadora de un proyecto de sentido que, precisamente por su racionalidad intrínseca, puede ser descubierto activamente por la razón humana.³²

Más aún, la ley moral natural es incluso, bajo la concepción creacionista, la participación en la ley eterna (que es la misma inteligencia ordenadora de Dios) que le ha sido concedida al ser racional. Por ello ha dicho Santo Tomás que la luz de la razón natural por la que discernimos lo que es bueno y lo que es malo –lo cual corresponde a la ley natural–, no es sino la impresión de la luz divina en nosotros.³³ Y porque los hombres pueden descubrir ese sentido y esa legalidad con su propia razón, es por lo que ese orden es propiamente ley, ya que, dice Tomás, “la ley es algo de la razón [...]. En la creatura irracional [la

³⁰ Gilson, “Ley y moralidad cristiana”, 298.

³¹ Cf. Ángel Rodríguez Luño, *Ética general* (Pamplona: EUNSA, 1993), 246.

³² *Ibid.*

³³ Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 2.

ley] no es participada racionalmente; por eso no puede llamarse ley sino por semejanza.³⁴

Tenemos así que, bajo esta nueva perspectiva, si hay una ley natural es, en primer lugar, porque hay una ley eterna o divina, que no es sino Dios mismo en tanto que quiere y dispone un orden para su creación. Pero, por otro lado, hay ley natural en sentido estricto, porque hay creaturas racionales que están en condiciones de descubrirla racionalmente y seguirla voluntariamente. Así, el hombre está doblemente sujeto a tal ley: tanto por lo que tiene de común con toda naturaleza creada, como por lo que tiene de propio, es decir, su racionalidad.³⁵ Nada queda, pues, en el universo creado, fuera del orden divino, ni fuera de la ley natural.

Recordemos que, entre los estoicos, a quienes debemos propiamente el haber forjado la noción de ley natural, ésta se identifica con la ley divina en tanto Dios, la naturaleza (*physis*), y la razón (*logos*), son uno y lo mismo. Por ende, para los estoicos, la ley divina no excede el orden natural. Por otra parte, puesto que el cosmos griego no era una realidad creada, en todas las doctrinas filosóficas que se acuñaron bajo esa perspectiva, fuesen cuales fueran sus diferencias, un punto en común lo constituía la convicción de que algo quedaba excluido de ese orden: la materia, el cuerpo, las pasiones, etc. Eso promovió la idea de suprimir tales aspectos, o bien, de soportarlos como algo inevitable.

Es evidente, por el contrario, que para la metafísica creacionista ni la ley divina puede ser idéntica a la ley natural –puesto que, en tanto Autor, Dios supera y trasciende su creación–, ni algo puede quedar excluido de tal legalidad. En este punto veremos que el optimismo metafísico-teológico característico del cristianismo superará el sentimiento trágico griego.

EL BIEN Y DIOS COMO FIN DEL OBRAR MORAL

Pero antes de seguir avanzando, hemos de decir que la concepción creacionista introdujo, ante todo, un cambio en el fin último, y por tanto en el sentido de todos los actos morales.

En efecto, para los griegos el máximo logro de la vida moral era la *virtud*, es decir, la perfección del hombre como hombre. Por ende, el bien se identificaba con la virtud y las acciones conformes a ésta eran calificadas como

³⁴ *Ibíd.*, I-II, q. 91, a. 2, ad 3.

³⁵ *Ibíd.*, I-II, q. 93, a. 6.

nobles, honrosas y bellas, dignas de elogio y alabanza por sí mismas.³⁶ Puesto que el hombre es un ser racional y ello lo distingue del resto de los seres, se comprende también el vínculo entre virtud y sujeción a la razón, mas por qué esto nos asemeje y nos aproxime al orden divino no es algo que quede suficientemente claro apelando a la idea de que la racionalidad es lo superior en el hombre.

La concepción creacionista, en vez, entiende que Dios es el fin último y supremo de toda realidad y, cuánto más, de los seres racionales y libres que son capaces de buscarlo con plena conciencia. Por ello, las virtudes, como toda perfección adquirida por los hombres, no tienen sentido sino en cuanto acercan a la criatura racional, tanto como está en su poder hacerlo, a quien es su origen y fin último. Así lo expresa Gilson:

La evolución de la moral sobre este punto pudiera resumirse diciendo que los moralistas cristianos han buscado primero unir el valor moral al acto voluntario como a su raíz; que al mismo tiempo juntaron las nociones de belleza y de honra en una noción más comprensiva: la de bien; luego vincularon directamente el bien a un principio trascendente, que merece la honra en sí y absolutamente, más verdaderamente que la virtud, y sólo con relación al cual la virtud lo merece. El alma de un hombre de bien es, pues, para ellos bella y digna de ser honrada porque es virtuosa, pero la virtud misma no es digna de honra sino porque dirige el bien hacia Dios. La virtud ya no es, por tanto, el bien supremo, el *nec plus ultra* que era para los griegos, la condición suficiente y ella misma incondicionada de la moralidad.³⁷

Así, entonces, como la ley natural no se explica por sí misma, sino por la ley divina de la que procede por participación, del mismo modo, tampoco la virtud puede constituir la explicación última y el último fundamento del obrar moral. Para ilustrarlo, el medievalista francés nos recuerda aquel pasaje en que San Agustín hace comparecer imaginariamente ante nosotros a un epicúreo, un estoico y un cristiano. Interrogados acerca de lo que nos hace felices, responde el primero: el placer del cuerpo; la virtud del alma, dice en cambio el estoico, mientras que el cristiano contesta: el don de Dios. Y aunque al obispo de Hipona parece laudable la respuesta estoica, pregunta, no obstante, de dónde tenemos la virtud: *Non virtus animi tui te facit beatum, sed qui tibi virtutem dedit, qui tibi velle inspiravit, et posse donavit.*³⁸ No hay virtud posible sin Dios. No hay ley ni razón sin Él.

³⁶ Cf. Aristóteles, *Eth. Nic.*, X, 6, 1176 b 8. En el mismo sentido, véase Cicerón, *De finibus*, II, 14, 45.

³⁷ Gilson, "Ley y moralidad cristiana", 296-7.

³⁸ San Agustín, *Sermo 150*, 7, 8-8, 9 (PL, t. 38, col. 812). Cfr. Gilson, "Ley y moralidad cristiana", nota 4, 297.

De ahí que la herencia griega no quede anulada sino redimensionada. Los pensadores cristianos conservaron del naturalismo griego tanto como les era posible. Y por eso, San Agustín está de acuerdo en aceptar que todo vicio es tal en cuanto es *contra naturam*,³⁹ vale decir, en cuanto carencia de una perfección exigida por la naturaleza. Precisamente, la clave de la victoria del Hiponense sobre el dualismo maniqueo había residido en concebir el mal moral como privación de un bien debido, esto es, de una perfección que debimos tener en virtud de nuestra esencia. Del mismo modo, se volvió clásica durante la escolástica medieval, aquella definición del Pseudo Dionisio, según la cual “el bien para el hombre es seguir la razón, y el mal, es estar contra la razón”,⁴⁰ en donde se ve que ni aun el misticismo fue óbice para que el cristianismo aceptase las nociones filosóficas griegas de naturaleza, racionalidad y virtud.

Sin embargo, así como la naturaleza, y por ello, la misma racionalidad tienen en Dios a su Autor, del mismo modo, el transgredir la ley natural es mucho más que el fallo en el logro de una perfección específica y proviene de algo más profundo que un error de juicio.

Por ese mismo motivo, ningún pensador cristiano puede definir la falta moral solamente como una acción contraria a la ley natural, pues transgredida ésta, la ley divina de la que proviene también está en juego. “*Ergo peccatum est, factum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem. Lex vero aeterna est, ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans*”.⁴¹ Por ello, los griegos nunca tuvieron propiamente noción de *pecado*. Para ellos, el bien moral se identifica con la virtud y el mal con un fallo o error (*hamártema*) de la razón que no hace lo que debe, oscurecida por los impulsos pasionales y por la dificultad que la materia le presenta para el conocimiento de lo real.

Es propio, en cambio, de la noción de pecado, el constituir una falta voluntaria, es decir, una acción libremente querida y ejecutada que, cometida a sabiendas, se opone al orden natural accesible a la razón, y, por ello mismo, también es contraria a la ley divina. El pecado ya no consiste sólo en un yerro en el logro de la propia perfección, sino en la ruptura voluntaria de un vínculo personal, que, en primer lugar es el vínculo entre el hombre y Dios, pero a la par, el vínculo de los hombres entre sí, no sólo porque todo hombre sea

³⁹ San Agustín, *De libero arbitrio*, III, 13, 38, y 14, 41 (PL, t. 32, cols. 1290-1291).

⁴⁰ Pseudo Dionisio, San Agustín, *De libero arbitrio*, III, 13, 38, y 14, 41 (PL, t. 32, cols. 1290-1291). *De Div. Nom.*, cap. IV, lect. XXII. El texto aparece citado, por ejemplo, por Santo Tomás, *S. Th.*, I-II, q. 71, a. 2, Resp.

⁴¹ San Agustín, *Contra Faustum manich.*, XXII, 27 (PL, t. 42, col. 418).

ciudadano del mundo y por ello igual a los demás, tal como lo quería el cosmopolitismo estoico, sino porque cada hombre ha sido hecho a imagen y semejanza divina. Ninguna noción semejante podía ser posible en la mentalidad griega, desde el momento en que lo real no reconoce en los dioses a sus autores plenos, ni constituyen los hombres la *imago Dei*.

OPTIMISMO METAFÍSICO-TEOLÓGICO Y UNIDAD ANTROPOLÓGICA

Ésta, precisamente, es otra cuestión que no debe ser olvidada a la hora de considerar la especificidad cristiana de la noción de ley natural. Hecho a imagen y semejanza de Dios, nada hay en la naturaleza del hombre, como tampoco en la de la realidad material, que Aquel haya excluido de su proyecto y de la perfección a la que está destinada la entera creación.

Dice Santo Tomás que “todas las inclinaciones de cualquier parte de la naturaleza humana, como por ejemplo, de la concupiscible y de la irascible, según que se regulen por la razón, corresponden a la ley natural”.⁴² Por eso, así como la ciega necesidad y el destino aciago están excluidos de la Providencia divina, tampoco las pasiones, ni la condición encarnada del hombre, pueden atentar contra la adhesión a la ley natural y a Dios mismo. La trágica visión que afligió el espíritu de muchos ilustres griegos, era perfectamente comprensible en un cosmos que, no siendo el efecto de un Dios único, sapientísimo y todopoderoso, contiene inevitablemente heterogeneidad de elementos, en donde inteligibilidad y azar, materia caótica y esencias inmutables, pasión y razón, se dan conjuntamente sin poder amalgamarse jamás. Por eso las angustias y el ánimo ensombrecido de Eurípides parecen tan justificados como la confianza de Sófocles en lo divino, y la supresión estoica de la pasión resulta tan comprensible como la exclusión platónica del cuerpo en la definición del hombre. Un cosmos no creado es un cosmos constituido por partes no siempre ni necesariamente congruentes, y gobernado por fuerzas dispares. La unidad metafísica encuentra iguales obstáculos que la unidad antropológica, de modo que el optimismo tiene tanta cabida como el sentimiento trágico. Ley natural y ley divina son posibles, pero no hay entre ellas un claro vínculo de participación de una en la otra, así como tampoco la totalidad de lo real está enteramente sujeto a ellas.

Por el contrario, el efecto más notorio de la metafísica de la creación es la remisión de toda realidad a un principio único. Dios ha creado todo *ex nihilo*: Él es *fons essendi*,⁴³ la fuente del ser para todo ente, y por ello mismo, la

⁴² Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2, ad 2.

⁴³ Santo Tomás de Aquino, *Cont. Gent.*, L. I, c. 84.

inteligibilidad, el orden y la legalidad de lo real, tienen uno y el mismo origen. Este origen, además, es Bien supremo y fin último para esa realidad. La Causa Primera es eficiente y final por excelencia. Y porque es fuente del ser, es ley eterna, de la que deriva en el mismo acto creador, la ley natural.

Así, contra todo dualismo, los pensadores cristianos están unánimemente convencidos de que el Dios de su fe “es el único Dios, el único Señor, el único Creador, el único Padre y el único que conserva y confiere la existencia a todas las cosas”,⁴⁴ por tanto no puede haber ningún otro principio o poder sobre Él, de modo que “es creíble, aceptable y coherente el atribuir la existencia de las cosas que han sido hechas al poder y a la voluntad del que es Dios universal”.⁴⁵

En cuanto al hombre:

[...] por las manos del Padre, esto es, por el Hijo y el Espíritu, es hecho el hombre, y no una sola parte de él, a imagen de Dios. Ahora bien, el alma y el espíritu pueden ser partes del hombre, pero de ninguna manera el hombre: el hombre perfecto es la mezcla y unión del alma que recibe al espíritu, y que ha sido mezclada con la carne modelada a imagen de Dios.⁴⁶

Recurrir a estas palabras de Ireneo de Lyon tiene un doble sentido: primero, porque ha sido uno de los primeros representantes del pensamiento cristiano y expresa una convicción sustancialmente común a todos los que le sucedieron, pero, además y en particular, porque el Lugdunense habla en pugna con el dualismo gnóstico. Y contra él, destaca la proveniencia de toda realidad a partir de la libre acción creadora de Dios, y la unidad del hombre, a cuya naturaleza pertenece tanto el alma racional como el cuerpo al cual vivifica.

Sólo así puede comprenderse cabalmente por qué ley divina y ley natural expresan en el cristianismo una unidad de sentido que no pudieron haber tenido antes. De modo que “puesto que las naturalezas deben a Dios el ser naturalezas, para ellas es una sola y misma cosa apartarse de sus propias esencias y faltar a la regla sentada por Dios al crearlas”.⁴⁷ Eso significa, en el caso del obrar moral, que existe una correspondencia estricta entre la obediencia a la ley divina y a la ley natural, como también existe una estricta correspondencia entre los preceptos de la razón y la rectitud de la voluntad. A

⁴⁴ San Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, II, 1 (PG, t. 7, col. 709).

⁴⁵ *Ibid.*, II, 10 (PG, t. 7, col. 736).

⁴⁶ *Ibid.*, V, 6 (PG, t. 7, col. 1137 A-1138 B).

⁴⁷ Gilson, “Ley y moralidad cristiana”, 300.

la unidad de la obra creadora, es correlativa la unidad de las facultades del hombre. “En este sentido, para emplear las vigorosas expresiones de San Anselmo, hay una verdad de la voluntad como hay una del juicio, y en realidad es la misma, puesto que, tanto en uno como en otro caso, la rectitud consiste para el hombre en ajustarse a la ley divina, para pensar y querer como debe”.⁴⁸ Verdad y rectitud moral son dos caras de la misma moneda. Y como, a la par, la razón es obra de Dios, transgredir sus prescripciones, es infringir las prescripciones divinas. Es lo que Duns Escoto resume al afirmar que si Dios no fuese la causa primera productora de la rectitud, el acto no recto no sería pecado.⁴⁹

Por ello, sostiene Gilson que para el cristianismo no hay dos definiciones de pecado, sino una sola. Es decir, el bien y el mal moral son tales tanto por su acuerdo con la ley natural como por su adhesión a la ley divina de la que aquella deriva y a la que está subordinada. “Reduciendo a la unidad los dos principios reguladores de la actividad moral, los pensadores cristianos se ponían en condiciones de enlazar los resultados obtenidos por la especulación con su propia metafísica de la creación”.⁵⁰

LEY ETERNA Y LEY NATURAL EN EL PENSAMIENTO MEDIEVAL

Claro que esta concepción cristiana de la ley implicaba la imbricación de dos órdenes diversos: el natural y el sobrenatural, el de la razón y el de la gracia. Nadie mejor que los pensadores medievales para concebir y expresar conceptualmente una síntesis semejante.

En comparación con la filosofía pagana, como hemos visto, la concepción creacionista comportó una noción distinta de Dios y de la naturaleza que fundó otra idea de **ley**. Dios es la fuente del ser y de la legalidad, pero en la naturaleza se halla inscrita de tal modo la ley natural, que puede ser descubierta por las propias fuerzas del hombre en cuanto ser dotado de conocimiento racional, y que su obediencia está en completo acuerdo con la planificación y las inclinaciones específicas de cada ente. En tal sentido, no hay choque entre las tendencias naturales y las prescripciones divinas. El bien es el objeto connatural de la voluntad humana (*voluntas ut natura*), de modo que los mandatos divinos guardan perfecto acuerdo con la conciencia moral y no la fuerzan. Sin duda, la ley divina supera la ley natural de modo que puede mandar no sólo no devolver injusticia con injusticia, como quería Platón, sino

⁴⁸ Ibíd. Cfr. San Anselmo, *De Veritate*, c. 3 y 4 (PL, t. 158, col. 471-472).

⁴⁹ Duns Escoto, *Op. Oxon.*, II, 34-37, 5.

⁵⁰ Gilson, “Ley y moralidad cristiana”, 301.

que puede incluso pedir el amor por el enemigo. Pero las prescripciones descubiertas solo por las fuerzas de la razón y presentes en la conciencia, no son sino una derivación de aquella ley suprema, tanto que buena parte de los mandamientos divinos son perfectamente aseguibles a una razón que juzga con rectitud y a una voluntad que obra en consecuencia. A la inversa y por motivos idénticos, el transgredir la ley natural también indica un atentado contra la ley divina y una rebelión contra Dios.

Sólo que, mientras la obediencia a la ley divina exige indudablemente algo más que la razón, tampoco la trasgresión a la ley natural puede ser rectificadas con medios puramente naturales. Indudablemente, si la razón a la que apelaban los griegos ha sido asumida por la concepción cristiana, no por ello debemos olvidar que la gracia juega aquí un papel insustituible. Ni el hombre puede lograr la perfecta virtud sin la fe, ni la falta moral puede ser curada con la sola rectificación racional de un error, pues la lesión que ha ocasionado no proviene de simple ignorancia y no afecta tan sólo la propia perfección, sino que atenta, hasta donde le es posible a una criatura, contra la obra y el mismo querer de Dios. Pero la reparación de este daño al orden natural y de esta rebeldía contra el Creador ya no está al alcance de quien no ha producido esa legalidad, sino que sólo la ha recibido. El orden natural se encuentra ahora completamente ensamblado en el orden sobrenatural.

Así, reflexiona San Buenaventura,

[...] los filósofos griegos no sabían que el pecado es una ofensa a la majestad divina y que priva de su poder a nuestras facultades. Han dicho, pues, que el hombre puede llegar a ser justo llevando a cabo actos justos, del mismo modo que se había vuelto injusto abandonando el orden prescrito por la rectitud de la razón. Por eso dice Aristóteles que ejercitándose por obrar mejor, el malo progresará mucho, o hasta llegará a restablecerse perfectamente en la costumbre del bien [...]. Los católicos, por lo contrario, que discuten la cuestión a la luz de la fe y con la autoridad de la Escritura, saben que el pecado es ofensivo para Dios y también, en cierto modo, causa de condena porque hace pasar al hombre del servicio de Dios al del demonio; y, por último, deformador de la imagen divina en nosotros. Llegaron, pues a la conclusión de que, para que el libre albedrío resucite del pecado, es necesaria la gracia.⁵¹

Resulta fácil advertir que tras esta imbricación del orden natural en el divino, se halla implícita una cierta interpretación del vínculo entre razón y fe, de modo que la comprensión medieval de la ley y la moralidad ha tenido mucho que ver con el asentimiento a esa síntesis, así como las vicisitudes que

⁵¹ San Buenaventura, *In II Sent.* 38, 1, Resp. Pasaje citado por Gilson, “Ley y moralidad cristiana”, 312.

experimentó posteriormente dicha comprensión también guardan estrecha relación con la separación de fe y razón.

En consecuencia, a pesar de sus indudables diferencias particulares, el pensamiento desde los Padres de la Iglesia hasta fines de la Edad Media, constituyó un esfuerzo por conciliar la razón y la fe de modo tal que, en el plano ético, los aspectos más puramente teológicos no anularon la dimensión natural del bien y de la ley moral, sino que los reinterpretaban a la luz de la obra de la Creación. Por ello, lo bueno no es tan sólo lo prescripto por los mandamientos divinos, sino, a la par y sin contradicción, aquello a lo que el deseo y, sobre todo la voluntad, tiende naturalmente, y que la razón es capaz de descubrir por sus propias fuerzas. En este sentido, el pensamiento de Santo Tomás tal vez resulte una suerte de referente privilegiado, en el que el naturalismo griego halló cabida junto a la fe, no en cuanto adopción accesoria y artificiosa, sino como constitutivo de una doctrina que, incluso, lo potenciaba al reasumirlo en el marco del orden sobrenatural. De ahí su conocida afirmación acerca de que “los dones de la gracia se unen de tal modo a la naturaleza que no la suprimen sino más bien la perfeccionan. Así, la luz de la fe, que nos es infundida por la gracia, no destruye la luz del conocimiento natural que corresponde a nuestra naturaleza”,⁵² y así, podemos agregar, la ley divina, que es el querer y la inteligencia de Dios en cuanto regla de todo lo que es, tampoco suprime la ley natural sino que la hace partícipe de un orden superior que la reafirma y le otorga una dignidad y una coherencia aun mayores.

Más, hacia fines de la Edad Media, el divorcio entre fe y razón subrayó la distancia entre la obediencia a Dios y el orden de la naturaleza.

La finitud y la pecaminosidad del hombre [se piensa a partir de entonces] implican que el único conocimiento que puede tener de Dios es el que recibe por medio de la gracia. No se atribuye al hombre por naturaleza ningún criterio por el que pueda juzgar lo que Dios dice o sus pretendidas afirmaciones [...]. Las razones para obedecer a Dios se expresan más bien en términos de su poder y su numinosidad sagrada que de su bondad.⁵³

Por tanto, comienza a abrirse una brecha entre nuestros deseos e inclinaciones naturales y los mandatos divinos. Es más, cambia la misma noción de *naturaleza* y el papel de la razón como descubridora del orden y la legalidad de lo real cae en descrédito.

⁵² Santo Tomás de Aquino, *In Boethium de Trinitate*, q. 2, a. 2 c.

⁵³ Alasdair MacIntyre, “El cristianismo”, en *Historia de la ética* (Buenos Aires: Paidós, 1970), 120.

Desde el despuntar del escepticismo metafísico vinculado al nominalismo, que señaló la crisis final de la Escolástica medieval, se produjo un giro en los fundamentos de la ética.

El filósofo más notable que convierte el mandamiento de Dios en la base de la bondad y no a la bondad de Dios en una razón para obedecerlo es Guillermo de Occam. El intento de Occam de fundamentar la moral sobre la revelación corre paralelo con su restricción de lo que puede ser conocido por naturaleza en la teología. El escepticismo filosófico con respecto a algunos argumentos de la teología natural se combina con el fideísmo teológico para presentar la gracia y la revelación como fuentes de nuestro conocimiento de la voluntad divina. La singularidad del racionalismo crítico de Occam reside en la transformación de los mandamientos divinos en edictos arbitrarios que exigen una obediencia no racional. El cristianismo de Santo Tomás deja un lugar para el racionalismo aristotélico, pero el de Occam, no.⁵⁴

Por todos estos motivos resulta indudable que el pensamiento medieval, desde sus inicios hasta su ocaso, ha sido un período particularmente importante en la acuñación e interpretación de la noción de **ley natural**, período en el cual ésta alcanzó un ápice que hasta ahora no ha vuelto a recuperar, ni probablemente podrá hacerlo hasta tanto no cuente con los fundamentos teológicos y metafísicos que hicieron posible su formulación.

Silvana Filippi
CONICET
Universidad Nacional de Rosario
Dirección: Francisco Miranda 3877
2000 Rosario
ARGENTINA
E-mail: silvana.filippi@fce.austral.edu.ar

Recibido: 15 de octubre de 2006
Aceptado: 15 de mayo de 2007

⁵⁴ *Ibíd.*