



Humanidades
en Diálogo



Ley natural: ¿instinto o imperio?

María Teresa Enríquez Gómez
Instituto de Humanidades, Universidad
Panamericana
tenriquez@up.edu.mx

Resumen

En este artículo propongo atender a tres conceptos elaborados por Tomás de Aquino (s. XIII) con el intento de esclarecer, a través de ellos, en qué sentido la *acción humana* se dice *natural*. Se trata de los conceptos de imperio, instinto y ley natural (*imperium*, *instinctus*, *lex naturalis*). La similitud entre estas tres nociones se sostiene básicamente en la *forma* como principio operativo. En efecto, la caracterización de estos tres conceptos como principios del movimiento de un apetito hacia el fin, manifiesta diversas manifestaciones del carácter regulador de la forma.

Palabras clave: Acción, Movimiento, Forma, Finalidad.

Abstract

In this article I intend to deal with three concepts drawn up by Aquinas in order to shed light, through them, on how human action is said to be natural. The concepts are *imperium*, *instinctus* and *lex naturalis*. The similarity of these three ideas is based on the subject of form as an operative principle. Indeed, the characterization of these three concepts as principles of the movement of an appetite towards an end is proof of different circumstances of the regulatory character of form.

Keywords: Action, Movement, Form, End.

Introducción

Tomada la acción humana como movimiento en sentido amplio¹, y lo natural como lo que sigue la forma propia del agente², pueden plantearse dos cuestiones principales acerca de la intervención de la ley natural sobre la voluntad libre humana: ¿hasta qué punto la ley natural dirige, como el *instinto*, hacia un fin determinado por la forma natural?, ¿hasta qué punto la ley natural dirige, como el *imperio*, hacia un fin determinado por una forma apprehendida intelectualmente? En una primera aproximación, la respuesta sería la siguiente: los preceptos de la ley natural son similares al instinto en el sentido de que ambos ordenan al fin determinado por la forma natural, es decir, al fin último del alma humana; y son distintos porque la ley natural no dirige impulsando, sino iluminando; por lo cual las acciones ordenadas por los preceptos de la ley natural no son ejecutadas por impulso instintivo sino mediante actos imperativos de la inteligencia y de la voluntad, es decir, mediante actos libres.

El interés de la exposición del Aquinate radica en que su modo de entender “lo natural” en el hombre no constriñe el espacio propio de la libertad humana a la que, precisamente por su “naturaleza”,

1. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* (ST) I, q.18, a.1, co.; *In De Anima*, Lect.12, n.765-767; Aristóteles, *De Anima*, L. III, c.1, n.1, Bk 431a6.

2. ST I-II, q.71, a.2, co.

le compete el autodomínio. No confunde, como otros autores³, la ley natural con el instinto. Sin embargo, reconoce cierta analogía entre el instinto y la ley natural. En efecto, si en el modo de entender “natural” se reconocen sentidos análogos, entonces es posible evitar concepciones rígidas del bien moral sin perder de vista, al mismo tiempo, una normatividad moral que exige de la persona un continuo ejercicio de autogobierno. En otras palabras, Tomás de Aquino establece las bases para entender la racionalidad práctica como racionalidad (cierta regla), pero también como práctica (de lo particular). Con razón se ha dicho que la ley natural en Tomás de Aquino es un “concepto límite: un concepto preñado de tensiones cuyo control resulta un verdadero logro intelectual”⁴.

Para examinar más de cerca la articulación de los conceptos de *imperio*, *instinto* y *ley natural* (en latín: *imperium*, *instinctus*, *lex naturalis*), estructuraré la exposición en tres partes: en la primera, presentaré ciertas similitudes y diferencias de los tres conceptos entre sí; en la segunda, examinaré los tres conceptos en relación con el de la forma como principio operativo del movimiento del agente hacia el fin; y en la tercera parte, me centraré en el imperio humano y su articulación con los ‘movimientos naturales’ hallados en el hombre, para advertir el carácter específico de la determinación natural a una sola cosa (*ad unum*) propia de la ley natural.

I. Imperio, instinto y ley natural

La vinculación entre *imperio* e *instinto* tiene cierta tradición. Fue Guillermo de Auxerre (s. XIII) quien asignó el término *imperium* al *ímpetu a la operación* (*impetus ad operationem*), expresión latina con la que Burgundio de Pisa (s. XII) tradujo el término del estoicismo griego “*ormé*”, utilizado por Juan Damasceno (s. VIII) en el análisis del acto humano⁵; análisis que, originalmente, fue elaboración de Máximo el Confesor (s. VII) sobre la base de Aristóteles (s. IV a. C.) a la luz de sus comentadores estoicos⁶. Aristóteles, estoicos, padres de la Iglesia y escolásticos habían reconocido el fenómeno que al cabo de casi veinte siglos vino a denominarse *imperio*.

3. Véase por ejemplo: H. R. Marshall, *Instinct and Reason: An Essay concerning the Relation of Instinct to Reason, with some Special Study of the Nature of Religion* (New York: The Macmillan Co., 1898). Y véase también el análisis crítico de ese mismo libro en la recensión de: W. B. Pillsbury, «Review: Marshall, H. R., *Instinct and Reason*,» *The Philosophical Review* 8, no. 6 (1899): 632-638. Marshall expone una teoría de los instintos en la que la razón no se distingue suficientemente de otras tendencias básicas a la conservación de la vida, como el instinto de supervivencia o el instinto sexual.

4. Ana Martha González, «Natural Law as a Limiting Concept: An Interpretation of Thomas Aquinas», en *Contemporary Perspectives on Natural Law: Natural Law as a Limiting Concept*, editado por Ana Martha González (Aldershot: Ashgate, 2008), 11-28.

5. O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, I-II vols. (Gembloux (Belgium): J. Duculot, S.A. Editeur, 1948-1957), v. I, 393-424, especialmente pp. 396-397, 405; Cfr. S. John Damascene, *De fide orthodoxa*, vol. 94, *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* (MG), ed. J. P. Migne (Turnholti (Belgium), Parisiis: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1857-1866), L.2, c.22; MG 94,945 A-B.

6. Cfr. R. A. Gauthier, «Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain», *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 21 (1954): 51-100, especialmente 82-84.

En efecto, en la escolástica del siglo XIII, el término *imperio* designaba el ímpetu a la obra libre⁷. Imperio no es solo ímpetu, sino ímpetu con libertad. En tal contexto, Tomás de Aquino va más atrás. Aclara cierta ambigüedad –advertida por el mismo Damasceno⁸– en la expresión “ímpetu a la operación”, pues tal ímpetu también está presente en los animales⁹. El Aquinate resuelve la imprecisión asignando sendos nombres, *imperio* e *instinto*, a ímpetus distintos: al humano y al animal, respectivamente. En ambos, tanto en el *imperio* como en el *instinto*, se halla un doble componente: uno apetitivo y otro cognoscitivo, es decir, un principio que mueve y otro que ordena. Por eso, en cuanto ímpetus, es decir en cuanto movimientos, *imperio* e *instinto* son similares; pero en cuanto ordenamientos, son distintos. El que *impera* impele ordenando por sí mismo su propio movimiento; en cambio, el que se mueve por impulso instintivo, es ordenado por algún principio ajeno¹⁰, pues sigue un conocimiento sobre lo conveniente y lo nocivo¹¹ que no ordena: no es razón (*ratio*) que discurre, sino solo estimación (*estimatio*)¹². Según esta distinción, las operaciones del ser humano en las cuales se halla un ordenamiento, pueden dividirse en dos: o imperadas o instintivas. Correr un maratón es imperado; esquivar el fuego, instintivo.

Por su parte, la expresión *instinto de la naturaleza* (*instinctus naturae*) también estaba tradicionalmente vinculada con la definición de derecho natural (*ius naturale*). En el siglo VII, en sus famosas *Etimologías*, Isidoro de Sevilla había introducido la expresión “instinto de la naturaleza” (*instinctus naturae*) en la definición clásica de *derecho natural*. El derecho natural fue entendido, así, como una ley extensiva a animales y a humanos¹³. La modificación de Isidoro parece que, históricamente, tuvo el efecto de desdibujar la distinción entre la sujeción animal y la humana a la ley natural. En efecto, a partir del siglo VII, la ley natural –entendida como instinto y reflejada en la noción escolástica de *syndéresis*– fue paulatinamente sustituida por la moderna expresión *instinto racional* en las teorías ilustradas del sentido moral, como la de Hutcheson (s.XVIII)¹⁴.

Tomás de Aquino, a diferencia de Isidoro, prefirió la expresión “inclinación natural” (*naturalem inclinationem*), de sentido más genérico que la de *instinto de la naturaleza*¹⁵ para referirse a las tendencias naturales del hombre; y, a diferencia de Buenaventura (s. XIII), situó decididamente la *syndéresis* en la parte intelectual, no en la afectiva. En otras palabras, Tomás de Aquino señaló en el ser humano algo natural –una inclinación– no reductible al instinto animal.

7. Th. Deman, «Le «précepte» de la prudence chez saint Thomas d'Aquin», *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 20 (1953): 40-59, especialmente 58-59.

8. Cfr. S. John Damascene, *De fide orthodoxa*, II, 22; MG 94,945 B-C.

9. *ST* I-II, q.17, a.2, arg3; Cfr. S. John Damascene, *De fide orthodoxa*, II, 22; MG 94,945 B-C.

10. *ST* I-II, q.17, a.2, ad3.

11. *3SN*, d.26, q.1, a.1, ad4.

12. *3SN*, d.26, q.1, a.2, co.

13. Isidoro de Sevilla, «Etymologiarum sive Originum», *Patrologiae cursus completus. Series Latina* (PL), tt. 81-84, ed. J. P. Migne (Turnholt (Belgium), Parisiis: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1862-1878) V, iv.

14. Cfr. R. A. Greene, «Instinct of Nature: Natural Law, Synderesis, and the Moral Sense», *Journal of the History of Ideas* 58, no. 2 (1997): 173-198, especialmente p. 173-177.

15. Cfr. R. A. Greene, «Instinct of Nature», 180-184.

La empresa etimológica de Isidoro de Sevilla tuvo rendimientos. A través de él, Tomás de Aquino se percató del interés filosófico del *Digesto*¹⁶ en el cual, por la recopilación de Justiniano en el siglo VI, fue fijada la definición de derecho natural (*ius naturale*) elaborada por Ulpiano (s.II-III d. C.). En ella, el derecho natural se opone al derecho de gentes (*ius gentium*), puesto que este último es exclusivamente humano, y no común con animales.

El derecho natural (*ius naturale*) es el que la naturaleza enseñó a todos los animales. Mas este derecho no es privativo del género humano, sino de todos los animales que nacen en el cielo, en la tierra y en el mar. De aquí proviene la unión del macho y de la hembra que llamamos matrimonio; de aquí la procreación y la educación de los hijos: porque vemos que también los demás animales se rigen por el conocimiento de este derecho. [...] Mas el derecho de gentes (*ius gentium*) es común a todo el género humano. Pues por exigirlo el uso y las necesidades humanas, las naciones humanas constituyeron para sí cierto derecho; mas estallan las guerras y originanse las cautividades y esclavitudes, que son contrarias al derecho natural (pues por derecho natural todos los hombres al principio nacían libres); y de este derecho de gentes han sido introducidos casi todos los contratos, como la compra-venta, el arrendamiento, la sociedad, el depósito, el mutuo y otros innumerables.¹⁷

La autenticidad del texto fue cuestionada por lo inconcebible que resultaba en los clásicos un concepto de ley común a animales y humanos¹⁸. En efecto, en esta definición de derecho natural como cierta ley simultáneamente humana y animal, se ha detectado cierto neoplatonismo¹⁹ similar al de Porfirio, que consideraba racionales a los animales²⁰.

La racionalidad como exclusiva del ser humano pertenece más bien a una visión estoica como la de Orígenes²¹ (s. III d. C.) para el cual, los animales, a diferencia del hombre, son gobernados por instinto porque carecen de racionalidad. En esta línea de pensamiento, Alberto Magno (s.XIII) rechaza la existencia de alguna ley en los animales porque al ser irracionales son incapaces de seguir ley alguna; ni siquiera la ley natural²².

Pese a todo, Tomás de Aquino recoge la definición de ley natural de Ulpiano²³ y la ratifica como la más estricta acepción de *ley natural* frente a otras elaboradas por autores como Cicerón²⁴ (s.I a.

16. A. Osuna, introducción a *Suma de Teología*, de Tomás de Aquino (Madrid: Católica, 1989), 696.

17. I. García del Corral, trad., *Cuerpo del Derecho Civil Romano, Instituta-Digesto* (Barcelona: Jaime Molina, 1889).

18. fr. Ernst Levy, « Natural Law in Roman Thought, » *Gesammelte Schiriften* (Colonia: 1963, 1949), 16.

19. T. Honoré, *Ulpian* (Oxford: Claredon Press, 1982), 31.

20. Porfirio, *Sobre la abstinencia* (Madrid: Gredos, 1984), III.10; II.1-2.

21. Orígenes, *Contra Celso* (Madrid: BAC, 1967) 4.86.

22. Cfr. Lottin, *Psychologie*, t. II, 24.

23. *4SN*, d.33, q.1, a.1, arg.4 & ST, *Suppl. III*, q. 65, a. 1, arg. 4.

24. *4SN*, d.33, q.1, a.1, ad4; Cfr. & ST, *Suppl. III*, q. 65, a. 1, ad 4; M. T. Ciceronis, *Rhetorici libri duo qui vocantur de inventione*, (Stuttgart: B.G. Teubner, 1965). L. II, c. 53, 161.

C.), Averroes²⁵ (s. XII) o el mismo Isidoro²⁶ (s. VI-VII). ¿Por qué? Quizá porque la definición de derecho natural como “lo que la naturaleza ha enseñado a todos los animales”, a diferencia de las demás definiciones, atiende al objeto, independientemente de su principio. Y tal objeto lo constituyen aquellas acciones del género animal que son concretamente los actos de la transmisión de la especie. El *derecho* es *natural* porque versa sobre los actos propios del género animal²⁷. Como se verá, las mismas acciones prescritas por la ley natural proceden de diversos principios según sean ejecutadas por el animal o por el hombre; pero en uno y otro caso son acciones cuyo objeto responde a los actos para la conservación de la especie, a saber, la unión de varón y mujer y la procreación y desarrollo de los hijos. De manera que puede afirmarse que las acciones prescritas por ley natural son las mismas para los animales que para el ser humano, a pesar de que unas y otras procedan de diversos principios ordenadores. En el caso de los animales, se presume que tales actos proceden de un juicio no libre; en el caso de los humanos, en cambio, tales acciones hallan su principio en un juicio libre. Lo natural de la ley natural es algo de animales y humanos.

En el comentario a la *Ética a Nicómaco*, Tomás de Aquino contrasta la noción de naturaleza en Ulpiano y Aristóteles. Mientras que la del jurista toma lo natural en sentido restrictivo, exclusivamente lo animal; la del filósofo toma lo justo natural en un sentido más amplio que incluye tanto lo genérico como lo específico. En efecto, en el ser humano cabe considerar la naturaleza de dos maneras: una según su género, común a todos los animales, y otra según su diferencia específica, es decir, la racionalidad²⁸. En cualquier caso, lo natural siempre se dice siempre de algo uno:

A la naturaleza le corresponde siempre una sola cosa, aunque proporcionada a la naturaleza, pues a la naturaleza considerada en su género corresponde una sola cosa en el género; a la naturaleza considerada en especie, una sola cosa en especie; incluso a una naturaleza individualizada le corresponde una sola cosa individual. Por consiguiente, al ser la voluntad una potencia inmaterial, como lo es el entendimiento, le corresponde por naturaleza una unidad común: a saber el bien, así como al intelecto una unidad común, a saber lo verdadero, o el ente, o lo que algo es. Ahora bien, bajo el bien se contienen múltiples bienes particulares, respecto de los cuales la voluntad no está determinada²⁹.

La naturaleza está determinada. ¿Determinismo? No exactamente. Porque la naturaleza de las facultades superiores es una naturaleza cuyo “algo uno” es de tal índole que, simultáneamente, está abierta a lo múltiple. En efecto, lo natural en la voluntad es, ciertamente, algo uno, pero que incluye

25. *4SN*, d.33, q.1, a.1, ad4; C. Averrois, *Commentum magnum super libro De celo et mundo Aristotelis*, (Leuven: Peeters, 2003), vol. II, L.III, textus 21, comm. 21, 188rb1-188vb65 (Aristóteles, *De Coelo* III, 2, 300b16-23), 528-530.

26. *4SN*, d.33, q.1, a.1, ad4.

27. *4SN*, d.33, q.1, a.1, ad4.

28. *In Eth.*, Lib.5, l.12, n.4 (Marietti n.724)

29. *ST* I-II, q.10, a.1, ad3

lo diverso. La denominada ‘una sola cosa’ (*ad unum*) que corresponde por naturaleza a las facultades específicamente humanas contiene en sí misma la apertura a los opuestos (*ad opposita*), la cual es propiamente racional. Por consecuencia, lo natural para la especie humana es lo racional, es decir, algo ‘no natural’. Así, Tomás de Aquino ha desterrado la idea de que actuar según la naturaleza es una actuación uniforme y predeterminada. Así, para él, actuar según la naturaleza humana no es, de ninguna manera, renunciar a la actividad directiva de la persona en cada situación de su vida.

Se acumulan sentidos de “lo natural”. Es natural lo común con los animales (Ulpiano); lo predeterminado por el género y la especie (Aristóteles). Y también es natural el objeto de las facultades propiamente humanas (Tomás de Aquino). En este último sentido, es natural lo que pertenece a la sustancia³⁰. El sentido de “naturaleza” se ha radicalizado. Ya no corresponde sólo al filósofo natural sino también al metafísico³¹. Toda sustancia es naturaleza³².

Como ha señalado Aertsen, el sentido ontológico de la ley natural en el ser humano se refleja en los preceptos que de ella emanan³³. En efecto, el ser humano, gracias a la naturaleza de su sustancia, cuya forma es el alma racional, puede aspirar al bien trascendental, que incluye el elenco de bienes naturales: ser, vivir y entender³⁴. Los primeros actos ordenados hacia la consecución de estos bienes también son naturales. Es natural conservar el propio ser (o lo que también se ha llamado instinto de supervivencia), o la vida de la especie (instinto sexual). También son naturales, en virtud de la naturaleza del alma, el conocimiento intelectual de los primeros principios y la inclinación de la voluntad al fin último. En fin, es natural todo lo que pertenece a cada una de las potencias humanas y el bien del hombre completo³⁵.

La universalidad de este concepto de naturaleza permite establecer analogías entre seres tan diversos como son las cosas materiales, los animales y el ser humano. Así pues, Tomás de Aquino, en su más temprana argumentación de la existencia de ley natural³⁶, establece la siguiente analogía: la ley natural en el ser humano es (a) como la forma natural en los seres inertes y (b) como el instinto en los animales. En efecto, así como (a) por su la forma natural, los inertes tienden a persistir, la ley natural protege la conservación de la propia vida; y así como (b) el instinto inclina a los animales a la conservación de la especie, la ley natural regula la transmisión de la vida humana. Por eso hay preceptos de la ley natural que (a) protegen la vida personal y (b) la familia.

30. *In Mf.*, Lib. 5, lect.5, n.15 (Marietti, n.822)

31. *In Mf.*, Lib. 5, lect. 5, n.1 (Marietti, n.808)

32. *In Mf.*, Lib. 5, lect.5, n.16 (Marietti, n. 823)

33. Jan A. Aertsen, «Natural Law in the Light of the Doctrine of Transcendentals», en *Lex et libertas: Freedom and Law According to St. Thomas Aquinas*, ed. Leo J. Elders y K. Hedwig (Vatican: Editrice Vaticana, 1987), 99-112.

34. 3SN, Prooemium.

35. *ST I-II*, q.10, a.1, co.

36. 4SN, d.33, q.1, a.1, co.

En todo caso, la naturaleza es la esencia referida a la propia operación³⁷. La esencia alude a la forma natural. En efecto, la forma natural es principio operativo en las cosas materiales porque determina el

movimiento de éstas hacia su propio fin tanto según su género como según su especie. El ejemplo es ilustrativo: por su forma natural, considerada según su género, el imán cae (pues caer corresponde al género de los cuerpos); y también por su forma natural, según su especie, el imán atrae. En todo caso, las cosas materiales operan por su forma natural. En lenguaje moderno esta tesis podría calificarse como cierto “determinismo físico”: el imán atrae, el fuego quema, y los elementos de nuestros cuerpos se “comportan” según su estructura química. Es éste un sentido básico de “natural”, pero no es el único. Lo natural no es solo lo que procede de la forma natural (o sustancial).

Las operaciones de animales y humanos, en cuanto tales, no provienen inmediatamente de sus respectivas formas naturales, sino que siguen al conocimiento. En efecto, en cognoscente, la forma natural no es el principal principio operativo, porque los agentes con conocimiento cuentan con dos principios operativos más específicos: el conocimiento y el apetito. Cada uno de los cuales está dotado de una primera operación natural: en la facultad cognoscitiva hay un conocimiento natural; y en la apetitiva, una inclinación natural que sigue al conocimiento natural respectivo.

Ese acto natural en la facultad cognoscitiva de los animales es, precisamente, la estimación natural (*estimatio naturalis*), es decir, el instinto (*instinctus*); y en el ser humano es el denominado derecho o ley natural (*ius naturale* o *lex naturalis*). Instinto y ley natural son conocimientos sobre lo conveniente y lo inconveniente; ambos impulsan a la operación proporcionada al fin de su respectivo agente; pero en el animal este acto de conocimiento es más impulsivo que regulador. En el ser humano, en cambio, el conocimiento de lo conveniente y lo nocivo para su propia naturaleza humana es regulador, y por ello se llama ley, ley natural:

La ley natural es un conocimiento naturalmente impreso en el ser humano que lo dirige a obrar convenientemente en sus propias acciones, ya le correspondan por su género, como engendrar, comer y semejantes; o por la naturaleza de su especie, como razonar y semejantes. Por otra parte, se dice que es contrario a la ley natural todo aquello que convierte una acción no conveniente al fin al que la naturaleza tiende en su obrar³⁸.

La ley natural humana es análoga a la forma natural de los inertes porque, al igual que ésta, es principio operativo que inclina a la operación propia y apropiada al fin correspondiente al género y la especie. La ley natural también es análoga al instinto animal porque, como éste, es un conocimiento

37. De ente et essentia, c.1

38. 4SN, d.33, q.1, a.1, co.

natural en la facultad cognoscitiva que dirige hacia la operación conveniente al fin del agente; por eso, en ocasiones, el dictamen de la razón natural es también denominado instinto³⁹.

Pero la ley natural no es sólo comparable a la forma natural o al instinto, esta ley también es semejante a algo superior a ella. En la obra más tardía de santo Tomás, la *Suma Teológica*, se encuentra otra descripción de la ley natural, esta vez, como participación en el acto de un intelecto superior:

Hay en ella [la criatura racional] una participación de la razón eterna en virtud de la cual se encuentra naturalmente inclinada a los actos y fines debidos. Y esta participación de la ley eterna en la criatura racional es lo que se llama ley natural. [...] La luz de la razón natural, por la que discernimos entre lo bueno y lo malo –lo cual pertenece a la ley natural– no es otra cosa que la impresión de la luz divina en nosotros.⁴⁰

Por su naturaleza racional, el hombre está sujeto a la ley eterna pero de un modo muy distinto al modo de sujeción de los demás seres del universo: todos son regulados, pero sólo el ser humano regula⁴¹. Esta diferencia a veces es olvidada, y es recordada, por ejemplo, por Searle al distinguir dos sentidos de “seguir una regla”: uno metafórico, que ocurre sin conocimiento de la regla, como el agua que corre cuesta abajo según una información sin necesidad de conocerla; y otro, literal, que ocurre en un sujeto consciente de cumplir una regla⁴².

El ser humano está gobernado, ciertamente, pero no por instinto, sino por ley⁴³. Aunque la ley natural sea, como la forma natural o el instinto animal, una ordenación impresa por un principio superior⁴⁴, el cumplimiento de esa ley en el hombre no consiste en un mero *ser movido* por otro. Más bien, el agente libre dirige y ordena⁴⁵. En esa habilidad directiva Tomás de Aquino ve una participación en lo que él llama “razón eterna”. El ser humano no sólo es *causa* de sus movimientos sino también de la *ordenación* de su movimiento. Esta doble causalidad pertenece a la naturaleza intelectual. El ser humano no sólo actúa, sino también *determina* su propio acto⁴⁶. El ser humano no es un ejecutor de la ley natural al modo en que las cosas naturales ejecutan actos cuya determinación está impresa en la forma natural. Cuando el ser humano sigue la ley natural no hace lo mismo que el agua cuando corre cuesta abajo. El cumplimiento de la ley natural no es solo ejecutivo, sino también directivo.

39. *De veritate*, q.14, a.10, ad7

40. *ST I-II*, q.91, a.2, co.

41. *ST I-II*, q.91, a.2, co.

42. J. Searle, *Mentes, cerebros y ciencia*, (Madrid: Cátedra, 1985), cap. 3, 56-61, introduce la cuestión con un diagnóstico que atribuye la confusión a una noción propia del cognitivismo: “Tenemos dos sentidos de seguir una regla, uno literal y otro metafórico. Y es muy fácil confundir los dos. Ahora bien, [...] creo que la noción de procesamiento de información incorpora una confusión”, 56.

43. *CG*, lib.3, cap.75, n.3

44. *In Eth.*, lib.7, l.13 n.14.

45. *Prima Secundae secundum Summae contra Gentiles*, lib. 3.

46. *2SN*, d.39, q.1, a.1, co.

Así es. La libertad no aniquila la naturaleza, ni la naturaleza a la libertad. La voluntad humana no está privada de una tendencia natural correspondiente a su forma natural y esa tendencia es, precisamente, la ley natural, pero es una tendencia al bien que requiere ser ejecutada mediante la libre elección⁴⁷. Mientras que los movimientos naturales de los seres inertes o de los animales son necesarios, la actuación según la ley natural no lo es, porque el ser humano puede seguir o no al juicio natural de la razón⁴⁸; de manera que su inclinación apetitiva es libre. Y lo es gracias a su naturaleza intelectual⁴⁹. En ese sentido, hay dos principios de operación: la naturaleza y la voluntad⁵⁰.

Sin embargo, no todos los actos libres son igualmente “humanos”. En su apertura natural a lo diverso, no toda determinación de la voluntad es, en la misma medida, natural. Las acciones conformes a la razón son más naturales –más auténticamente humanos– que los contrarios a la naturaleza racional⁵¹. En la línea de Aristóteles se ha señalado, con acierto, que las pasiones reguladas por la razón, como enojarse según el modo, momento y motivo conveniente, manifiestan una naturaleza racional: la del sujeto con “inteligencia emocional”⁵².

En el ser humano, las conductas adecuadas a la naturaleza racional no son conductas uniformes. En efecto, la determinación recta puede hacerse de muchas maneras, lo cual exige la virtud de la prudencia. Así, entre las múltiples alternativas posibles para la acción, se puede reconocer la más recta, la más conveniente, “la mejor”, la que mejor responde al bien de la persona en su totalidad, y no solo de alguna de sus partes⁵³. De ahí que pueda reconocerse la unidad en la ley natural⁵⁴. Así la ley natural manda algo uno: “lo mejor” en cada caso, pero ¿quién determina lo “mejor”? El juicio libre, es decir, del imperio de la razón.

II. Agente, forma y fin

Para distinguir los movimientos, todos ellos teleológicos, a los que dan lugar el *imperio*, el *instinto* y la *ley natural* puede atenderse a los tres modos en los que el agente se relaciona con la *forma* por la cual actúa y con el *fin* hacia el cual se mueve. Tres modos que corresponden a: (a) seres inertes, (b) animales y (c) humanos. (a) Si la forma y el fin han sido puestas por la naturaleza, entonces el agente solo se mueve como instrumento, es decir, como ejecutor⁵⁵. (b) Si el agente puede aprehender la forma que es su principio operativo, aunque el fin le haya sido impuesto por naturaleza y no por sí mismo,

47. 2SN, d.39, q.2, a.2, ad5

48. *Primae redactiones Summae contra Gentiles*, lib. 3

49. *De veritate*, q.23, a.1, co.

50. CG, lib.3, cap.85, n.4

51. 2SN, d.39, q.2, a.2, ad1

52. Es conocida la rehabilitación de Aristóteles en este punto. Cfr. Daniel Goleman, *Inteligencia emocional* (Buenos Aires: Javier Vergara Editor, 1995).

53. 2SN, d.39, q.2, a.2, co.

54. ST I-II q.94, a.4, ad3

55. ST I, q.18, a.3, co.

entonces el agente tiene un movimiento instintivo. Tal es el caso de los animales⁵⁶. (c) Si el agente, además de ser capaz de aprehender la forma, puede fijarse a sí mismo el fin, entonces puede *imperar* su propio movimiento; pero de esto solo es capaz un agente intelectual, porque sólo la razón puede conocer el fin, la proporción de lo que es para el fin y ordenar lo uno a lo otro⁵⁷.

La analogía en el concepto de forma permite encontrar una similitud entre los actos libres y los entes materiales: las formas concebidas por la razón son, en los actos libres, lo que las formas naturales en los movimientos de las cosas naturales⁵⁸. Cabe aclarar que la forma inteligible es principio operativo siempre y cuando intervenga la voluntad, que mueve hacia el fin⁵⁹. En todo caso, el acto humano, como las cosas naturales, recibe su especie de su forma correspondiente⁶⁰; y, como cualquier otro ente, alcanza su plenitud, es decir su bondad hablando de modo absoluto, en el cumplimiento de su propio fin⁶¹. En la medida en que el acto humano sea según conviene al orden de su forma, será bueno⁶². Pero si un acto voluntario es contrario a la razón, estará privado de su forma natural específica; así como lo estaría un cadáver, es decir, un cuerpo privado de su forma natural⁶³. Y la analogía se lleva a las últimas consecuencias: el acto bueno se distingue del acto malo tanto como pueden distinguirse un ser vivo de su propio cadáver.

Desde esta perspectiva, el acto humano es visto como un compuesto de forma y materia:

Igual que en el género de las cosas naturales un todo se compone de materia y forma, por ejemplo, el hombre de cuerpo y alma, y es un solo ente material, aunque tenga multitud de partes; así también, en los actos humanos, el acto de una potencia inferior se relaciona materialmente con el acto de la superior, por cuanto la potencia inferior actúa en virtud de la superior que la mueve; pues también el acto de lo primero que mueve se relaciona formalmente con el acto del instrumento. Por consiguiente, está claro que el imperio y el acto imperado son un solo acto humano, como cualquier todo es uno solo, pero sus partes son muchas.⁶⁴

Este modo de entender el imperio humano equivale a un modo de entender la libertad: como un acto configurador, que forma a una materia o, dicho de otro modo, ordena al propio propósito los instrumentos disponibles. En cambio, el instinto designa cierto principio operativo de movimientos no dirigidos por la razón humana. En este sentido, los movimientos animales son paradigmáticamente instintivos: los animales no se mueven como piedras, pero tampoco como humanos, porque se

56. *ST I*, q.18, a.3, co.

57. *ST I*, q.18, a.3, co.

58. *ST I-II*, q.18, a.10, co.

59. *ST I*, q.14, a.8, co.

60. *ST I-II*, q.18, a.2, co.

61. *ST I-II*, q.18, a.4, co.

62. *ST I-II*, q.18, a.5, co.

63. *ST I-II*, q.18, a.5, ad1

64. *ST I-II*, q.17, a.4, co.

mueven impulsados por un juicio, pero este juicio está puesto en ellos por un intelecto separado⁶⁵. Esa ausencia de juicio libre se manifiesta en la uniformidad de la conducta animal⁶⁶.

También hay otro tipo de conductas instintivas en el ser humano: son los movimientos cuya determinación proviene de un instinto superior: tanto de signo positivo, como negativo. Así, el ser humano es movido a la obra buena por el llamado “instinto interior”⁶⁷, que se extiende a todas sus facultades⁶⁸.

El ser humano es movido por ese instinto interior análogamente al modo en que las facultades apetitivas son movidas por el imperio de la razón⁶⁹. Y la analogía continúa: así como las facultades apetitivas requieren de una especial disposición para seguir el imperio de la razón, así se requieren en el ser humano ciertas disposiciones para ser movido por aquel instinto superior⁷⁰. La existencia del “instinto interior” ya había sido referido por Aristóteles, que lo considera un principio mejor que la razón humana⁷¹. Por su parte, el instinto de signo negativo en el hombre⁷², también tiene carácter cognoscitivo⁷³ y también es considerado con un papel conductor similar al del imperio⁷⁴. Ese “instinto superior” intenta explicar aquellas conductas acertadas que no se explican solo por una deliberación racional humana.

Tampoco son objeto de imperio los primeros movimientos de la razón y de la voluntad⁷⁵: la inclinación de la voluntad al fin último proviene de un cierto instinto natural⁷⁶, y el asentimiento a los primeros principios, como lo es el primer precepto de la ley natural, se ejecuta de manera natural⁷⁷, pues sigue a la especie⁷⁸. Ambos actos son primeros movimientos naturales que, en cuanto naturales, están determinados a una sola cosa (*ad unum*). Los primeros actos naturales son inclinaciones que pertenecen a la forma natural⁷⁹. Dicho de otro modo: la voluntad no es lo que es por un acto voluntario.

Después de haber descrito los tres modos según los cuales el agente se relaciona con la forma y el fin, Tomás de Aquino hace ver que en el ser humano ocurren los tres. En efecto, el fin es determinado por la voluntad misma; después, la razón impera los movimientos de las potencias sensitivas; éstas, a su vez, mueven (por su propia forma, pero según un fin impuesto por “otro”, es decir por la razón y la voluntad) a los órganos corporales que, como actúan por una forma ajena, sólo son ejecutores

65. *ST I-II*, q.40, a.3, co.

66. *ST I*, q.83, a.1, co.

67. *Super Io.*, cap.15, lect.5

68. *ST I-II*, q.68, a.4, co.

69. *ST I-II*, q.68, a.3, co.

70. *ST I-II*, q.68, a.1, ad2

71. *ST I-II*, q.68, a.1, co.

72. *Super II Thes.*, cap.2, lect.2

73. *2SN*, d.15, q.1, a.3, ad4

74. *Super I Cor.*, cap. 12, lect. 1.

75. *ST I*, q.18, a.3, co.

76. *ST I-II*, q.17, a.5, ad3

77. *ST I-II*, q.17, a.6, co.

78. *ST I*, q.79, a.5, ad3

79. *De malo*, q.3, a.3, co.

instrumentales⁸⁰. El dominio que el ser humano ejerce sobre sus potencias inferiores se refleja en el dominio respecto del resto de las criaturas del universo: *impera* a los animales y *usa* a los inanimados⁸¹.

La consideración del imperio humano sobre las cosas inertes conduce a la consideración del imperio divino. En efecto, las cosas naturales, en cuanto instrumentos, son movidas por el hombre, del cual reciben la dirección de su movimiento como de un principio extrínseco a ellos y, por lo tanto, ese movimiento no es natural: como el de una flecha⁸². Cabe advertir en esas mismas cosas un movimiento que procede de ellas mismas y que manifiesta una ordenación a su propio fin. Pero un movimiento ordenado a un fin es, por definición, un movimiento imperado; por ello ese movimiento es a la vez natural e imperado, pero no imperado por el hombre, sino por el imperio divino⁸³. En este sentido, puede decirse que el acto imperativo es anterior al acto natural: el acto imperativo del Creador permite el acto natural de la criatura⁸⁴. En este sentido, el acto natural de la voluntad, por el que se inclina al fin último, también es un acto imperado, pero no imperado por ella. Excepto este acto, todos los demás dependen de su propio imperio⁸⁵. Gracias a que el ser humano puede determinar para sí mismo el fin y la forma puede imperar su propio movimiento libre.

III. Los tres sentidos de imperio

En atención a tres elementos que pueden advertirse en la definición del imperio y que corresponden a actos propios de cada facultad imperante, se pueden comprender mejor los tres sentidos de imperio (*imperium*), a la luz de los cuales se podrá apreciar con mayor claridad el carácter ordenador tanto del instinto como de la ley natural. Los tres elementos referidos son: orden, movimiento y fin. Los tres sentidos de imperio respectivos son, por tanto, ordenar, mover, y determinar el fin. Y las tres facultades correspondientes son: razón, apetito en general y apetito racional o voluntad.

La razón impera en sentido propio porque imperar es *ordenar* el movimiento hacia el fin⁸⁶. Los apetitos imperan porque imperar es *mover* en orden al fin. Ahora bien, pueden distinguirse dos tipos de apetitos: el racional y el sensitivo. Éste último impera en el más amplio sentido; no son

propia mente imperativos sino sólo en el sentido de que imperar es mover⁸⁷. Pero mientras que los apetitos sensibles mueven hacia un fin impuesto por otro, la voluntad mueve hacia un fin fijado por ella. El imperio ejercido por la voluntad adquiere un sentido completamente peculiar. La voluntad no

80. *ST I*, q.18, a.3, co.

81. *ST I*, q.96, a.2, co.

82. *ST I*, q.103, a.1, ad3

83. *ST I-II*, q.1, a.2, ad3

84. *De potentia*, q.2, a.6, ad1

85. *De potentia*, q.2, a.3, ad6

86. *ST I-II*, q.17, a.1, co.

87. *ST I-II*, q.17, a.2, ad1

impera *ordenando* como lo haría la razón; tampoco se limita a *mover*, como lo harían los apetitos; sino que impera *fijando el fin*. Pero el fin es el principio tanto del orden como del movimiento. Las artes directivas, cuyo objeto es el fin, son las artes imperativas. Este es el modo en que la voluntad impera, porque el objeto de la voluntad es, precisamente, el fin. Por eso el imperio de la voluntad tiene un sentido completamente particular, porque solamente ella tiene el fin como objeto propio⁸⁸.

El imperio, por tanto, es acto de la razón, de la voluntad y de los apetitos, pero en diversos sentidos, según se subraye la *ordenación*, el *fin*, o el *movimiento*. No obstante la diversidad de sentidos, en la facultad racional no cabe un imperio sin la presencia del factor movimiento. En efecto, una facultad ordenadora no puede imperar sin la intervención de alguna facultad motora⁸⁹. Por eso, el acto ordenador de la razón no sería imperativo sin un previo acto propiamente apetitivo⁹⁰, a saber, el de la voluntad⁹¹. Tampoco cabe denominar imperio a un movimiento carente de orden. Es posible decir que el apetito sensitivo de los animales impera gracias a que éstos siguen un acto ordenador, a saber el juicio del instinto; cuya señal es la similitud entre los movimientos animales y las obras racionales, como puede verse, por ejemplo, en la ira⁹² en la esperanza y desesperación⁹³.

A la voluntad del fin sigue el mandato racional. El imperio de la razón sigue al acto voluntario. Sin embargo, la voluntad no es el único apetito motor presente en el ser humano: también los apetitos sensibles pueden mover a la razón para que ésta mande, pero el poder motor de los apetitos no contribuye al imperio de la razón, sino más bien lo inhibe porque los apetitos mueven hacia un fin particular, a saber, el bien sensible, incapaz de ser principio ordenador para todo el ser humano. Los apetitos sensibles pueden oponerse a ser movidos por el imperio de la razón, la cual, en tal caso, fluctúa entre ser movida por la voluntad o serlo por el apetito sensitivo⁹⁴; si éstos llegan a impedir el imperio de la razón imposibilitan, por ello mismo, la ordenación de la acción humana (imperar es ordenar); y, como la voluntad no prevalece sobre los apetitos, tampoco la razón impera. Ahora bien, como en la voluntad está el principio del imperio, un defecto en el imperio de la razón se atribuye a la voluntad como a su causa⁹⁵. La operación es ejecutada por ímpetu de los apetitos que, como han prescindido de sujetarse al orden racional, mueven desordenadamente: esto ocurre en los casos en los que el ser humano actúa no ya según su forma racional, que lo inclina a obrar según la razón (*secundum rationem*), sino que obra como un sujeto carente de razón y, en ese sentido, actúa como por cierto impulso natural, similar al instinto animal⁹⁶. En este sentido, la inclinación

88. 4SN, d.15, q.4, a.1, qc.1, ad3

89. ST I-II, q.17, a.1, co.

90. ST I-II, q.17, a.1, ad3

91. ST I-II, q.17, a.1, co.

92. ST I-II, q.46, a.7, ad1

93. ST I-II, q.40, a.3, co.

94. ST I-II, q.17, a.5, ad1

95. 2SN, d.39, q.1, a.1, ad4

96. CG, lib.3, cap.85, n.21-22

sensual se opone al instinto racional⁹⁷. En efecto, siguiendo la sensualidad, el hombre actúa como el animal; pero mientras que los animales actuando por instinto obran según un juicio puesto en ellos en orden a su fin específico; la acción humana que sólo sigue la inclinación de la naturaleza sensitiva entraña oposición a la razón⁹⁸ ya que ésta ha perdido su autoridad directiva cediéndola al ímpetu de la sensualidad⁹⁹. Destituida la razón de su función imperativa, el ser humano pierde su capacidad de imperar libremente, es decir, su natural disposición a ser libre, a ordenar por sí mismo su propio movimiento. También pierde su específico modo de sujetarse a la ley eterna; se somete a ella, ciertamente, pero no al modo humano sino al modo animal, es decir, por impulso sensual¹⁰⁰. En tales casos, el ímpetu a la operación, proveniente del impulso sensual, no tiene carácter de imperio. Los apetitos sensibles pueden mover a la acción pero son incapaces de ordenar el movimiento de todo el hombre porque no tienen como objeto el fin del hombre completo, a saber, el fin último. Señal de su carácter esencialmente subordinado es que el desorden respecto del fin último está fuera de su alcance, para tal desorden hace falta un acto de la facultad racional¹⁰¹.

El fenómeno de la subversión de los apetitos sensibles contra la razón, denominado clásicamente incontinencia, destituye la autoridad imperativa de la razón. Desde esta perspectiva, adquiere relevancia otra observación sobre el imperio que Tomás de Aquino encuentra en el discurso de Aristóteles: la razón, al imperar, pide lo mejor¹⁰². El imperio es una especie de suplica dirigida a las facultades que no le están sometidas por completo, sino que pueden rebelarse¹⁰³. En el continente, los apetitos sensibles obedecen a la razón¹⁰⁴. La acción conforme a la razón es buena. Para evitar el mal, el ser humano cuenta con el libre arbitrio y la ley natural, por muy limitados que éstos sean¹⁰⁵.

La ley natural solo asegura la ejecución según la naturaleza (*secundum naturam*) de los primeros actos de la razón y de la voluntad, pues sólo esos primeros actos son imperados por Dios. Pero también la ley natural rige los actos imperados por el ser humano que se ajustan libremente a la regla de la razón. Desde esta perspectiva, la ley natural articula el imperio de Dios y el imperio humano: aquél da lugar a los primeros actos naturales y éste, a todos los actos libres.

La relación entre el movimiento natural y el movimiento libre es comparable a la relación que hay entre el latir del corazón y los demás movimientos del cuerpo¹⁰⁶. La felicidad deseada por la voluntad

97. *De veritate*, q. 24 a. 12 co.

98. *ST I-II*, q. 71, a. 2, ad 3

99. *ST I-II*, q. 91, a. 6, co.

100. *ST I-II*, q. 91, a. 6, co.

101. *ST I-II*, q. 74, a. 4, co.

102. *ST II-II*, q. 83, a. 1, co.

103. *4SN*, d. 15, q. 4, a. 1 qc. 1, co.

104. *QDL IX*, q. 5, a. 2, arg.

105. *ST I* q. 113, a. 1, ad 1

106. *ST I-II*, q. 17, a. 9, ad 2.

es un acto de instinto natural fuera del alcance del libre arbitrio¹⁰⁷, pero los actos ejecutados por libre arbitrio hallan su fundamento en ese primer acto, a saber el deseo de la felicidad, ejecutado por naturaleza. Y así como están presentes las propiedades del sentido del tacto en el sentido de la vista; y el bien de la vida animal está presente en el bien racional; así el acto voluntario propio de la naturaleza está presente también en los actos libres propios de la voluntad¹⁰⁸. En efecto, la determinación natural de la voluntad al fin último no desplaza el ejercicio del imperio humano sino que lo posibilita, porque gracias a que quiere el fin último puede querer aquello que es necesario para la consecución de ese mismo fin. Y esta conmensuración de cualquier acto libre al fin último, en atención a las circunstancias, es obra de la razón, por eso la operación natural en el hombre es la acción según la razón (*secundum rationem*)¹⁰⁹.

Para acertar en la actuación de cada momento, el animal cuenta con el instinto, pero el ser humano ha de discernirlo según su razón¹¹⁰. Ciertamente la ley natural conduce al ser humano más como un instinto que como una ley promulgada¹¹¹; pero eso no implica que la ley natural sea algo en lo cual uno no pueda ser enseñado por quienes tengan mayor conocimiento de las circunstancias o, incluso, por el mismo Dios¹¹². Las enseñanzas de éstos son como conclusiones obtenidas a partir de los primeros principios de la ley natural¹¹³, como responde Tomás de Aquino a quienes, apoyándose en la equivalencia entre ley natural e instinto, intentan excluir de la ley natural los preceptos morales dados por Dios¹¹⁴.

La necesidad del discernimiento racional para la determinación del bien humano a partir de la inclinación natural está muy bien ejemplificada en la argumentación sobre la pobreza¹¹⁵. A primera vista ésta contradice la inclinación natural¹¹⁶, común a humanos y animales, de poseer lo necesario para la vida¹¹⁷. Tomás de Aquino no elimina la similitud con los animales en el bien que unos y otros han de buscar: para abastecerse los hombres se organizan como las abejas¹¹⁸. Humanos y animales necesitan recursos materiales, pero las riquezas son buenas para el hombre en la medida en que lo indique la razón¹¹⁹. Ni las riquezas, ni ningún bien particular es un bien para el hombre sino en cuanto que es ordenado por la razón¹²⁰. La razón determina el medio virtuoso en el acto, para ello atiende a

107. *ST I*, q.19, a.10, co.

108. *De veritate*, q.22, a.5, co.

109. *2SN*, d.39, q.2, a.1, co.

110. *Super Iob*, cap.37

111. *Super Gal.*, cap.2, l.4.

112. *ST I-II*, q.100, co.

113. *ST I-II*, q.100, co.

114. *ST I-II*, q.100, arg.1

115. Cfr. *CG*, lib.3, cap.131-134

116. *CG*, lib.3, cap.131, n.4

117. *CG*, lib.3 cap.131 n.2

118. *CG*, lib.3, cap.134, n.2

119. *CG*, lib.3 cap.134, n.5

120. *CG*, lib.3, cap.134, n.6

las circunstancias requeridas para que el acto sea proporcional al fin debido: así, la razón sabe que un acto de magnificencia requiere grandes cantidades de riquezas, o que, por el contrario, un acto de la virtud de la pobreza requiere la renuncia a todas ellas; incluso puede ocurrir que sea virtuoso un acto de renuncia a otro bien particular tan importante como es el bien de la vida¹²¹. En definitiva, la razón determina el medio virtuoso en el acto, para ello atiende a las circunstancias requeridas para que el acto sea proporcional al fin debido. La razón es capaz de ordenar al fin último según el orden natural, es decir, el bien de lo inferior al bien de lo superior; el cuerpo al alma y el bien de las facultades inferiores al propio bien racional¹²². La rectitud natural que la razón puede reconocer existe independientemente de toda ley positiva¹²³.

La ordenación de la acción al bien natural humano es tarea de la razón. Por la apertura de la razón al bien trascendental, los preceptos de la ley natural dirigen la operación sólo hasta cierto punto; orientan pero no determinan qué debe hacerse en cada caso, porque el alma está abierta, en cierto modo, a lo infinito (*ad infinitum*). Así, mientras que los inertes –cuyas formas no tienen más que una determinada operación– están completamente determinados, y a los animales –cuyo principio activo se extiende a pocas operaciones– les basta el instinto para determinar sus movimientos¹²⁴, el ser humano requiere algo más. El alma humana es una forma capaz de obrar de infinitas maneras, por ello, su disposición a la operación buena es de índole habitual¹²⁵. En efecto, no le bastan al agente humano ni el apetito natural del bien, ni el juicio natural para obrar según su naturaleza¹²⁶, porque el juicio sobre el bien es un juicio libre. Y es un juicio libre porque lo que determina el acto de la voluntad no es algo particular sino que es el objeto del entendimiento, que es el ente¹²⁷.

Tampoco está determinada por el modo de operación: obra libremente. Sin embargo, esa libertad total no está condenada a ser pura indeterminación. Las determinaciones de las facultades cuyos actos son libres son los hábitos¹²⁸. Y los hábitos que perfeccionan la operación del ser humano según su inclinación natural son las virtudes; entre las cuales, la primera de ellas ha de ser una virtud ordenadora, es decir, la virtud intelectual¹²⁹. La virtud que dispone a la razón para determinar el bien humano concreto, es decir, para imperar en conformidad con la naturaleza humana, es la virtud de la prudencia¹³⁰. La prudencia ordena al fin último determinado naturalmente, y sin embargo, no es una virtud natural, porque lo

121. CG, lib.3, cap.134, n.7

122. CG, lib.3, cap.129, n.7

123. CG, lib.3, cap.129, tit.

124. *De virtutibus*, q.1, a.6, co.

125. ST I-II, q.49, a.4, ad1

126. ST II-II, q.47, a.7, ad3

127. ST I-II, q.9, a.1, co.

128. 3SN, d.23, q.1, a.1, co.

129. ST I-II, q.58, a.4, ad1

130. *De virtutibus*, q.1, a.6, co.

que ordena son acciones libres, no determinadas por naturaleza¹³¹. Para ser prudente se requiere larga experiencia y enseñanza, a diferencia de las denominadas ‘prudencias’ animales¹³².

Las virtudes, presentes ahí donde haya imperio humano, no están presentes en los actos ejercidos de manera natural, ni en las facultades puramente ejecutoras. Veamos una por una.

No hay hábito que disponga al intelecto agente al ejercicio de su acto propio¹³³, en cambio, en el intelecto pasivo hay un “hábito natural” (no virtud) producido por la luz de los primeros principios conocidos de manera natural¹³⁴. El contenido del hábito referido a los primeros principios prácticos, llamado *sindéresis*, es precisamente la ley natural¹³⁵. La ley natural es, por tanto, el contenido de un hábito natural, que no es virtud.

Tampoco existe un hábito que incline a la voluntad al fin último, pues esta inclinación es natural. En cambio, todos los demás actos, no determinados por naturaleza, y por tanto susceptibles de ser imperados, requieren también virtudes.

Las facultades apetitivas, el irascible y el concupiscible –al no ser meramente ejecutivas como los órganos corporales, sino que causan su propio movimiento– también requieren virtudes¹³⁶ que perfeccionen su natural disposición para ser movidas, sin repugnancia, al imperio de la razón¹³⁷.

El cuerpo, simple ejecutor, no requiere virtud para obedecer inmediatamente y sin dificultad a la razón, pues naturalmente está dispuesto a ello¹³⁸; sí requiere, en cambio, de otro tipo de hábito, como es la salud, para participar de la disposición del alma¹³⁹.

No obstante la determinación al bien proporcionada por las virtudes, la voluntad –por la condición de indeterminación constitutiva de su forma natural– mantiene su posibilidad de escoger el mal¹⁴⁰. Sin embargo, también es la voluntad la que puede evitarlo. En el conflicto de las facultades superiores con los apetitos sensitivos, la voluntad está mejor dotada que la razón, pues ésta depende del suministro del conocimiento sensible para ejecutar su acto propio, en cambio, la voluntad mantiene su poder de seguir o rechazar el movimiento de los apetitos sensibles¹⁴¹, porque ella es la única capaz de

131. *ST II-II*, q.47, a.15, co.

132. *CG*, L.3, c.122, n.8

133. *3SN*, d.23, q.1, a.1, co.

134. *3SN*, d.23, q.1, a.1, co.

135. *ST II-II*, q.94, a.1, ad2

136. *3SN*, d.23, q.1, a.1, co.

137. *De virtutibus*, q.1, a.4, co.

138. *De virtutibus*, q.1, a.4, co.

139. *3SN*, d.23, q.1, a.1, co.

140. *2SN*, d.39, q.2, a.1, co.

141. *ST I*, q.115, a.4, co.

determinar libremente su propio acto. Por su parte, la razón cuenta con la luz del precepto (*praecise-coeptum*¹⁴²) de la ley divina que la ilumina y le fortalece en su imperio, de manera que siga la ley natural¹⁴³. Además de la indicación de la ley natural sobre lo que debe hacerse, el ser humano puede contar también con la ayuda para ejecutarlo¹⁴⁴; puesto que la razón puede ser perfeccionada no sólo por el instinto de la razón natural sino también por un instinto todavía más alto¹⁴⁵.

Bibliografía principal

Aquino, Thomae. *Opera Omnia*. Edited by E. Alarcón. Pamplona, 2002. <<http://www.corpusthomisticum.org/>>.

Aquino, Tomás de. *Suma de teología*. Edición por Regentes de estudios de las provincias dominicanas en España. Editado por D. Byrne. Madrid: Ed. Católica, 1988-1994. Vol. I-V.

Aquino, Tomás de. *Suma contra los gentiles*. Edición por L. Robles y otros. Madrid: Editorial Católica, 1967-1968. Vol. I-II.

Aquino, Tomás de. *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*. Editado por J. Cruz. Pamplona: Eunsa, 2002-2013. Vol. 1-4.

Aquino, Thomae. *De ente et essentia. Opera omnia* iussu Leonis XIII, P. M. edita, vol. 43. Roma: Editori di San Tommaso, 1976.

Aquino, Thomae. *Quaestiones disputatae de malo (De malo). Opera omnia* iussu Leonis XIII, P. M. edita, vol. 23, Roma-Paris: Commissio Leonina-J. Vrin, 1982.

Aquino, Tomás de. *Sobre la verdad*. Editado por A. L. González y otros. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999-2006.

142. Super Psalmo 18, n.5.

143. *CG*, lib.3, cap.117, n.6

144. *ST* I-II, q.106, a.1, ad2

145. *ST* I-II, q.68, a.2, co.

Aquino, Thomae. *Quaestiones disputatae de potentia (De potentia)*. *Questiones disputatae*, vol. 2, Edited by P. M. Pession. Taurini-Romae: Marietti, 1965.

Aquino, Tomás de. *Sobre la potencia*. Editado por E. Moros y otros. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001-2006.

Aquino, Thomae. *Quaestiones disputatae de virtutibus in communi (De virtutibus)*. *Quaestiones disputatae*, vol. 2, Edited by E. Odetto. Taurini-Romae: Marietti, 1965.

Aquino, Tomás de. *Cuestión disputada sobre las virtudes en general*. Editado por L. E. Corso. Pamplona: Eunsa, 2000.

Aquino, Thomae. *Quaestiones de quolibet (QDL)*. *Opera omnia iussu Leonis XIII, P. M. edita*, vol. 25/1, Roma-Paris: Commissio Leonina-Éditions du Cerf, 1996.

Aquino, Thomae. *Expositio in Ioannem (Super Io)*. *Catena aurea in quatuor Evangelia*, vol. 2, Taurini-Romae: Marietti, 1953.

Aquino, Thomae. *Super Epistolas S. Pauli lectura (Super Co)*. Taurini-Romae: Marietti, 1953

Aquino, Thomae. *Super Epistolas S. Pauli lectura (Super Gal)*. Taurini-Romae: Marietti, 1953.

Aquino, Thomae. *Expositio super Iob ad litteram (Super Iob)*. *Opera omnia iussu Leonis XIII*, vol. 26. Romae: Ad Sanctae Sabinae, 1965.

Aquino, Thomae. *In psalmos Davidis expositio (Super Psalmo)*. *Opera omnia*, vol. 14. Parmae: Typis Petri Fiaccadori, 1863

Aquino, Tomás de. *Comentario a la «Ética a Nicómaco» de Aristóteles*. Editado por A. M. Mallea. Pamplona: Eunsa, 2000. (En “In Et.”)

Aquino, Tomás de. *Comentario a la «Metafísica» de Aristóteles*. Editado por J. R. Morán. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000. (En “In Mf.”)

Aquino, Tomás de. *Comentario al «Libro del alma» de Aristóteles*. Editado por María C. y otros. Buenos Aires: Fundación Arché, 1979. (En «In De Anima.»).

Bibliografía secundaria

Aertsen, Jan. A. «Natural Law in the light of the doctrine of transcendentals.» En *Lex et libertas: Freedom and Law According to St. Thomas Aquinas*, de Leo J. Elders y K Hedwig, 99-112. Vaticano: Editrice Vaticana, 1987.

Aquino, Thomae. «Corpus Thomisticum.» Editado por Enrique Alarcón. Universidad de Navarra. 2002. <http://www.corpusthomisticum.org> (último acceso: 12 de diciembre de 2022).

Aristóteles. *De Anima: Libri tres graece et latine*. Editado por Paulus Siewek. Rome: Aedes Pontificia Universitas Gregoriana, 1957.

Aristóteles. *Ética Nicomachea, Ética Eudemia*. Madrid: Gredos, 1985.

Averrois, C. *Commentum magnum super libro De celo et mundo Aristotelis*. Editado por G. Endress. Vol. II. Leuven: Peeters, 2003.

Ciceronis, M. T. *Rhetorici libri duo qui vocantur de inventione*. Editado por E. Stroebe. Vol. II. Stuttgart: B.G. Teubner, 1965.

Damascene, S. John. *De fide orthodoxa*. Vol. 94, de *Patrologiae cursus completus. Series Graeca (MG)*, editado por J. P. Migne. Turnholt (Belgium), Parisiis: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1857-1866.

Demian, Th. «Le «précepte» de la prudence chez saint Thomas d'Aquin.» *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 20 (1953): 40-59.

García del Corral, I, trad. *Cuerpo del Derecho Civil Romano, Instituta-Digesto*. Barcelona: Jaime Molina, 1889.

Gauthier, R. A. «Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain.» *Recherches de*

Théologie ancienne et médiévale 21 (1954): 51-100.

Goleman, D. *Inteligencia emocional*. Buenos Aires: Javier Vergara Editor, 1995.

González, A. M. «Natural law as a limiting concept. An interpretation of Thomas Aquinas.» En *Contemporary perspectives on natural law: natural law as a limiting concept*, editado por A. M. González, 11-28. Aldershot: Ashgate, 2008.

Greene, R. A. "Instinct of Nature: Natural Law, Synderesis, and the Moral Sense." *Journal of the History of Ideas* 58, no. 2 (1997): 173-98.

Honoré, T. *Ulpian*. Oxford: Claredon Press, 1982.

Levy, Ernst. «Natural Law in Roman Thought,» *Gesammelte Schiriften*, Colonia: 1963, 1949, 16.

Lottin, O. *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*. I-II vols. Gembloux (Belgium): J. Duculot, S.A. Editeur, 1948-1957.

Marshall, H. R. *Instinct and Reason: An Essay concerning the Relation of Instinct to Reason, with some Special Study of the Nature of Religion*. New York: The Macmillan Co., 1898.

Orígenes. *Contra Celso*. Traducido por D. Ruiz. Madrid: Católica, 1967.

Osuna, A. *Introducción a las cuestiones 90 a 97*. Vol. II, de *Suma de Teología*, de Santo Tomás de Aquino. Madrid: Católica, 1989.

Pillsbury, W. B. «Review: Marshall, H. R., *Instinct and Reason*.» *The Philosophical Review* 8, no. 6 (1899): 632-638.

Porfirio. *Sobre la abstinencia*. Traducido por M. Periago. Madrid: Gredos, 1984.

Searle, J. *Mentes, cerebros y ciencia*. Traducido por L. Valdés. Madrid: Cátedra, 1985.

Sevilla, Isidoro de. «Etymologiarum sive Originum.» En *Patrologiae cursus completus. Series Latina (PL)*, tt. 81-84, editado por J. P. Migne. Turnholti (Belgium), Parisiis: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1862-1878.