

2008-12-01

## Ley natural y praxis social virtuosa en Santo Tomás de Aquino

Eduardo Mancipe Flechas

*Universidad de La Salle, Bogotá, emancipe@lasalle.edu.co*

Liliana Beatriz Irizar

*Universidad Sergio Arboleda, beatriz\_irizar@yahoo.es*

Follow this and additional works at: <https://ciencia.lasalle.edu.co/lo>

---

### Citación recomendada

Mancipe Flechas, Eduardo and Irizar, Liliana Beatriz (2008) "Ley natural y praxis social virtuosa en Santo Tomás de Aquino," *Logos*: No. 14 , Article 6.

Disponible en:

This Artículo de investigación is brought to you for free and open access by Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Logos by an authorized editor of Ciencia Unisalle. For more information, please contact [ciencia@lasalle.edu.co](mailto:ciencia@lasalle.edu.co).

# Ley natural y praxis social virtuosa en Santo Tomás de Aquino<sup>1</sup>

Eduardo Mancipe Flechas\* / Liliana Beatriz Irizar\*\*

Fecha de recepción: 24 de abril de 2008  
Fecha de aprobación: 3 de junio de 2008

## RESUMEN

En el presente trabajo, enmarcado dentro de una consideración antropológico-ética de las virtudes sociales, nos proponemos mostrar el desarrollo de Santo Tomás de Aquino en torno al concepto de *objeto* de una acción, el cual presta a ésta su cualidad moral de ser una virtud o un vicio y la relación existente entre el sentido objetivo del obrar social humano y la ley natural.

**Palabras clave:** ley natural, virtudes sociales, Aristóteles, Tomás de Aquino, Martín Rhonheimer.

## NATURAL LAW AND SOCIAL VIRTUOUS PRACTICE IN SAINT THOMAS AQUINAS

### ABSTRACT

In this paper, which is framed in an anthropological account of the ethical-social virtues, we intend to show the development of St. Thomas Aquinas' thinking around the concept of *object* of an action. This concept gives to the action its moral qualities, to be a virtue or a defect, and the existent relationship between the objective meaning of human social work and the natural law.

**Key words:** Act natural, social virtues, Aristotle, Thomas Aquinas, Martin Rhonheimer

1 Este trabajo participó como ponencia en las Terceras Jornadas Internacionales de Pensamiento Medieval bajo el título «Ley natural y virtudes sociales. La radicación metafísica y antropológica de la praxis social virtuosa»; se leyó el día 31 de agosto de 2006 en el Auditorio Monseñor Derisi de la Universidad Católica de Argentina.

\* Profesor de la Facultad de Sistemas de Información y Documentación de la Universidad de La Salle. Correo electrónico: emancipe@lasalle.edu.co, eduardo.mancipe@gmail.com

\*\* Profesora de la Escuela de Filosofía y Humanidades de la Universidad Sergio Arboleda. Correo electrónico: beatriz\_irizar@yahoo.es

## INTRODUCCIÓN

Tomarse en serio el compromiso de contribuir a la humanización de la praxis social aparece como una tarea visiblemente imperiosa. El intento de recuperar lo *humano* de la actuación política no es siquiera pensable, empero, sin recurrir al esfuerzo de repensar la sociedad a la luz de la naturaleza humana y de su normativa esencial o ley natural. En este orden de ideas, nuestro trabajo se propone mostrar que la “vida buena” como objetivo primordial de la *polis* se sitúa en el marco de aquellas coordenadas metafísicas y antropológicas dentro de cuyo horizonte únicamente cabe esperar el florecimiento de la vida individual y social.

## PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN Y MÉTODO

¿Cómo desarrolla Santo Tomás de Aquino el concepto de *objeto* de una acción que presta a ésta su cualidad moral de ser una virtud o un vicio, y qué clase de relación existe entre el sentido objetivo del obrar social humano y la ley natural?

Para resolver la pregunta se ha empleado el método expositivo-analítico centrando el desarrollo argumentativo en la filosofía propuesta por Aristóteles, Santo Tomás de Aquino y Martín Rhonheimer.

Sostenemos -siguiendo la línea interpretativa y argumentativa de Martín Rhonheimer- en primer lugar, que el término *objeto* se refiere propiamente a la finalidad moral que se atribuye a las acciones singulares, finalidad que, al mismo tiempo, establece el contenido moral o sentido de tales acciones y, en segundo lugar que la regla fundamental de la razón práctica en tanto que *recta ratio agibilium* es una regla natu-

ral que tiene su origen en esta misma razón práctica en el plano de la *ratio naturalis*, y es denominada ley natural. Sobre estas bases analizaremos respecto de qué orden perfeccionan al hombre cada una de las virtudes sociales y cuál es el acto específico de las mismas. Ratificando aquello según lo cual, es un hecho que si el hombre quiere seguir siendo hombre, ha de obrar conforme a los dictados de su razón.

## ACTOS HUMANOS, RAZÓN PRÁCTICA Y LEY NATURAL

Existen tres expresiones de la actividad humana: la primera es el acto puro de conocimiento, llamado por Aristóteles *theoria*, que es el conocimiento en cuanto está ordenado a reflejar la realidad, a captar las cosas como son; su perfección propia es la verdad. La segunda es el acto humano, llamado por Aristóteles *praxis* o *chresis*, es el obrar humano en todo el sentido de la palabra, esto es, el ejercicio de la voluntad libre del hombre y de todas las demás facultades humanas en cuanto movidas por la voluntad; la perfección correspondiente a su esencia es el bien moral. Y, por último, el acto de producción, denominado por el Estagirita *poiesis*, es la actividad por la que el hombre transforma de modo inteligente la naturaleza exterior y produce también interiormente ciertos artefactos mentales; la perfección que le es propia es el bien natural.

Retomando la segunda, Santo Tomás la llama *actus humani*, esto es acciones de las que el hombre es dueño mediante la razón y la voluntad.<sup>2</sup> Estos actos se realizan con autonomía personal, libre y voluntariamente y con deliberación racional. Las acciones humanas pertenecen siempre al ámbito de una virtud moral o, en cuanto vicio, se oponen a una virtud moral y, por tal razón, los actos puros de conocimien-

2 “...sólo aquellas acciones de las que el hombre es dueño pueden llamarse propiamente humanas. El hombre es dueño de sus actos mediante la razón y la voluntad; así, se define el libre albedrío como *facultad de la voluntad y de la razón*. Llamamos, por tanto, acciones propiamente humanas a las que proceden de una voluntad deliberada. Las demás acciones que se atribuyen al hombre pueden llamarse *del hombre*, pero no propiamente humanas, pues no pertenecen al hombre en cuanto que es hombre” (1959, I-II, q. 1, a. 1).

to o los actos de producción no pueden considerarse como tales.

Al respecto apunta Rhonheimer (2000b: 398-399) que el objeto de las acciones humanas (morales) no corresponde a un obrar artístico (técnica, fabricación), ni a actividades de conocimiento como es el caso de una investigación científica, sino a aquel fin o bien práctico que se persigue con un hacer, al que le confiere simultáneamente, el carácter de una acción moral, es decir, humana.

Luego de puntualizar sobre dónde se encuentran enmarcados los actos humanos, determinaremos el objeto que les es propio. Para ello nos fijaremos en el cuestionamiento con el que parte el Tratado de la Bienaventuranza de la *Suma Teológica*: ¿Es propio del hombre obrar por un fin? La solución de la cuestión se encuentra hilada sobre la determinación de los *actus humani* en cuanto actividades que proceden de una voluntad deliberada, cuyo objeto propio es el fin o el bien que busca todo aquello que tiene un origen voluntario. Por tanto es el bien, o el fin que persigue la voluntad, lo que confiere al obrar humano su contenido *objetivo*, es decir, lo que en primer lugar lo cualifica y especifica moralmente.<sup>3</sup>

El objeto de una acción moral es única y exclusivamente un objeto de la voluntad, lo que significa: un fin o un bien perseguido por dicha facultad. Naturalmente, en estos objetos pueden ser integrados elementos objetivos de otras potencias y habilidades, lo cual ocurre generalmente así. Un ejemplo dado por Rhonheimer (2000b: 401) es el bien de la procreación el cual puede ser concebido, ya sea, en su finalidad natural biológica, o como *actus humanus* que concibe este bien en todas sus dimensiones en la medida

en que tiene claro qué es un hombre y en qué consiste la dignidad y el sentido de la vida humana, sabiendo que “posee un alma inmortal creada directamente por Dios, que el acto humano de procreación es una cooperación en un acto de creación divina, y que la transmisión de la vida humana significa la transmisión de la semejanza de Dios, la construcción de la comunidad humana”.

Para que aparezcan los elementos objetivos de otras potencias diferentes a la voluntad como objetos de bien de la misma, es necesario que sean ordenados y determinados por la razón práctica. Aristóteles considera que la virtud moral depende de la racionalidad práctica y al mismo tiempo la racionalidad práctica presupone la posesión de la virtud. Esta correlación de principios que se exigen mutuamente describe claramente la dimensión práctica de la condición humana. Esto significa que solamente se puede hacer el bien y ser bueno en la medida en que se tenga conocimiento del bien.

Pero el estagirita piensa que una persona cuyas pasiones hayan echado a perder la razón, sólo puede ser conducida a hacer el bien mediante la coacción externa. El virtuoso llega a configurarse así, como parte de una minoría selecta, mientras que para la muchedumbre las leyes de la *polis* ocupan el lugar de la razón.

Sólo con el cristianismo se supera esa obligatoriedad de coacción, que es corregida con una concepción de la ley eterna que subyace a toda naturaleza. El hombre no participa en esa sabiduría porque sea “naturaleza”, sino a través de su propia razón, la cual no es otra cosa que participación de la sabiduría del Creador.

<sup>3</sup> “los actos son humanos cuando proceden de la voluntad deliberada, y el objeto de la voluntad es el bien y el fin; por tanto, es claro que el fin es el principio de los actos humanos, en cuanto que son humanos. Y es también su término, porque el término de los actos humanos es lo que busca la voluntad como fin; del mismo modo que en los agentes naturales lo producido tiene forma similar a la del productor. Y porque, como dice Ambrosio, *Super Lucam* 8: A las costumbres las llamamos propiamente humanas, los actos morales se especifican propiamente por el fin, pues los actos morales son lo mismo que los actos humanos” (1959, I-II, I-II, q. 1 a. 3).

La versión tomista de la doctrina de la ley natural, cimentada en la tradición aristotélica y en la metafísica de la creación, constituye la teoría ética de los principios de la razón práctica que falta en Aristóteles. Santo Tomás (1959, I-II, q. 91 a.2) concibe la ley natural como “la luz de la razón natural, por la que discernimos entre lo bueno y lo malo, no es otra cosa que la impresión de la luz divina en nosotros. Es, pues, patente que la ley natural no es otra cosa que la participación de la ley eterna en la criatura racional”. Rhonheimer (2004: 41) comenta al respecto que estaríamos entendiendo erradamente esta doctrina si “considerásemos la razón sólo como órgano de conocimiento de una naturaleza situada frente a la razón en calidad de objeto y de una norma cognoscible por la razón teórica que, por así decirlo, se pudiese leer en la naturaleza. Ese sería un error, puesto que el intelecto, la razón, no son órganos de conocimiento de la norma moral, sino que ellos mismos son la norma moral, y, por cierto, lo son porque, y sólo porque, ellos son así mismo naturaleza: *naturaleza* del hombre, parte de su ser, y precisamente, dicho al modo de Aristóteles, la “parte rectora del alma”, el Dios en nosotros”.

En cuanto seres humanos, por naturaleza tendemos al bien cuya verdad inteligible nos es iluminada por el intelecto y sin el cual su fin verdadero le quedaría oculto. Los elementos metafísico-antropológicos del hombre son fundamento de la función naturalmente normativa de la razón, puesto que la *racionalidad* en el hombre significa *naturaleza*, donde la directriz de lo bueno para el hombre no es esencialmente esta última, sino la razón que se constituye como regla y criterio de moralidad.

La concepción tomista de la ley natural como “participación de la ley eterna en la criatura racional” (Aquino, 1959, I-II: 91, a. 2) no implica alguna limitación de la razón, sino, por el contrario, el cimiento sobre el que se apoya su necesidad, ya que solamente conocemos la ley eterna de Dios gracias a nuestra ra-

zón, que “se deriva del espíritu divino como imagen y semejanza suya” (Aquino, 1959: 19, a. 4 ad 3).

Santo Tomás (1959, I-II: 94, a. 2 ad 2) afirma que: “Todas las inclinaciones de cualquiera de las partes de la naturaleza humana, como la concupiscible y la irascible, en la medida en que se someten al orden de la razón, pertenecen a la ley natural y se reducen a un único primer precepto (...) Y así, los preceptos de la ley natural, considerados en sí mismos, son muchos, pero todos ellos coinciden en la misma raíz”. Según esto, la ley natural es la inclinación natural ordenada de acuerdo a los requerimientos de la razón. Al igual que toda ley, también la ley natural es “una ordenación de la razón al bien común” (1959, I-II: 90, a. 4), es “un producto de la razón” (1959, I-II: 94, a.1). Las dos cosas, inclinación dada por naturaleza y razón, constituyen una unidad esencial que existe como dos coprincipios que no pueden darse el uno sin el otro.

Un ejemplo tangible es la sexualidad, sólo en el orden de la razón, la sexualidad recibe, en cuanto naturaleza, la forma que la distingue como bien humano fundamental, sólo en ese orden se entiende correctamente la relación que existe entre la sexualidad humana y el amor. Como *simple naturaleza* la sexualidad tiene que ver, a lo más, con la reproducción y el placer y no con la facultad de donar el ser. Así pues, ningún mandato de la ley natural puede referirse a una sexualidad entendida meramente en ese sentido natural; pues no ofrecería ninguna directriz a todo lo que implica el actuar humano.

Pero siguiendo este orden de ideas: ¿Qué se entiende por razón práctica? Podríamos decir que es la ampliación de la razón, especulativa o teórica, capaz de aprehender la verdad y la realidad, en el proceso en el que la inclinación natural al bien se oculta a cualquier otra tendencia. El bien surge inicialmente en el entorno de la tendencia: de la inclinación, del desear, del querer. Solamente en este contexto la razón se

hace práctica e impulsa a actuar. El hombre es un ser que tiende, que va con el fin de alcanzar el bien. Así se inicia la actividad de la razón a través del primer principio de la ley natural del cual se derivan todos los demás principios prácticos que son conocidos de forma natural por la razón: “Hay que hacer el bien y evitar el mal” (1959, I-II: 94, a. 2).

Sólo a través de la razón se hace visible qué es bueno para el hombre, y sólo mediante la razón todo tipo de tendencia conduce a lo que llamamos “acción humana”: un obrar resultante de un querer, de un querer guiado por la razón. Por ello, como dice Santo Tomás (1959, I-II: 17, a. 1 ad 2), es la razón “raíz de la libertad”.

De lo anterior afirma Rhonheimer (2004: 44) que “a través de la ley natural el sujeto se constituye simultáneamente como sujeto práctico y como sujeto moral, pues esa ley es al mismo tiempo principio de acción y principio moral: mueve al sujeto a hacer el bien y evitar el mal y simultáneamente es norma de la moralidad de ese obrar. Los preceptos de la *lex naturalis* son, en cuanto principios de la razón práctica, precisamente los impulsos inteligibles que nos mueven a actuar, pero al mismo tiempo colocan a ese actuar desde el primer momento bajo la diferencia moral de bueno y malo, y por tanto le conceden su dimensión moral y personal”.

## VIRTUDES SOCIALES

La función de la ley natural en cuanto ley de la razón práctica, es la de mostrarnos originariamente *lo bueno para el hombre* y orientar a ese bien nuestras tendencias y nuestro obrar, constituyéndonos en sujetos prácticos y morales. Este uso de la razón no presu-

pone, en modo alguno, el conocimiento de nociones metafísicas para poder ser llevado a la práctica, pues como se observa en los niños a quienes se educa en la noción de justicia, esa tendencia al bien es la que les permite comprender en la *praxis* lo que es justo, sin que hayan estudiado previamente ningún principio metafísico.

Pero el ser humano, no obstante su radical capacidad para conocer la verdad y practicar el bien, experimenta a menudo en sí mismo el fracaso que representan el error y el mal moral. El hombre cuenta, sin embargo, con un medio de superar esta indigencia innata y alcanzar, así, eficazmente el bien de su naturaleza racional, bien que consiste, de acuerdo con la doctrina de Tomás de Aquino (2000b, q.un., a.9.) “en que la razón sea perfecta en el conocimiento de la verdad y que los apetitos inferiores sean dirigidos por la regla de la razón, pues el hombre es tal por el hecho de ser racional”. Dicho medio es la virtud que puede calificarse como un recurso antropológico poderoso al que es preciso apelar para reconducir nuestro ser personal dentro de los carriles de la excelencia. Excelencia que forzosamente ha de proyectarse sobre la sociedad bajo la forma de bien común.

Comenzaremos por ubicar a la virtud metafísicamente. La virtud es un *habitus* (*hexis*)<sup>4</sup> (Aquino, 2000b), y éste una cualidad, es decir, un modo de ser o determinación accidental de la sustancia que la cualifica en sí misma con cierta permanencia y estabilidad, pues “(...) existe al modo de una naturaleza” (Aquino, 2000a, II, III: 265). Determinación que, por otra parte, puede ser ya conveniente, ya contraria a la naturaleza racional.<sup>5</sup> En el caso de la virtud, a diferencia del vicio, el *habitus* dispone a la función racional de tal manera que ella, mediante -y en- sus actos,

4 Cabe resaltar que son diversas las traducciones que se han hecho del término griego *hexis* utilizado por Aristóteles: “modo de ser” (Gredos); “*état habituel du caractère*” (Gauthier-Jolif); “*states*” (J. Barnes); “*dispositions*” (Tricot), por mencionar algunos ejemplos. Para los efectos del presente trabajo utilizaremos su traducción latina *habitus*, y no la castellana “hábito”, debido a la especial y diferente significación que este último vocablo tiene en la Filosofía y Psicología modernas.

5 “(...) le es esencial (al hábito) implicar alguna relación, conveniente o no a la naturaleza de la cosa.” (1959, I-II, q.49, a.3)

alcanza la plenitud de poder y perfección a que está llamada por su índole ontológica específica. De ahí la clásica definición de virtud ética, dada por Aristóteles (1993, II, 5, 1106a: 20-25), como *habitus* bueno “(...) por el cual el hombre se hace bueno y realiza bien su función propia”.

Cabe deducir de lo expuesto que el hombre virtuoso es el mejor en su especie, el hombre perfecto, acabado, puesto que “(...) cada cosa es perfecta, y toda sustancia es perfecta cuando, según la especie de su propia excelencia, no carece de ninguna parte de su magnitud natural” (Aristóteles, 1998, 1022b: 20-25) y, precisamente, este “hacer bueno al agente”<sup>6</sup> en que radica la especificidad metafísico-antropológica de la virtud ética, no implica otra cosa sino el ayudarle a ser él mismo en grado óptimo. En este sentido resaltan Gautier-Jolif (1970, II, 5, 1106a16) un aspecto sumamente interesante de la doctrina aristotélica de la virtud: “(...) *l'agent lui-meme, grace à la vertu, possède la forme la meilleure*”. En efecto, desde que la virtud perfecciona las funciones racionales -pues las actualiza hasta el máximo que alcanza su capacidad-, habilitando al agente para que realice sus operaciones propias de manera excelente, se puede afirmar que el sujeto virtuoso es un individuo realmente “logrado” en su especie debido a que en él la *forma* o esencia humana ha conseguido su acabamiento o plenitud. No sin razón observa Aristóteles (1993, III, 4, 1113a25-1113b1) que “El hombre bueno, en efecto, juzga bien todas las cosas, y en todas ellas se le muestra la verdad (...) y, sin duda, en lo que más se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas, siendo como el canon y la medida de ellas”.

La vinculación de dos importantes tesis aristotélicas permite así mismo corroborar la precedente conclusión. En primer lugar, leemos en la *meteorología* (Aristóteles, 1985, IV, 12, 390a10-13) “Lo que una cosa

es, es siempre determinado por su función: una cosa realmente es ella misma cuando puede desempeñar bien su función: un ojo, por ejemplo, cuando puede ver. Cuando una cosa no funciona así, ella es lo que es sólo de nombre, como un ojo muerto o de piedra, tal como una sierra de madera no es más que una sierra dibujada...”<sup>7</sup>

Y en el caso del hombre, el Estagirita nos dice que su función específica (*ergon*) consiste en “una actividad del alma según la razón, o que implica la razón” (Aristóteles, 1993, II, 7, 1098a5-10). La virtud moral, entonces, al capacitar a la persona para vivir su identidad más profunda de modo pleno y estable, se muestra íntimamente asociada a las nociones fundamentales de esencia y naturaleza, de las cuales constituye, por así decirlo, su saturación ontológica.

Ahora bien, la vida personal requiere, en efecto, la comunicación con el mundo de las otras personas para su propia promoción, por ello, Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, considera que la persona humana, debido a su natural dimensión social, necesita de la agrupación con los demás para lograr su perfección y también para difundir la que posee. Por tal razón, nunca la persona es, en ningún aspecto ni en circunstancia alguna, independiente absolutamente de la sociedad, tampoco su propio bien, que se enmarca dentro del bien común de la sociedad; de ahí que se tenga la obligación de procurar este bien común del que depende el propio bien particular de la persona. El Doctor Angélico enseña que como complemento de la justicia deben procurarse practicar algunas virtudes derivadas, partes potenciales que no constituyen modos estrictos de justicia, puesto que no se deben al otro porque tenga perfecto derecho de ellas sino que se le deben por conveniencia social. Concretamente las llamadas virtudes sociales, como son, según la doctrina de Santo Tomás, la gra-

<sup>6</sup> Si bien, únicamente la virtud moral hace bueno al agente *simpliciter*; la virtud intelectual, en cambio, sólo lo hace bueno bajo u cierto aspecto.

<sup>7</sup> “*What a thing is is always determined by its function: a thing really is itself when it can perform its function; an eye, for instance, when it can see. When a thing cannot do so it is that only in name, like a dead eye or one made of stone, just as a wooden saw is no more a saw than in a picture...*”

titud, la veracidad, la liberalidad o desprendimiento, la epiqueya y la afabilidad, las cuales desarrollaremos a continuación.

Comencemos por la *gratitud*, ésta, es un hábito bueno que nos permite reconocer y corresponder gustosamente los bienes que gratuitamente hemos recibido. Son innumerables las cosas que otras personas hacen en favor nuestro y que no están obligadas a hacer. Nos conceden estos beneficios por pura liberalidad, gratuitamente. Al respecto escribe Santo Tomás (1959, II-II, q. 107, a. 2): “En relación a la gratitud se requieren varias cosas por este orden: primero, que el hombre reconozca el beneficio recibido; segundo, que alabe al que se lo ha hecho o le dé las gracias; y tercero, que devuelva a éste algún otro beneficio, en tiempo y lugar oportunos, y con arreglo a sus posibilidades”.

Es así como debemos gratitud, ante todo, a nuestros padres y maestros, pero también a todos aquellos que contribuyen o han contribuido directa o indirectamente a que adquiramos una vida lograda; de manera particular, debemos reconocernos deudores permanentes del legado de tantos siglos de trabajo y estudio de muchos hombres y mujeres que quisieron transmitir sus conocimientos y los esfuerzos de su vida misma, de los cuales recibimos ahora el beneficio. En el caso de las madres, es fundamental la gratitud hacia el Dador de la vida de sus hijos, desde el instante mismo de su concepción, la cual ha de verse reflejada en el reconocimiento del bien inestimable que han recibido; contribuyendo por todos los medios, y como clara señal de gratitud, al logro de una bien labrada humanidad por parte de cada uno de sus descendientes.

La virtud de la *veracidad* perfecciona al hombre con respecto a aquel orden que consiste en que su hablar, y también sus acciones exteriores, manifiestan su *interior*, y con ello se constituyen, efectivamente, como actos de comunicación. El hombre se comunica con

sus semejantes no sólo por medio de pensamientos e intenciones, sino también a través de la corporalidad de su ser, esto es, del lenguaje y del obrar (exterior). El acto específico de esta virtud es la *manifestación de la verdad*, al contenido sentido de objetivo de este acto podríamos llamarlo *comunicación interhumana*. Al respecto afirma Santo Tomás (1959, II-II, q. 109, a. 3): “la virtud de la veracidad entraña alteridad, pues la manifestación, que es el acto propio de esta virtud, se ordena a otro, en tanto que lo que uno sabe se lo manifiesta a otro; (...) y adecua los signos exteriores a los pensamientos del que dice la verdad. Esta virtud atiende al débito moral, o sea, en cuanto pertenece a la honestidad de un hombre el que manifiesta la verdad a otro”.

La virtud de la veracidad versa principalmente sobre las verdades que expresan hechos de nuestra intimidad. Así se entiende que no sea justicia en sentido estricto (como lo es la veracidad que exigen los procesos judiciales, o la veracidad de los informes concernientes al bien común). A nadie le es lícito mentir. Puede callar, pero si habla, debe decir la verdad, adecuando sus palabras (o cualesquiera otros signos manifestativos) a sus pensamientos.

La virtud de la *afabilidad* es un hábito que ordena al hombre a *observar las reglas de la cortesía y del buen trato* con todos y, especialmente, con aquellos con los que habitualmente se convive. Santo Tomás (1959, II-II, q. 114, a. 1) explica así su necesidad: “Es necesario que cada hombre se halle convenientemente ordenado en la convivencia con los otros hombres, ya de sus hechos, ya en sus dichos, de suerte que se comporte con cada cual como es decoroso. Por ello es necesaria una virtud especial que incline a esa convivencia ordenada, y ésta es la virtud llamada amabilidad o afabilidad”.

La afabilidad se ordena a las acciones exteriores, al trato amable de las personas con las que convivimos. La amistad es mejor que la afabilidad, pero esta úl-



tima es más necesaria, porque la verdadera amistad siempre es con pocos, mientras que la afabilidad debe ser con todos los que se convive.

La virtud de la liberalidad o generosidad supera en belleza a la justicia porque la persona generosa da lo que no está obligada a dar. Además, la generosidad posee una nota característica que es lo que la convierte en una virtud exquisitamente humana y humanizante: da sin esperar nada a cambio, pues “el no mirar por sí mismo es una nota del liberal” (Aristóteles, 1993, IV, 1120b5). La liberalidad ordena al hombre respecto al *uso conveniente de las riquezas*, de suerte que esté desprendido de ellas y las comunique o entregue con facilidad al que las necesita o a los amigos. “la liberalidad entrega a otro lo que es propio (lo que pertenece al que da)” (Aquino, 1959, II-II q. 117, a. 5 ad 1).

Por último, la *epiqueya*, que inclina lo que es justo, pero no según la letra de la ley, sino según su espíritu. Y es que las leyes no pueden prever todos los casos, variadísimos, de las distintas acciones humanas. Éstas regulan las acciones en general y según lo que es más ordinario o frecuente, por tal razón se requiere una cierta corrección para los casos excepcionales, que es lo propio de la epiqueya. Santo Tomás (1959, II-II, q. 120, a. 1) lo explica así: “Por ser los actos humanos, sobre los que recaen las leyes, singulares y contingentes, que pueden ofrecer ilimitadas formas, no fue posible establecer una ley que no fallase en un caso concreto. Los legisladores legislan según lo que sucede en la mayoría de los casos, pero observar punto por punto la ley en todos los casos va contra la equidad y contra el bien común, que es el que persigue la ley (...). Por tanto, en estas y similares circunstancias sería pernicioso cumplir la ley a rajatabla; lo bueno es, dejando a un lado la letra de la ley, seguir lo que pide la justicia y el bien común. Y a esto se ordena la epiqueya, que entre nosotros se llama equidad. Por tanto, es evidente que la epiqueya es virtud”.

## CONCLUSIÓN: ACERCA DE LA ÍNTIMA SOLIDARIDAD ENTRE LA LEY NATURAL Y PRAXIS SOCIAL VIRTUOSA

De acuerdo al tema que nos ocupa, nos proponemos mostrar, finalmente, que, por un lado, las bases de una sociedad auténticamente humana, es decir, justa, benevolente y pacífica, deben asentarse sobre el cimiento de la perfección virtuosa de los sujetos que la componen. Por otra parte, queremos subrayar que la configuración virtuosa de la sociedad, o vida buena, no representa nada extraordinario humanamente hablando, sino que, por el contrario, constituye la ratificación de la naturaleza racional y, por tanto, social del hombre.

Pero debido, tal como hemos visto, a esa íntima relación entre virtud y naturaleza racional es fácil deducir que, en la medida en que los sujetos resultan desprovistos de tal acrecentamiento antropológico, la vida individual y social acusará, necesariamente, las negativas consecuencias que se siguen de tal carencia. En efecto, las capacidades estrictamente humanas (entendimiento y voluntad), abandonadas a su natural indigencia suelen, con frecuencia, constituirse en un “factor sorpresa” incluso para el mismo agente, hasta el punto que en determinadas circunstancias resulte difícil aplicarle el apelativo de persona, esto es, de un sujeto racional y dueño de su actuación.

Dentro de este horizonte podemos advertir por qué la vida social se muestra hoy especialmente conflictiva y traumática en muchos aspectos y es que “...los hombres no han formado una comunidad solamente para vivir, sino para vivir bien” (Aristóteles, 1981, II, IX), lo que en términos aristotélicos equivale a vivir virtuosamente. La reflexión sapiencial del humanismo clásico nos enseña, en efecto, que ser feliz o alcanzar una vida lograda, implica un proceso vital dirigido por la libertad humana y enfocado ineludiblemente hacia la plenitud personal. Acabamiento del propio ser que, tal como hemos visto, se logra a través de la adquisición de hábitos virtuosos, lo cual exige un paulatino

aprender a vivir desde el núcleo de nosotros mismos. Para avanzar en este ideal necesitamos de la polis porque “por ella sucede que el hombre no sólo viva sino que viva bien, en cuanto por las leyes de la ciudad la vida del hombre se ordena a la virtud” (Aquino, 1996, I, 1, n° 17). Pero, la vida de la polis, si aspira a ser humanamente fecunda, reclama a su vez de los individuos el talante ético que sólo la praxis virtuosa puede conferir; el modo de ser de los ciudadanos pasa, así, a constituirse en un componente decisivo del bien común. En este sentido, observa Lachance (2001: 343) que “es muy conveniente que la constancia de la vida pública encuentre un apoyo ontológico en la subjetividad misma de los ciudadanos. Por eso no es equivocado decir que la virtud, poseída en común y unificada por la regulación trascendente de la justicia legal, representa un cierto bien común”.

Reconocer la armoniosa trabazón existente entre nociones clave del humanismo clásico, como las de vida buena y virtudes prácticas representa, en nuestra opinión, el camino más corto para devolver a la vida comunitaria una impronta íntegramente humana y, por lo mismo, en plena sintonía con la ley moral natural. Con el fin de corroborar la verosimilitud de lo que acabamos de afirmar, retomaremos en este punto el núcleo de la doctrina tomasiana acerca de esta regulación esencial de la criatura humana. “... Hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a la naturaleza racional, que es la suya propia, como es, por ejemplo, la inclinación natural a buscar la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad. Y, según esto, pertenece a la ley natural todo lo que atañe a esta inclinación, como evitar la ignorancia, respetar a los conciudadanos y todo lo demás relacionado con esto” (Aquino, 1959, I-II, q.94, a.2). Ante todo, conviene tener presente de acuerdo con M. Rhonheimer (2000b: 275), que “*Lex naturalis*” no significa (...) otra cosa que los principios de la razón práctica con base en los que se da una guía cognitiva a las tendencias al fin de la virtud moral. La ‘*lex naturalis*’ es una ‘ley’ de la razón práctica, y esto quiere decir: *es una regulación*

*de la razón práctica del hombre que establece los criterios pertinentes para guiar a las tendencias y acciones humanas y para trazar la diferencia entre el ‘bien’ y el ‘mal’ en ellas, y por tanto es también el conjunto de los principios cognitivos de la virtud moral*”. Esta explicitación del verdadero significado de “ley natural” permite conjurar las acusaciones de naturalismo y de presunta tautología con que ha sido erróneamente calificada esta doctrina. “Ley natural” precisa, dicho autor, es, entonces, la misma razón práctica que pone orden en las inclinaciones humanas que son naturalmente por ella captadas como buenas, de ahí que dicha percepción constituya el punto de partida en la orientación de la actuación humana: saber qué es bueno para el hombre, y esto lo conocemos cuando descubrimos a qué tiende racionalmente el hombre (Rhonheimer, 2000b, pp. 276-282).

Pues bien, el Aquinate apunta más adelante que precisamente uno de los bienes humanos a los que el hombre se siente naturalmente inclinado radica en la actuación virtuosa: “Ya dijimos (a.2), en efecto, que pertenece a la ley natural todo aquello a lo que el hombre se siente inclinado por naturaleza. Mas todos los seres se sienten naturalmente inclinados a realizar las operaciones que les corresponden en consonancia con su forma; por ejemplo, el fuego se inclina por naturaleza a calentar. Y como la forma propia del hombre es el alma racional, todo hombre se siente naturalmente inclinado a obrar de acuerdo con la razón. Y esto es obrar virtuosamente. Por consiguiente, así considerados, todos los actos de las virtudes caen bajo la ley natural puesto que a cada uno la propia razón le impulsa por naturaleza a obrar virtuosamente” (Aquino, 1959, q. 94, a.3). Consideramos que esta sentencia de Tomás de Aquino pone de manifiesto que existe un único modo auténticamente humano de concebir la praxis social y política, aquel que reconoce el anclaje ontológico de la polis y de la vida civil y que, por lo mismo, entraña una íntima solidaridad entre sus planteamientos y la ley natural, es decir, de aquella *palabra* procedente

de la sabiduría eterna<sup>8</sup> (2000a, X, 14, n° 1505) y que resuena incansable en el interior de cada hombre. Porque el humanismo político debe lo *humano* que lo caracteriza justamente a que es receptivo de esa normativa esencial en la que es posible leer la verdad sobre el ser humano. Verdad que no es legítimo leer en la facticidad de unos comportamientos que, tal como lo percibió Hobbes, son a menudo decididamente antisociales. No es en la experiencia social, atormentada por el individualismo y la violencia, donde se deben buscar los parámetros de la convivencia humana, sino que es nuestro deber-ser ontológico el que nos “recuerda” quién es el hombre, esto es, “un ser personal, consciente y libre, promotor nato del bien común social y requerido por el bien común trascendente” (Llano, 1999: 100).

De ahí que los más señalados representantes del humanismo político insistan repetidamente en esta natural dimensión ética de la vida individual y social. Así Lachance (2001: 420) remarca que “... es evidente que para perfeccionar al hombre hay que inspirarse en las leyes profundas de la actividad humana. Cuando entran en comunidad, los individuos no se apartan por ello de su naturaleza ni repudian su fin de hombres”. Pensamos, por tanto, que en el “recordar” nuestro deber-ser ontológico se encuentra una clave a través de la cual podemos deshacer la mayoría de las “aporías” y ambigüedades ético-políticas actuales, estrenando, así, un modo genuino de pensar y de vivir políticamente *humano*, esto es, en plena sintonía con la normativa esencial de la humana naturaleza.

## BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles. *Política*. Barcelona: Bruguera, 1981.

---. *Metereology. The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation* Vol. I, Princenton: Princenton University Press, 1985.

---. *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos, 1993

---. *Física*. Madrid: Gredos, 1995.

---. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1998.

De Aquino, T. *Suma teológica de Santo Tomás de Aquino*. Madrid: La Editorial Católica, 1959.

---. *De veritate* (2 ed.). Santiago, Chile: Editorial Universitaria, 1978.

---. *Comentarios a la Política de Aristóteles*. Pamplona: Serie Universitaria Cuadernos de Anuario Filosófico, 1959.

---. *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Pamplona: Eunsa, 2000a.

---. *Cuestión disputada sobre las virtudes en general*. Pamplona, España: Eunsa, 2000b.

Gauthier R. & Jolif, I. *L'Éthique à Nicomaque*. París: Editions Béatrice- Nauwelaerts, 1970, Première Partie, Comm., Tome II. 1970.

Lachance, L. *Humanismo político. Individuo y Estado en Tomás de Aquino*. España: Eunsa, 2001.

Llano, A. *Humanismo cívico*. Madrid: Ariel, 1999.

Rhonheimer, M. *La perspectiva de la moral: fundamentos de la ética filosófica*. Madrid: Rialp, 2000a.

---. *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*. Pamplona: Eunsa, 2000b.

---. *El hombre como sujeto de la experiencia moral. Actas del Congreso Internacional de Teología Moral*. España: Universidad Católica San Antonio de Murcia, 2004

8 “La ley es una palabra que procede de una peculiar prudencia y de un entendimiento que dirige al bien.”