

**RAZÓN, NATURALEZA Y LEY
OBSERVACIONES EN TORNO AL FUNDAMENTO CLÁSICO
DE LA LEY NATURAL EN TOMÁS DE AQUINO***

**REASON, NATURE, AND LAW
NOTES ON THE CLASSICAL FOUNDATION
OF NATURAL LAW IN THOMAS AQUINAS**

Daniel Doyle Sánchez

Universidad de Navarra

Resumen

Este artículo examina los fundamentos de la ley natural en la tradición clásica, con especial atención a la recepción de las ideas de Cicerón y su desarrollo en la síntesis tomista. Se analiza cómo Cicerón articula elementos estoicos, platónicos y aristotélicos para formular una norma racional, inmutable y universal –*lex naturae*– que vincula lo humano con lo divino. A continuación, se estudia la transformación operada por Tomás de Aquino, quien concibe la ley natural como participación activa de la razón humana en la ley eterna, sin perder su anclaje teológico. El trabajo reivindica el concepto de naturaleza en el ámbito ético y explora la tensión entre la autonomía de la razón práctica y su apertura a un orden trascendente, planteando un diálogo entre la tradición clásica y su reinserción en el pensamiento cristiano medieval.

Palabras clave

Naturaleza; ley natural; razón práctica; Cicerón; Tomás de Aquino

* Agradezco al revisor anónimo por sus pertinentes observaciones, y a Laura Corso de Estrada por iluminar los caminos, a menudo olvidados, del pensamiento ciceroniano. Este artículo forma parte de los resultados del proyecto de investigación DYNA. “Deseo y Normatividad en la Antigüedad” (PID2022-138517NA-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España.

Abstract

This article examines the foundations of natural law within the classical tradition, with particular attention to the reception of Cicero's thought and its development in the Thomistic synthesis. It analyzes how Cicero weaves together Stoic, Platonic, and Aristotelian elements to formulate a rational, immutable, and universal norm –the *lex naturae*– which links the human and the divine. The study then turns to the transformation carried out by Thomas Aquinas, who conceives natural law as the active participation of human reason in the eternal law, while preserving its theological grounding. The paper seeks to reclaim the concept of nature within ethical discourse and explores the tension between the autonomy of practical reason and its orientation toward a transcendent order, proposing a dialogue between the classical tradition and its reintegration into medieval Christian thought.

Keywords

Nature; Natural Law; Practical Reason; Cicero; Aquinas

1. Introducción

El resurgimiento de la teoría de la ley natural en el siglo XX, impulsado por pensadores como John Finnis, Germain Grisez, Robert P. George, William E. May, Martin Rhonheimer, Ralph McInerny, Jean Porter o A. Gómez-Lobo, reinsertó el pensamiento de Tomás de Aquino en los debates contemporáneos sobre filosofía moral, derecho y política. Como otros renacimientos intelectuales, este movimiento buscó rescatar los elementos esenciales de la tradición iusnaturalista y reformularlos en un lenguaje adecuado a un mundo cada vez más diverso y secularizado.

Pero este proyecto renovador también estuvo marcado por una dicotomía persistente: mientras algunos autores enfatizaban la dimensión teológica de la ley natural, otros se esforzaban en articularla en términos estrictamente seculares, compatibles con los principios del liberalismo contemporáneo.¹ Esta última vertiente, hoy predominante, ha tendido a eclipsar un rasgo fundamental del enfoque tomista: su arraigo en la filosofía clásica, especialmente en las fuentes grecorromanas prechristianas.

¹ Véase John Finnis, *Natural Law and Natural Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1980) o Christopher Wolfe, *Natural Law Liberalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), donde se exploran tanto intentos de articular la ley natural en términos seculares como su compatibilidad con principios del liberalismo contemporáneo. Frente este tipo de enfoques, véase Ralph McInerny, *Aquinas on Human Action: A Theory of Practice* (Washington: Catholic University of America Press, 1992).

Esta desconexión implica, a mi juicio, un doble riesgo: debilita la coherencia interna del iusnaturalismo tomista y lo deja expuesto a críticas que cuestionan su fundamento verdaderamente “natural”.²

La obra *Natural Law and Natural Rights* (1980) de Finnis constituye, probablemente, el esfuerzo más influyente por tender un puente entre la ley natural tomista y la filosofía analítica contemporánea. Su propuesta, junto con la de Grisez, se centra en las nociones de bien y racionalidad como fundamento de la normatividad ética.³ Sin embargo, esta perspectiva asume acríticamente ciertas premisas de la gnoseología y la metafísica modernas, como la separación entre hechos y valores, que debilitan la relación entre el orden moral y el conocimiento especulativo de la naturaleza.⁴ En consecuencia, se refuerza una actitud escéptica hacia la noción de naturaleza como fundamento ético, lo que lleva a concebir la ley natural más como un producto de la razón (*secundum rationem*) que como expresión de la naturaleza (*secundum naturam*).⁵

Este artículo cuestiona dicha narrativa. En particular, se examina la afinidad conceptual entre la ley natural en Cicerón y su reelaboración en la síntesis tomista, una relación frecuentemente subestimada por quienes consideran al Arpinate un simple transmisor del estoicismo o un pensador ecléctico sin aporte original. Frente a estas lecturas, sostengo que su doctrina tiene carácter propio: a partir de una antropología aristotélica, Cicerón integra elementos estoicos y platónicos para construir un marco normativo que vincula racionalidad, naturaleza humana y orden político. Su mérito es ofrecer una ética racional accesible y aplicable a la vida concreta, superando la dicotomía entre lo natural y lo divino.

Tomás de Aquino retoma y desarrolla esta tradición al fundamentar la *lex naturalis* en la naturaleza humana y concebirla como una participación activa de la razón en la ley eterna. Su enfoque, que integra la teleología aristotélica con la normatividad estoico-ciceroniana, no solo identifica principios morales objetivos, sino que los enraíza en las inclinaciones propias del ser humano. Reconocer esta continuidad permite corregir

² Véase Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: The University of Chicago Press, 1953), para quien la ley natural tomista depende de supuestos teológicos más que de la razón autónoma. Contra esta interpretación, véase Ralph McInerny, *Praeambula Fidei: Thomism and the God of the Philosophers* (Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2007).

³ Véase John Finnis y Germain Grisez, “The Basic Principles of Natural Law: A Reply to Ralph McInerny”, *American Journal of Jurisprudence* 26 (1981): 21-31. También, Alfonso Gómez-Lobo, *Morality and the Human Goods* (Washington, DC: Georgetown University Press, 2001). Más que de la naturaleza estos autores hablan en términos de bienes inteligibles o básicos.

⁴ Véase Ralph McInerny, *Ethica Thomistica: The Moral Philosophy of Thomas Aquinas* (Washington, D.C.: The Catholic University Press of America, 1997), 50; Pamela M. Hall, *Narrative and the Natural Law: An Interpretation of Thomistic Ethics* (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1994), 16-19; Jean Porter, *The Recovery of Virtue: The Relevance of Aquinas for Christian Ethics* (Louisville/Westminster: John Knox Press 1990), 43-44.

⁵ Véase Ana Marta González, *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino* (Pamplona: EUNSA, 2006), 23.

lecturas historiográficas parciales y reivindicar la vigencia de ambos autores en los debates actuales sobre justicia y fundamentos del derecho.

En primer lugar, se revisa la noción de ley natural en Cicerón, atendiendo a su articulación entre razón, naturaleza y divinidad; en segundo lugar, se expone la síntesis tomista, subrayando la centralidad de la razón práctica y su raíz natural y teológica; por último, se explora la convergencia entre ambos autores en torno al núcleo operativo de la ley natural, destacando el papel de la sindéresis tomista y los fundamentos de la virtud.

2. Cicerón

Pese a su influencia en la tradición filosófico-jurídica occidental, la teoría de la ley natural en Cicerón ha sido a menudo subestimada. Frecuentemente se la considera una simple reproducción del estoicismo, sin originalidad ni profundidad crítica. Esta visión se apoya en una dificultad real: el pensamiento del Arpinate no se presenta de forma sistemática ni unívoca. Sus obras más filosóficas, como *De republica*, *De legibus*, *De finibus*, *Tusculanae disputationes* o *De officiis*, despliegan una notable riqueza conceptual, pero adoptan un estilo dialógico y retórico que complica la identificación de sus propias tesis. Lejos de escribir como un dogmático, Cicerón actúa como un interlocutor que examina, adapta y sintetiza distintas tradiciones, desde el platonismo hasta el estoicismo y el escepticismo académico.

Sin embargo, como ha mostrado Corso de Estrada,⁶ esta pluralidad no implica ausencia de criterio. Cicerón reelabora conscientemente los elementos que adopta, guiado por un propósito argumentativo coherente. En este sentido, reducir su pensamiento a una mezcla ecléctica de ideas ajenas no solo simplifica su método, sino que ignora la dimensión creativa de su labor filosófica.⁷

Aun así, cabe preguntarse si Cicerón aspiraba a elaborar una teoría original o simplemente a transmitir y ordenar las ideas dominantes de su tiempo. Sobre esta cuestión, intérpretes como Horsley⁸ niegan que formule una teoría de la ley natural en sentido estricto, y señalan que su incorporación de elementos platónicos, a través de la Academia media y nueva,⁹ impide una fundamentación puramente corpórea e

⁶ Véase Laura Corso de Estrada, *Naturaleza y vida moral: Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino* (Pamplona: EUNSA, 2008), 27-50; también su “Introducción” a Cicerón, *Sobre las leyes*, edición bilingüe, traducido por L. Corso de Estrada (Buenos Aires: Colihue, 2019).

⁷ Cicerón rechaza explícitamente ser un simple traductor de doctrinas ajenas y reivindica su “propio juicio” y “discreción” al tratar las ideas filosóficas (véase *De finibus* I, 2, 6 o *De officiis* I, 2, 6). Sobre el talante filosófico de Cicerón, véase Andree Hahmann y Michael Vazquez, *Cicero as Philosopher: New Perspectives on His Philosophy and Its Legacy* (Berlín/Boston: De Gruyter, 2025).

⁸ Véase Richard A. Horsley, “The Law of Nature in Philo and Cicero”, *Harvard Theological Review* 71/1-2 (1978): 35-59.

⁹ Especialmente a través de Filón de Larisa (ca.159/8-84/3 a.C.) y Antíoco de Ascalón (ca. 130-68/67 a. C.). Véase Jonathan Barnes, “Antiochus of Ascalon”, en *Philosophia Togata 1. Essays on*

inmanente, como la que defendían los estoicos.¹⁰ Desde esta lectura, al introducir una dimensión trascendente, Cicerón desplazaría el fundamento normativo desde la razón natural hacia lo divino. En tal caso, su doctrina dejaría de ser una teoría *naturalista* y se convertiría en una versión teologizada del orden moral.¹¹

Otros autores han sugerido que Cicerón no intenta establecer una doctrina coherente de la ley natural, sino más bien evidenciar las limitaciones de cualquier teoría moral que prescinda de un fundamento trascendente.¹² La identificación entre ley natural y ley divina revelaría así una tensión no resuelta, reflejo de su escepticismo sobre la posibilidad de establecer principios normativos absolutos en el ámbito humano. De este modo, al reconocer la necesidad de un criterio prudencial flexible respecto de una ley divina, Cicerón terminaría por diluir, sutilmente, sus propias afirmaciones sobre la ley natural.

Frente a estas interpretaciones, pienso que Cicerón sí elabora una doctrina de la ley natural propia, que integra de manera original elementos de distintas escuelas. A través de un lenguaje filosófico renovado, construye un marco normativo donde razón, naturaleza humana y orden divino se articulan sin anularse mutuamente.

2.1. Cicerón y la *lex naturae*

La concepción ciceroniana de la ley natural se inscribe en una tradición filosófica que reconoce en la naturaleza humana un principio normativo intrínseco, irreductible a convenciones sociales o leyes positivas. Al igual que Aristóteles, Cicerón entiende la naturaleza como una estructura teleológica que orienta al ser humano hacia su fin. Para él, la ley natural no es una norma externa, sino la expresión de la razón inscrita en la propia naturaleza racional del hombre, que lo inclina al bien y a la virtud.

Philosophy and Roman Society, editado por M. Griffin y J. Barnes (Oxford: Oxford University Press, 1997), 51–96, 78.

¹⁰ Véase Katja M. Vogt, “The Stoic Conception of Law”, *Polis: The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought* 38/3 (2021): 557–572.

¹¹ Aunque no comparto esta interpretación, es relevante para este estudio, pues evidencia cómo la reelaboración ciceroniana de la ley natural puede considerarse un antecedente clave para su recepción en la filosofía cristiana medieval. Cicerón introduce un horizonte teológico necesario para fortalecer el principio normativo de la naturaleza, pero su planteamiento no se limita a esa referencia trascendente, sino que lo integra en una continuidad conceptual que remite, de forma implícita pero constante, a una visión aristotélica.

¹² Véase Strauss, *Natural Right*, 154; James E. Holton, “Marcus Tullius Cicero”, en *History of Political Philosophy*, editado por L. Strauss y J. Cropsey (Chicago: The University of Chicago Press, 1987), 155–175; o Hadley Arkes, “That ‘Nature Herself Has Placed in Our Ears a Power of Judging’: Some Reflections on the ‘Naturalism’ of Cicero”, en *Natural law Theory: Contemporary Essays*, editado por R. P. George (Oxford: Oxford University Press, 1994), 274.

Ya en *De inventione rhetorica*, Cicerón define el *ius naturae* como un derecho que “no nace de la opinión humana, sino de una fuerza sembrada en la naturaleza”.¹³ Esta “fuerza” (*vis*)¹⁴ recuerda la óptica estoica, como un poder operativo o “impulso” interior hacia el bien, mientras que la idea de algo que se “sembró” (*insevit*) enfatiza su carácter inmanente. Aunque en esta obra no se expone aún un sistema completo del derecho natural, esta formulación anticipa la intuición clave de que la naturaleza humana contiene una potencialidad normativa que hace emergir la ley como exigencia de la razón.

Esta idea se desarrolla plenamente en *De republica* y *De legibus*, donde Cicerón integra la ley natural en una cosmología racional y teológica que trasciende el naturalismo estoico. En *De republica* I, 36, 56, por medio de Escipión, sostiene que existe una *lex naturae* universal y objetiva, fundamentada en la *mens* que gobierna el cosmos. Esta tesis contrasta con la posición escéptica de un discípulo de Carnéades, quien, apelando a la pluralidad normativa entre culturas¹⁵ y a la variabilidad histórica de los conceptos de justicia,¹⁶ niega el derecho natural.¹⁷ Desde esta perspectiva, la justicia no se deriva de la naturaleza, sino que surge de acuerdos sociales necesarios para la convivencia.¹⁸ Este contraste entre universalismo y relativismo permite a Cicerón construir una defensa de la ley natural como expresión de un orden racional inteligible.¹⁹ Frente al escepticismo que reduce la justicia a convención, afirma que la razón humana puede reconocer principios universales por reflejar el orden mismo del universo. La justicia, así entendida, no es contingente, sino anterior y superior a cualquier legislación positiva.

En este contexto, destaca el célebre pasaje del libro III de *De republica*, donde Lelio²⁰ –en respuesta al escepticismo de Filo– define la *vera lex*:

¹³ Marco Tulio Cicerón, *De inventione rhetorica*, editado por E. Stroebel. *Rhetorici Libri duo qui vocantur De inventione*. (Stuttgart: Teubner, 1965), II, 53, 161: “naturae ius est, quod non opinio genuit, sed quaedam in natura vis insevit”. En adelante, salvo que se especifique lo contrario, las traducciones son de mi autoría.

¹⁴ Véase Alfred Erneut y Alfred Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots* (París: Librairie C. Klinksieck, 1959), s.v. “vis”.

¹⁵ Marco Tulio Cicerón, *De republica*, editado por K. Ziegler (Stuttgart: Teubner, 1992), III, 10, 17; también III, 9, 14.

¹⁶ Cicerón, *De republica* III, 8, 13.

¹⁷ Cicerón, *De republica* III, 8, 13.

¹⁸ Cicerón, *De republica* III, 13, 23: “pactio fit inter populum et potentes”.

¹⁹ Sobre la crítica ciceroniana al convencionalismo y la defensa de una justicia objetiva y universalidad véase Raphael Woolf, “Unnatural Law: A Ciceronian Perspective”, en *State and Nature: Studies in Ancient and Medieval Philosophy*, editado por P. Adamson y C. Rapp (Berlín/Boston: De Gruyter, 2021), 221-246.

²⁰ Aunque Cicerón no se identifica explícitamente con Lelio (parece proyectarse más en Escipión), hay indicios de que respalda su discurso, como la reacción entusiasta de los presentes y la aprobación explícita de Escipión (*De republica* III, 42). La ley como “razón suprema inscrita en la naturaleza” reaparece también en *De Legibus* I y es citada literalmente en *De finibus* II, 59 en el debate con los epicúreos, lo que consolida su peso doctrinal en el pensamiento ciceroniano.

La verdadera ley es una recta razón, congruente con la naturaleza, general para todos, constante, perdurable, que impulsa con sus preceptos a cumplir el deber, y aparta del mal con sus prohibiciones; pero que, aunque no inútilmente ordena o prohíbe algo a los buenos, no convence a los malos con sus preceptos o prohibiciones. Tal ley, no es lícito suprimirla, no derogarla parcialmente, ni abrogarla por entero, ni podemos quedar exentos de ella por voluntad del senado o del pueblo, ni debe buscarse un Sexto Elio que la explique como intérprete, ni puede ser distinta en Roma y en Atenas, hoy y mañana, sino que habrá siempre una misma ley para todos los pueblos y momentos, perdurable e inmutable; y habrá un único dios como maestro y jefe común de todos, autor de tal ley, juez y legislador, al que si alguien desobedece huirá de sí mismo y sufrirá las máximas penas por el hecho mismo de haber despreciado la naturaleza humana, por más que consiga escapar de los que se consideran castigos.²¹

Este pasaje condensa los rasgos centrales de la ley natural en Cicerón: su validez universal, su fuerza normativa, su inmutabilidad y su origen divino. La singular síntesis entre racionalidad filosófica y fundamento teológico constituye tanto el núcleo innovador de su propuesta como la fuente de algunas de sus tensiones interpretativas más profundas.

Una de ellas es la relación entre el acceso racional a la ley y su raíz divina. La *lex* es cognoscible por la razón natural, sin mediaciones externas, pero también se presenta como promulgada por un dios único que garantiza su cumplimiento. Esta aparente dualidad plantea la cuestión de si el conocimiento de la ley natural requiere únicamente introspección racional o si necesita también una referencia trascendente. Lejos de contradecirse, esta dualidad apunta a una concepción integradora en la que la razón humana, por ser participación de la razón divina, accede al orden moral inscrito en el cosmos.

Otra tensión aparece en la noción de culpa que surge de la misma naturaleza. La desobediencia a la ley natural se concibe simultáneamente como un acto de injusticia externa y una forma de corrupción interna. Quien viola la *vera lex* no solo transgrede una norma, sino que se desvía de su propia naturaleza racional, incurriendo en una alienación ontológica. Esta dualidad sugiere que la obligación moral no se fundamenta exclusivamente en la amenaza de sanción externa, sino también en una dimensión

²¹ Traducción de A. D' Ors. Cicerón, *De republica* III, 33, 22: “Est quidem vera lex recta ratio naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat; quae tamen neque probos frustra iubet aut vetat nec improbos iubendo aut vetando movet. Huic legi nec obrogari fas est neque derogari ex hac aliquid licet neque tota abrogari potest, nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus, neque est querendus explanator aut interpres eius aliis, nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit, unusquisque erit communis quasi magister et imperator omnium deus, ille legis huius inventor, disceptator, lator; cui qui non parebit, ipse se fugiet ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi cetera supplicia, quae putantur, effugerit”.

inmanente: el deterioro moral del agente y su alejamiento de su verdadero fin natural más propio.

Por último, si bien Cicerón sostiene que la ley natural es común a todos los seres racionales por igual, su referencia a un dios legislador podría interpretarse como una subordinación de la ley natural a una instancia trascendente. Sin embargo, en *De legibus* Cicerón aclara que la razón distingue al ser humano y lo capacita para captar el orden natural,²² y que el cosmos mismo revela una mente rectora.²³ No se trata entonces de una teonomía que niegue la autonomía racional, sino de una síntesis donde lo divino y lo natural se entrelazan sin anularse mutuamente.

De esta manera Cicerón evita tanto el materialismo epicúreo, que, a su modo de ver, reduciría la moral a una suerte de convencionalismo, como el fatalismo estoico, que subordina toda acción humana a una necesidad ineluctable.²⁴ Frente a estas posiciones, y ante la indeterminación teleológica de la naturaleza defendida por la Academia escéptica y sectores afines, Cicerón propone en *De republica* una visión integrada donde *natura*, *ratio* y *lex* se conjugan bajo una providencia que da sentido y orden al mundo.

En *De legibus*, Cicerón desarrolla con mayor sistematicidad su teoría jurídica. Desde los primeros compases del diálogo, afirma que la fuente última del derecho debe buscarse en la *natura hominis*,²⁵ no en el edicto del pretor ni en las leyes positivas. El derecho civil queda así subordinado al conocimiento filosófico de la naturaleza humana,²⁶ entendida como punto de partida para discernir el orden jurídico.

En *De legibus I*, 5, 18, Cicerón vincula estrechamente la ley con la “razón” y la “naturaleza humana”, retomando las nociones fundamentales de la *vera lex* en el discurso de Lelio (*De republica III*, 33, 22). Ley, en su acepción más primordial y auténtica, se define como “la razón suprema implantada en la naturaleza que ordena lo que ha de hacerse y prohíbe lo contrario. Esa misma razón, cuando se reafirma y perfecciona en la mente humana, es ley”.²⁷ Con esta formulación, Cicerón identifica la naturaleza con una razón suprema, un principio racional objetivo que se convierte en ley al ser reconocido y desarrollado por la mente humana. Como en *De republica*, también aquí se postula la

²² Marco Tulio Cicerón, *De legibus/Sobre las leyes*, edición bilingüe, traducido por L. Corso de Estrada (Buenos Aires: Colihue, 2019), I, 10, 30-11, 31.

²³ Cicerón, *De legibus I*, 7, 21.

²⁴ Esta caracterización del epicureísmo y el estoicismo responde a su función en la obra ciceroniana y no refleja la complejidad de dichas doctrinas. Para estudios detallados, véase Javier Aoiz y Marcelo D. Boeri, *Theory and Practice in Epicurean Political Philosophy. Security, Justice and Tranquillity* (Londres: Bloomsbury Publishing, 2023); Susanne Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1998).

²⁵ Cicerón, *De legibus I*, 5, 16.

²⁶ Cicerón, *De legibus I*, 5, 17.

²⁷ Cicerón, *De legibus I*, 5, 18: “lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria. Eadem ratio, cum est in hominis mente confirmata et perfecta, lex est”.

existencia de un correlato divino de dicha ley, más allá del plano antropológico. Esta concepción se inscribe en la teología cósmica de inspiración estoica, que identifica naturaleza, divinidad, razón y ley como una unidad que gobierna y cohesiona el universo.²⁸

Esta perspectiva se refuerza en *Leg. I*, 6, 19, donde Cicerón define la ley como “la fuerza de la naturaleza, la mente y la razón del prudente, la regla del derecho y de la injusticia”.²⁹ Aunque en su uso popular (*in populari ratione*) la ley se refiere a disposiciones escritas que ordenan o prohíben determinadas acciones, su verdadero fundamento reside en una “ley suprema que, común a todas las épocas, nació antes que ninguna ley fuera escrita o que ciudad alguna fuera fundada”.³⁰ De este modo, Cicerón afirma que el origen del derecho no se encuentra en convenciones humanas, sino en una ley universal, eterna y anterior a toda institución positiva. Esta ley se funda en la racionalidad del cosmos y es accesible a la razón humana.³¹

En *De legibus I*, 7, 21, Cicerón introduce la idea de que toda la naturaleza está regida por la fuerza de los dioses inmortales, cuya inteligencia, voluntad y divinidad gobernan el mundo. Sin embargo, este acento teológico inicial se reformula progresivamente en términos filosóficos como “naturaleza”, “razón”, “mente” y “voluntad”, lo que sugiere una racionalización del discurso religioso. Poco después, sostiene que el ser humano ha sido creado con una condición privilegiada, en parentesco con los dioses, por ser el único ser vivo dotado de razón y pensamiento.³² Esta afirmación no introduce una escisión entre razón humana y razón divina, sino que postula una unidad ontológica: el universo es una *civitas communis* entre dioses y hombres.³³ Quienes participan de la razón, comparten también la ley; y quienes comparten la ley, forman parte de una misma comunidad jurídica. La ley, entonces, no solo vincula a los seres humanos entre sí, sino que los une con lo divino.

En el libro II, Cicerón profundiza en esta dimensión teológica. Allí identifica la ley con la mente divina y la describe como *lex caelestis*, anterior a cualquier institución humana.³⁴

²⁸ Véase el *Himno a Zeus* de Cleantes (SVF 1.537) y otras fuentes indirectas, como Plutarco, *De communibus notitiis contra Stoicos*, 1077 D; Diógenes Laercio, *Vitae Philosophorum VII*, 138 y 147.

²⁹ Cicerón, *De legibus I*, 5, 19: “Ea est enim naturae uis, ea mens ratioque prudentis, ea iuris atque iniuriae regula”.

³⁰ Cicerón, *De legibus I*, 5, 19: “Constituendi uero iuris ab illa summa lege capiamus exordium, quae, saeculis communis omnibus, ante nata est quam scripta lex ulla aut quam omnino ciuitas constituta”.

³¹ Este aspecto es clave para comprender cómo Tomás de Aquino integra la ley natural en el pensamiento cristiano sin perder su fundamento racional. Cicerón, dentro de una cosmovisión prechristiana, anticipa la noción tomista de participación: el ser humano no inventa el bien ni la ley, sino que los descubre y aplica según su racionalidad, reflejo del *logos* divino.

³² Cicerón, *De legibus I*, 7, 22.

³³ Cicerón, *De legibus I*, 7, 23; I, 8, 24 y I, 8, 25.

³⁴ Cicerón, *De legibus II*, 4, 9-11.

Es “la recta razón de Júpiter supremo”.³⁵ Con este giro no se niega la autonomía racional del ser humano, sino que articula su racionalidad con una instancia superior, que garantiza la objetividad de la ley sin anular la capacidad humana de conocerla y participar en ella. La *lex naturae*, que se revela ante la conciencia humana a través de su racionalidad, constituye así la base ontológica que sustenta lo contingente, mostrando un orden racional y eterno que otorga sentido a la inestabilidad inherente a la vida práctica en la que transcurre la existencia humana.

Aunque este planteamiento podría parecer vulnerable a la llamada “falacia naturalista”, Cicerón la evita al concebir una naturaleza ordenada teleológicamente. Más que describir lo que ocurre en la naturaleza, la ley natural expresa una dimensión normativa inscrita en su racionalidad interna. Esta racionalidad se manifiesta de modo privilegiado en el ser humano, en sus capacidades y tendencias fundamentales.³⁶ Como ha señalado Seagrave, por un lado, se evidencia en la primacía de la razón sobre los impulsos sensuales; y por otro, en la posibilidad de que estos impulsos inviertan esa jerarquía y dominen la acción.³⁷

Dicho de otro modo, la ley natural opera en el ámbito de la acción humana como un principio normativo que interpela la libertad. Cicerón señala que, en el momento de la elección, la ley se presenta inicialmente como un precepto general: actuar conforme a nuestras inclinaciones naturales.³⁸ Esta regla *secundum naturam* no es simplemente una recomendación, sino un mandato cuyo incumplimiento implica una forma de deshumanización. A partir de ese principio general, la razón (práctica) elabora preceptos particulares adecuados a cada situación. Así, la ley se actualiza en la acción mediante órdenes dirigidas al apetito, y su cumplimiento constituye una participación en la *lex summa*. No obstante, la experiencia revela que los apetitos pueden oponerse a esa guía racional y frustrar dicha participación.

Aunque Cicerón utiliza un lenguaje distinto, su concepción normativa de la naturaleza humana no dista significativamente del razonamiento del ἔργον de Aristóteles.³⁹ Para el Estagirita, la felicidad consiste en el desenvolvimiento perfectivo de la actividad racional, es decir, en una vida virtuosa sostenida a lo largo de toda una vida.⁴⁰ De manera análoga, en Cicerón, la ley se fundamenta en una visión perfectiva de la

³⁵ Cicerón, *De legibus* II, 4, 10: “ratio est recta summi iouis”.

³⁶ Véase Cicerón, *De legibus* I, 10, 30; Marco Tulio Cicerón, *De officiis*, editado y traducido por M. Testard, 2 vols. (París: Les Belles Lettres, 1965), vol. 1, 4, 11-12.

³⁷ Véase S. Adam Seagrave, “Ciceron, Aquinas, and Contemporary Issues in Natural Law Theory”, *The Review of Metaphysics* 62/3 (2009): 491-523, 505-506.

³⁸ Cicerón, *De legibus* I, 6, 19.

³⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco* I, 7, 1097b25-1098a5. Sobre este razonamiento, véase Alfonso Gómez-Lobo, “La fundamentación de la ética aristotélica”, *Anuario Filosófico* 32/1 (1999): 17-37; o Alejandro G. Vigo, “Naturalismo trascendental. Una interpretación de la fundamentación aristotélica de la ética”, en *Aristotle: Metaphysics and Practical Philosophy: Essays in Honour of Enrico Berti*, editado por C. Natali (Walpole, MA: Peeters, 2011), 111-142.

⁴⁰ Aristóteles, *Ética a Nicómaco* I, 7, 1098a7-17.

naturaleza humana: la racionalidad orienta al individuo hacia su realización plena. De ahí que, la felicidad solo puede alcanzarse viviendo de acuerdo con la propia naturaleza racional.⁴¹ Cicerón incluso va más allá, al afirmar que el hombre lleva en sí mismo el germen de la sabiduría práctica. Su razón, aunque inicialmente provista de nociones inciertas (*obscuras intelligentias*),⁴² contiene los bosquejos que la naturaleza ha inscrito en ella para orientar su discernimiento moral y su destino ético. Omitir esta dimensión finalista y perfectiva empobrecería la originalidad de su pensamiento.

Esta perspectiva ciceroniana también resulta interesante al compararla con el tratamiento aristotélico de la incontinencia en *Ética a Nicómaco* VII 3. Allí, Aristóteles señala que incluso el incontinente actúa bajo el influjo de una “opinión universal” que prescribe según la razón, aunque esta pueda ser contrariada por apetitos irracionales (1147a30-35).⁴³ Este conflicto revela una estructura normativa subyacente: la acción humana se origina en premisas prácticas universales (como “el alimento seco es bueno”) que, al combinarse con una premisa particular, dan lugar a un juicio práctico que ordena o prohíbe la acción.⁴⁴

Esta dinámica, en la que la razón formula principios universales que los apetitos pueden obstaculizar, sitúa a Aristóteles cerca de una teoría de la ley natural, no en un sentido cósmico, sino en una clave ética y práctica: la naturaleza racional del ser humano orienta la acción hacia el bien conforme a una teleología inherente. La distinción entre el prudente (cuyos hábitos armonizan razón y apetito) y el incontinente (dominado por las

⁴¹ Cicerón, *De legibus* I, 12, 33; I, 16, 44-45, *et passim*.

⁴² Cicerón, *De legibus* I, 8, 26.

⁴³ Para Aristóteles, la incontinencia (*ἀκρασία*), en cuanto fenómeno defectivo en el obrar, representa un conflicto interno donde, pese a poseer un conocimiento racional de lo correcto (como lo prueba la capacidad de articular el silogismo práctico de la templanza: “Lo dulce es dañino → esto es dulce → no debo comerlo”), el agente actúa en contra de dicho juicio al ceder ante deseos irracionales. Este fenómeno no se explica por ignorancia absoluta –como sosténia Sócrates–, sino por un fallo en la ejecución práctica: el incontinente *tiene* las premisas correctas, pero su alma, dominada temporalmente por pasiones (*ἐπιθυμία*), activa un silogismo alternativo basado en premisas distorsionadas (“Lo dulce es placentero → esto es dulce → debo probarlo”). La clave reside en que ambos silogismos comparten la misma premisa menor (“esto es dulce”), demostrando que el error no es perceptual ni cognitivo, sino motivacional. Aristóteles enfatiza que esta debilidad moral surge de un carácter mal habituado: el incontinente *reconoce* la norma universal, pero carece de la firmeza disposicional (*ἔξις*) para aplicarla cuando los deseos irracionales se intensifican (*EN* VII 1, 1145b12-14). A diferencia del vicioso (*ἀκόλαστος*), quien racionaliza su elección del placer (*EN* VII 2, 1146b22-23), el incontinente padece una *escisión psíquica*: su razón juzga correctamente, pero su parte apetitiva –no educada para obedecer a la razón– triunfa en el momento de actuar. Así, la *ἀκρασία* revela la importancia aristotélica de la *educación emocional* como complemento indispensable del conocimiento moral. Véase Alejandro G. Vigo, “Incontinencia, carácter y razón según Aristóteles”, *Anuario Filosófico* 32/1 (1999): 59-105; reproducido en Alejandro G. Vigo, *Estudios aristotélicos* (Pamplona: EUNSA, 2006), cap. IX, 325-360.

⁴⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco* VII, 3, 1147a5-7.

pasiones) muestra que la normatividad ética no es ajena a su sistema, sino que depende del desarrollo pleno de la racionalidad.

Desde esta óptica, tanto Aristóteles como Cicerón conciben la naturaleza racional como portadora de una normatividad interna, aunque Cicerón refuerza este marco con un trasfondo teológico más explícito. En efecto, el Arpinate recoge la tesis estoica de que la naturaleza está impregnada de una racionalidad divina –un λόγος σπερματικός que actúa como principio germinal y dinámico de los seres–, pero se distancia del determinismo causal de los estoicos al integrar elementos platónicos. Para Cicerón, la naturaleza no solo organiza el mundo físico, sino que manifiesta un orden superior e inteligible que alcanza hasta la racionalidad humana, dotándola de una dimensión inmaterial y trascendente.

Este aspecto resulta notable en el libro VII de *De republica* o el así llamado *El sueño de Escipión*. Este texto, que circuló de manera independiente durante la Edad Media y se convirtió en una fuente clave para la filosofía neoplatónica y la especulación cosmológica medieval, postula con claridad la inmortalidad del alma y su destino ultraterreno. Además, Cicerón elabora una visión en la que la racionalidad humana trasciende su participación en la razón natural para vincularse con un orden eterno y celeste. Tal perspectiva, en sintonía con el platonismo, amplía los horizontes de lo racional hacia lo inmaterial, reforzando la idea de que la ley natural no se agota en una lógica inmanente al cosmos, sino que encuentra su fundamento último en una racionalidad superior de carácter inteligible.

Otro aporte original de Cicerón es su conciliación entre el orden natural y la autonomía moral humana. Frente al determinismo estoico que concebía la providencia como *vis fatalis*—una fuerza cósmica que rige inexorablemente todos los eventos–, Cicerón introduce el concepto de *voluntas* como facultad autodeterminante que preserva el ámbito de la libertad humana. Esta solución representa una sofisticada *tertia via* entre el fatalismo estoico y el escepticismo radical.

Por un lado, afirma que la virtud “no es otra cosa que la naturaleza llevada a su perfección y a su máxima expresión”,⁴⁵ retomando la idea estoica de que el bien supremo consiste en vivir conforme a la naturaleza.⁴⁶ Por otro lado, Cicerón subraya que esta perfección no surge automáticamente, sino que requiere el ejercicio deliberado de la voluntad (*voluntas*). Como desarrolla en *Tusculanae disputationes*, la naturaleza provee únicamente “semillas de virtud” (*semina virtutum*) que requieren del cultivo consciente

⁴⁵ Cicerón, *De legibus* I, 8, 25: “Est autem uirtus nihil aliud, nisi perfecta et ad summum perducta natura”.

⁴⁶ Diógenes Laercio, *Vitae Philosophorum* VII, 87 y 89; Estobeo, *Eclogae* II, 62, 75 y 76 (ed. Wachsmuth). Cicerón traduce la ὁμολογία estoica al latín como *convenientia* al definir el sumo bien humano; véase *De finibus* III, 6, 21.

para alcanzar la *beata vita*.⁴⁷ Esta tensión creativa entre naturaleza y libertad alcanza su máxima expresión en *De officiis*, donde sostiene que la elección de la *persona moral* –el carácter ético que cada individuo forja– depende esencialmente de actos volitivos libres, introduciendo así un fuerte componente de responsabilidad individual.⁴⁸ *De fato*, es, en cambio, el *locus privilegiado* de la reflexión sobre la necesidad y libertad. En esta obra Cicerón argumenta que, aunque ciertas disposiciones naturales puedan inclinar al individuo hacia determinadas acciones, esto no implica que la *voluntas* esté causalmente determinada por antecedentes necesarios (*De fato*, 9).⁴⁹ Cicerón distingue entre condicionamiento y determinación, preservando simultáneamente la noción de providencia y el espacio para la contingencia moral. Si bien esta solución presenta notables paralelos con el estoicismo medio de Posidonio, en particular en su intento de moderar el determinismo estoico sin renunciar a la racionalidad cósmica, la originalidad del Arpinate reside en su integración sistemática de tres elementos: (1) la teleología natural aristotélica, según la cual la naturaleza funciona como una guía racional hacia fines objetivos; (2) el racionalismo estoico, en el contexto de una la ley natural como expresión del Logos cósmico; y (3) una autonomía práctica, con la voluntad como facultad deliberativa, no reducible a causas externas. Esta síntesis, que anticipa en clave pagana problemas centrales de la antropología cristiana, explica su profunda influencia en Tomás de Aquino –quien cita explícitamente *De fato* en la *prima pars*– no tanto por coincidencia doctrinal plena, sino por el valor paradigmático de su aproximación al problema libertad/providencia.

En última instancia, el finalismo ciceroniano ofrece una formulación refinada de la ley natural antigua, en la que la *natura* actúa como horizonte normativo y la *voluntas* como principio de autodeterminación responsable. Esta doble dimensión –objetiva en su base natural y subjetiva en su apropiación moral– constituye su legado más duradero, al servir de nexo entre la filosofía helenística y la escolástica medieval.⁵⁰

3. Tomás de Aquino

Examinada la concepción ciceroniana de la ley natural, paso ahora a revisar el planteamiento de santo Tomás. La importancia de su doctrina radica en la integración de la ley natural como eje central dentro de la jerarquía normativa que articula su visión del

⁴⁷ Marco Tulio Cicerón, *Tusculanae Disputationes*, editado por M. Pohlenz (Stuttgart: Teubner, 1965), III, 1, 2.

⁴⁸ Cicerón, *De officiis* I, 32, 115: “ipsi autem gerere quam personam velimus a nostra voluntate profisciscitur”.

⁴⁹ Marco Tulio Cicerón, *De fato*, editado por W. Ax (Stuttgart: Teubner, 1965), 9: “Non enim, si alii ad alia propensiones sunt propter causas naturalis et antecedentis, idcirco etiam nostrarum voluntatum atque adpetitionum sunt causae naturales et antecedentes. Nam nihil esset in nostra potestate, si ita se res haberet”.

⁵⁰ Véase Marcia L. Colish, *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition (400-1400)*, vol. 2 (New Haven: Yale University Press, 1990), 157-158.

orden moral y jurídico –ley eterna, ley natural, ley humana y ley divina–, así como en su vinculación con la teoría de los hábitos, influida por la tradición aristotélico-ciceroniana.⁵¹

Es cierto que San Agustín ya había trazado las bases para conectar la ley humana con la divina.⁵² Sin embargo, el Aquinate articula esa ley eterna con el dinamismo propio de la razón práctica de inspiración aristotélica, introduciendo así la noción de *lex naturalis* como una participación peculiar de la criatura racional en la ley eterna.⁵³ Peculiar, porque se trata de una participación *activa*⁵⁴ que convierte al ser humano en legislador,⁵⁵ a diferencia de los seres irracionales.⁵⁶ En consonancia con Cicerón, Tomás no concibe la ley natural como una imposición externa, sino como una manifestación intrínseca de la razón humana.⁵⁷ Esta, a partir de los primeros principios prácticos –conocidos por el intelecto–, discierne si los fines que guían nuestras acciones son rectos y acordes con la virtud. Por ello, santo Tomás se refiere a dichos principios como “principios del derecho común” y “semilleros de virtudes”,⁵⁸ subrayando su doble función: como fundamento universal del orden jurídico natural y como base fecunda de la vida ética.

3.1. Coordenadas de la ley natural

En su *Summa Theologiae*, el Aquinate recoge y reformula diversas tradiciones dentro de un marco teológico-filosófico propio.⁵⁹ Su *Tratado sobre la ley*,⁶⁰ y en particular el

⁵¹ Los textos de Cicerón fueron clave para transmitir la ética aristotélica antes de la recepción de la *Ética a Nicómaco* en la Edad Media. Véase Cary J. Nederman, “Nature, Ethics, and the Doctrine of ‘habitus’: Aristotelian Moral Psychology in the Twelfth Century”, en *Medieval Aristotelianism and its limits. Classical Tradition in Moral and Political Philosophy, 12th-15th Centuries* (Aldershot/Brookfield: Variorum – Ashgate, 1997), 109.

⁵² Su concepto de ley eterna permitió unificar bajo la sabiduría divina las múltiples legalidades del ámbito natural y humano. Véase Agustín de Hipona, *Contra Faustum*, traducido por P. de Luis, *Obras Completas de San Agustín XXXI. Escritos antimaniqueos* (2º). *Contra Fausto* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993), libro 22, cap. 27; y *De libero arbitrio*, edición bilingüe, traducido por J. Oroz Reta y J. L. Moralejo (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995), libro 1, cap. 6.

⁵³ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae/Suma de Teología* [S. Th.], Parte I-II, edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989), I-II, q. 91, a. 2.

⁵⁴ Tomás de Aquino, *S. Th. I-II*, q. 91, a. 2, sol.

⁵⁵ Contra lectura según la cual el hombre posee la capacidad de legislar sobre su propia conducta véase Oscar James Brown, *Natural Rectitude and Divine Law in Aquinas* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1981), 110.

⁵⁶ En este sentido, no puede haber ley natural en ellos sino por asimilación, véase *S. Th. I-II*, q. 91, a. 2 ad. 3.

⁵⁷ Tomás de Aquino, *S. Th. I-II*, q. 91, a. 2, ad. 2.

⁵⁸ Tomás de Aquino, *S. Th. I-II*, q. 51, a. 1, sol.

⁵⁹ Entre otras, la aristotélica, la ciceroniana y la agustiniana.

⁶⁰ Tomás de Aquino, *S. Th. I-II*, qq. 90-108.

artículo sobre si la ley natural contiene uno o varios preceptos,⁶¹ no constituye una sección autónoma, sino que se inserta en una estructura orgánica que vincula antropología, ética, metafísica y teología.

El prólogo de la *secunda pars* sitúa el análisis en torno al fin último del ser humano (Dios) y a los medios que le permiten llegar a este fin o apartarse de él.⁶² Este último aspecto se refiere a los actos humanos, que se analizan primero en términos de lo universal y luego de lo particular.⁶³ Bajo la categoría de lo universal, santo Tomás aborda primero la cuestión sobre los “actos humanos en sí mismos” y después “sus principios”. Sobre estos últimos, distingue entre principios intrínsecos⁶⁴ –la razón y la voluntad– y principios extrínsecos⁶⁵ –la ley y la gracia.⁶⁶ Es dentro de los principios extrínsecos donde santo Tomás introduce diversos tipos de legalidad: la ley eterna, la ley natural, la ley humana y la ley divina (tanto antigua como nueva).⁶⁷ Incluso menciona, siguiendo a san Pablo, una ley del *fomes*, que denomina ley solo en sentido analógico, por su capacidad de inclinar al mal.⁶⁸

Al analizar la estructura global de la *Summa Theologiae* en el contexto de la reflexión sobre la ley, resulta evidente que no se trata de una obra filosófica en el sentido moderno, sino de una exposición de teología sagrada. Tal como lo señala su prólogo, la obra parte de Dios y retorna a Él.⁶⁹ Ahora bien, aun cuando la ley natural se inscribe en una cosmovisión teológica, su fundamento reside en la racionalidad humana, siendo accesible incluso sin apelar a presupuestos revelados. Por ello, reducirla –como hacen ciertas interpretaciones contemporáneas que oponen razón y revelación– a una mera “teología encubierta” resulta simplista.⁷⁰ Para Tomás, más que contraponerse, estas dimensiones se integran: la razón natural descubre los principios éticos universales inscritos en la creación, mientras la revelación los ilumina y perfecciona sin suprimir su autonomía.

Tener en cuenta su modo de proceder es importante para comprender su concepción de la ley. Antes de abordar el tema, Tomás dedica un estudio profundo a la naturaleza

⁶¹ Tomás de Aquino, *S. Th. I-II*, q. 94, a. 2.

⁶² Tomás de Aquino, *S. Th. I-II*, q. 1, prooemium.

⁶³ Tomás de Aquino, *S. Th. I-II*, q. 6, prooemium.

⁶⁴ No en el sentido de que los constituyen en su propio ser, sino en cuanto que obrar desde el interior del sujeto.

⁶⁵ Los actos humanos tienen principios extrínsecos: el diablo, que los inclina al mal mediante la tentación, y Dios, que los orienta al bien mediante la ley y la gracia. (*S. Th. I-II*, q. 90, prooemium).

⁶⁶ Tomás de Aquino, *S. Th. I-II*, q. 49, prooemium.

⁶⁷ Tomás de Aquino, *S. Th. I-II*, q. 91.

⁶⁸ Tomás de Aquino, *S. Th. I-II*, q. 91, a. 6.

⁶⁹ Tomás de Aquino, *S. Th. I-II*, prooemium

⁷⁰ Véase, e.g., Frederick Crosson, “Religion and Natural Law”, *The American Journal of Jurisprudence* 33/1 (1988): 1-17, 8-13; o Ernest L. Fortin, “Thomas Aquinas”, en *History of Political Philosophy*, editado por L. Strauss y J. Cropsey (Chicago: The University of Chicago Press, 1987, 3^a ed.), 248-275.

humana,⁷¹ porque desde esa base se puede apreciar el verdadero carácter “natural” de la ley. En la visión tomista, lo “natural” equivale a una dimensión ontológica del ser racional. Así, la ley natural se expresa en las inclinaciones inherentes al ser humano –tales como la autopreservación, la procreación, la vida social y la búsqueda de la verdad y de Dios– mediante su participación en la ley eterna.⁷²

En cierto modo, reaparece aquí la misma tensión del planteamiento ciceroniano, pues ¿cómo puede una ley ser “natural” (y accesible mediante la razón autónoma) y estar simultáneamente fundamentada en un principio trascendente? La respuesta del Aquinate es que la ley natural no se impone de manera externa, sino que el ser humano participa *activamente* a través de su razón.⁷³ Al captar los primeros principios prácticos naturales como “el bien debe hacerse” o “la vida debe preservarse,” la razón no inventa normas nuevas ni actúa de manera arbitraria, sino que reconoce un orden preexistente inherente a la naturaleza de las cosas, el cual refleja la sabiduría divina y la *lex aeterna*. Es decir, la ley natural opera como una guía intrínseca en la racionalidad humana. En virtud de esta participación, el ser humano puede distinguir los fines adecuados que orientan sus acciones y evaluarlos conforme a los principios del bien y la virtud. No se trata simplemente de un proceso deductivo, sino de una manifestación de la consonancia entre la razón humana y el orden universal establecido por Dios.

Esta doble dimensión, como participación en el orden divino y fundamentación en la razón autónoma,⁷⁴ es clave a su vez para entender por qué la concepción tomista se diferencia tanto del positivismo jurídico como del fideísmo moral. En palabras de Lisska: “la ley natural no es un método para hacer leyes. Es el fundamento ontológico de la naturaleza humana, lo que explica, en primer lugar, la posibilidad de una teoría moral y de la elaboración de leyes”.⁷⁵

3.2. Ley como razón práctica y razón práctica como obrar “secundum naturam”

El Aquinate adopta una concepción *práctica* de la ética. Esto significa aceptar como punto de partida el *dictum* aristotélico según el cual “el bien es aquello a lo cual todo

⁷¹ Tomás de Aquino, *S. Th.* I, qq. 75-102.

⁷² Tomás de Aquino, *S. Th.* I-II, q. 94, a. 2.

⁷³ Tomás de Aquino, *S. Th.* I-II, q. 90, a. 1. Tomás distingue dos modos de participación racional: (1) como principio regulador (propio de la razón plena) y (2) como principio regulado (participación derivada) (*S. Th.* I-II, q. 90, a. 3, ad. 1). La ley eterna rige todas las cosas, incluidas las irrationales (*S. Th.* I-II, q. 91, a. 1), mientras que la ley natural se manifiesta en la racionalidad humana. Su condición de ley se consolida al vincularse con la ley eterna, aunque actúa en el ámbito de la razón humana (*S. Th.* I-II, q. 91, a. 2, ad. 3). Así, mientras la ley eterna emana de la Razón Divina, la ley natural opera a través de la razón humana.

⁷⁴ No en sentido kantiano de autonomía, sino como participación derivada en la ley eterna, donde la razón humana no se autolegisla, sino que reconoce y aplica principios inscritos en su naturaleza.

⁷⁵ Véase Anthony J. Lisska, *Aquinas's Theory of Natural Law* (Oxford: Clarendon Press, 1996), 80.

tiende”.⁷⁶ Para Tomás, este principio posee una validez metafísica universal: todo agente, ya sea racional o irracional, actúa en función de un fin, y dicho fin se presenta como un bien. En el caso del ser humano esta inclinación natural hacia el fin se traduce, a través de la reflexión racional, en un *precepto* normativo. Lo que en el plano ontológico se describe en modo indicativo (*todo agente obra por un fin*), en el plano moral se formula prescriptivamente, constituyendo el primer principio de la ley natural:⁷⁷ *bonum est faciendum, malum est vitandum.*⁷⁸

Según santo Tomás, “pertenece a los preceptos de la ley natural todo lo que la razón práctica aprehende naturalmente como bien del hombre”.⁷⁹ Dado que la ley eterna se manifiesta en el orden del ser, esto es, en la estructura misma de la realidad creada, incluido el ser humano, el acceso a los primeros principios de la ley natural no exige la mediación de la revelación. Estos pueden ser conocidos mediante la inducción racional a partir de la experiencia. Son principios *per se nota e indemonstrabilia*,⁸⁰ captados mediante una aprehensión inmediata fundada en el orden natural. Así, el bien humano consiste en vivir conforme a la razón (*secundum rationem*), pues la razón define su naturaleza. Obrar según la razón es, a la vez, obrar conforme a la naturaleza (*secundum naturam*), ya que ambas expresiones remiten a la misma esencia *racional* del ser humano.⁸¹

Sin embargo, en algunos desarrollos contemporáneos inspirados en Tomás de Aquino, la referencia explícita al concepto de naturaleza ha sido progresivamente desplazada.⁸² Para este tipo de enfoques, los principios morales son autoevidentes y no requieren fundamentarse en una concepción metafísica de la naturaleza.⁸³ Como

⁷⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco* I, 1, 1094a 2-3.

⁷⁷ “Remurmurare malo, et inclinare ad bonum” es otra formulación del primer precepto de la ley natural se expresa en el acto propio de la sindéresis. Véase Tomás de Aquino, *De Veritate/Cuestiones disputadas sobre la verdad*, editado por Á. L. González, J. F. Sellés y M. I. Zorroza, 2 vols. (Pamplona: EUNSA, 2016), q. 16, a. 1, ad. 12, 900.

⁷⁸ Tomás de Aquino, *S. Th. I-II*, q. 94, a. 2. Según Grísez (“The First Principle of Practical Reason”, 358), el primer principio moral no adopta la forma de un mero imperativo, sino de un gerundivo, lo que resalta su dimensión veritativa. Inciarte coincide, señalando que, mientras “es verdad que haz el bien” carece de sentido, sí lo tiene afirmar “es verdad que el bien debe hacerse”. Esta formulación mantiene su contenido normativo sin caer en la falacia naturalista. Véase Fernando Inciarte, “Practical Truth”, en *Persona Verità e morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Moral* (Roma: Città Nuova Editrice, 1986), 201-215, 204.

⁷⁹ Tomás de Aquino, *S. Th. I-II*, q. 94, a. 2, sol.: “omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana”. Los textos latinos están extraídos del *Corpus Thomisticum* (s.d.), Universidad de Navarra. URL: <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

⁸⁰ Tomás de Aquino, *S. Th. I-II*, q. 94, a. 2, sol.

⁸¹ Que los preceptos de la ley natural emergen del interior del ser humano, conforme a sus principios naturales, no garantiza su aplicación automática. Cada individuo debe discernir cómo estos principios contribuyen al bien humano y cómo llevarlos a la práctica. Véase Martin Rhonheimer, *La perspectiva de la moral* (Madrid: Rialp, 2007, 2^a ed.), 282-289.

⁸² Véase, *supra* n. 3.

⁸³ Sobre este debate véase la crítica de González, *Moral, razón y naturaleza*, 130-138.

consecuencia, se omite un elemento esencial del pensamiento tomista, a saber: que la razón práctica no opera en el vacío, sino que parte de la experiencia concreta de los bienes que la naturaleza humana le presenta como fines intrínsecos. En efecto, para Tomás, la evidencia de los primeros principios de la ley natural no puede entenderse al margen de una antropología teleológica, en la que la naturaleza humana, dotada de finalidad, orienta y fundamenta el discernimiento moral. Como ha señalado González, estos fines propios de las inclinaciones naturales no son simples bienes premorales o físicos, sino que tienen un valor moral en sí mismos que se verifica en la acción.⁸⁴ Por ejemplo, cuando la razón práctica afirma que “la vida es un bien”, no expresa una preferencia subjetiva, sino que capta un fin real hacia al que el ser humano está ordenado. En este sentido, para Tomás, la razón no crea arbitrariamente los bienes morales, sino que los reconoce en las inclinaciones fundamentales del ser humano y los organiza conforme a un orden racional.

Todas las inclinaciones propias de la naturaleza humana –tanto las que comparte con otros seres como las específicamente racionales– pertenecen a la ley natural en la medida en que son reguladas por la razón, y todas ellas pueden reconducirse a un único precepto fundamental.⁸⁵ En cambio, la exclusión del concepto de naturaleza, y con ello, la ruptura de la conexión esencial entre inclinaciones naturales y razón puede conducir, en sus extremos, a dos reduccionismos paradójicamente opuestos: un naturalismo que reduce lo natural a lo meramente biológico y desconoce la dimensión racional inherente al ser humano; o un racionalismo autónomo que pretende establecer principios morales sin hacer referencia al sustrato ontológico de la naturaleza y sus fines.

Frente a estas posiciones, el enfoque tomista –en sintonía con el ciceroniano– sostiene la unidad de razón y naturaleza. Ambos proponen una concepción del orden moral enraizada en la estructura racional del ser humano y en su orientación natural hacia el bien: la naturaleza tiene valor normativo en la medida en que se comprende como una realidad teleológica, orientada al perfeccionamiento del ser humano.⁸⁶

Esta unidad entre razón y naturaleza permite, además, responder a las objeciones que acusan a la ley natural de apoyarse subrepticiamente en premisas teológicas. Aunque su fundamento último es la ley eterna, Tomás justifica filosóficamente la ley natural a partir de la estructura de la razón práctica. Si bien todo conocimiento verdadero refleja, en

⁸⁴ Véase González, *Moral, razón y naturaleza*, 136.

⁸⁵ Tomás de Aquino, *S. Th. I-II*, q. 94, a. 2, ad. 2.

⁸⁶ Entre Cicerón y Tomás de Aquino existe una continuidad conceptual –en particular, la idea de una razón que capta principios universales inscritos en la naturaleza humana–, pero también importantes diferencias metodológicas. Cicerón elabora su doctrina dentro de un marco menos sistemático, y su noción de ley natural combina elementos estoicos, platónicos y aristotélicos sin resolver plenamente las tensiones entre razón y divinidad. En cambio, Tomás de Aquino, en una perspectiva creacionista, ofrece una síntesis más completa y sistemática, integrando esa noción en una arquitectura teológica más precisa, donde la ley natural se inscribe jerárquicamente dentro de la ley eterna, y se articula con una teoría de los hábitos y de la virtud. Mientras que en Cicerón las “semillas de virtud” aparecen como intuiciones generales, en Tomás se convierten en parte de una teoría del obrar que vincula razón, voluntad y gracia en una estructura formalizada.

última instancia, la ley eterna,⁸⁷ no se requiere la fe para captar los principios morales fundamentales. Es suficiente con que la razón, al considerar las inclinaciones naturales – como la autopreservación o la sociabilidad – induzca los preceptos que las orientan al bien.

Aquí se deja ver también la huella de Cicerón. Como se ha señalado antes, el Arpinate define la ley como “la mente y la razón del prudente” (*De legibus I*, 6, 19), subrayando su carácter racional, no meramente instintivo. Tomás recoge esta idea al distinguir entre las inclinaciones sensibles –que compartimos con los animales– y su rectificación racional. Por ejemplo, el impulso sexual, aunque de base biológica, es orientado por la razón hacia fines como la fidelidad conyugal o la educación de los hijos, que son propios de la naturaleza humana.⁸⁸ La ley natural, en este sentido, no se limita a registrar impulsos, sino que los juzga y perfecciona. Es decir, la moralidad no se opone a la naturaleza, sino que es su despliegue racional.

3.3. *La sindéresis y los primeros principios prácticos*

El concepto de sindéresis constituye el núcleo operativo mediante el cual la ley natural se manifiesta en la conciencia moral del ser humano. Lejos de tratarse de un instinto o una intuición ciega, Tomás la define como el “hábito de los primeros principios de la razón práctica”:⁸⁹ una luz natural del entendimiento que permite captar de forma inmediata los fundamentos de la acción moral.

Aunque inspirado por la tradición patrística, el Aquinate dota al concepto de una precisión sistemática inédita. Se distancia tanto del intelectualismo socrático –que reduce el conocimiento moral a una mera operación racional– como de doctrinas que tienden a subordinar la moral a la voluntad divina en una suerte de voluntarismo ético. La *sindéresis* no es ni deducción lógica ni obediencia ciega, sino una aprehensión directa del bien en cuanto tal. En su comentario al *De Trinitate* de Boecio, Tomás establece una analogía entre los primeros principios del intelecto especulativo y los de la razón práctica: así como el principio de no contradicción funda todo conocimiento teórico, el principio “haz el bien y evita el mal” sustenta toda acción moral.⁹⁰

La sindéresis no ofrece conocimiento proposicional ni conclusiones deductivas, sino que constituye la base desde la cual la razón práctica elabora juicios morales. Es la actualización de la capacidad racional de la naturaleza humana. Como hábito *natural*, está presente en todos los seres humanos; como hábito *intelectual*, se desarrolla gradualmente. Por eso, incluso un niño puede saber que matar está mal, aunque no pueda justificarlo filosóficamente.⁹¹

⁸⁷ Tomás de Aquino, *S. Th. I-II*, q. 93, a. 2.

⁸⁸ Tomás de Aquino, *S. Th. II-II*, q. 154, a. 2.

⁸⁹ Tomás de Aquino, *S. Th. I-II*, q. 94, a. 1, ad. 2.

⁹⁰ Tomás de Aquino, *In Boet. De Trin.*, q. 5, a. 1, ad. 4.

⁹¹ Tomás de Aquino, *In VI Ethic.*, lect. 9, en referencia a Aristóteles, *Ética a Nicómaco VI*, 10, 1143a.

Esta universalidad, sin embargo, no implica infalibilidad en su aplicación. Aunque la captación de los primeros principios es necesaria, su desarrollo concreto puede verse obstaculizado por pasiones desordenadas, hábitos viciosos o contextos sociales corruptos.⁹² En todo caso, estas desviaciones no anulan la validez de la ley natural, sino que revelan la fragilidad de la razón humana en su ejercicio práctico. La sindéresis permanece como un “faro interior” incluso en condiciones morales adversas, permitiendo recuperar la orientación hacia el bien.

Este dinamismo entre inclinación natural y juicio racional permite a Tomás superar el falso dilema entre determinismo biológico y constructivismo moral. Las inclinaciones naturales constituyen para él la materia inicial que la razón juzga y organiza. Por eso, aquellas cosas a las que el ser humano se inclina según su naturaleza (*homo inclinatur secundum suam naturam*) pertenecen a la ley natural, y porque la razón las ordena naturalmente, todas ellas son parte de esa ley.⁹³

Tomás describe también la *sindéresis* como el *semen virtutum*, el “semillero de las virtudes”,⁹⁴ no porque contenga las virtudes en acto, sino porque proporciona los principios desde los cuales la razón puede desarrollarlas. Esta idea se relaciona con la noción ciceroniana de las *semina innata virtutum*:⁹⁵ en ambos casos, la naturaleza humana contiene géneros morales que la educación y la razón deben cultivar.

Ahora bien, Tomás da un paso más al integrar esta noción en su teoría de los hábitos: la sindéresis no es solo una inclinación genérica al bien, sino un principio operativo que se actualiza en juicios concretos. Mientras que en Cicerón estas “semillas” pueden entenderse como predisposiciones morales, en Tomás son huellas activas de la ley eterna inscritas en la criatura racional. Así como la semilla encierra en potencia al árbol, la naturaleza humana incluye in *nuce* los principios de las virtudes, que la razón despliega mediante el hábito y la deliberación.⁹⁶ Las virtudes, por tanto, no son imposiciones externas ni convenciones, sino el desarrollo interno de una naturaleza racional orientada a su perfección.

Para el Aquinate, la sindéresis no se corrompe, igual que la inteligencia teórica no olvida los primeros principios del saber.⁹⁷ Esto implica que incluso en los casos de gran degradación moral, el ser humano conserva una luz mínima que le permite discernir lo esencial del bien y del mal, aunque pueda errar en casos concretos. De hecho, Tomás cita a san Pablo (*Rom 2:14*), aludiendo a una “ley escrita en los corazones”, que permite incluso a los gentiles conocer los principios fundamentales, sin necesidad de la ley revelada.

⁹² Tomás de Aquino, *S. Th. I-II*, q. 94, a. 6.

⁹³ Tomás de Aquino, *S. Th. I-II*, q. 94, a. 3, sol.

⁹⁴ Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 16, a. 1.

⁹⁵ Véase Cicerón, *Tusculanae Disputationes* III, 1, 2.

⁹⁶ Véase Tomás de Aquino, *S. Th. I-II*, q. 63, a. 1; *In II Sent.*, d. 27, q. 1, a. 3.

⁹⁷ Tomás de Aquino, *S. Th. I-II*, q. 94, a. 6.

La influencia de Cicerón es también visible en la forma en que Tomás vincula naturaleza y virtud. En *De officiis*, Cicerón había argumentado que la justicia no es un mero pacto social, sino el desarrollo de una inclinación natural a dar a cada uno lo suyo.⁹⁸ Tomás retoma esta idea al definir la justicia como virtud que perfecciona la voluntad según la razón,⁹⁹ y añade que la virtud no consiste en seguir ciegamente la naturaleza, sino en actualizar racionalmente sus potencialidades. De nuevo, este matiz evita tanto el naturalismo ingenuo como el constructivismo moral.

Un ejemplo ilustrativo es la doctrina tomista del *ius gentium*. Tomás, siguiendo a Cicerón,¹⁰⁰ distingue entre principios naturales universales de la ley natural (como “no dañar al inocente”) y sus aplicaciones históricas (como las formas concretas de propiedad). Mientras los primeros son inmutables por derivar de la esencia humana, los segundos admiten variaciones culturales.¹⁰¹ Esta flexibilidad –donde el fin (la justicia) permanece constante, pero los medios (las leyes positivas) son contingentes– demuestra cómo Tomás integra el realismo aristotélico con el universalismo ciceroniano.

En definitiva, la autonomía moral en Tomás no es ni autolegislación radical ni obediencia pasiva a un orden externo: es el ejercicio racional de una razón que, al participar de la ley eterna, se convierte en norma de sí misma. El ser humano es legislador porque descubre en su naturaleza racional el orden del bien; pero no es soberano absoluto, ya que ese orden no lo crea, sino que lo reconoce. Esta paradoja –que el hombre es a la vez *artífice* y *descubridor* de la ley moral– constituye uno de los legados más duraderos del diálogo tomista con Cicerón. Según Tomás de Aquino, la razón humana actúa como norma de la voluntad y criterio para juzgar su bondad en tanto participa de la ley eterna, es decir, de la razón divina, una idea que, por lo demás, resulta afín al pensamiento ciceroniano.¹⁰²

4. Coda

El recorrido realizado permite vislumbrar una notable continuidad filosófica entre las teorías ciceroniana y tomista de la ley natural. Ambos autores comparten una estructura conceptual que articula razón, naturaleza y normatividad desde una perspectiva teleológica. En Cicerón y Tomás, la razón humana capta un orden moral inscrito en la naturaleza, cuya fuente última, aunque trascendente, es accesible a través del ejercicio racional. Esta doble dimensión, ontológica y normativa, impide reducir la ley natural a una racionalización instrumental o a una mera construcción cultural.

⁹⁸ Cicerón, *De officiis* I, 4, 11.

⁹⁹ Tomás de Aquino, *S. Th.* II-II, q. 58, a. 1.

¹⁰⁰ Cicerón, *De officiis* III, 17, 69.

¹⁰¹ Tomás de Aquino, *S. Th.* II-II, q. 57, a. 3.

¹⁰² Tomás de Aquino, *S. Th.* I-II, q. 19, a. 4, sol.

Asimismo, se ha puesto de manifiesto que esta concepción clásica de la ley natural no puede ser equiparada a un racionalismo abstracto ni a un simple sistema lógico-normativo. Por el contrario, se fundamenta en una visión del ser humano como agente moral cuya razón práctica reconoce y actualiza fines objetivos inscritos en la estructura misma de su naturaleza. Esta comprensión contrasta con ciertas reelaboraciones contemporáneas, como las de Finnis o Grisez, que –aunque defienden la objetividad de la moral– tienden a desvincularla de una antropología metafísica o de una noción robusta de naturaleza. En dichas versiones, la ley natural aparece más como una construcción de la razón (*secundum rationem*) que como una expresión de la naturaleza (*secundum naturam*).

Frente a estas orientaciones racionalistas, el diálogo entre Cicerón y Tomás de Aquino permite recuperar una visión integral del obrar humano, donde la ley no es una imposición externa ni una deducción formal, sino la expresión racional de una finalidad inscrita en el ser. Así entendida, la ley natural no solo orienta la acción individual, sino que también sustenta el *ethos* común y los principios del derecho y la justicia.

Redescubrir esta tradición no constituye un ejercicio de nostalgia erudita, sino una tarea filosófica genuina y relevante: rearticular, en el horizonte de la razón práctica, una noción de naturaleza que no sea ni reduccionista ni arbitraria, sino abierta al reconocimiento de un orden del ser que interpela a la libertad desde su interior. En este sentido, el pensamiento clásico no representa un sistema cerrado ni un repertorio agotado, sino una fuente viva de reflexión para repensar los fundamentos normativos de nuestras decisiones personales y estructuras sociales.

Daniel Doyle Sánchez
ddoyle@unav.es

Fecha de recepción: 05/05/2025

Fecha de aceptación: 13/05/2025