

THOMAS REGO

Pontificia Universidad Católica Argentina

La luz del intelecto agente en los principios de la razón práctica según san Alberto Magno

1. La ley natural en Aristóteles: τὸ φυσικὸν δίκαιον

En el mundo antiguo no es difícil encontrar presentaciones, por un lado, de la justicia natural y, por otro lado, de un orden establecido por la fuerza legislativa de los gobernantes, destinados ambos a regir el obrar moral de los hombres¹. Entre las expresiones artísticas de la antigua Grecia encontramos el siguiente texto de Sófocles, en el que el dramaturgo coloca en boca de Antígona la contradicción que una ley humana injusta puede representar para una persona atenta a la justicia natural:

Pues no fue Zeus el que me proclamó esto. No fue la Justicia, que vive con los dioses infernales: no determinaron estas leyes entre los hombres; yo no pensaba que tus proclamas eran fuertes al punto de que, siendo mortal, pudieras transgredir las leyes no escritas e inmovibles de los dioses. Pues ni ahora ni ayer, sino siempre ésas tienen vigor, y nadie sabe desde cuándo se mostraron. Yo no tenía la intención de dar cuenta de esas cosas entre los dioses, habiendo temido a la voluntad de ningún hombre².

Antígona le enseña a Creonte Rey que sus normas no son las únicas que poseen vigor; al contrario, jamás se opondría a las leyes que rigen siempre, por

¹ Una primera versión de este estudio fue presentada en *La ley natural y su problemática filosófica. III Jornadas Internacionales de Pensamiento Medieval*, organizadas por la Universidad Nacional de Cuyo, Universidad de Navarra y Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2006.

² Οὐ γὰρ τί μοι Ζεὺς ἦν ὁ κηρύξας τάδε, / οὐδ' ἡ εὐνοϊκὸς τῶν κάτω θεῶν Δίκη / οὐ τοῦσδ' ἐν ἀνθρώποι-
σιν ὤρισαν νόμους / οὐδὲ σθένειν τοσοῦτον ὥδοιμν τὰ σά / κηρύγμαθ' ὥστ' ἀγραπτα κάσφαλή θεῶν / νόμι-
μα δύνασθαι θνητῶν ὄνθ' ὑπερδραμεῖν. / Οὐ γὰρ τι νῦν γε κάχθές, ἀλλ' αἰεὶ ποτε / ζῆ ταῦτα, κούδεις οἶδεν ἐξ
ἔτου 'φάνη. / Τοῦτων ἐγὼ οὐκ ἐμελλον, ἀνδρὸς οὐδενὸς / φρόνημα δεῖσασ', ἐν θεοῖσι τὴν δίκην / δῶσαι: [...]
(SOPHOCLES, *Antigone* 450-460, en SOPHOCLES, *Les Tragédies*, texte établi par A. Dain et traduit par P. Mazon, Paris: Les Belles Lettres, 1962, p. 89). Las traducciones al castellano, salvo una aclaración al con-
trario, son nuestras.

temor al legislar injusto de ningún rey³. Si alguno objetara que Antígona no sufre una contradicción entre las leyes humanas y las naturales, sino que la discusión se limita al debate entre los mandatos divino-positivos y los humano-positivos, defenderíamos la pertinencia de este recurso literario declarando que en este contexto las leyes de los dioses fijan el orden natural que los hombres deben respetar: el conocimiento del deber de enterrar a los muertos no surge a partir de una revelación divina plasmada en algún texto canónico, sino que, como dice Antígona, son leyes que siempre tienen vigencia y que nadie sabe cuándo se manifestaron⁴. Luego, en la dramática encrucijada de Antígona podemos distinguir con ella entre la ley natural y la ley humana⁵.

En el *Corpus Hippocraticum*, también se reconoce la oposición entre las leyes que los hombres establecen y el orden de la naturaleza de todas las cosas establecido por los dioses. En el *De victu* 11, se reconoce que nosotros los hombres ejecutamos todas las cosas a partir de la ley y la naturaleza, aunque oscuramente se diga que concordando no concuerdan⁶. A continuación, con más claridad, se dice que los hombres establecen una ley para sí mismos, pero esto lo hacen sin conocer las cosas que están normando, a diferencia de los dioses, quienes ordenaron la naturaleza de las cosas⁷. Las leyes que los hombres establecen no se corresponden siempre correctamente en relación con las mismas cosas, aunque tampoco siempre hay una falta de correspondencia. El autor de *De victu* distingue entre esta ley humana y la naturaleza ordenada por los dioses. Y al hacerlo se permite una ironía: lo establecido por los dioses, tanto las cosas rectas cuanto las que no lo son, siempre se mantienen rectamente⁸. En este capítulo hipocrático se pone de manifiesto que los hombres, aunque obrando imitan las cosas divinas, no terminan de conocer el mundo, la natu-

³ Ottmar Dittrich no sólo reconoce que hay otro derecho que se opone al establecido por Creonte, sino que además es derecho en sentido pleno: “Zweifellos ist Antigone ihm [Kreon] gegenüber völlig im Rechte, wenn dieses dike sein soll [...]” (O. DITTRICH, *Geschichte der Ethik. Die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart*, neudruck der Ausgabe Leipzig 1923, Darmstadt: Scientia Verlag Aalen, 1964, B. I, S. 77). Cf. *ibíd.*, S. 77-79.

⁴ Cf. SOPHOCLES, *Antigone* 456-457.

⁵ Dittrich considera que en las tragedias de Sófocles se reconoce un gran orden del mundo. Este orden es divino y cada uno de los hombres debe conservarlo, manteniendo así la armonía debida entre lo propio y el todo: “In der Ordnung der menschlichen Gesellschaft sieht er das Spiegelbild der göttlichen Weltordnung und darum setzt er die Aufgabe jener in die Erhaltung der sittlichen Harmonie zwischen dem Ganzen und den einzelnen.” (O. DITTRICH, *op. cit.*, B. I, S. 92). Cf. *ibíd.*, S. 87-92.

⁶ νόμος γὰρ καὶ φύσις, οἷσι πάντα διαπρησόμεθα, οὐχ ὁμολογεῖται ὁμολογεόμενα (HIPPOCRATES, *De victu* 11, in *Die Fragmente der Vorsokratiker* 22 C 1, Griechisch und Deutsch von H. Diels, hrsg. von W. Kranz, unveränderter Nachdruck der 6. Auflage 1951, Zürich: Weidmann, 2004, B. II, S. 185).

⁷ νόμιον μὲν ἄνθρωποι ἐθεσαν αὐτοὶ ἐαυτοῖσιν, οὐ γινώσκοντες περὶ ὧν ἐθεσαν, φύσιν δὲ πάντων θεοὶ διεκόσμησαν (HIPPOCRATES, *De victu* 11, in *Die Fragmente der Vorsokratiker* 22 C 1, B. II, S. 185-186).

⁸ τὰ μὲν οὖν ἄνθρωποι διέθεσαν, οὐδέποτε κατὰ τωυτό ἔχει οὔτε ὀρθῶς οὔτε μὴ ὀρθῶς· ὅσα δὲ θεοὶ διέθεσαν, αἰεὶ ὀρθῶς ἔχει καὶ τὰ ὀρθὰ καὶ τὰ μὴ ὀρθὰ· τοσοῦτον διαφέρει (HIPPOCRATES, *De victu* 11, in *Die Fragmente der Vorsokratiker* 22 C 1, B. II, S. 186). La traducción de Littré es distinta en este punto, porque su lectura griega es diferente en la puntuación, diciendo que las cosas establecidas por los dioses siempre están rectamente, siendo la diferencia entre las leyes de los hombres y la ordenación de los dioses como la diferencia entre las cosas rectas y las incorrectas: ὅκοσα δὲ θεοὶ διέθεσαν, αἰεὶ ὀρθῶς ἔχει· καὶ τὰ ὀρθὰ καὶ τὰ μὴ ὀρθὰ τοσοῦτον διαφέρει (HIPPOCRATE, *Oeuvres complètes*, traduction nouvelle avec le tect grec en regard par É. Littré, Paris: J. B. Baillière, 1849, vol. VI, p. 486). Cf. *ibíd.*, pp. 487-489. Esta es la misma lectura que encontramos en la edición bilingüe de Anuce Föes de 1955. Cf. HIPPOCRATES, *Opera omnia*, in VIII sectiones ex Erotiana mente distributa, nunc recens latina interpretatione et annotationibus illustrata Anutio Foesio Mediomatico Medico Authore, Francofurti: apud Andreae Wecheli heredes, 1595, sectio IV, p. 11, in.

raleza de las cosas, de modo que su legislar no siempre se ajusta al orden natural ordenado por los dioses⁹.

En la filosofía peripatética, por otro lado, no se desperdició la oportunidad de profundizar la distinción entre la ley establecida por los hombres y la ley o naturaleza establecida por los dioses. En efecto, Aristóteles distingue claramente estas dos clases de leyes en el libro E de la *Ethica Nicomachea* al decir que en la vida política intervienen dos clases de derechos: hay lo justo natural y lo justo legal¹⁰. El Filósofo, a continuación, no define a lo justo natural a partir de sus principios, sino que lo caracteriza con una de sus cualidades más notorias, consecuencia del ser que posee: lo justo natural tiene poder, tiene vigencia en todas partes, y su vigor no depende de la opinión de los hombres; lo justo natural no muta según lo que los hombres opinen y determinen¹¹. Esta descripción recoge los hallazgos de Hipócrates y de Sófocles. Por un lado, el *De victu* I 11 había aclarado que lo establecido por los dioses siempre se da rectamente, pero las leyes humanas no. Por otro lado, Aristóteles confirma el invariable poder de la ley natural y su independencia con respecto a las veleidades: no es otra cosa lo que afirma Antígona cuando dice que las leyes divinas rigen siempre y que no piensa olvidarlas por temor a los designios de un hombre.

San Alberto comenta este pasaje aristotélico pero no advierte su afinidad con Sófocles ni con el *Corpus Hippocraticum*. No obstante, aclara que lo justo natural tiene legitimidad a partir de su propia substancia y naturaleza, y es malo según derecho natural todo lo que es contrario a esto justo natural¹². Luego, realiza una distinción ausente en el texto aristotélico: “ius” no es lo mismo que “iustum” al punto que el “ius” será la medida de la justicia y de lo “iustum”¹³. A continuación, el Obispo de Regensburg aclara de qué manera este derecho natural proviene de la naturaleza racional del hombre. No proviene de ella en cuanto que es forma que da el ser substancial, caso en el que el hombre siempre actuaría conforme a lo justo natural, sino que proviene de la naturaleza racional en tanto que ella es principio de las obras propiamente humanas¹⁴. De esta manera, el hombre puede obrar siempre de acuerdo a lo justo, mas no actúa justamente con necesidad siempre; ya que el ser actual del derecho natural no proviene directamente del ser en acto de la forma substancial humana,

⁹ Cf. HIPPOCRATES, *De victu* I 11, in *Die Fragmente der Vorsokratiker* 22 C 1, B. II, S. 185-186, per totum.

¹⁰ τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικὸν ἐστὶ τὸ δὲ νομικόν (ARISTOTELES, *Ethic. Nicom.* E 10, en ARISTOTELES, *Opera*, ex. rec. I. Bekker, cura O. Gigon, Berolini: Walter de Gruyter et socios, 1960-1970: 1134 b 18-19).

¹¹ φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μὴ (ARISTOTELES, *Ethic. Nicom.* E 10: 1134 b 19-20).

¹² Cf. SANCTUS ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica* v lect. 11, Monasterii Westfolorum: in Aedibus Aschendorff, 1968-1972, t. XIV: 355 b 85 - 356 a 8.

¹³ Nos enfrentamos aquí con un problema terminológico. El término aristotélico que en este pasaje hemos traducido por “justo” es τὸ δίκαιον. Este término significa: “lawful, just, esp. τὸ δ. right” (H. G. LIDDELL & R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, rev. and augm. by H. Stuart Jones, Oxford: Clarendon Press, 1996, s. v. dikaiōn, p. 429a). La traducción, que San Alberto utiliza, dice “iustum” (SANCTUS ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica* v lect. 11: 361 64). En su comentario, San Alberto distingue entre “ius” e “iustum”, diciendo que el “ius” es la medida de la justicia, extendiendo esta dependencia hasta lo “iustum”, de manera tal que el “ius” también será medida del “iustum”. Cf. *ibid.*, 356 a 27-34.

¹⁴ “Dicendum, quod iustum naturale dicitur hic a natura speciali, quae est hominis, in quantum est homo, scilicet a ratione, non in quantum est forma dans esse, sed in quantum est principium operum humanorum, in quantum sunt humana” (SANCTUS ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica* v lect. 11: 357 a 3-7).

al modo en que una propiedad de ella lo haría. Al contrario, el derecho natural se origina indirectamente en la naturaleza humana y directamente en las potencias propias de ella. Por ello, siendo en acto la forma substancial de un hombre, el derecho natural será sólo en potencia; lo que proviene con necesidad de la forma substancial es la potencia que puede dar origen al ser actual del derecho natural.

En el siguiente libro de la *Ethica Nicomachea*, Aristóteles vincula este derecho natural con la ciencia, puesto que la ciencia trata acerca de las cosas universales y de las que ocurren por necesidad¹⁵. El derecho natural se vincula con ella, ya que se ocupa de las cosas universales que rigen toda acción humana. En efecto, un derecho que, como ha dicho, tiene vigencia en todas partes es un derecho universal y necesario. Por lo tanto, habrá una ciencia del derecho o lo justo natural en tanto que esté se refiera a lo universal y a lo que existe por necesidad. En este punto el Estagirita observa que toda ciencia, como así también el arte y la prudencia, posee principios. Estos principios no pueden ser conocidos por aquellas cosas a las que principian, razón por la cual no habrá ciencia ni demostración ni arte ni prudencia acerca de estos principios¹⁶. Tampoco poseemos sabiduría acerca de estos principios, pues es menester que el sabio demuestre¹⁷ y ello se realiza mediante principios de los que se parte para inferir una conclusión. En consecuencia, afirma Aristóteles que con la ciencia, la prudencia, la sabiduría y la inteligencia decimos la verdad acerca de lo que no puede ser y lo que puede ser de otra manera, mas sólo con la inteligencia —*νοῦς*— conocemos los principios de lo demostrable: sólo hay inteligencia de los principios, no ciencia ni sabiduría¹⁸. En este sentido podemos entender la afirmación de los *Analytica posteriora* en la que Aristóteles asevera que la inteligencia es principio de la ciencia, puesto que por un acto de la inteligencia conocemos los principios de la ciencia¹⁹.

San Alberto, comentando aquel capítulo del libro Z de la *Ethica Nicomachea*, no se aleja de la opinión del Filósofo. Por ello dice que no tenemos ciencia de los primeros principios, ya que no hay algo anterior a partir de los que éstos se demuestren. Aquí añade a lo dicho por el Estagirita una explicación de esta tesis —en consonancia con el pensar del filósofo griego—: el buscar siempre algo anterior a todo lo que conocemos conduciría a un retroceso infinito en la línea de los principios, privándonos de conocer cualesquiera cosas científicamente²⁰, puesto que de toda causa se buscaría una causa antecedente. Luego, San Alberto descarta que la prudencia, la ciencia y la sabiduría atiendan a los

¹⁵ Ἐπεὶ ἐπιστήμη περὶ τῶν καθόλου ἐστὶν ὑπόληψις καὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων (ARISTOTELES, *Ethic. Nicom.* Z 6: 1140 b 31-32).

¹⁶ Cf. ARISTOTELES, *Ethic. Nicom.* Z 6: 1140 b 32-35.

¹⁷ Cf. ARISTOTELES, *Ethic. Nicom.* Z 6: 1141 a 1-2.

¹⁸ λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν (ARISTOTELES, *Ethic. Nicom.* Z 6: 1141 a 7-8). Cf. *ibid.*, 3-8.

¹⁹ λέγω γὰρ νοῦν ἀρχὴν ἐπιστήμης (ARISTOTELES, *Post. Anal.* A 33: 88 b 36). Cf. H. BONITZ, *Index Aristotelicus*, Graz: Akademische Druck - U. Verlagsanstalt, 1955, s. v. ἀρχή: 112 a 38-40.

²⁰ “Et primo ostendit, quod non sit ipsorum scientia, quia scientia est demonstrabilium, sed prima principia non sunt huiusmodi, quia sic abiretur in infinitum; ergo etc” (SANCTUS ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica* VI, lect. 8: 455 a 13-16). Cf. *ibid.*, 454 b 66 - 455 a 32.

principios, dejando tal tarea para el intelecto. Subraya también que la prudencia, sabiduría, ciencia e intelecto son ciertos hábitos²¹.

Aristóteles ya había observado en el tercer capítulo del mismo libro que toda enseñanza —*διδασκαλία*— es conocida a partir de conocimientos anteriores²². De ello inferimos que tendremos dos clases de conocimiento: lo conocido en los universales y lo conocido a través del silogismo. Los principios de ambas clases son diversos. La inducción es principio de lo universal y los universales son los elementos a partir de los cuales se construyen los silogismos²³. Puesto que la inducción es anterior a los silogismos, ya que es la vía por la cual obtenemos los elementos con los que se construyen los silogismos, no hay silogismo que demuestre lo obtenido por la inducción: estas nociones universales sólo se conocen por esta vía inductiva²⁴. San Alberto no cree que la intervención de la inducción en este pasaje sea una inteligencia de los principios del silogismo, sino que para el conocimiento de los universales hay necesidad de haber conocido los singulares, mientras que para conocer los silogismos es menester conocer los universales. La inducción es principio del conocimiento de los universales simplemente porque a través de ella conocemos los singulares²⁵. Luego, la inducción no será el conocimiento de los universales sino una condición para que éste ocurra. El Doctor alemán afirma nuevamente la imposibilidad de retrotraerse hasta el infinito en la búsqueda de los principios universales del silogismo. De éstos sólo habrá inducción; en vano buscaremos demostración de ellos²⁶.

²¹“Deinde cum dicit: *Si utique, quibus*, concludit, quod ipsorum est intellectus, quia habitus, *quibus verum dicit* anima *et nunquam mentitur*, quantum est ex ipsis habitibus, sive *circa contingentia* sive *circa necessaria*, sunt habitus quattuor, scilicet *scientia, prudentia, sapientia et intellectus* quia artem comprehendit sub prudentia, quia per idem removentur a principiis, quod est esse *circa contingentia aliter se habere*; sed *scientia et prudentia et sapientia non sunt principiorum*; ergo *est ipsorum intellectus*.” (SANCTUS ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica* VI, lect. 8: 455 a 22-31).

²²ἐκ προγνωσκομένων δὲ πᾶσα διδασκαλία (ARISTOTELES, *Ethic. Nicom.* Z 3: 1139 b 26).

²³ἡ [διδασκαλία] μὲν γὰρ δι' ἐπαγωγῆς, ἡ [διδασκαλία] δὲ συλλογισμῶ. ἡ μὲν δὲ ἐπαγωγή ἀρχὴ ἐστὶ καὶ τοῦ καθόλου, ὁ δὲ συλλογισμὸς ἐκ τῶν καθόλου. (ARISTOTELES, *Ethic. Nicom.* Z 3: 1139 b 27-29). Cf. ibíd., 26-29. Cf. H. BONITZ, *Index Aristotelicus*, s. v. ἀρχή: 112 a 36-37.

²⁴εἰσὶν ἄρα ἀρχαὶ ἐξ ὧν ὁ συλλογισμὸς, ὧν οὐκ ἐστὶ συλλογισμὸς: ἐπαγωγή ἄρα (ARISTOTELES, *Ethic. Nicom.* Z 3: 1139 b 29-31). Cf. H. BONITZ, *Index Aristotelicus*, s. v. ἀρχή: 112 a 36-37.

²⁵“Et dicit quod *omnis doctrina fit ex praecognitis*, ut *dictum est in Analyticis* posterioribus, quia quaedam doctrina est *per inductionem*, ubi oportet cognoscere singularia, et quaedam *per syllogismum*, ubi oportet praecognoscere universalia. Et ostendit, quorum sit *inductio* et quorum *sylogismus*.” (SANCTUS ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica* VI, lect. 6: 428 30-37). Houser considera que el primer precepto de la ley natural es un principio práctico, no una conclusión y es conocido como los principios: “[...] by insight deriving from experience [...]” (R. HOUSER, “Cicero and Aquinas on the Precepts of the Natural Law”, en J. VIJGEN (ed.), *Indubitantly ad veritatem. Studies offered to Leo J. Elders SVD*, Budel: Uitgeverij Damon, 2003, p. 253). Houser entiende que Santo Tomás de Aquino recibe esta doctrina de San Alberto, aunque no es difícil de entender esta tesis con los términos aristotélicos. Aquel “insight” no sería otra cosa que el *vóus*, que supone la *ἐπαγωγή* expresada en “experience”. Cf. ibíd., pp. 253-254. Hernández Naranjo recoge la doctrina aristotélica sobre el conocimiento por intuición de los primeros principios de la ciencia. La autora resalta que la dialéctica ofrece la oportunidad para que los principios sean conocidos, puesto que hace posible la inducción. Cf. A. I. HERNÁNDEZ NARANJO, “Dialéctica y analítica: el conocimiento de los primeros principios en Aristóteles”: *Éndoxa: Series Filosóficas* 10, 1998, pp. 191-204. Así describe la intervención de la inducción: “Por el proceso de inducción se reconoce y comprueba —no se conoce— lo universal, confusamente presente en lo particular, hasta depurarlo y fijarlo de forma clara y distinta, momento en que se constituye plenamente como tal” (Ibíd., p. 197).

²⁶“Et dicit, quod *inductio est principium* et illud per quod creduntur *universalia* principia, sed *sylogismus* est *ex universalibus* procedens. Et quia non est abire in infinitum in principiis universalibus, oportet esse aliqua *principia* universalia, *ex quibus est sylogismus, quorum non est sylogismus*, et ita relinquatur, quod eorum sit

A la hora de analizar la prudencia, intérprete del deber ser natural, Aristóteles observa que es propio del sujeto que la ejerce el poder decidir bien en torno de lo bueno y conveniente para él mismo en vistas al bien de su vida entera, no limitado respecto de algún género de acción particular²⁷. El Filósofo de Estagira entiende que en el establecimiento de esta prudencia hay contacto cognoscitivo, tanto con lo universal, como con lo particular²⁸. San Alberto explica que la prudencia necesita de tres elementos para perfeccionarse: el conocimiento de lo universal, por el cual es dirigida, el conocimiento de lo particular, por el cual se le propone lo que está alrededor de la obra, esto es, las circunstancias, y el conocimiento del obrar²⁹. El Doctor alemán expresa la irremplazable función del conocimiento de los universales en el obrar prudente: es necesario saber aplicar la razón universal en los casos particulares³⁰. Aristóteles, fuente de la ética como asunto filosófico, al presentar una definición de virtud destaca la intervención de la razón en su determinación: “la virtud es un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente”³¹. Aquí están los dos elementos del razonamiento moral: el interior, determinado por la razón, y el exterior, las circunstancias por las que decide el hombre prudente. Aquí San Alberto no subraya especialmente la importancia de las circunstancias en la obra virtuosa, aunque destaca el papel de la razón que determina cuál es el punto medio para nosotros. No obstante, aclara que este punto medio del obrar se establece considerando el modo apropiado de obrar según las circunstancias de la operación misma³².

inductio.” (SANCTUS ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica* VI, lect. 6: 428 37-44). Sacchi recuerda bien esta tesis: “Admitamos que en las causas del conocimiento no se da una regresión al infinito. Como en todos los ámbitos entitativos donde opera la causalidad, tampoco en el campo del conocer se puede remontar la escala causal sin acceder a una causa primera” (M. E. SACCHI, *Cuestiones controvertidas de filosofía primera*, Buenos Aires: Basileia, 1999, pp. 76-77).

²⁷ Δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλευέσασθαι περὶ τὰ αὐτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος, οἷον ποῖα πρὸς ὑγίειαν ἢ ἰσχύν, ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν. (ARISTOTELES, *Ethic. Nicom.* Z 5: 1140 a 25-28).

²⁸ οὐδ' ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα γνωρίζειν (ARISTOTELES, *Ethic. Nicom.* Z 8: 1141 b 14-15). Cf. *ibid.*, 8-33, *passim*.

²⁹ “Dicendum, quod prudentia simpliciter non est sine cognitione universalium et particularium. Cum enim prudentia sit ad opus dirigens, quod consistit in particulari, oportet, quod sicut scire perficitur tribus, ut dicitur in prioribus, scilicet per scire in universali et scire in particulari et scire in agere, quod est in conclusione, cum scire in operationibus de faciendo sit sicut conclusio in scibilibus, oportet, quod prudentia tribus perficiatur, scilicet cognitione universalis, per quam dirigatur, et cognitione in particulari, per quam proponuntur sibi illa circa quae est opus, et cognitione in agere, quod est in sentiendo de ipso opere. Sed secundum quid est, si alterum tantum sit; et magis erit activa, si habeat experimentum particularium tantum, quam si habeatur tantum ratio universalis.” (SANCTUS ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica* VI, lect. 11: 467 a 16-32).

³⁰ “Ad primum ergo dicendum, quod non tantum oportet, quod sciat rationem operis, sed etiam rationem sui operis, et ideo oportet, quod sciat universalem rationem applicare ad particularia, quia opus non habet existentiam nisi in particulari.” (SANCTUS ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica* VI, lect. 11: 467 a 34-38). Cf. SANCTUS ALBERTUS MAGNUS, *De bono* v q. 1 a. 4 resp., t. XXVIII: 278 a 4-7.

³¹ “Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν. (ARISTOTELES, *Ethic. Nicom.* B 6: 1106 b 36 - 1107 a 2).

³² “Deinde cum dicit: *Est ergo virtus*, concludit diffinitionem virtutis. Et dicit, quod *virtus est habitus*, hoc est genus, *electivus* per comparisonem ad operationem, quia operatur eligendo, *existens in medietate* quantum ad modum operandi secundum circumstantias, scilicet medio modo, ut oportet, *medietate, quae est determinata quoad nos*, non secundum rem, a *ratione, ut sapiens determinabit*, quod non per rationem cuiuscumque.” (SANCTUS ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica* II, lect. 6: 123 b 45-53).

Por último, el filósofo de Estagira dice: “Pues a ambos, al bueno y al malo, igualmente se les muestra y propone el fin por naturaleza o de cualquier modo, y refiriendo a éste las restantes cosas, obran de cualquier modo”³³. El Doctor alemán comenta este pasaje destacando que en el asunto de la virtud y el vicio hay dos elementos a considerar: el fin y lo que tiene que ver con el fin. Y dice con Aristóteles que el fin es natural para todos los hombres, mas la ejecución, la perfección de éste, es voluntaria. Como expresa Aristóteles, somos “con-causas”, ya que la rectitud de la virtud está en cierta manera en la razón por naturaleza, pero la perfección, el ser en acto de la misma, proviene de nuestras obras voluntarias³⁴. Conduzcamos a término o no las posibilidades de la virtud, para Aristóteles y para San Alberto es claro que, entendiendo al fin como un cierto principio, los principios de la ley natural están presentes para todos.

2. La definición de ley natural de Cicerón

Marco Tulio Cicerón es una de las referencias obligadas en el camino inquisitivo del Obispo de Regensburg, porque en la temprana obra ciceroniana *De inventione*³⁵ encuentra su definición de ley natural. A su vez, ya Cicerón consideraba a Aristóteles como fuente principal en las investigaciones retóricas, como él mismo reconoce: “Aristóteles reunió nominalmente en un solo lugar a todos los antiguos escritores de este arte [...] y con mucha claridad consignó por escrito sus grandes preceptos, elegidos con cuidado, y expuso [sus] explicaciones con diligencia [...]”³⁶. Más adelante Cicerón se encuentra considerando los géneros de cosas que deben ser anheladas y evitadas. Entre las cosas que debemos desear vivamente coloca la honestidad. Todo género de honestidad queda comprendido bajo la razón de virtud. Aquí la virtud es presentada como un hábito del espíritu, “hábito conforme al modo y razón de la naturaleza”³⁷.

En este libro Cicerón nos ofrece dos expresiones de la definición y noción de derecho natural, de las que San Alberto hará una al iniciar la cuestión sobre el derecho y la ley natural en el *De bono*. Por un lado, Cicerón afirma: “el derecho de naturaleza es, no lo que la opinión engendrará, sino lo que una cierta fuerza en la naturaleza introdujo”³⁸; por otro lado, varias páginas atrás ya se encontra-

³³ ἀμφὸν γὰρ ὁμοίως, τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ κακῷ, τὸ τέλος φύσει ἢ ὁπωσδήποτε φαίνεται καὶ κῆται, τὰ δὲ λοιπὰ πρὸς τοῦτ' ἀναφέροντες πράττουσιν ὁπωσδήποτε. (ARISTOTELES, *Ethic. Nicom.* Γ 7: 1114 b 13-16). Cf. *ibid.*, 16-25.

³⁴ “Et dicit [Aristoteles], quod sumus *concausa*, quia rectitudo virtutis quodammodo est in ratione a natura, sed perfectio ex operibus nostris.” (SANCTUS ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica* III lect. 7: 174 a 39-41). Aristóteles había afirmado que somos unas ciertas concausas de nuestros hábitos, puesto que siendo de determinada forma elegimos como fin cosas acordes a nuestra forma de ser: καὶ γὰρ τῶν ἕξεων συναίτιοι πῶς αὐτοὶ ἔσμεν, καὶ τῷ ποιοὶ τινας εἶναι τὸ τέλος τοιούδε τιθέμεθα (ARISTOTELES, *Ethic. Nicom.* Γ 7: 1114 b 22-24). Cf. SANCTUS ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica* III lect. 7: 174 a 1-41.

³⁵ Cf. E. BIGNONE, *Il libro della letteratura latina*, trad. por G. Halperín: Historia de la literatura latina, Buenos Aires: Editorial Losada, 1952, p. 183.

³⁶ “Ac veteres quidem scriptores artis usque a principe illo atque inventore Tisia repetitos unum in locum conduxit Aristoteles et nominatim cuiusque praecepta magna conquisita cura perspicue conscripsit atque enodata diligenter exposuit [...]” (M. T. CICERO, *Rhetorici libri duo qui vocantur De inventione* II 2 § 6, in M. T. CICERO, *Scripta quae manserunt omnia*, fasc. 2, recognovit E. Stroebel ed. stereotypa ed. 1915, Stuttgart: B. G. Teubner, 1977: 78 18-22).

³⁷ “nam virtus est animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus” (M. T. CICERO, *Rhetorici libri duo* II 53 § 159: 147 20-21). Cf. *ibid.*, 52 § 157: 146 18 - 53 § 159: 147 24.

³⁸ “Iustitia est habitus animi communi utilitate conservata suam cuique tribuens dignitatem. eius initium est ab natura profectum; deinde quaedam in consuetudinem ex utilitatis ratione venerunt; postea

ba un texto paralelo con otro presentación del derecho natural: “parece [...] que el derecho de naturaleza, por cierto, es, no lo que la opinión [produce] para nosotros, sino lo que cierta fuerza innata produce”³⁹. Sin embargo, esta presentación del derecho natural se diluye en su discurso, porque este libro es una guía práctica para el abogado que quiera vencer en el foro, sea su causa justa o no. Como no buscara en este libro la justicia por sí misma, sino en tanto que instrumento para la victoria en la controversia judicial, no desarrolla esta noción de derecho natural de tal manera, como su categoría noemática lo exigiría; al contrario, aquí Cicerón desestima su importancia en la controversia forense, limitándola a la construcción de ciertas semejanzas y ampliaciones⁴⁰.

3. El *De bono* y la ley natural

San Alberto presenta, en su obra *De bono*, la noción de ley natural. Allí, en el tratado quinto acerca de la justicia, se destaca la primera cuestión titulada *Acercas del derecho y de la ley natural*⁴¹. Como anuncia en el prólogo de esta cuestión, es el interés de San Alberto presentar al derecho natural en su definición y su esencia. En primer lugar, recoge la definición ya colacionada de Cicerón: “el derecho de la naturaleza es, no lo que engendró la opinión, sino lo que cierta fuerza innata introdujo”⁴². Como vemos, esta expresión tiene elementos de las definiciones que encontramos en *De inventione*, no siendo exactamente igual a ninguna de ellas.

En opinión de San Alberto, la definición propuesta por Cicerón es la misma que Aristóteles propuso en el libro E de la *Ethica Nicomachea*⁴³. Entiende que los dos miembros de las definiciones expresan las mismas realidades. De esta manera, decir —con Cicerón— que lo justo natural no fue engendrado por la opinión humana expresa lo mismo que el decir —con Aristóteles— que lo justo natural no está en lo que a los hombres les parece o no, ya que lo justo natural no tiene poder a partir de la sola institución humana de las leyes. Por otro lado, el decir ciceroniano que lo justo natural es lo que cierta fuerza innata introdujo es lo mismo que el decir aristotélico que lo justo natural tiene el mismo poder en todas partes, porque Cicerón está señalando el origen y desarrollo del derecho natural a partir de un principio, la razón del hombre, que

res et ab natura profectas et ab consuetudine probatas legum metus et religio sanxit. naturae ius est, quod non opinio genuit, sed quaedam in natura vis insevit, ut religionem, pietatem, gratiam, vindicationem, observantiam, veritatem.” (M. T. CICERO, *Rhetorici libri duo* II 53 §160: 148 3 - §161 : 148 11). Cf. ibíd., § 160: 148 3 - 54 § 162: 149 3. Cf. SANCTUS ALBERTUS MAGNUS, *De bono* v q. 1 a. 1 in apparatu: 259 a 13.

³⁹ “initium ergo eius [iuris ex quibus rebus constet] ab natura ductum videtur [...] ac naturae quidem ius esse, quod nobis non opinio, sed quaedam innata vis adferat, ut religionem, pietatem, gratiam, vindicationem, observantiam, veritatem” (M. T. CICERO, *Rhetorici libri duo* II 22 § 65: 105 14-22). Cf. ibíd., § 65: 105 12 - § 66: 106 3.

⁴⁰ Cf. M. T. CICERO, *Rhetorici libri duo* II 22 § 67: 105 3-7. Los estudiosos de Cicerón suelen coincidir en no asignarle al célebre orador romano una profundidad de miras en sus desarrollos filosóficos. Cf. E. BIGNONE, *Il libro della letteratura latina*, trad. cit., pp. 186-189; J. FRIEDLICH, *Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft*, Stuttgart: Magnus-Verlag, s.f., B. I, S. 101-106; O. DITTRICH, op. cit., B. II, S. 63. Aun Houser, quien recoge los frutos de su filosofar sobre la ley natural, reconoce su falta de orden. Cf. R. HOUSER, “Cicero and Aquinas on the Precepts of Natural Law”, cit., p. 249.

⁴¹ Cf. SANCTUS ALBERTUS MAGNUS, *De bono* v q. 1 per totum: 259 a 1 - 280 b 28.

⁴² “Naturae ius est, quod non opinio genuit, sed vis quaedam innata inseruit.” (SANCTUS ALBERTUS MAGNUS, *De bono* v q. 2 a. 3 ad 3um: 259 a 14-16. Cf. ibíd., 9-16.

⁴³ Cf. ARISTOTELES, *Ethic. Nicom.* E 10: 1134 b 19-20, *ut supra*.

está afincada en la naturaleza del hombre. Esta es la potencia, el poder que Aristóteles reconoce vigente en todo lugar⁴⁴. Tanto Aristóteles como Cicerón están destacando el ser potencial del derecho natural, que, como potencia natural del hombre que es, le permite al hombre obrar bien en todas partes.

La discusión sobre el derecho o ley natural puede desarrollarse en distintos niveles. La controversia puede tener por sujeto a las conclusiones de la ciencia práctica o puede detenerse en el reconocimiento y determinación de los principios a partir de los cuales estas conclusiones son inferidas. Esta pluralidad de sentidos de la ley natural se debe a la misma polisemia de la voz en cuestión. Como San Alberto distingue, el *derecho natural* puede tomarse en un sentido amplio o un sentido restringido. En tanto que se entienda esta voz con un criterio amplio, puede significar los mandatos divinos promulgados por la Ley, los Profetas y el Evangelio e introducidos en el corazón del hombre como semillas de derecho⁴⁵. También en este sentido amplio puede significar el derecho de la ciudad, no en tanto que encontrado y promulgado por los hombres, el Senado y los sabios, sino en tanto que promulgado a partir de las razones que han sido introducidas en el hombre. Este es el sentido amplio que prefiere San Alberto⁴⁶. Por otro lado, en sentido estricto, el derecho natural no es otra cosa que lo definido por Cicerón, lo que cierta fuerza innata introdujo. Aquí el Doctor alemán se detiene en el objeto directo —sintácticamente hablando— de la definición y determina su contenido: el derecho natural, introducido por una cierta fuerza, es las cosas universales de las costumbres, dictadas por la consciencia a partir de la razón misma de bien⁴⁷. En nuestro artículo atribuimos el nombre de derecho o ley natural tanto a las conclusiones de la ciencia práctica, como a los principios de los que parte el silogismo moral; pasamos del sentido restringido al amplio sin mediar aclaración.

4. Los principios del derecho natural y su conocimiento

La cuestión de la definición del derecho natural se mezcla con la del conocimiento de sus principios. Si atendemos a su definición, “no lo que la opinión engendró, sino lo que introdujo una cierta fuerza”, observamos que hay un agente externo que cumple un papel fundamental en la constitución de ella; este agente es esta cierta fuerza. Sigamos el razonamiento de San Alberto para descubrir el lazo que conecta a la definición de la ley natural con este agente ignoto.

La primera convicción de San Alberto es que el derecho natural es algo propio de los hombres, inscripto en sus corazones, en tanto que estos corazones son racionales⁴⁸. Luego de afirmar esto, el Doctor alemán observa que, como

⁴⁴ “[...] dicendum quod diffinitio, quam ponit Tullius, est omnino eadem cum illa quam ponit Aristoteles hic. Per hoc enim quod dicit, ‘quod non opinio genuit’, dat intelligere, quod non solum habet vigorem ex sola hominum institutione, et hoc intendit Aristoteles per hoc dicit, quod ‘non est in videri vel non-videri’; per hoc autem, quod dicit ‘innata vis quaedam inseruit’, dat intelligere progressum ipsius a principio, quod est ratio, in quantum est natura; et hoc idem vult Aristoteles, ‘quod ubique eandem habet potentiam.’” (SANCTUS ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica* v lect. 11: 357 a 36-46).

⁴⁵ Cf. SANCTUS ALBERTUS MAGNUS, *De bono* v q. 1 a. 1 ad 16um: 266 b 44-55.

⁴⁶ Cf. SANCTUS ALBERTUS MAGNUS, *De bono* v q. 1 a. 1 ad 16um: 266 b 67-73.

⁴⁷ “Unde ius naturale dicitur large et stricte. Stricte dicitur ius naturale, quod ‘innata vis inseruit’, et sic diffinitio a Tullio prius, et nihil est de illo iure naturali nisi universalía morum, quae dictat conscientia ex ipsa ratione boni.” (SANCTUS ALBERTUS MAGNUS, *De bono* v q. 1 a. 1 ad 16um: 266 a 39-43). Cf. *ibid.*, a 31 - b 73.

⁴⁸ Cf. SANCTUS ALBERTUS MAGNUS, *De bono* v q. 1 a. 1: 263 a 19-41.

el intelecto especulativo, el intelecto práctico se encuentra doblemente en potencia a la hora de llevar al acto la adquisición de la ciencia. Antes de alcanzar las conclusiones de la ciencia práctica, debe el hombre conocer los elementos con los que se construye la ciencia. En efecto, como Aristóteles había señalado, el silogismo necesita de los universales con los que se forma. Mas no posee estos elementos, estos universales, en acto necesariamente. Por ello, el espíritu práctico se encuentra, por un lado, en potencia de conocer los universales que forman el silogismo moral y, por otro lado, en potencia de conocer las conclusiones que pueden ser inferidas a partir de tales universales. Primero debe conocer los universales, elementos o instrumentos del silogismo de la ciencia práctica, y luego conocer en acto las conclusiones de tales silogismos, esto es, actualizar en sí la ciencia práctica⁴⁹.

Estos instrumentos no son otra cosa que los principios de la ciencia práctica, a la cual habíamos asemejado lo justo natural en la presentación de la doctrina aristotélica⁵⁰. No nos resulta extraño pensar que el hombre se encuentra en potencia de adquirir la ciencia moral, puesto que sólo con esfuerzo alcanzamos las conclusiones propias de ésta. Ahora bien, ¿hemos de admitir que el hombre también se encuentra en potencia de adquirir los principios del derecho natural? Primero establezcamos qué son los principios del derecho. San Alberto dice que son aquellos juicios en los cuales sabemos qué debe buscarse y qué debe evitarse, como “no se debe robar” y “no se debe cometer adulterio”. Hemos de admitir que es cierto que el hombre no nace conociendo en acto tales principios, ni tampoco otros que también el santo incluye, pero que no son aceptados por todos los hombres, tales como “se debe rendir culto a Dios” o “no se debe matar a un hombre inocente”⁵¹. En consecuencia, adherimos completamente a su tesis: el hombre en su intelecto práctico se encuentra doblemente en potencia con respecto al derecho natural.

Todo hombre se encuentra en esta doble potencia con respecto a la ciencia práctica. Para poseer en acto las conclusiones de ella, hay necesidad de conducir al acto a los principios de la misma, las cosas universales del derecho. Este es el segundo momento de su discurso, en el que manifiesta cómo son actualizadas estas nociones. Nos encontramos en la búsqueda de una causa del ser en acto de los principios del conocer y obrar moral. En primer lugar considera si los nombres de los conceptos que integran los principios causan el ser en acto de tales principios. Por ejemplo, conocer el nombre “robar”, ¿conduce al conocimiento del principio: “no se debe robar”? Para responder apela a la distinción entre causa por sí misma y causa por accidente, tan importante en el esquema causal aristotélico⁵². Es claro que sin los nombres no podemos formular el principio: necesitamos de las palabras “robar”, “debe” y “no” para poder componer el juicio. No obstante, no son ellas las que nos hacen conocer el principio, sino que ellas nos conducen a los conceptos que significan. El conocimiento de tales nombres es la excusa que nos permite descubrir, poseer en acto, las nociones que obran como principios del derecho natural. Los nombres concurren accidentalmente al descubrimiento de estos principios,

⁴⁹ Cf. SANCTUS ALBERTUS MAGNUS, *De bono* v q. 1 a. 1: 263 a 41 - b 52.

⁵⁰ Cf. supra.

⁵¹ Cf. SANCTUS ALBERTUS MAGNUS, *De bono* v q. 1 a. 1: 263 a 34-39; 263 b 51-55.

⁵² Cf. ARISTOTELES, *Phys.* B 3: 194 b 16 - 195 b 30.

mas no son las causas por sí mismas de tal generación, de tal paso de la potencia al acto de los principios universales del derecho⁵³.

A continuación precisa esta tesis: “A partir de esto, el conocimiento de tales principios fue introducido absolutamente por medio de la naturaleza, y el conocimiento de los nombres se adquiere por accidente”⁵⁴. Rescatando un texto de San Agustín y otro de Boecio, y apelando a la autoridad de San Juan Damasceno y de San Basilio, San Alberto muestra que esta tesis tiene respaldo en las grandes autoridades de las ciencias filosóficas y teológicas. Ha elegido un representante de la Patrística Latina, otros dos de la Patrística Griega y una figura insigne de la civilización Romana⁵⁵. Antes de continuar la investigación en torno de la causa por sí misma del ser en acto de los principios de la ley natural, resume las afirmaciones en torno de la potencialidad de estos principios diciendo que el derecho natural es un hábito⁵⁶.

Ya San Alberto había señalado que ante la ciencia moral nos encontramos doblemente en potencia: ni siquiera cuando poseemos el hábito de los principios de la ciencia moral en acto, con necesidad alcanzamos las conclusiones de la ciencia moral. Por esto, sólo en potencia se sigue la operación propia de la ciencia práctica luego de actualizados sus principios. La razón de ello estriba en que este hábito es mixto: en parte está en acto y en parte en potencia. Por ello, quienes poseen tal hábito pueden obrar según la recta razón, mas no están forzados a ello por una naturaleza invencible. Sin embargo, con esta segunda actualización no se clausuran estos movimientos hacia el acto. Observemos que una vez alcanzadas las conclusiones de la ciencia práctica, esto es, llegados a la determinación de la obra que debe ser realizada a partir del conocimiento de la norma universal y de las circunstancias en las que se encuentra el hombre, resta realizar tal obra⁵⁷. El hombre, sabiendo lo que debe hacer hoy, aún necesita pasar de la potencia al acto para cumplir con su deber, para hacer lo bueno y ser bueno. Ya Aristóteles había dicho que todos los hombres ven el

⁵³“In quibus [universalibus iuris] non exigitur, nisi ut termini mandati cognoscantur, sicut quid sit furum et quid moechia, et tunc sciet per seipsum, quod non est furandum vel moechandum. Unde notitia horum principiorum non acquiritur nisi per accidens, scilicet per notitiam terminorum, et non per aliquid prius ipsis, sicut acquiritur scientia conclusionum” (SANCTUS ALBERTUS MAGNUS, *De bono* v q. 1 a. 1: 263 b 52-58).

⁵⁴“Et ideo talium principiorum notitia est inserta per naturam simpliciter, et acquiritur per accidens notitia terminorum” (SANCTUS ALBERTUS MAGNUS, *De bono* v q. 1 a. 1: 263 b 58-60).

⁵⁵Cf. SANCTUS ALBERTUS MAGNUS, *De bono* v q. 1 a. 1 sol.: 263 b 61-82; SANCTUS BASILIUS, *Hom.* 5: PG 31,1772 B; SANCTUS AUGUSTINUS HIPIONIENSIS, *De Trinitate* VIII 6 per totum: PL 42,955; A. M. S. T. BOETHIUS, *Phil. consol.* IV pr. 2: PL 63,791 sqq.; SANCTUS IOHANNES DAMASCENUS, *De fide. orthod.* I 1: PG 94,790-791. Cf. SANCTUS ALBERTUS MAGNUS, *De bono* v q. 1 a. 1 sol.: 263 b 62-82 in apparatu.

⁵⁶“Patet ergo ex his, quod ius naturale est habitus” (SANCTUS ALBERTUS MAGNUS, *De bono* v q. 1 a. 1 sol.: 263 b 82-83).

⁵⁷En la siguiente cuestión de este tratado V, San Alberto presenta al silogismo moral en su estructura. La ley natural está en la *synderesis*, que es descripta aquí como una potencia que contempla las cosas universales del derecho. Al estar en la *synderesis*, la ley natural es llamada ley de la conciencia. En la realización del acto moral la *synderesis* es la premisa mayor de un silogismo cuya conclusión es la conciencia y la premisa menor es propia de la razón: “Si vero accipiatur divisio penes potentias, quae moventur ad opus, aut erit potentia respiciens universalia iuris, et haec est synderesis, in qua est lex naturalis. Propter quod dicitur lex conscientiae, quia sicut in quaestione De conscientia dictum est, conscientia est conclusio cuiusdam syllogismi, cuius maior propositio est synderesis et minor rationis.” (SANCTUS ALBERTUS MAGNUS, *De bono* v q. 2 a. 3 ad 3um: 289 a 18-24). Cf. L. J. ELDERS SVD., “St. Thomas Aquinas’ Doctrine of Conscience”, en L. J. ELDERS SVD. AND K. HEDWIG (ed.), *Lex et Libertas: Freedom and Law according to St. Thomas Aquinas. Proceedings for the fourth Symposium on St. Thomas Aquinas’ Philosophy, Rolduc, November 8 and 9, 1986* [Studi tomistici 30], Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1987, p. 126.

fin, pero que los buenos conducen todas las cosas hacia él y los malos no. San Alberto recupera esta doctrina a través del texto que cita de San Agustín: el Obispo de Hipona había dicho que no todos conocen la verdad interior por la que pueden ser justos y, entre los que la ven, no todos adhieren a ella, llegando entonces a ser justos⁵⁸.

La esencia del derecho natural ya está aclarada. Resta establecer cómo este hábito llega a ser en acto. San Alberto ha aclarado que los agentes externos al hombre sólo concurren accidentalmente a la iluminación de estos principios, puesto que con la cesión de los nombres sólo proveen una ocasión propicia para la formación de los conceptos que integrarán los principios. Observa el Doctor de Colonia que ante estos nombres el hombre es una *tabula* absolutamente *rasa*, puesto que la institución de tales nombres corresponde al arbitrio de los hombres. En cambio, en lo que se refiere a la determinación de los principios significados por los nombres, el alma no es una *tabula rasa*, sino que hay aquí una potencia con ciertas determinaciones, común a todos los hombres⁵⁹. De esta manera, aunque los nombres de los principios del intelecto no sean comunes para todos los hombres, todos ellos están en potencia de conocer los mismos principios a causa de la comunidad de naturaleza. Empero, si los nombres no causan el ser en acto de los principios, ¿qué cosa lo efectúa? Al menos queda claro que hay algo que lo realiza, aunque el complemento agente de tal acto no haya sido tácitamente expresado cuando se dijo que el conocimiento de los primeros principios fue introducido⁶⁰. En este punto se unen la presentación del derecho natural y la indagación por el ser en acto de los principios de la ciencia práctica. La pregunta por el agente de tal actualización no es distinta de la inquisición por el agente de la definición de derecho natural, ¿qué cosa es la que introduce el derecho natural? ¿Qué es esa cierta fuerza innata? ¿Cuál es el agente que lleva al acto el conocimiento de los principios universales del derecho? La primera indagación había descartado a los nombres de los conceptos. En segundo lugar San Alberto descarta que el alma misma los actualice, al menos en tanto que esa misma alma no los posea, porque un agente no puede conducir algo de la potencia al acto en tanto que ella misma se encuentra en potencia con respecto a esa misma perfección⁶¹.

⁵⁸ Cf. SANCTUS ALBERTUS MAGNUS, *De bono* v q. 1 a. 1 ad 4um: 264 a 33-43. Ya en el texto de San Agustín citado por San Alberto encontramos esta doctrina. Cf. SANCTUS ALBERTUS MAGNUS, *De bono* v q. 1 a. 1 sol.: 263 b 62-76. En poco difiere la cita del texto de San Agustín: “[...] qui intueri valent [veritatem interiorem praesentem animo], hoc etiam quod intuentur non omnes sunt, hoc est, non sunt etiam ipsi animi iusti, sicut possunt videre ac dicere quid sit iustus animus.” (SANCTUS AUGUSTINUS HIP-PONENSIS, *De Trinitate* VIII 6: PL 42). Elders considera que San Alberto no distinguió con claridad entre el dictamen de la consciencia, que expresa qué debe ser hecho y el imperio de la voluntad, por el que realizamos tal acción. Cf. L. J. ELDERS SVD., “St. Thomas Aquinas’ Doctrine of Conscience”, cit., p. 127 nota 6. Sin embargo, es nuestro parecer que, por la doctrina recogida en este texto agustiniano, San Alberto distingue entre el saber qué se debe hacer y el realmente hacerlo.

⁵⁹ Cf. SANCTUS ALBERTUS MAGNUS, *De bono* v q. 1 a. 1 ad 1um: 264 a 1-11; ad 19um: 267 a 3-17. [...] δυνάμει πῶς ἐστὶ τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ’ ἐντελεχεῖα οὐδέν. πρὶν ἢ νοῆ. δεῖ δ’ οὕτως ὡσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μὴθὲν ὑπάρχει ἐντελεχεῖα γεγραμμένον. ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ. (ARISTOTELES, *De anima* Γ 4: 429 b 30 - 430 a 2).

⁶⁰ Cf. SANCTUS ALBERTUS MAGNUS, *De bono* v q. 1 a. 1: 263 b 58-60, ya citado.

⁶¹ “[...] nec anima potest illum causare in se nisi per accidens, ut dictum est, quia nihil idem numero, secundum quod idem, est perficiens seipsum.” (SANCTUS ALBERTUS MAGNUS, *De bono* v q. 1 a. 1: 264 a 27-29).

A esta pregunta responde de dos maneras. En primer lugar asevera que este hábito de los primeros principios de la ley natural nos ha sido dado, no por un agente exterior finito, sino que ha sido concreado con nosotros, junto con los primeros principios del intelecto especulativo⁶². Pero con esto, en verdad, no responde a la pregunta de cómo se conoce en acto lo que está en potencia de ser conocido, sino que revela el origen de tales principios: son propios de la naturaleza humana, puesto que son creados juntamente con ella, en ella. De esta manera queda claro por qué el alma no es una *tabula rasa* al respecto de estos principios, ya que la potencia de conocerlos nace junto con la misma alma. Es la naturaleza la que nos proporciona estos hábitos, aunque no nos proporcione con necesidad el conducirlos al acto: no conocemos con necesidad ni los hábitos de los primeros principios intelectuales y prácticos ni las conclusiones de las ciencias especulativas y prácticas⁶³.

Encaminados finalmente en la dilucidación del agente de tal puesta en acto de los principios, notemos con San Alberto que el conocimiento de estos principios no ocurre hasta que la especie intelectual de los principios se una al intelecto, causando la privación de la misma especie la ignorancia en el intelecto. La necesidad de las especies intelectuales nos indica la clase de agente que necesitaremos: un agente que conduzca al acto a las especies intelectuales. Y preguntándose San Alberto sobre este agente, responde sin dejar lugar a dudas: la luz del intelecto agente es aquella cierta fuerza innata que introdujo el derecho natural⁶⁴. Este intelecto agente actualiza los contenidos inteligibles de las especies por medio de su acto propio, al que llama luz. Por ello esta luz es especie de todas las especies inteligibles; en efecto, el intelecto agente por su luz hace ser entendidas en acto las especies inteligibles⁶⁵. Esta luz se distingue de las especies significadas por los nombres, especies que, actualizadas por esta luz, conforman los primeros principios del intelecto práctico y especulativo. La luz del intelecto agente obra por sí misma la confirmación de estos principios, sin necesitar de ningún principio anterior: no hay prueba ni demostración que obre aquí el descubrimiento de los principios, sino que por la luz del intelecto agente se produce la revelación de ellos⁶⁷. Aquí la doctrina de San Alberto muestra su afinidad con la de Aristóteles: los dos estiman que un principio intelectual obra el conocimiento de los principios de ambos intelectos: el *lumen intellectus agentis* de San Alberto o el *voûs* del Estagirita⁶⁸.

⁶² "Et ideo oportuit illum habitum in nobis concreari, sicut etiam habitus concreatur, qui est principiorum speculativorum" (SANCTUS ALBERTUS MAGNUS, *De bono* v q. 1 a. 1 ad 3um: 264 a 29-32). Cf. ibid., 24-32.

⁶³ Cf. SANCTUS ALBERTUS MAGNUS, *De bono* v q. 1 a. 1 ad 6um et 7um: 264 b 55-70.

⁶⁴ "Non fit notitia eius [iuris naturalis] nisi per coniunctionem eius quod noscitur, ad noscentem. Si ergo non iungatur ei, erit impossibilitas ad cognoscendum propter privationem speciei, quae est ratio cognoscibilis, et ideo tunc non sequitur obligatio" (SANCTUS ALBERTUS MAGNUS, *De bono* v q. 1 a. 1 ad 2um: 264 a 17-21).

⁶⁵ "Si autem quaeritur, quae sit illa vis naturae, dico, quod absque dubio illa naturae vis est lumen intellectus agentis [...]" (SANCTUS ALBERTUS MAGNUS, *De bono* v q. 1 a. 1 ad 11um: 265 b 58-60).

⁶⁶ "[...] cuius [intellectus agentis] lumen est species specierum intelligibilium [...]" (SANCTUS ALBERTUS MAGNUS, *De bono* v q. 1 a. 1 ad 11um: 265 b 60-61).

⁶⁷ "Illud enim lumen distinctum ad species terminorum, quae sunt in principiis primis intellectus agentis et practici, facit per se, hoc est sine probatione et demonstratione, assentire principiis primis scientiarum et operationum" (SANCTUS ALBERTUS MAGNUS, *De bono* v q. 1 a. 1 ad 11um: 265 b 63-67).

⁶⁸ Cf. ARISTOTELES, *Ethic. Nicom.* Z 6: 1140 b 32 - 1141 a 8, cit. supra.

San Alberto retorna a la definición de derecho natural de Cicerón, luego de determinar qué era esa cierta fuerza innata. Ahora se pregunta dónde el intelecto agente introduce el derecho natural⁶⁹. Esta luz del intelecto agente, que es común a los intelectos práctico y especulativo⁷⁰, no introduce en sí mismo las especies del derecho, puesto que este intelecto no es receptivo de ningún hábito ni de especie o forma intelectual alguna⁷¹. Al contrario, lo propio de él es iluminar con su propio acto sobre las demás cosas, tal como entre los cuerpos naturales el sol ilumina los colores, tornándolos visibles. San Alberto considera que, como el sol da el ser visible a los colores, así la luz del intelecto agente da el ser inteligible a las cosas: las hace ser entendidas en acto⁷². De esta manera la luz del intelecto agente hace ser entendidas en acto las especies propias del derecho natural. ¿Y dónde las introduce, entonces? En la razón o *synderesis*: en esta razón práctica la luz del intelecto agente introduce las cosas universales del derecho natural⁷³.

Notemos que en esta presentación del intelecto agente el Doctor alemán no se aleja del discurso del Estagirita, quien distingue dos intelectos en el alma: uno con el que llega a ser todas las cosas y otro con el que hace todas las cosas. Éste es el agente, que es un cierto hábito y se asemeja a la luz⁷⁴. La analogía establecida con la luz es la misma, siendo más explícita la versión de San Alberto. No obstante, encontramos una diferencia: Aristóteles considera en este pasaje que el intelecto agente es un cierto hábito, mientras que San Alberto reserva tal denominación para la luz del intelecto agente⁷⁵.

¿Cuál es la razón por la que la luz del intelecto agente tiene esta primacía en el campo del conocimiento? ¿Por qué es tan originaria su función? San Alberto considera que la primacía se fundamenta en que el intelecto agente es forma según el ser. ¿Podría significar esto que San Alberto concibe al intelecto agente humano siempre en acto de iluminar las especies intelectuales, esto es, haciendo conocer a la razón siempre en acto? ¿Estaría siempre el intelecto humano ante las especies de todas las cosas, conociendo en ellas a todas las cosas sin interrupción? No creemos que éste sea el pensar del *Doctor universalis*. En verdad, otra parece ser su opinión, puesto que en estos desarrollos teóricos se cuidó de señalar siempre, como la fuerza innata nombrada por Cicerón, a la luz del intelecto agente, no al intelecto agente simplemente. ¿Cómo hemos de entender esta diferencia? La luz del intelecto agente no puede ser otra cosa que el acto propio del intelecto agente. Por lo tanto, no es el intelecto agente la fuerza que actualiza las especies, sino sólo cuando realiza

⁶⁹ Cf. SANCTUS ALBERTUS MAGNUS, *De bono* v q. 1 a. 1 ob. 14: 261 a 35 - b 47.

⁷⁰ Cf. SANCTUS ALBERTUS MAGNUS, *De bono* v q. 1 a. 1 ad 13um: 266 a 4-7.

⁷¹ “[...] intellectus universaliter agens non est receptivus alicuius speciei nec habitus naturalis specierum nec etiam habitus acquisiti” (SANCTUS ALBERTUS MAGNUS, *De bono* v q. 1 a. 1 ad 14um: 266 a 14-16).

⁷² “[...] illud lumen est habitus eius qui est forma secundum esse, quae illustrat actu suo super alia et dat eis esse intelligibile, sicut lumen solis se habet ad colores in conferendo esse visibile” (SANCTUS ALBERTUS MAGNUS, *De bono* v q. 1 a. 1 ad 14um: 266 a 16-20).

⁷³ “Ad hoc autem quod quaeritur, cui inseruit, dicendum, quod rationi vel etiam synderesi et non sibi [...]” (SANCTUS ALBERTUS MAGNUS, *De bono* v q. 1 a. 1 ad 14um: 266 a 11-13).

⁷⁴ Cf. ARISTOTELES, *De anima* Γ 5: 430 a 13-17.

⁷⁵ “[...] ἡ νοῦς] δὲ τῶ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς: (ARISTOTELES, *De Anima* Γ 5: 430 a 15). “[...] illud lumen est habitus eius qui est forma secundum esse [...]” (SANCTUS ALBERTUS MAGNUS, *De bono* v q. 1 a. 1 ad 14um: 266 a 16-18), texto ya citado supra.

su acto propio, que es iluminar. La fuerza innata que introduce el derecho natural en la razón no es otra que la luz del intelecto agente, esto es, su actuar, con respecto al cual podría encontrarse en potencia. No predicaría San Alberto, entonces, del intelecto agente un actuar continuo, un estado ininterrumpible de iluminación, lo cual es más cercano a nuestra experiencia intelectual, en la que no gozamos con la actualización continua y simultánea de todas las especies inteligibles.

5. Conclusión

Hemos reconocido una tradición auténtica entre los textos de Aristóteles, Cicerón y San Alberto en lo que respecta a la definición del derecho natural, que ya tenía antecedentes en las expresiones artísticas y científicas de la cultura griega. Atentos a la doctrina que sustenta esta definición de derecho natural, subrayamos especialmente la comunión de pareceres entre el filósofo griego y el teólogo alemán. El derecho natural, en sentido estricto, son aquellos principios universales del derecho, introducidos por la luz del intelecto agente en el hombre, en su alma en tanto que ésta es receptiva de las especies intelectuales. Por medio de estos principios construye el silogismo práctico. Luego, con respecto a la adquisición de la ciencia moral, San Alberto afirma que el hombre se encuentra doblemente en potencia. En efecto, ante la introducción de los principios efectuada por el intelecto agente el hombre se encuentra en potencia, y una vez actualizados los principios, se encuentra en potencia también de alcanzar las conclusiones de la ciencia práctica. Y aún entonces San Alberto reconoce que nos encontramos ante una nueva situación potencial: utilizando un texto del Obispo de Hipona revive la doctrina de Aristóteles. No basta conocer los principios de la ciencia práctica ni el hombre se satisface con la inferencia de las conclusiones del silogismo práctico; una vez obtenidas las conclusiones de la ciencia del obrar humano, sabiendo qué es lo bueno para nosotros en estas determinadas circunstancias, aún resta querer hacerlo, llevar al acto las obras de acuerdo a las conclusiones de la ciencia moral. Luego de saber qué es lo bueno, el hombre se encuentra en potencia de ser bueno.

