

LEY NATURAL, DIÁLOGO Y TOLERANCIA*

Mario Šilar
Universidad de Navarra

Resumen: El eje central de la crisis de los paradigmas se manifiesta en una aparente capacidad auto-defensiva por la que adjudican a otras tradiciones las causas de sus propios problemas. Se acusa a la teoría de ley natural de ser la promotora de una cosmovisión insensible con el respeto por la diferencia y el diálogo, características que deberían definir en buena medida a las sociedades plurales contemporáneas. El texto presenta la teoría de la ley natural como el marco conceptual apropiado para una legítima defensa de la tolerancia. Para ello, se expone la relación entre ley natural y ley humana según una fuente clásica en la materia, Tomás de Aquino.

Palabras clave: Ley natural, ley humana, diálogo, tolerancia, razón pública, Tomás de Aquino.

Abstract: The key to the contemporary crisis in social paradigms is revealed in their capacity for self-preservation, by which the causes of their own conflicts are deferred to other traditions or theories. Natural Law Theory (NLT) has been regarded as insensitive to the question of difference, one of the main characteristics of contemporary plural societies. This paper presents NLT as a framework in which the idea of tolerance may be articulated and defended in a legitimate way. The relationship between natural law and human law is discussed from the classical perspective offered by Thomas Aquinas.

Key words: Natural law, human law, dialogue, tolerance, public reason, Thomas Aquinas.

* Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación I+D sobre “Razón Práctica e Ilustración Escocesa. Antecedentes y repercusiones”, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación HUM2006-07605 y por la Asociación de Amigos de la Universidad de Navarra. Agradezco las sugerencias y correcciones sobre una versión anterior del texto realizadas por Ana Marta González, David S. Oderberg y Eduardo Ortiz. Los errores que pueden haber comprometido sólo mi responsabilidad.



Multa renascentur quae jam cecidere¹.

No existe “fórmula del mundo”, racional, o ética, o religiosa, en la que todos pudieran ponerse de acuerdo y que entonces fuese capaz de sostener el todo².

1. LAS SUSPICACIAS QUE DESPIERTA LA TEORÍA DE LA LEY NATURAL (TLN)

Una característica que distingue la crisis de un paradigma es su obstinada capacidad defensiva. La inversión de la carga de la prueba suele ser una estrategia recurrente. Mediante ella, el paradigma en crisis adjudica a otra teoría la crisis generada por su propio marco teórico. Un fenómeno de este tipo puede observarse en el clima que rodea los debates suscitados en torno a la TLN, donde el presunto éxito mediático de esta estrategia termina por convertir la TLN en algo políticamente incorrecto, tanto en el ámbito divulgativo como académico.

Quien quiera tomar partido en el debate afirmando que puede ser útil prestar oídos a la tradición occidental de la ley natural –para intentar así comprender algunos problemas de la sociedad plural y multicultural contemporánea– debe estar dispuesto a asumir que, precisamente, son las afirmaciones de este tipo las que constituyen, para buena parte de los actores implicados, uno de los focos más problemáticos de las sociedades actuales.

En efecto, es como si buena parte de los conflictos que deben enfrentar las sociedades actuales se produjeran, en buena medida, debido al lastre que generan actores sociales todavía comprometidos en extravagantes cosmovisiones de un orden moral o de una ley natural, que si bien no está exenta de historicidad³, se encuentra libre de convencionalismos absolutamente arbitrarios⁴.

Se produce así un escenario paradójico en el que los actores sociales que creen ver en la TLN un marco posible para el análisis de los problemas de la convivencia humana son

¹ Horacio. *Ars Poetica*, I, 70: “renacerán muchos vocablos que han caído en desgracia”.

² J. Ratzinger (2005b). “Las bases morales prepolíticas del Estado Liberal”. *Revista de Pensamiento Contemporáneo de la Universitat de València* 18, p. 79.

³ Cfr. E. Schockenhoff (2003). *Natural Law and Human Dignity: Universal Ethics in an Historical World*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.

⁴ En este contexto se inserta la crítica rawlsiana a las teorías comprensivas del bien (*comprehensive doctrines*). Cfr. J. Rawls (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, pp. 16 y ss. También J. Rawls (2001). *Collected Papers*. Cambridge, Mass.-London, England: Harvard University Press, pp. 480-481, y S. Wall y G. Klosko (2003). “Perfectionism and Neutrality: Essays in Liberal Theory”, Rowman & Littlefield Publishers: Lanham, MD. Para una defensa de la relevancia de la TLN en la esfera de la razón pública en el seno del *ethos* de la democracia constitucional, véase M. Rhonheimer (2005). “The *Political Ethos* of Constitutional Democracy and the Place of Natural Law in Public Reason: Rawls’s ‘Political Liberalism’ Revisited”. *American Journal of Jurisprudence* 50, pp. 1-70.



considerados, más bien, como quienes poseen una buena dosis de responsabilidad en la existencia de esos conflictos.

Es verdad que las ideas de libertad, tolerancia y diálogo, a primera vista, no generan las antipatías que suelen despertar ideas como las de verdad y ley⁵. No es menos cierto que en el contexto actual se deben extremar las precauciones en la apelación a expresiones como *ley natural*, *orden natural*, *naturaleza humana* y otras de similar contenido⁶. Pero, más allá de los preámbulos conceptuales de rigor –que resultan oportunos, a fin de evitar una posible mala interpretación, de tinte naturalista-fisicalista de la ley natural–, el contenido al que refieren estos términos posee plena vigencia.

Por tal motivo, resulta oportuno destacar un elemento que suele ser poco analizado en los debates en torno a la TLN. Me refiero al soporte conceptual que esta teoría ofrece para la mejor comprensión de las ideas de diálogo y de tolerancia, ambas de insoslayable importancia en el debate público, uno de los ejes principales sobre los que se articula la sociedad plural contemporánea. En efecto, cabe afirmar que el *ethos* político de la modernidad se configura alrededor de la idea de la convivencia pacífica, de la libertad y de la justicia, en el sentido de igualdad de oportunidades⁷. Sucede que la idea de tolerancia se ha ido configurando –en la Europa medieval y moderna– al hilo de un contexto cultural en el que también se sistematizó la teoría de la ley natural. Por ello, considero acertada la interpretación de Rhonheimer al afirmar que la democracia liberal-constitucional constituye, en buena medida, una expresión política específica de la tradición de la ley natural⁸.

⁵ “En la escala de los valores, de los que depende el hombre y una vida digna, la libertad aparece decididamente como el verdadero valor fundamental y como el derecho humano básico. En cambio, frente al concepto de verdad nos situamos más bien con actitud de sospecha; se recuerdan las numerosas opiniones y sistemas en cuyo favor se ha reivindicado la verdad; la frecuencia con la que la pretensión de verdad ha sido un instrumento para oprimir la libertad. (...) La actitud moderna en relación con la verdad se manifiesta del modo más claro en la pregunta de Pilato: ¿qué es la verdad? Quien sostiene que su vida, palabra y comportamiento están al servicio de la verdad debe prepararse a ser clasificado como soñador o como fanático”. J. Ratzinger (2005a). *La fe como camino. Contribución al ethos cristiano en el momento actual*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, p. 13.

⁶ Para un estudio en profundidad, véanse A. M. González (2006b). *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa, y M. Rhonheimer (2000). *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*. Pamplona: Eunsa.

⁷ Cfr. Quentin Skinner (1978). “The Age of Reformation”, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press. También M. Walzer (1997). *On Toleration*, New Haven: Yale University Press.

⁸ Lo cual no significa pretender que la TLN posea una operatividad inmediata en el seno de la razón pública: “natural law reasons belong public reason insofar as they precede public reason and, thus, shape it in a fundamental way. They, however, cannot claim to be public reasons, adequate for constitutional democracy, only because they are natural law reasons, that is, because they are open to anyone’s understanding. This is impossible because, first, natural law embraces more than what is politically relevant and can be reasonably enforced by legal coercion; and secondly, because natural law is not positive, written law. (...) natural



En concreto, en lo que sigue, aislaré solamente un aspecto específico de la TLN a fin de analizar las implicancias subyacentes para la idea contemporánea de tolerancia. Me refero a la articulación entre ley natural y ley humana, en el contexto de la TLN, que propone Tomás de Aquino⁹. Esta articulación ofrece un marco apropiado para valorar la tolerancia en su justa medida.

En primer lugar, desarrollaré una breve descripción histórica de la idea de tolerancia a fin de poner en evidencia su presencia, como contenido de reflexión, ya en el mundo medieval. En segundo lugar, analizaré algunos textos del *Summa Theologiae* (*S. Th.*), de Tomás de Aquino, en el cual se expone una aguda articulación entre ley natural y ley humana¹⁰ que ofrecería un marco adecuado para afirmar el valor y la necesidad de la tolerancia en la sociedad humana.

2. OPACIDAD SEMÁNTICA DE UN CONCEPTO CLÁSICO

Se suele considerar que la idea de tolerancia es un fenómeno típicamente moderno que se configura con motivo de la búsqueda de garantías para la libertad de los individuos en la sociedad. Escritos como la *Epistola ad tolerantia* (*A letter concerning on toleration*), de John Locke, o el *Traité sur la tolérance*, de Voltaire, son indicativos de la consolidación de este tópico en el contexto de la Ilustración. También se puede ir un poco más lejos y rastrear algunas ideas aproximativas, todavía en ciernes, en algunos escritos de Tomás Moro o de Erasmo de Róterdam¹¹.

Por contrapartida, se suele pensar que el mundo medieval exhibe las características propias de una sociedad que no considera la tolerancia como elemento relevante. Por

law works as a standard of public reason's own intrinsic practical truth (...). Thus, though natural law *as such* cannot claim to be *public* reason, the correspondence of public reason with natural law, as far as it is politically relevant, is nonetheless a condition for public reason to be fully reasonable". M. Rhonheimer (2005). "The *Political Ethos* of Constitutional Democracy and the Place of Natural Law in Public Reason: Rawls's 'Political Liberalism' Revisited". *American Journal of Jurisprudence* 50, p. 2.

⁹ Me remito principalmente al "Tratado de la Ley". Cfr. *S. Th.*, I-II, qq. 94-108. Para los títulos de las obras de Tomás de Aquino seguimos las abreviaturas de rigor. Las referencias bibliográficas corresponden al *Corpus Thomisticum*, que se puede consultar en su versión electrónica. S. Thomae Aquinatis (2000). <<http://www.corpusthomicum.org/>>, Pampilonae, Universitatis Studiorum Navarrensis. In taenias magneticas a Roberto Busa SJ. denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit.

¹⁰ Desde esta perspectiva, y bien analizadas las cosas, adquiere singular valor el hecho histórico de que, a medida que la doctrina de la ley natural perdió relevancia doctrinal, la noción de tolerancia adquirió mayor protagonismo. Considero que en la idea de tolerancia, deslindada de la carga relativista o indiferentista, comparecen ciertos elementos que integran la TLN en su sentido clásico. La tolerancia, para no perder su verdadero sentido, exigiría cierta apelación a la TLN.

¹¹ Para las referencias históricas sigo la investigación de István P. Bejczy y Andrew G. Fiala. Cf. I. P. Bejczy (1997). "Tolerantia: A Medieval Concept". *The Journal of the History of Ideas* 58, pp. 365-384; A. G. Fiala (2005). *Tolerance and the Ethical Life*. London: Continuum.



ejemplo, la simple idea de que un poder central ejerza una especie de tutela frente a posibles desviaciones doctrinales se presenta como algo contradictorio con el principio de tolerancia. En opinión de Habermas, por ejemplo, sólo el tímido desarrollo de algunas ideas propiciadas por el movimiento protestante sería el único elemento medieval más o menos cercano al moderno concepto de tolerancia¹².

Por su parte, John Passmore desarrolla un breve estudio sobre la relación entre el fanatismo, la tolerancia y la filosofía, tomando como punto de partida la incorporación a la lengua inglesa de dos términos procedentes del mundo latino: *enthusiasm* y *fanaticism*. Su interesante aporte –en el que intenta exponer que el ejercicio filosófico, en lo que comporta de juego intelectual, puede en cierta medida ser un antídoto contra el fanatismo– lamentablemente no ahonda en la tradición previa a la recepción anglosajona del problema¹³.

Sobra decir que las aproximaciones arriba expuestas resultan sesgadas, puesto que pierden de vista no sólo la reflexión medieval en la materia, sino también las aproximaciones antiguas, tal y como se registran en la tradición estoica, por ejemplo¹⁴. En síntesis, y como consecuencia de la interpretación expuesta, es frecuente encontrar que los estudios históricos en la materia inician su investigación tomando el siglo XVI como punto de partida¹⁵. De ahí que, si bien el concepto de tolerancia tuvo un amplio despliegue en los siglos anteriores, tanto en la órbita religiosa como secular, a menudo éste quede soslayado¹⁶. No obstante, se pueden citar varias anomalías que pondrían en tela de juicio la visión que propone este paradigma interpretativo. En efecto, basta observar, por ejemplo, la intensidad de las disputas teológico-filosóficas medievales para poner en entredicho el prejuicio que adjudica al mundo medieval la eclosión de un universo religioso uniforme y cerrado, sin espacio para perspectivas divergentes.

¹² “It was not until the 16th century that the German language borrowed the word ‘Toleranz’ –or tolerance– from the Latin and French, which is why in the context of the Reformation the concept immediately assumed the narrow meaning of toleration of other religious confessions. In the course of the 16th and 17th centuries, religious toleration becomes a legal concept”. J. Habermas (2004). “Religious Tolerance. The Pacemaker for Cultural Rights”. *Philosophy* 79, p. 5.

¹³ “Originally introduced into English, as I said, to describe the Puritan sectaries, its root is the Latin ‘fanum’, meaning a place consecrated to a deity. From this the Romans themselves derived ‘fanaticus’ as originally meaning ‘inspired’ –the ‘god-possessed’ of the Oxford Dictionary– but later coming to mean ‘wild’ or ‘frenzied’ through its association with the worship of Cybele and Isis. It is indeed applied by Cicero to certain philosophers. On his view, his own academic scepticism, but not philosophy in general, is an antidote against fanaticism”. J. Passmore (2003). “Fanaticism, Toleration and Philosophy”. *The Journal of Political Philosophy* 11, p. 215.

¹⁴ Cf. A. G. Fiala (2003). “Stoic Tolerance”. *Res Publica: A Journal of Legal and Social Philosophy* 9.

¹⁵ Cf. J. Lecler (1955). *Histoire de la tolérance au siècle de la réforme*. París: Aubier, vol. 6, pp. 445-605; M. Peronnet (1988). “Naissance et affirmation de l’idée de la tolérance. xv^{te} et xvii^e siècle”; Paul-Valéry: Publications de l’université Montpellier; K. Schreiner y G. Besier (1972-1992). “Toleranz”. En O. Brunner *et al.* (eds.). *Geschichtliche Grundbegriffe*. Stuttgart: Klett-Cotta.

¹⁶ Esto se pone de manifiesto en los estudios de M. Condorelli (1960). *I fondamenti giuridici della tolleranza religiosa nell’elaborazione canonistica dei secoli XII-XIV*. Milán: Giufrè.



Asimismo, la clara separación de los vínculos entre el orden secular y el orden espiritual, que se suele citar como una de las características propias del inicio de la Modernidad, queda cuestionada si se observan las características de algunos sistemas post-medievales. A modo de ejemplo, se pueden mencionar el calvinismo, así como la situación en las Islas Británicas durante los tiempos de Oliver Cromwell, o la acción de John Endicott en Massachussets. Estos casos, de claros visos teocráticos, presentes en los inicios de la Modernidad, no son precisamente los ejemplos más apropiados de sociedades abiertas y tolerantes.

István Bejczy identifica tres significados que el término *tolerancia* posee en el período medieval¹⁷. El primer sentido, presente en escritos estoicos, ubica la tolerancia en la capacidad de soportar todo lo que constituya una especie de *carga* o *peso* para el cuerpo o la mente del hombre. El segundo está asociado al desarrollo que los primeros cristianos le otorgan al vincular esta carga con connotaciones de tipo religioso. Es lo que la devoción cristiana asocia con la virtud de la paciencia, la cual se ejerce en situaciones de adversidad. Estos dos sentidos sitúan la tolerancia todavía en la esfera de la vida individual. Sin embargo, la originalidad del pensamiento medieval en la materia reside en que es también durante este período cuando la tolerancia adquiere, además, un significado relevante también en la vida socio-política. En este tercer sentido, el objeto de la tolerancia pasa a ser aplicado a las personas que, a causa de hábitos y costumbres contraproducentes para la comunidad, pasan a ser no una carga personal, sino una carga para el conjunto de la sociedad. Así, la tolerancia pasa a significar, también, la abstención del uso de la fuerza pública frente a cosas que se consideran malas¹⁸.

En este sentido, el derecho canónico da cuenta –a través del *Decretum Gratiani*, de 1140, y de las *Decretales* de Gregorio IX, promulgadas en el año 1234– de esta nueva acepción del término¹⁹. En el siglo XIII el concepto de tolerancia, que había sido abordado en sede canónica, ingresa, a través de la escolástica, en la filosofía y la teología. Los escolásticos consideran la tolerancia como una actitud que debe ser ejercida, ya no sólo

¹⁷ Cfr. I. P. Bejczy (1997). “Tolerantia: A Medieval Concept”. *The Journal of the History of Ideas* 58, pp. 368 y ss.

¹⁸ “The object of tolerance in this third sense were people and their allegedly bad habits, people who were seen as a burden to society and not, at least not primarily, to individuals. Moreover, the tolerating subject was no longer a powerless individual but a powerful collectivity that could destroy the tolerated people if it wanted to but ought not to do so. Tolerance thus came to imply the self-restraint of political power, the abstinence from correctional or destructive force by the authorities governing society”. I. P. Bejczy (1997). “Tolerantia: A Medieval Concept”. *The Journal of the History of Ideas* 58, p. 368.

¹⁹ “The *Decretum* is a private compilation of authoritative texts from the Bible, the Church Fathers, and early medieval authors which functioned in practice as a source of law. The *Decretals* of Gregory IX (also called *Liber Extra* and abbreviated as X) are an official collection of papal decrees compiled by Raymond de Pe. *Corpus iuris canonici*, ed. Aemilius Friedberg (2 vols.; Leipzig, 1879-81)”. I. P. Bejczy (1997). “Tolerantia: A Medieval Concept”. *The Journal of the History of Ideas* 58, p. 368.



por el poder eclesiástico, sino también por el poder secular²⁰. Este desarrollo coincide con un momento histórico concreto, el del renacimiento político y legal de los siglos XII y XIII, cuando la ley natural se convirtió en un tema de estudio intenso por parte de filósofos, teólogos y juristas²¹. A continuación se expondrá el marco teórico conceptual que elabora una de las figuras más relevantes del pensamiento medieval y que permite fundamentar el valor positivo que posee el ejercicio de la tolerancia en la vida pública.

3. LEY NATURAL Y LEY HUMANA EN TOMÁS DE AQUINO

El “Tratado de la Ley”, de la I-II, qq. 90 a 108, es quizá una de las partes más conocidas de la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino²². Su originalidad, puesta de manifiesto por la singular conjunción de claves teológicas, metafísicas, éticas y de filosofía del derecho, ha tenido amplia repercusión en el pensamiento jurídico, filosófico y teológico de Occidente²³. Se suelen destacar tres características que ponen de manifiesto la importancia de la teoría allí presentada por el Aquinate. En primer lugar, la convicción de que la actividad política puede ser una acción moral buena y armónica con el orden de la providencia. En segundo lugar, el modo en que combina elementos de orden jerárquico, surgidos en el contexto histórico de sociedades feudales, con la visión emergente de un orden social igualitario. Finalmente, la articulación que ofrece en torno a la ley natural constituye una ineludible referencia en la investigación jurídica, política y ética posterior²⁴.

²⁰ Cfr. J. Bowle (1961). *Western Political Thought: an historical introduction from the origins to Rousseau*. London: Barnes and Noble.

²¹ “The rise of natural law thinking coincided with the recovery of ancient scientific and legal texts. It also developed in tandem with a dramatic renewal of interest in political life—in municipalities, corporations, universities, and new constitutional forms of religious life—. Above all, natural law thinking was spurred by the discovery and by the rapid growth of the art of legislation. It would be only a slight exaggeration to say that it was positive law that brought natural law into the human city, for this art needed to be tamed and contextualized and located in a broader order of things”. R. Hittinger (2008). “Natural Law and the Human City”. En A. M. González (ed.). *Contemporary Perspectives on Natural Law. Natural Law as a Limiting Concept*. London: Ashgate, pp. 29-42.

²² “When Thomas, in the mid-13th century, wrote his 18 questions on law in the *Summa theologiae*, he inherited a world that was shaking off its feudal customs. We can see how Thomas appropriated and contributed to this movement if we consider the first question of his treatise on law. The moment is so quiet that we are apt to pass over it without noticing the ambient noise of the original setting”. R. Hittinger (2008). “Natural Law and the Human City”. En A. M. González (ed.). *Contemporary Perspectives on Natural Law. Natural Law as a Limiting Concept*. London: Ashgate, pp. 29-42.

²³ Véase, por ejemplo, la clásica obra de Torrel. Cfr. J.-P. Torrell (2002). *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*. Pamplona: Eunsa.

²⁴ P. E. Sigmund (2002). “Law and Politics”. En B. Davies (ed.). *Thomas Aquinas. Contemporary Philosophical Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, pp. 325-337.



Del denso conjunto que conforma este tratado, interesa destacar una idea de gran relevancia para la delimitación operativa de la tolerancia, de tal modo que resulta compatible con la teoría de la ley natural, y que excluye *ex radice* toda posible vinculación de la teoría de la ley natural con actitudes intolerantes. En la *Prima secundae*, cuestión 96, artículo segundo, el Aquinate afirma lo siguiente:

La ley humana se establece para una multitud de hombres, en la que la mayor parte son hombres imperfectos en la virtud. Y así la ley natural no prohíbe todos los vicios, de los que se abstiene un hombre virtuoso; sino sólo (se prohíben) los más graves, aquellos de los que puede abstenerse la mayor parte de los hombres, especialmente aquellas cosas que son para el perjuicio de los demás, sin cuya prohibición la sociedad no podría subsistir, tales como el homicidio, el robo y otros vicios semejantes²⁵.

La precisión aquí expuesta posee una importancia capital. De ella se desprende que la sociedad humana supone la constitución de un orden legal que contemple lo que se puede denominar como cierta *bondad moral media*, es decir, la de los hombres que si bien no son absolutamente perfectos en la virtud tampoco son completamente viles²⁶. Por eso, la ley humana no pena todo lo que sí pena la ley natural²⁷. En efecto, la ley humana se configura atendiendo a esta bondad moral promedio que prescribe, principalmente, los deberes de estricta justicia para con el prójimo. Por ello, el contenido de la ley natural políticamente relevante sólo atañe a aquellos elementos que intervienen en la configuración del bien común de la sociedad política²⁸.

²⁵ “Lex autem humana ponitur multitudini hominum, in qua maior pars est hominum non perfectorum virtute. Et ideo lege humana non prohibentur omnia vitia, a quibus virtuosi abstinent; sed solum graviora, a quibus possibile est maiorem partem multitudinis abstinere; et praecipue quae sunt in nocentum aliorum, sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset, sicut prohibentur lege humana homicidia et furta et huiusmodi”. *S. Th.*, I-II, q. 96, a. 2 c.

²⁶ La cosmovisión cristiana, presente en el Aquinate, es de un gran valor hermenéutico para aproximarse al estudio de la acción humana: “Por otra parte, el hombre creado para la libertad lleva dentro de sí la herida del pecado original que lo empuja continuamente hacia el mal y hace que necesite la redención. Esta doctrina no sólo es parte integrante de la revelación cristiana, sino que tiene también un gran valor hermenéutico en cuanto ayuda a comprender la realidad humana. El hombre tiende hacia el bien, pero es también capaz del mal; puede trascender su interés inmediato y, sin embargo, permanece vinculado a él. El orden social será tanto más sólido cuanto más tenga en cuenta este hecho y no oponga el interés individual al de la sociedad en su conjunto, sino que busque más bien los modos de su fructuosa coordinación. De hecho, donde el interés individual es suprimido violentamente, queda sustituido por un oneroso y opresivo sistema de control burocrático que esteriliza toda iniciativa y creatividad. Cuando los hombres se creen en posesión del secreto de una organización social perfecta que hace imposible el mal, piensan también que pueden usar todos los medios, incluso la violencia o la mentira, para realizarla. La política se convierte entonces en una «religión secular», que cree ilusoriamente que puede construir el paraíso en este mundo”. Juan Pablo II. *Centesimus Annus*, n.º 25.

²⁷ M. Murphy (2001). “Natural Law, Consent, and Political Obligation”. En P. Ellen Frankel *et al.* (eds.). *Natural Law and Modern Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

²⁸ M. Rhonheimer (2005). “The *Political Ethos* of Constitutional Democracy and the Place of Natural Law in Public Reason: Rawls’s ‘Political Liberalism’ Revisited”, *American Journal of Jurisprudence* 50, p. 47. Cfr. E. Scully



A partir de lo señalado, se puede afirmar que la distinción entre la ley natural y la ley humana es el fundamento que permite consolidar un genuino margen de tolerancia que se ofrece como la solución más idónea, a la luz del alcance limitado del conocimiento humano y de la falibilidad de la acción humana libre²⁹: “ninguna sociedad humana es a tal punto buena que excluya completamente la presencia de alguien malo”³⁰. De donde, “la ley humana no exige del hombre una virtud omnímoda, que es propia de pocos y no puede encontrarse en toda la multitud de un pueblo que la ley humana tiene necesidad de regir”³¹.

Por otra parte, Tomás de Aquino precisa cuál es el bien que debe proteger la ley humana. En verdad, ésta no prescribe los actos de todas las virtudes, sino sólo de aquellos actos que pueden destruir la convivencia social³², por no ordenarse al bien común³³. Se trata de bienes que están intrínsecamente relacionados con la justicia legal³⁴ y la paz pública³⁵.

(1987). “The Political Limitations of Natural Law in Aquinas”. En H. J. Johnson (ed.). *The Medieval Tradition of Natural Law*. Michigan: Western Michigan University, pp. 149-159.

²⁹ “Sed in statu naturae corruptae etiam deficit homo ab hoc quod secundum suam naturam potest, ut non possit totum huiusmodi bonum implere per sua naturalia. Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scilicet toto bono naturae privetur; potest quidem etiam in statu naturae corruptae, per virtutem suae naturae aliquod bonum particulare agere, sicut aedificare domos, plantare vineas, et alia huiusmodi; non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quod in nullo deficiat”. *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 2 c.

³⁰ “Quod nulla societas est ita bona quin aliquis si pravus”. Tomás de Aquino. *Super Matth.*, XIII, n.º 1.140.

³¹ “Quia lex humana non exigit ab homine omnimodam virtutem, quae paucorum est, et non potest inveniri in tanta multitudine populi quantam lex humana sustinere habet necesse”. *S. Th.*, II-II, q. 69, a. 2, ad. 1.

³² “Lex humana populo datur, in quo sunt multi a virtute deficientes, non autem datur solis virtuosis. Et ideo lex humana non potuit prohibere quicquid est contra virtutem, sed ei sufficit ut prohibeat ea quae destruunt hominum convictum; alia vero habeat quasi licita, non quia ea approbet, sed quia ea non punit”. *S. Th.*, II-II, q. 77, a. 1 ad 1. Es obvio que el hecho de no penalizar una acción no implica que se apruebe el ejercicio de esa acción. Esto es fundamental para comprender la relación entre tolerancia y verdad.

³³ “Non tamen de omnibus actibus omnium virtutum lex humana praecipit, sed solum de illis qui sunt ordinabiles ad bonum commune, vel immediate, sicut cum aliqua directe propter bonum commune fiunt; vel mediate, sicut cum aliqua ordinantur a legislatore pertinentia ad bonam disciplinam, per quam cives informantur ut commune bonum iustitiae et pacis conservent”. *S. Th.*, I-II, q. 96, a. 3 c.

³⁴ “Est autem alius modus communitatis ad quam ordinatur lex humana, et ad quam ordinatur lex divina. Lex enim humana ordinatur ad communitatem civilem, quae est hominum ad invicem. Homines autem ordinantur ad invicem per exteriores actus, quibus homines sibi invicem communicant. Huiusmodi autem communicatio pertinet ad rationem iustitiae, quae est proprie directiva communitatis humanae. Et ideo lex humana non proponit praecepta nisi de actibus iustitiae; et si praecipiat actus aliarum virtutum, hoc non est nisi in quantum assumunt rationem iustitiae; ut patet per philosophum, in V ethic.”. *S. Th.*, I-II, q. 100, a. 2.

³⁵ “Legis enim humanae finis est temporalis tranquillitas civitatis, ad quem finem pervenit lex cohibendo exteriores actus, quantum ad illa mala quae possunt perturbare pacificum statum civitatis”. *S. Th.*, I-II, q. 98, a. 1 c.



Pero todavía cabe explicitar algo más que se desprende de lo visto. La distinción entre el margen de acción de la ley natural y el de la ley humana constituye el fundamento de un derecho humano fundamental que se ha consolidado definitivamente en el moderno sistema constitucional. Me refiero al derecho a la intimidad. En efecto, toda persona tiene derecho a la ausencia de coacción sobre aquellas acciones privadas que no atenten contra los derechos de terceros ni contra el orden o la moral públicos. En consecuencia, el genuino respeto por la intimidad de la persona humana no supone la necesidad de asumir el indiferentismo moral, sino que encuentra en la distinción entre la ley natural y la ley humana su genuina razón de ser. Además, cabe afirmar que el deber de respetar esta intimidad personal se infiere de la idea misma de persona, que en consonancia con la doctrina del Aquinate, es lo más perfecto que existe en el orden de la naturaleza³⁶.

En consecuencia, se puede afirmar que la ley natural, en tanto que preserva un margen de intimidad para las prescripciones de lo bueno y de lo malo que queda siempre en un *más acá* inviolable por parte de toda otra legislación humana³⁷, constituye el legítimo fundamento desde el cual se puede afirmar la necesidad de la tolerancia en la convivencia de la sociedad humana.

Por lo demás, se puede entrever también la importancia del diálogo, ejercido en el seno de la razón práctica, como medio para contrastar y, en todo caso, rectificar las concepciones a la luz de otras opiniones, y ser capaz de dotar de razones a la acción. No obstante, es el presupuesto básico del interés por la verdad el que hace posible un diálogo genuino: “sin una disposición clara a buscar la verdad, a dejarse guiar por ella, todo hombre termina teniendo un precio –el de sus intereses y gustos– y la dignidad humana se convierte en palabra vacía”³⁸. Conviene recordar que existen diferencias entre el diálogo filosófico y el diálogo político, ya que este último supone un mayor ámbito de contingencia. No obstante, el contrapeso del respeto a la intimidad y a las personas que se comprometen en el diálogo exige, por parte de quienes dialogan, una clara actitud subjetiva de apertura a la verdad. Por ello, cabe afirmar que “la intolerancia

³⁶ “Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt (...). Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona. Et ideo in praedicta definitione personae ponitur substantia individua, inquantum significat singulare in genere substantiae, additur autem rationalis naturae, inquantum significat singulare in rationalibus substantiis”. *S. Th.*, I, q. 29, a. 1 c.

³⁷ “Nam legis Scriptura ius quidem naturale continet, sed non instituit, non enim habet robur ex lege, sed ex natura”. *S. Th.* II-II, q. 60, a. 5 c. “Lex scripta, sicut non dat robur iuri naturali, ita nec potest eius robur minuere vel auferre, quia nec voluntas hominis potest immutare naturam. Et ideo si Scriptura legis contineat aliquid contra ius naturale, iniusta est, nec habet vim obligandi, ibi enim ius positivum locum habet ubi quantum ad ius naturale nihil differt utrum sic vel aliter fiat, sicut supra habitum est. Et ideo nec tales Scripturae leges dicuntur, sed potius legis corruptiones, ut supra dictum est. Et ideo secundum eas non est iudicandum”. *S. Th.* II-II, q. 60, a. 5 ad 1.

³⁸ A. M. González (2008). *Verdad, tolerancia, diálogo. Pro manuscrito*, p. 2 (inédito).



de la propia falsedad es un presupuesto ético indiscutible del diálogo, como actividad ejercida libremente por un sujeto³⁹.

Cabe preguntar ahora si es posible definir el campo de aplicación de la tolerancia. En este sentido, el puesto central que confiere el Aquinate a la prudencia en el acto humano de promulgación de la ley ofrece algunas pistas para ello. El ejercicio de la prudencia y de la razón práctica supone la adecuación de las normas universales a los casos concretos y singulares. En consecuencia, el contenido de la tolerancia se resiste a ser definido *a priori*, esto es, de modo abstracto y universal, pues queda supeditado a las circunstancias históricas particulares. Del mismo modo, la ley humana no podrá ser la misma en todo momento y lugar. El Aquinate lo afirma explícitamente: “no todos los principios comunes de la ley natural pueden aplicarse de igual manera a todos los hombres, por la gran variedad de circunstancias. Y de ahí provienen las diversas leyes positivas según los diversos pueblos”⁴⁰. Este ejercicio obligado de la prudencia y de la razón práctica excluye de raíz cualquier tipo de intención deductivista en la configuración de la ley natural y de la ley humana.

La exclusión de una concepción racionalista de la ley natural y de la ley humana protege de la pretensión de legislar deductivamente, a priori de circunstancias de lugar y de tiempo, sobre las cuestiones sujetas al devenir temporal⁴¹. Se evita así el problema inherente a las interpretaciones racionalistas de la ley natural, esto es, su paulatina superposición de la idea de ley natural con la de ley eterna. Esta superposición conduce a dos errores encadenados. Por un lado, la pretensión de independizar absolutamente la ley natural de la ley eterna termina por negar cualquier ulterior consideración de la ley eterna. Sin embargo, la pretensión racionalista de establecer una ley natural *etsi Deus non daretur* termina de algún modo *eternizando* la ley natural, es decir, termina otorgando a la ley natural prerrogativas propias de la ley eterna, perdiendo de vista los caracteres propios de la ley natural, vinculados a su inserción histórica⁴².

Los errores señalados también afectan al margen de tolerancia que debe contemplar toda ley humana:

³⁹ A. M. González (2008). *Verdad, tolerancia, diálogo*. Pro manuscrito, p. 3 (inédito).

⁴⁰ *S. Th.*, I-II, q. 95, a. 2 ad 3.

⁴¹ “Hay que insistir contra el positivismo jurídico que, pese a sus dramáticos fracasos, perdura en ciertas mentes: La “positivización” no es nota esencial del derecho”. C. Cardona (1987). *Metafísica del bien y del mal*. Pamplona: Eunsa, p. 149. Cf. M. C. Murphy (2006). *Natural Law in Jurisprudence and Politics*, Cambridge, UK-New York: Cambridge University Press, pp. 25-60.

⁴² Conviene no perder de vista la constante referencia entre ley natural y ley eterna en el pensamiento de Tomás de Aquino. Para evitar malas interpretaciones, se debe asumir con la doctrina de la participación, pues la ley natural no es sino la particular participación de la ley eterna en la criatura racional (Cf. *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 2 c.).



Si la ley humana permite algunas cosas, no significa que las apruebe, sino que no alcanza a regularlas. Porque hay muchas cosas que la ley eterna regula y que no pueden ser reguladas por la ley humana. Son más las cosas sujetas a una causa superior que a otra inferior. Por eso, el mismo hecho de que la ley humana permita las cosas que no puede regular proviene de una ordenación a la ley eterna. (...) la ley humana no tiene una perfecta semejanza con la eterna⁴³.

La negación de la ley natural obnubila esta distinción y genera que el hombre crea que deba legislar sobre el mayor ámbito de cosas posible. De este modo, la ausencia de la ley natural en el orden jurídico deja al hombre inerme ante una arbitrariedad difícil de señalar, porque se produce bajo una pretendida defensa de la libertad humana. Me refiero a la intolerancia subrepticia que se esconde detrás de una pretendida organización perfecta de la sociedad. Bajo la pretendida defensa de la ciudadanía se terminan concibiendo corpus legislativos que avanzan por esferas cada vez más cercanas al plano de la intimidad personal.

Se ha afirmado que el mismo ejercicio prudencial de la razón práctica impide establecer un contenido predeterminado a la idea de tolerancia; no obstante, se pueden ofrecer algunas orientaciones para su recta ejecución. Tomás de Aquino propone algunas ideas en el *Comentario al Evangelio según San Mateo*. Allí, enumera cuatro causas por las que conviene que las cosas malas sean toleradas. En primer lugar, la presencia del mal permite que se ejerciten en la virtud los hombres buenos y, también, que profundicen en la ciencia (en sintonía con la cosmovisión cristiana y la sistematización filosófica del mal moral concebido como privación y no como negación)⁴⁴. En segundo lugar, porque puede suceder que alguien que es considerado malo se convierta en alguien bueno, con lo cual se perderían las doctrinas y testimonios que esta futura persona buena pudiera enseñar (se asume una noción de bien y mal morales que suponen la dinámica perfecta

⁴³ “Lex humana dicitur aliqua permittere, non quasi ea approbans, sed quasi ea dirigere non potens. Multa autem diriguntur lege divina quae dirigi non possunt lege humana, plura enim subduntur causae superiori quam inferiori. Unde hoc ipsum quod lex humana non se intromittat de his quae dirigi non potest, ex ordine legis aeternae provenit. Secus autem esset si approbaret ea quae lex aeterna reprobatur. Unde ex hoc non habetur quod lex humana non derivetur a lege aeterna, sed quod non perfecte eam assequi possit”. *S. Th.*, I-II, q. 93, a. 3 ad 3. “Sapientis legislatoris est minores transgressiones permittere, ut maiores caveantur”. *S. Th.*, I-II, q. 101, a. 3 ad 2. “Leges humanae dimittunt aliqua peccata impunita propter conditiones hominum imperfectorum, in quibus multae utilitates impedirentur si omnia peccata districte prohiberentur poenis adhibitis”. *S. Th.* II-II, q. 78, a. 1, ad 3.

⁴⁴ “Quatuor de causis contingit quare mali non debeant eradicari propter bonos. Una causa est, quia per malos exercitantur boni; I Cor. XI, 19: oportet haereses esse, ut qui probati sunt, manifesti fiant in vobis; Prov. XI, 29: qui stultus est, serviet sapienti. Si non fuissent haeretici, non claruisset scientia sanctorum, Augustini, et aliorum. Unde qui vellet malos eradicare, eradicaret et multa bona”. *Com. Super Matthaeum*, cap. 13, lectio 2, n.º 1.149.



humana)⁴⁵. En tercer lugar, porque alguien puede considerar como malo algo que en realidad no lo es (se introduce una cuestión básica: la falibilidad humana en el acto de juzgar). Y así, nuevamente, por intentar reprimir el pretendido mal se eliminarían también muchos bienes⁴⁶. Finalmente, si el mal adquiere gran potestad, apartado éste, también se pueden perder muchas otras cosas buenas; por eso, hay que evitar cualquier acción que, intentando eliminar un mal, conduzca a la pérdida de otras cosas buenas (se puede causar un mal mayor –v. gr., el escándalo– por intentar erradicar un mal existente)⁴⁷.

Finalmente, estas cuatro razones se pueden subsumir en una idea fundamental que orienta la visión de Tomás:

El gobierno humano proviene del divino y debe imitarle. Pues bien, siendo Dios omnipotente y sumamente bueno, permite, sin embargo, que sucedan males en el universo pudiéndolos impedir, no suceda que, suprimiendo esos males, queden impedidos bienes mayores o incluso sigan peores males. Así, pues, en el gobierno humano, quienes gobiernan toleran también razonablemente algunos males para no impedir otros bienes, o incluso para evitar peores males⁴⁸.

Esta ampliación de la idea de tolerancia parece ser una elaboración original del Aquinate⁴⁹ que tuvo una amplia repercusión en las propuestas doctrinales posteriores⁵⁰.

Es obvio que este esquema resulta un tanto ajena al horizonte conceptual en el que se desenvuelve la filosofía política contemporánea, y no es malo que así sea, pues muchas

⁴⁵ “Item contingit quod qui modo malus est, postea bonus fit, ut Paulus. Unde si occisus fuisset Paulus, careremus doctrina tanti magistri, quod absit. Ideo si vis eradicare, eradicabis simul et triticum, scilicet eum, qui erit triticum; Ps. Lxvii, 23: dixit dominus, ex basan convertam, convertam in profundum Maris”. *Com. Super Matthaeum*, cap. 13, lectio 2, n.º 1.149.

⁴⁶ “Tertia ratio, quia aliqui videntur mali, et non sunt; ideo si velles evellere malos, statim multos bonos extirpares. Et hoc apparet, quia noluit Deus quod colligerentur, donec ad perfectam maturitatem pervenirent; unde I ad Cor. IV, 5: nolite ante tempus iudicare”. *Com. Super Matthaeum*, cap. 13, lectio 2, n.º 1.149.

⁴⁷ “Quarta ratio est, quia aliquis quandoque est magnae potestatis; ideo si excludatur, trahit multos secum, et sic cum illo malo multi pereunt. Ideo congregatio non excommunicatur, nec princeps populi, ne cum uno multi cadant. De tali intelligitur quod dicitur in Apocalypsi XII, 4, quod draco traxit tertiam partem stellarum secum etc.. Et gen. C. XVIII, 25: absit a te ut hanc rem facias, et occidas iustum cum impio”. *Com. Super Matthaeum*, cap. 13, lectio 2, n.º 1.149.

⁴⁸ *S. Th.*, II-II, q. 10, a. 11, c.

⁴⁹ “Tolerance for the sake of the good that may result from the permitted evil seems to have been Thomas’s own idea. This idea did not alter the fact that the tolerated evil remained as evil as it ever was”. I. P. Bejczy (1997). “Tolerantia: A Medieval Concept”. *The Journal of the History of Ideas* 58, p. 372.

⁵⁰ “In the later Middle Ages *tolerantia* had become an argument to justify the existence of all social deviance, especially in the urban community”. I. P. Bejczy (1997). “Tolerantia: A Medieval Concept”. *The Journal of the History of Ideas* 58, p. 374.



cosas han cambiado desde la concepción medieval del orden social a la concepción contemporánea. Pero, en todo caso, conviene no perder de vista los conceptos allí vertidos, ya que permiten contextualizar con mayor amplitud la génesis de la idea de tolerancia. Como se puede apreciar, el pensamiento medieval armoniza la convicción de la existencia de un orden moral objetivo con la idea de tolerancia; todo ello fundado en un amplio teocentrismo. En efecto, la convicción de la providencia divina y la bondad de la creación son el marco desde el cual el pensador medieval concibe, sin graves problemas, el deber de la tolerancia. Como se ve, no sólo es falso que se deba profesar el relativismo moral para poder sostener una genuina idea de tolerancia, sino también la suposición de que la afirmación de un orden moral objetivo atente contra la consolidación de la idea de tolerancia en las sociedades modernas. Por el contrario, el pretendido interés por no vincular la tolerancia con una esfera de convicciones morales objetivas conduce a aporías de difícil resolución⁵¹.

Para aclarar con mayor precisión este último punto, será conveniente analizar la operatividad de la idea de ley natural en el contexto de la razón pública.

4. LEY NATURAL Y RAZÓN PÚBLICA

El *ethos* político de la Modernidad contiene básicamente dos premisas. Por una parte, el compromiso moral de los ciudadanos de aceptar los resultados de los procesos políticos legítimos, aun cuando éstos contradijeran sus propios deseos, sus intereses personales o incluso sus propias convicciones –no acerca del bien en un sentido comprensivo y elevado, sino en cuanto referido a aquellos elementos incluidos en la agenda política (*political issues*)–. Por otra parte, el procedimiento para intentar revertir las decisiones que no se asienten sólo se debe realizar de modo pacífico y a través de los medios legales previstos por la constitución⁵². Ahora bien, no forma parte de este *ethos* el que se deban excluir, de la esfera de la razón pública, las cuestiones básicas acerca de la naturaleza de la sociedad y de lo que *naturalmente* permite que las personas se comporten como *seres sociales*. Cualquier sociedad política rectamente ordenada debe tener en cuenta las condiciones pre-políticas, de las cuales es subsidiaria⁵³. Pues es el carácter social del ser humano el que posibilita su integración como ciudadano de una comunidad políticamente organizada.

⁵¹ Cf. T. M. Scanlon (2003). *The Difficulty of Tolerance. Essays in Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 187-201.

⁵² Cf. M. Rhonheimer (2005). “The *Political Ethos* of Constitutional Democracy and the Place of Natural Law in Public Reason: Rawls’s ‘Political Liberalism’ Revisited”. *American Journal of Jurisprudence* 50, pp. 26 y ss.

⁵³ En este punto, se ha convertido en una referencia obligada el debate celebrado en 2004 entre J. Habermas y J. Ratzinger. Cf. J. Habermas y J. Ratzinger (2007). *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*. San Francisco, CA: Ignatius Press.



Por ello, las razones y el contenido que ofrece la teoría clásica de la ley natural son aptos para ser expresados en el ámbito de la razón pública. Además, la completa razonabilidad de la razón pública sólo puede ser llevada a término mientras no contradiga la ley natural. Esto no implica ningún peligro de intolerancia, pues para que una razón sea legitimada como *razón pública* no es *políticamente* suficiente con que la propuesta sea “correcta”, “verdadera” o esté basada en criterios de “evidencia y/o universalidad” asequibles a todo ser humano. Se requiere además que esa propuesta refiera valores fundamentales y propiamente *políticos*. Esto no implica negar la relación entre verdad moral y vida política, significa que una propuesta verdadera está *políticamente legitimada* sólo en cuanto respeta el proceder de la razonabilidad específicamente pública, de acuerdo con el *ethos* político contemporáneo⁵⁴.

Por ello, conviene exponer tres elementos que hay que tener en cuenta en la relación entre ley natural y razón pública.

En primer lugar, si bien la ley natural se presenta como un criterio adecuado para reconocer leyes humanas como injustas, no es un criterio suficiente para establecer qué debe ser *impuesto* por la ley humana y por el aparato coercitivo del Estado para la totalidad de los ciudadanos. Para ello, la ley natural debe ser especificada conforme los cauces *propiamente políticos* que pertenecen a la razón pública.

A partir de aquí, se desprende la segunda consecuencia. Los contenidos de la ley natural, para ser reconocidos en el ámbito de la razón pública, deben ser, justamente, más que simples razones de la ley natural. Ellos deben ser capaces de ser justificados en términos de validez pública, lo cual significa que se deben referir al bien común político⁵⁵ de la sociedad y, en este sentido, ser aceptados también por aquellos ciudadanos que no aceptan los contenidos de la ley natural en algún caso determinado⁵⁶.

⁵⁴ “Again: this that not hinder citizens who advocate natural law to invoke natural law reasons because they think them to be ‘right reason’ and to correspond to moral truth. On the contrary, it rather entitles them to do so. Since these reasons are properly and in an argumentatively transparent way invoked as *public* reasons, it additionally provides evidence that by this they neither intolerantly impose their own views on others nor engender civil peace, cooperation and fundamental liberties”. M. Rhonheimer (2005). “The *Political Ethos* of Constitutional Democracy and the Place of Natural Law in Public Reason: Rawls’s ‘Political Liberalism’ Revisited”. *American Journal of Jurisprudence* 50, p. 51. En este epígrafe sigo el trabajo de Martin Rhonheimer aquí citado. Para un análisis del bien común específicamente político en Tomás de Aquino, véase J. Finnis (1998). “Public Good: The Specifically Political Common Good in Aquinas”. En R. P. George (ed.). *Natural Law and Moral Inquiry. Ethics, Metaphysics, and Politics in the Work of Germán Grisez*. Washington, D. C.: Georgetown University Press, pp. 174-209.

⁵⁵ Para un estudio del tema del bien común en Aristóteles y Tomás de Aquino, cf. M. M. Keys (2006). *Aquinas, Aristotle, and the Promise of the Common Good*. Cambridge: Cambridge University Press.

⁵⁶ No trato aquí del arduo tema de los niveles de explicitación en el contenido de la ley natural ni de los modos de determinación. Cf. R. A. Armstrong (1966). *Primary and Secondary Precepts in Thomistic Natural Law Teaching*. The Hague: Martinus Nijhoff.



Finalmente, en tercer lugar, y como contrapartida, la razón pública no puede ser propiamente definida si no es mediante *alguna* referencia a los contenidos de la ley natural⁵⁷. Es aquí donde se encuentra nuevamente la armonía entre ley natural y tolerancia según el moderno *ethos* político de la democracia constitucional.

5. VERDAD Y TOLERANCIA

Pareciera que una defensa firme de la tolerancia nos situaría en una peligrosa deriva respecto a la relación del hombre con la verdad. De este modo, sólo se podría ser *verdaderamente* tolerante si se renunciara a la verdad y se sucumbiera al relativismo. He pretendido mostrar que esta deriva no es en absoluto necesaria. Para terminar de precisar esta aproximación es oportuno recordar la teoría clásica gnoseológica en la que se ofrece una distinción entre la verdad en su sentido lógico y su sentido ontológico⁵⁸. Esta distinción permite comprender que el sujeto cognoscente, al tiempo que comprende “el sentido de una proposición verdadera”, entiende también “la verdad de la proposición”⁵⁹. El convencimiento respecto a la proposición verdadera/verdad de la proposición no puede ser inducido por ningún tipo de fuerza física o de violencia psicológico-lingüística. Esto es consecuencia de la naturaleza misma de la verdad, y de la inteligencia humana, dado su carácter reflexivo. La naturaleza misma de la verdad establece dos tipos de relaciones absolutamente originales: una es la que opera entre inteligencia y verdad, y otra, entre la persona humana y el mundo vital; relaciones que no guardan ningún tipo de similitud con la coacción o con la violencia.

A partir de aquí, se puede comprender el deber de toda persona de “no imponer la verdad por la fuerza”, de donde surge, también, el derecho a la ausencia de coacción sobre la propia conciencia. En efecto, el deber de no imponer la verdad por la fuerza, visto desde el “otro” es su derecho⁶⁰. Por ello, la estructura misma de la verdad supone que “ésta debe proponerse pero jamás imponerse”. El deber de no imponer la verdad, si bien exige una actitud volitiva, no es una cuestión que atañe principalmente al orden de la voluntad, sino principalmente al de la inteligencia. Es la estructura misma

⁵⁷ Cfr. M. Rhonheimer (2005). “The *Political Ethos* of Constitutional Democracy and the Place of Natural Law in Public Reason: Rawls’s ‘Political Liberalism’ Revisited”. *American Journal of Jurisprudence* 50, pp. 51-53.

⁵⁸ “Cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem: quae quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest, nisi natura principii activi cognoscatur, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur”. *De Veritate*, q. 1, a. 9.

⁵⁹ Cf. A. Llano (1997). *Metafísica y lenguaje*. Pamplona: Eunsa, pp. 131-146.

⁶⁰ G. Zanotti (2006). “Hacia un liberalismo clásico entendido como la defensa de la intimidad personal”. *Doxa Comunicación: revista interdisciplinar de estudios de comunicación y ciencias sociales* 4, p. 240.



del conocimiento intelectual la que está reñida con cualquier tipo de manifestación violenta.

Salvado el compromiso ineludible de toda persona a comprometerse con la verdad, cabe afirmar también que la persona no puede ser coaccionada u obligada “a ver lo que no ve”, pues esta coacción sería contradictoria con la propia naturaleza intelectual del ser humano. En la doctrina del Aquinate, este principio es sostenido con tal vigor que incluso la conciencia errónea, si bien de modo accidental, también obliga (lo cual, por otra parte, no significa que se convierta por ello en conciencia verdadera)⁶¹. Como afirma Pinckaers:

La conciencia obliga, pues, siempre. También aunque se equivoque, aunque contradiga, de hecho, la Ley de Dios expresada en los mandamientos. Santo Tomás añade un ejemplo adecuado capaz de hacer temblar a los cristianos: “Si alguno estimase que la fe en Cristo fuese mala, obraría mal si se adhiriera a ella” (*S. Th.* I-II, q. 19, a. 5, c). En esta postura está expresado con fuerza el amor superior a la verdad que es una de las características del pensamiento y del espíritu de Santo Tomás. Precisamente, porque él ve en ella el órgano de la verdad que hay en nosotros, es por lo que estima a este propósito la razón (...). Tocar a la razón o a la conciencia, es como herir al ojo en el cuerpo. Incluso si el accidente es debido a un error de visión, no por ello es menos mal y causa de mal⁶².

Finalmente, resulta oportuno recordar algo básico: el derecho a la ausencia de coacción sobre la propia conciencia no implica un derecho respecto al contenido específico de lo que la inteligencia considera como verdadero y que la conciencia juzga como cierto. Resulta claro que la tolerancia no implica la legitimación del contenido de las ideas toleradas. Actualmente, parece existir cierto consenso por el que se considera que la tolerancia debería incluso hacerse presente en los casos en que se afirma la existencia de cosas contradictorias. Por ello, es importante destacar que la tolerancia no supone claudicar ante la posibilidad del sentido y la verdad. En cualquier caso, no se puede apagar la capacidad lógica del hombre y persuadirle para que admita lo contradictorio y decirle que es eso lo que exige el ejercicio de la tolerancia; sería un sin sentido: tolerar no es contradecir.

⁶¹ “Dico etiam quod conscientia recta per se ligat, erronea autem per accidens; quod ex hoc patet. Qui enim unum vult vel amat propter alterum, illud quidem propter quod amat reliquum per se amat; quod vero propter alterum amat quasi per accidens, sicut qui vinum amat propter dulce, amat dulce per se, vinum autem per accidens. Ille autem qui conscientiam erroneam habet credens eam esse rectam (alias non erraret), inhaeret conscientiae erroneae propter rectitudinem quam in ea credit; inhaeret quidem, per se loquendo, rectae conscientiae, sed erroneae quasi per accidens: in quantum hanc conscientiam, quam credit esse rectam, contingit esse erroneam. Et exinde est quod, per se loquendo, ligatur a conscientia recta, per accidens autem ab erronea”. *De Veritate*, q. 17, a. 4.

⁶² S. Pinckaers (1992). *El Evangelio y la moral*. Barcelona: Eiusa, p. 255.



En síntesis, frente a sistemas jurídicos que parecieran avanzar progresivamente hacia marcos legales cada vez más contrapuestos con los contenidos de la ley natural, no resulta insensato mantener todavía esta doctrina para defender el derecho a la intimidad y exigir el deber de no coacción sobre la propia conciencia. El ejercicio de la tolerancia supone la puesta en práctica del binomio derecho-deber, único marco que daría oportunidad para defender las posturas que constituirían verdaderos disensos frente a la normativa legal vigente. No es insensato imaginar un escenario futuro en el cual quienes esgrimieran el argumento de que la doctrina de la ley natural es necesaria para la recta convivencia cívica pasaran a formar parte de un grupo minoritario. Esta posición, que sería interpretada como el disenso de una minoría, es probable que fuera deslegitimada para su exposición en el debate público. En este contexto, cabe pensar que la afirmación de la existencia de inclinaciones naturales pudiera llegar a ser algo tan problemático que sólo fuera admitido en tanto constituyera un *mal menor*, susceptible de ser tolerado. En este lúgubre escenario, la apelación a la ley natural, como fundamento de la tolerancia y del respeto a la intimidad en aquellas convicciones que contravinieran el sistema legal en vigor, podría llegar a ser el único medio para poder participar en la vida pública y para poder continuar enseñando contenidos que estarían en clara oposición con el sistema legal en vigor⁶³.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Armstrong, R. A. (1966). *Primary and Secondary Precepts in Thomistic Natural Law Teaching*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Bejczy, I. P. (1997). "Tolerantia: A Medieval Concept". *The Journal of the History of Ideas* 58, pp. 365-384.
- Bowle, J. (1961). *Western Political Thought: an historical introduction from the origins to Rousseau*. London: Barnes and Noble.
- Cardona, C. (1987). *Metafísica del bien y del mal*. Pamplona: Eunsa.
- Condorelli, M. (1960). *I fondamenti giuridici della tolleranza religiosa nell'elaborazione canonistica dei secoli XII-XIV*. Milan: Giufrè.
- Fiala, A. G. (2003). "Stoic Tolerance". *Res Publica: A Journal of Legal and Social Philosophy* 9, pp. 149-168.
- Fiala, A. G. (2005). *Tolerance and the Ethical Life*. London: Continuum.
- J. Finnis (1998). "Public Good: The Specifically Political Common Good in Aquinas". En R. P. George (ed.). *Natural Law and Moral Inquiry. Ethics, Metaphysics, and Politics*

⁶³ "La posibilidad de comunicar el propio pensamiento, manifestar la propia opinión sobre los asuntos que nos conciernen a todos, forma parte de la esencia misma de la vida política. Este hecho está asimismo en la base del pluralismo político". A. M. González (2006a). *Claves de ley natural*. Madrid: Rialp, p. 165.



- in the Work of Germán Grisez*. Washington, D. C.: Georgetown University Press, pp. 174-209.
- González, A. M. (2006a). *Claves de ley natural*, Madrid: Rialp.
- González, A. M. (2006b). *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa.
- González, A. M. (2008). *Contemporary Perspectives on Natural Law. Natural Law as a Limiting Concept*. London: Ashgate.
- González, A. M. (2008). *Verdad, tolerancia, diálogo. Pro manuscrito* (inédito).
- Habermas, J. (2004). "Religious Tolerance. The Pacemaker for Cultural Rights". *Philosophy* 79, pp. 5-18.
- Habermas, J. y J. Ratzinger (2007). *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*. San Francisco, CA: Ignatius Press.
- Hittinger, R. (2008). "Natural Law and the Human City". En A. M. González (ed.). *Contemporary Perspectives on Natural Law. Natural Law as a Limiting Concept*. London: Ashgate, pp. 29-42.
- Keys, M. M. (2006). *Aquinas, Aristotle, and the Promise of the Common Good*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lecler, J. (1955). *Histoire de la tolérance au siècle de la réforme*. París: Aubier.
- Llano, A. (1997). *Metafísica y lenguaje*. Pamplona: Eunsa.
- Murphy, M. (2001). "Natural Law, Consent, and Political Obligation". En P. Ellen Frankel et al. (eds.). *Natural Law and Modern Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Murphy, M. (2006). *Natural Law in Jurisprudence and Politics*. Cambridge, UK-New York: Cambridge University Press.
- Passmore, J. (2003). "Fanaticism, Toleration and Philosophy". *The Journal of Political Philosophy* 11, pp. 211-222.
- Peronnet, M. (1988). "Naissance et affirmation de l'idée de la tolérance. xvie et xviii siècle". Paul-Valéry: Publications de l'université Montpellier.
- Pinckaers, S. (1992). *El Evangelio y la moral*. Barcelona: Eiuinsa.
- Ratzinger, J. (2005a). *La fe como camino. Contribución al ethos cristiano en el momento actual*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias.
- Ratzinger, J. (2005b). "Las bases morales prepolíticas del Estado Liberal". *Revista de Pensamiento Contemporáneo de la Universitat de València* 18, pp. 75-91.
- Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, J. (2001). *Collected Papers*. Cambridge, Mass.-London, England: Harvard University Press.
- Rhonheimer, M. (2000). *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*. Pamplona: Eunsa.



- Rhonheimer, M. (2005). "The *Political Ethos* of Constitutional Democracy and the Place of Natural Law in Public Reason: Rawls's 'Political Liberalism' Revisited". *American Journal of Jurisprudence* 50, pp. 1-70.
- Scanlon, T. M. (2003). *The Difficulty of Tolerance. Essays in Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scully, E. (1987). "The Political Limitations of Natural Law in Aquinas". En H. J. Johnson (ed.). *The Medieval Tradition of Natural Law*. Michigan: Western Michigan University, pp. 149-159.
- Schockenhoff, E. (2003). *Natural Law and Human Dignity: Universal Ethics in an Historical World*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- Schreiner, K. y G. Besier (1972-1992). "Toleranz". En O. Brunner *et al.* (eds.). *Geschichtliche Grundbegriffe*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Sigmund, P. E. (2002). "Law and Politics". En B. Davies (ed.). *Thomas Aquinas. Contemporary Philosophical Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, pp. 325-337.
- Thomae Aquinatis, S. (2000). <<http://www.corpusthomisticum.org/>>, Pampilonae, Universitatis Studiorum Navarrensis. In taenias magneticas a Roberto Busa SJ. denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit.
- J.-P. Torrell (2002). *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*. Pamplona: Eunsa.
- Walzer, M. (1997). *On Toleration*. New Haven: Yale University Press.
- Wall, S. y G. Klosko (2003). "Perfectionism and Neutrality: Essays in Liberal Theory". Rowman & Littlefield Publishers: Lanham, MD.
- Zanotti, G. (2006). "Hacia un liberalismo clásico entendido como la defensa de la intimidad personal". *Doxa Comunicación: revista interdisciplinar de estudios de comunicación y ciencias sociales* 4, pp. 233-253.