

LEY NATURAL Y AMOR. EL AMOR COMO PRINCIPIO DE LA LEY NATURAL

Luis Fernando BARZOTTO*

SUMARIO: I. *Preliminares*. II. *El amor de sí: la condición de la moral*. III. *El amor a otro: el objeto de la moral*. IV. *El amor a Dios: el sentido de la moral*. V. *Conclusión*. VI. *Bibliografía*.

I. PRELIMINARES

El planteamiento de este texto es establecer el amor como un concepto que permita articular de forma sistemática la teoría de la ley natural.

La tradición iusnaturalista, desde Platón y Aristóteles, presenta el amor como la dimensión central de la existencia humana, y por tanto de la ética.

En Tomás de Aquino, el amor es analizado a partir de su objeto, de modo que se distinguen los siguientes tipos de amor, que regulan toda acción humana: el amor de sí, el amor a otro y el amor a Dios.

A su vez, John Finnis retoma la centralidad del amor en la teorización de la ley natural al situar el mandamiento del amor al prójimo como principio supremo de la acción moral y la reflexión moral.

Sigamos la tripartición tomista en la exposición del tema: amor de sí, amor a otro y amor a Dios. En la especificación del papel del amor en la ética, el amor de sí será pensado a la luz de la cuestión del sujeto moral; el amor a otro será propuesto como determinando el objeto de la moral; y a su vez, el amor a Dios se analizará como proveyendo el sentido de la moral.

Las breves consideraciones a continuación constituyen una propuesta de sistematización de la ley natural a partir de una *anamnesis*, una rememoración del tema del amor en la tradición iusnaturalista, desde los griegos hasta John Finnis.

* Profesor de filosofía del derecho (Universidade Federal do Rio Grande do Sul), doctor en derecho (Universidade de São Paulo-USP), trad. de Frederico Bonaldo.

II. EL AMOR DE SÍ: LA CONDICIÓN DE LA MORAL

La expresión “amor de sí” y el concepto que expresa parecen ser extraños a la tradición de la ley natural. De hecho, en ética, el amor de sí parece señalar una actitud repudiada por los iusnaturalistas, que podría caracterizarse por las expresiones “auto-interés”, “egoísmo racional”, “maximización de la utilidad” o “hedonismo”. De este modo, el amor de sí sería un concepto propio de doctrinas desarrolladas por sofistas, positivistas, liberales o utilitaristas.

Con todo, la referencia constante a preferencias e intereses del propio agente moral en estas y otras doctrinas debería llamar la atención de los iusnaturalistas para la presencia de una verdad, puesto que (no hay ninguna falsa doctrina que no lleve alguna verdad mezclada).¹ La verdad presente de modo confuso e inarticulado en estas doctrinas es la de que “el hombre ... tiende por naturaleza a su propio bien y propia perfección, lo cual quiere decirse amarse a sí mismo”.² Josef Pieper vincula el amor de sí y la búsqueda de la felicidad al siguiente paso de la *Summa contra gentiles*: “La creatura tiende por naturaleza a ser feliz”.³ A este paso Pieper agrega una expresión aún más radical de San Agustín: “Si no sabes amarte a ti mismo, tampoco sabrás amar a los demás en la verdad”.⁴

Por esta vinculación del amor de sí a la felicidad se ve claramente cómo este tema está ligado a una preocupación central de la tradición del derecho natural, es decir, el tema de la “vida buena”. Los teóricos de la tradición del derecho natural siempre han vinculado la acción humana a la autorrealización de la persona. Al obrar, todo ser humano busca un para sí mismo. El conjunto de las acciones humanas debe apuntar a un conjunto unificado de bienes que integran un ideal de vida buena o vida lograda para el agente. Sócrates hablaba de “cuidado de sí”; Aristóteles trata la *eudaimonía*; Tomás menciona la *beatitudo* y John Finnis explicita los aspectos del “florecimiento humano”. Todas estas expresiones son inteligibles bajo el presupuesto de que el ser humano ama a sí mismo naturalmente, es decir, quiere el bien para sí, siendo la felicidad el bien supremo ansiado.

En Aristóteles, el amor de sí, la *philautía*, es descrita del siguiente modo en la *ética a Nicómaco*:

¹ Aquino, Tomás de, *Suma de Teología*, I-II, q. 102, a.5, ad. 4, Madrid, BAC, 1997. En adelante, ST.

² *Ibidem*, I, q. 60, a.3.

³ *Ibidem*, *Summa contra gentiles*, IV, 92, *apud* Josef PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 2000, p. 493.

⁴ San Agustín, *Sermón 368*, PL, 39, 1655, *apud* PIEPER, *Las virtudes...*, *cit.*, p. 508.

Las relaciones amistosas con nuestro prójimo... parecen derivadas de los sentimientos que tenemos respecto de nosotros mismos... El hombre bueno está de acuerdo consigo mismo y desea las mismas cosas... Él quiere ciertamente el bien para sí... y lo hace a causa de sí mismo...; y quiere vivir y preservarse él mismo. Un hombre así quiere también pasar el tiempo consigo mismo, porque esto le proporciona placer: el recuerdo de sus acciones pasadas le es agradable, y las esperanzas de futuro, buenas, y por tanto, gratas.⁵

Aristóteles muestra cómo el amor de sí se frustra en los hombres perversos:

Los malos están en disensión consigo mismos... Ellos buscan además otros con quienes pasar sus días y se huyen de sí mismos, porque se acuerdan de muchas cosas desagradables y esperan otras parecidas estando solos, y estando con otros no piensan en ellas. Como no tiene nada amable, no abrigan ningún sentimiento amistoso hacia sí mismos, y en consecuencia, las personas de esta índole ni se complacen ni se conduelen consigo mismas; su alma, en efecto, está dividida por la discordia.⁶

En la argumentación aristotélica se observó cómo el amor de sí está ligado a la integridad de la propia identidad moral. El hombre bueno tiene su identidad unificada por el amor al bien que él constata en sí mismo: la apropiación reflexiva del propio yo en el recuerdo de las acciones buenas del pasado, en la contemplación de las propias virtudes en el presente y en la proyección de las buenas acciones futuras fundan su autoapropiación afectiva. El amor de sí es simultáneamente señal y condición de la subjetividad moral: al amar a sí mismo, el bien en sí mismo y el bien para sí mismo, el hombre bueno se constituye como sujeto moral. El sujeto se vuelve una unidad al volcarse sobre sí mismo en un acto de amor que apunta a la totalidad de su existencia: sincrónicamente, toda su vida actual es amable, y diacrónicamente, su pasado y su futuro son amables. Al contrario, la identidad del hombre malo es fragmentada: una vez que sólo puede encontrar el bien fuera de sí, su vida se dispersa en la búsqueda de bienes verdaderos y falsos. No hay un centro, un yo amable al cual pueden referirse tales bienes. En el hombre malo, el amor no es una fuerza unificadora, sino más bien un factor de desagregación de la propia identidad.

⁵ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IX, 4, 1166a 20-25, trad. de María Araujo y Julián Marías, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1999.

⁶ *Ibidem*, IX, 4, 1166b 15-25.

En la terminología de Paul Ricoeur,⁷ el hombre malo se constituye solamente como un “*moi*”, un “*yo*” dividido por varios amores hacia objetos externos. A su vez, el hombre bueno es un “*soi-même*”, un *self*, alguien cuyo amor dirigido a sí mismo confiere una unidad afectiva a la propia identidad. Es por eso que el hombre bueno se regocija consigo mismo y aprecia la propia compañía: su bondad lo cualifica como objeto de su mismo amor. El hombre malo, en cambio, huye de sí mismo, y su amor, dirigido hacia objetos externos, dispersa su propia identidad. Puede decirse que solamente el hombre bueno es un sujeto de un obrar inteligible, pues todas sus acciones apuntan a un único fin, a saber, su propio bien. Hablando estrictamente, el hombre malo no es sujeto de acción (*praxis*), sino sólo un ser de *reacción*. Su amor reacciona a estímulos externos inconexos, no asumiendo a sí mismo como un objeto de amor que serviría como principio unificador de sus acciones.

En Tomás de Aquino, el tema del amor de sí aparece unido a la autoconservación y autoconstitución como sujeto moral.

Tomás se pregunta por qué el Decálogo, aunque sin enunciar el amor de Dios y el amor del prójimo, establece deberes ante Dios y el prójimo. Como es sabido, el Decálogo es, para Tomás, una suerte de “auxilio de la razón”. Sus preceptos podrían ser descubiertos por la razón, pero dada la fragilidad de ésta, la ley divina viene en su auxilio, estableciendo positivamente los preceptos cuyo contenido pertenece a la ley natural. De este modo, la presencia de preceptos relacionados al amor de Dios y del prójimo atestigua el carácter de ley natural de ambos. Pero, ¿y el amor de sí? Su ausencia en el Decálogo parece demostrar que él no pertenece a la ley natural. Tomás brinda la siguiente razón para la ausencia de amor de sí: “Se dio al hombre precepto sobre el amor de Dios y del prójimo porque en esto la ley natural se había oscurecido, no en lo que toca el amor de sí, porque en cuanto a esto la ley natural estaba en todo su vigor”.⁸ Es debido al amor de sí que la autoconservación adquiere carácter moral: “Todo ser se ama naturalmente a sí mismo. Por eso es que se conserva en la existencia y resiste, lo cuanto puede, a lo que podría destruirlo. Por tanto quien se mata va en contra la inclinación de la naturaleza... El suicidio siempre será pecado mortal..., en tanto se opone a la ley natural”.⁹ El suicidio es un acto en contra del amor de sí, y por tanto en contra de la ley natural que prescribe el amor de sí.

Pero la autoconservación, como expresión del amor de sí, no agota el contenido de este último. El amor es un acto de la voluntad, y ésta, en la

⁷ Ricoeur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, pp. 11-38.

⁸ ST, I-II, q. 100, a.5, ad. 1.

⁹ ST, II-II, q. 64, a.5.

terminología escolástica, es llamada “apetito intelectual” en orden a distinguirlo del “apetito sensible”. El apetito humano apunta a un bien. En el apetito intelectual o voluntad, el bien es presentado al sujeto por la razón, mientras que en el apetito sensible el bien es presentado al sujeto por los sentidos. Ahora bien, si el bien es considerado por la razón, surge la cuestión de su verdad. El amor, en tanto acto de la voluntad, puede ser valorado como verdadero o falso, en la medida en que el bien por él apuntado puede ser considerado verdadero o falso por un juicio de la razón.

Dado que el amar a sí mismo es querer el bien para uno, no se ama a sí mismo quien no quiere el *verdadero* bien para sí. El amor de sí, impone por tanto, una cuidadosa investigación sobre el bien. De ahí se concluye que el amor de sí posee un carácter normativo, que no todos alcanzan realizar, en la medida en que algunos están presos a representaciones falsas acerca del propio bien:

...los buenos aprecian en sí mismos, como principal, la naturaleza racional, o el hombre interior, e por ello se consideran siendo aquello que son. Pero los malos creen que lo principal en ellos es la naturaleza sensible y corporal, o el hombre exterior. Por esta razón, por no conocerse bien a sí mismos, ellos no se aman verdaderamente, sino que aman solamente aquello que juzgan ser. Al contrario, los buenos, por conocerse verdaderamente a sí mismos, se aman de veras.¹⁰

Tal como en Aristóteles, el amor es constitutivo de la propia identidad: el hombre bueno se ama en su verdadera identidad humana, que es la de un ser racional, y el hombre malo falla al amarse, porque no reconoce quien es él mismo. El presunto amor de sí del hombre malo no se dirige rigurosamente a nadie: porque falla en su autocomprensión, él no alcanza a dirigir su amor a sí mismo, sino sólo a una imagen equivocada de sí. El amor de sí sigue el conocimiento de sí. El amor de sí es la autoconfirmación afectiva de la propia identidad.

En el amor de sí el ser humano se asume como persona: “Me parece decisivo tener en cuenta que en la afirmación amorosa a nosotros mismos nos estamos viendo, ante todo, como personas, es decir, como seres que tienen en sí mismos la justificación de su propia existencia”.¹¹ La persona tiene en sí la justificación de su existencia porque ella es un fin en sí misma, y no puede ser considerada como medio hacia otro fin. Ahora bien, amar

¹⁰ ST, I-II, q. 25, a.7. Este argumento ya está presente en Aristóteles. *Cfr.* IX, 4, 1166a 10-20.

¹¹ Pieper, *Las virtudes...*, *cit.*, p. 509.

a alguien es asumirlo como fin. De este modo, en los preceptos relativos al amor de Dios y del prójimo, Finnis nos recuerda, citando a Tomás, que el fin es Dios y el prójimo: “Cuando hacemos algo por Dios, el fin del precepto es Dios; en cambio, cuando por utilidad del prójimo, el fin del precepto es el prójimo”.¹² Del mismo modo, el amor a sí impuesto por la ley natural prescribe que cada cual debe asumirse como fin, es decir, debe reconocerse a sí mismo como *persona*.

Por otro lado, es constitutiva de la persona la capacidad de entrar en una relación de amor con otro. Pero el amor de sí es condición del amor a otro, es decir, el amor es un principio de personalización: sólo el sujeto humano que se constituye como persona por el amor de sí, puede amar a otro. Como afirma Tomás, la unidad de la persona por el amor de sí es anterior a la unión intersubjetiva proporcionada por el amor entre las personas. Sólo quien ha unificado su identidad por el amor de sí puede alcanzar la unión con otro por el amor. Sin el amor a sí, no hay un “alguien”, un sujeto que ama. Enseña Tomás cuando trata la unión proporcionada por el amor de amistad: “En efecto, dice Dionisio: “El amor es una fuerza de unión”; ahora bien, cada cual tiene en sí mismo una unidad, que es más fuerte que la unión. Por ello, tal como la unidad es el principio de la unión, así también el amor con el que alguien se ama a sí mismo es la forma y la raíz de la amistad”¹³ y de cualquier otra especie de amor. Si el amor a otro es el contenido de la moral, su condición de posibilidad es el amor de sí. El amor de sí funda la subjetividad moral al conferir unidad a la propia identidad. Como dice Tomás, la unidad es ontológicamente anterior a la unión. El amor hace al ser humano capaz de constituir el “nosotros” porque antes lo hizo capaz de constituir el “yo”.

III. EL AMOR A OTRO: EL OBJETO DE LA MORAL

De entre las contribuciones de John Finnis a la tradición de la ley natural, ninguna es más original y relevante que la que él retoma de los textos de Tomás sobre el mandamiento del amor y la articulación sistemática de la doctrina de la ley natural a partir de este mandamiento.¹⁴ En este apartado se concentrará en la interpretación de Tomás llevada a cabo por Finnis.

¹² Aquino, Tomás de, *Comentario al Evangelio de San Juan*, núm. 642, *apud* John Finnis, *Aquinas*, Oxford, Clarendon Press, p. 198.

¹³ ST, II-II, q. 25, a.2.

¹⁴ Aunque Finnis tenga razones sistemáticas para reconducir la moral a un único precepto, de manera a unificarla, aquí se sigue otra estrategia: unificar la moral a partir de un único

En palabras de Finnis, el mandamiento del amor al prójimo es “el principio primero, arquitectónico y directivo (*master*) de la moralidad (de la *philosophia moralis* y de la *prudencia*)”.¹⁵ Es decir, el mandamiento del amor no es sólo el principio que unifica y sistematiza la filosofía moral (*philosophia moralis*), sino que es también el principio que unifica y da coherencia a la propia experiencia moral (*prudencia*). Finnis también denomina el mandamiento del amor como “el principio directivo moral” o aún “el primer precepto de la ley moral natural”.¹⁶ De este modo, el amor al prójimo es objeto de la moral: en el plan teórico, es el tema central de la filosofía moral, y desde el punto de vista práctico, brinda el contenido de la acción moral.

A continuación se exponen los textos de Tomás con los comentarios presentes en el libro *Aquinas*, de Finnis.¹⁷

En primer lugar, el mandamiento del amor al prójimo es evidente (*per se nota*). No se encuentra explicitado en el Decálogo precisamente por poseer un estatuto cognoscitivo privilegiado, como principio primero. Los preceptos del Decálogo, a su vez, son derivaciones de éste principio, y dado que la derivación depende de circunstancias contingentes, se hizo conveniente su promulgación. El mandamiento del amor es un precepto que se cuenta entre los “primeros y comunes (*prima et communia*), que no necesitan promulgación, porque están escritos en la razón natural como de suyo evidentes (*per se nota*)”.¹⁸

Otra característica del precepto del amor al prójimo es ser principio de todo y cualquier deber respecto al prójimo. El deber ante el prójimo sólo es inteligible desde el punto de vista de la razón práctica como una concretización particular de este principio. Así, por ejemplo, en los mandamientos específicos como “no matar” y “no robar” se encuentra implícito el principio universal del amor al prójimo al igual que en un razonamiento deductivo el principio se halla implícito en la conclusión: “Los preceptos primeros y comunes se hallan contenidos como los principios en sus próximas conclusiones”.¹⁹ En otro paso del mismo artículo, Tomás afirma que los mandamientos del amor de Dios y del amor del prójimo “son los preceptos primeros y comunes de la ley natural, de suyo evidentes a la razón, o por la

concepto, el de amor, y dentro de éste hacer las distinciones en cuanto a los objetos del amor: el propio yo, el otro, Dios. A partir de éstas es posible analizar la experiencia moral a partir de su sujeto (el amor de sí), su objeto (el amor a otro) y su sentido (el amor a Dios).

¹⁵ Finnis, *Aquinas*, cit., p. 128.

¹⁶ *Ibidem*, p. 314.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 123-129.

¹⁸ ST, I-II, q. 100, a.3.

¹⁹ *Idem*.

naturaleza, o por la fe; y así los preceptos del Decálogo se reducen a ellos como conclusiones a sus principios”.²⁰

Abordándose el mismo punto desde otra perspectiva, el mandamiento del amor al prójimo puede considerarse el fin para el cual tienden los demás preceptos morales: “Algunos preceptos son certísimos y de tal modo manifiestos que no necesitan de promulgación, como son los preceptos del amor de Dios y del prójimo... que son como fines de los otros preceptos. Acerca de estos no cabe error en el juicio de la razón”.²¹ Finnis recuerda que el contexto sistemático de esta afirmación es el argumento que apunta a elucidar el concepto de deber moral. En un paso inmediatamente anterior, Tomás había afirmado que un comportamiento es debido cuando es medio para un fin: “El precepto de la ley, siendo obligatorio, tendrá por objeto algo que es preciso cumplir. Esta precisión proviene de la necesidad de alcanzar un fin. Síguese de aquí que todo precepto importa orden a un fin, puesto que lo que se manda es algo necesario o conveniente para ese fin”.²² No hay deontología sin teleología, no hay regla moral sin un fin moral, y el fin moral supremo consiste en amar al prójimo. Como afirma Finnis, el mandamiento del amor al prójimo “ofrece el fin del tipo necesario para que tenga sentido el “deber” en cualquier otro principio o norma moral”.²³

La centralidad del mandamiento del amor puede ser comprobada en el hecho de que lo mismo se encuentra en todas las grandes tradiciones morales, religiosas y laicas, en la forma de la regla de oro. Como recuerda Finnis, Tomás pretende ver la presencia del mandamiento del amor en la filosofía de Aristóteles en la forma de la “regla de oro”:

Debe decirse que, como se afirma en libro IX de la *Ética*, “la amistad que uno tiene hacia el otro viene de la amistad que el hombre tiene para sí mismo”, a saber, el hombre la tiene tanto para con otro como para consigo mismo. Y así en el dicho “Todas aquellas cosas que queráis que os hagan los hombres, hacédlas a ellos también” se explica una regla de amor al prójimo, que también está implícitamente contenida en el dicho: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”. Se trata, pues, de una explicación de éste mandamiento.²⁴

Finalmente, el principio directivo de la moral o mandamiento del amor también permite elucidar el contenido del concepto de “bien común”: “el

²⁰ *Ibidem*, ad.1.

²¹ *Ibidem*, q. 99, a.2.

²² *Ibidem*, a.1.

²³ Finnis, *Aquinas*, *cit.*, p. 127.

²⁴ ST, I-II, q. 99, a.1, ad.3.

principio nos da el contenido proposicional sumario de razón dirigida al bien común; él articula normativamente lo que se significa por *bien común*".²⁵ No es ocioso recordar que para Finnis la obligación moral reposa en la noción de bien común: "Nuestras explicaciones precedentes de la obligación terminaban en el bien común: son obligatorios esos proyectos, acciones y compromisos que son necesarios si el bien común de las personas en nuestras comunidades ha de ser realizado".²⁶ El mandamiento del amor permite que se articule el propio bien con el bien de otro, dando así contenido concreto al bien común.²⁷

IV. EL AMOR A DIOS: EL SENTIDO DE LA MORAL

En este epígrafe se analizará el amor a Dios como principio de la ley natural. Iníciase reiterando la afirmación de Tomás, del amor a Dios como principio de la ley natural: "Algunos preceptos son certísimos y de tal modo manifiestos que no necesitan de promulgación, como son los preceptos del amor de Dios y del prójimo... que son como fines de los otros preceptos. Acerca de éstos no cabe error en el juicio de la razón".²⁸ Como se ha visto acerca del amor al prójimo, Tomás está justificando en éste paso la ausencia del amor de Dios como mandamiento en la formulación bíblica del Decálogo: el amor de Dios no necesita ser positivado por la ley divina porque es "certísimo", no estando sujeto a un "error en el juicio de la razón".

La objeción obvia que se le puede hacer a Tomás es que, al contrario del prójimo, la existencia de Dios no es evidente, y por tanto sólo a los destinatarios de una revelación "sobrenatural" se podría exigir el amor a Dios.

Primeramente, la cuestión de la existencia e identidad de Dios no necesita una revelación sobrenatural. Entre las inclinaciones naturales del ser humano, Tomás menciona "la inclinación al bien según la naturaleza racional que le es propia, como tiene el hombre la inclinación natural para

²⁵ Finnis, *Aquinas, cit.*, p. 127. El énfasis es del original.

²⁶ Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 2000, p. 430.

²⁷ El amor de sí, se ha tratado más arriba, como un principio autónomo de la ley natural. Finnis prefiere articularlo a partir del mandamiento del amor al prójimo. La interpretación de Finnis de que el mandamiento del amor al prójimo como *master principle* de toda moralidad debe aplicarse también a la dimensión individual del obrar moral, y no sólo a la dimensión intersubjetiva, puede ser entendida desde una explicitación del mandamiento: el mandamiento "ama a tu prójimo como a ti mismo" presupone el amor de sí.

²⁸ ST, I-II, q. 99, a.2.

conocer la verdad sobre Dios”.²⁹ Por ser una inclinación de la naturaleza racional de la persona humana el plantearse la cuestión de la verdad sobre Dios, “los iniciadores de la reflexión sobre la ley natural, que no supusieron que Dios se ha revelado a sí mismo mediante ningún tipo de acto de comunicación informativa, creían de todas formas que a través de la meditación filosófica uno puede tener acceso a la fuente trascendente del ser, de la bondad y del conocimiento”.³⁰

Que el amor a Dios es un precepto establecido por la ley natural sólo lo pueden aceptar quienes no estén presos a una falsa dicotomía entre un mundo “natural”, cerrado a la existencia de Dios, y una esfera “sobretural”, en que la cuestión de Dios recibiría una respuesta adecuada. Finnis rechaza la suposición de que la “ley natural” o la “razón natural” se refieren a un mundo puramente inmanente (“naturaleza”) o a una inteligencia que no tiene conocimiento de, o interés por, la existencia de ninguna causa incausada trascendente (“sobrenatural”). Según él, esta distinción, creada por teólogos cristianos, no corresponde a la reflexión de los fundadores de la tradición de la ley natural: “Cuando, por ejemplo, Aristóteles habla del «derecho (o lo justo) por naturaleza» (*physei dikaion*), o de lo que toda persona desea «por naturaleza» (*physei*), de ninguna manera está poniendo en contraste «por naturaleza» con «por disposición divina»”.³¹ Así, recuerda Finnis que cuando Aristóteles, en la *Metafísica*, afirma “por naturaleza (*physei*) todos los hombres desean saber”, él apunta principalmente “al bien más alto en la totalidad de la naturaleza”, un bien que el Estagirita identifica con Dios.³²

El hecho de que la filosofía griega —no sólo Aristóteles, sino también Platón— haya afirmado la existencia de un absoluto trascendente al mundo, es suficiente para el propósito de reiterar, en este trabajo, la afirmación de Tomás de que la “inclinación para conocer la verdad sobre Dios” es una inclinación natural, independiente de la revelación.

Como aquí el interés no es metafísico, sino moral, sitúese, como lo hace John Finnis, la cuestión de la verdad sobre Dios y el amor a Dios en el interior del proceso de investigación moral. Tras fundar los deberes en los bienes necesarios al florecimiento humano individual y comunitario, el agente moral plenamente racional se plantea la siguiente pregunta: “¿Acaso mi bien (y el bienestar de mis comunidades) tiene un sentido (*point*) ulterior?”.³³

²⁹ *Ibidem*, q. 94, a.2.

³⁰ Finnis, *Ley Natural...*, *cit.*, p. 417.

³¹ *Ibidem*, p. 418.

³² *Ibidem*, p. 419.

³³ *Ibidem*, p. 398.

Según Finnis, la ausencia de respuesta a esta cuestión contamina la experiencia moral con los vicios de la “relatividad y subjetividad”.³⁴

Finnis recurre a Platón para determinar ese sentido ulterior. Él transcribe un extenso trecho de las *Leyes*, en el que Platón vincula el sentido (*point*) de la vida humana con la idea de “cooperar con el juego de Dios”. Analizando y explicitando la reflexión de Platón, Finnis concluye: “La obligación no es la noción... definitivamente autoritativa o estructural del pensamiento ‘moral’. Las exigencias de la razonabilidad práctica (que generan nuestras obligaciones) tienen un ‘sentido’ (*point*) más allá de sí mismas. Ese sentido (*point*) es el juego de cooperar con Dios”.³⁵

En las reflexiones siguientes, se intentará trasladar la reflexión de Finnis sobre el sentido de la moral para la terminología tomista del “amor a Dios”.

Para Tomás, la verdad sobre Dios asequible a la razón natural es la de que “Dios es la causa perfecta y universal de todos los bienes, incluidas las personas y sus formas de florecimiento”,³⁶ y como tal, amable en grado supremo: “En la comunión con los bienes naturales que Dios nos ha dado, se funda el amor natural. En virtud de este amor... el hombre, en la integridad de su naturaleza, ama a Dios sobre todas las cosas y más que a sí mismo”.³⁷ Una vez que la amistad o el amor es la propia esencia de la vida moral, lo que se pregunta es si el “amor a Dios” puede ser visto como el sentido último del amor de sí y el amor a otro.

Tal como Finnis,³⁸ aquí también se utilizará citas extensas de Platón en orden a ilustrar la tesis de que el amor de Dios es el sentido de la moral, entendiendo el término “sentido” como “dirección de un movimiento”.³⁹

En el diálogo *Lisis*, Platón discute el amor de amistad (*philia*). Sócrates interroga a su interlocutor:

- ¿La medicina es algo amado⁴⁰ por causa de la salud?
- Sí.
- Por tanto, ¿la salud es algo amado?
- Y mucho.
- Y si es amado, lo es por algo.

³⁴ *Ibidem*, p. 399.

³⁵ *Ibidem*, p. 433.

³⁶ *Ibidem*, Aquinas, *cit.*, p. 314.

³⁷ ST, II-II, q. 26, a.3.

³⁸ Finnis, *Ley Natural...*, *cit.*, pp. 431 y 432.

³⁹ Grondin, Jean, *Del sentido de la vida*, Barcelona, Herder, p. 36.

⁴⁰ El término *philon* es empleado por los traductores como sinónimo de “amado”, “querido”, “amigo”. *Cfr.* las ediciones española, brasileña e italiana indicadas en la bibliografía.

- Sí.
- Y por algo que amamos, si es que se sigue con el anterior acuerdo.
- Ciertamente.
- Así pues, ¿aquello que es amado, lo es, a su vez, por algo que ya se ama?
- Sí.
- Pero, ¿no será necesario que renunciemos a seguir así y que alcancemos un principio (*arché*) que no tendrá que remontarse a otra cosa amada, sino que vendrá a ser aquello que es el primer amado y, por causa de lo cual, decimos que todas las otras cosas son amadas?⁴¹

Aquí vemos como el primer amado, el principio (*arché*) de todo amor constituye el sentido del amor, porque él proporciona la dirección del movimiento de todo amor. Todo lo que es amable lo es en razón de otra realidad amable, en un movimiento que alcanza su término en el primer amado. Sin el primer amado, el movimiento del amor carecería de sentido, puesto que no tendría una dirección determinada.⁴²

El sentido del amor también es el tema del diálogo platónico *Banquete*. En éste, Platón define el amor (*eros*) por su objeto: el amor es siempre “amor de la belleza”.⁴³ Más adelante, Platón identifica el bien (*agathos*) con lo bello (*kalos*): “las cosas buenas son bellas”.⁴⁴ De este modo, el amor (*eros*) puede identificarse con “el deseo de poseer siempre el bien”;⁴⁵ o de un modo más preciso: “el amor tiene por objeto la perpetua posesión del bien”.⁴⁶ Así, para Platón, el amor puede describirse indiferentemente como el amor del bien o el amor de lo bello, puesto que ambos se identifican.

En el diálogo platónico, Sócrates atribuye a la sacerdotisa Diotima el siguiente análisis de la dirección del movimiento (sentido) del amor:

Pues ésta es justamente la manera correcta de acercarse a las cosas del amor...: empezando por las cosas bellas de aquí y sirviéndose de ellas como de peldaños, ir ascendiendo continuamente, con base a aquella belleza, de uno solo cuerpo bello a dos, y de dos cuerpos bellos a todos los cuerpos bellos, y de todos los cuerpos bellos a las bellas acciones, y de las bellas acciones a los bellos conocimientos, y partiendo de éstos terminar en aquel conocimiento que es conocimiento no de otra cosa sino de la belleza absoluta.⁴⁷

⁴¹ Platón, *Lisis*, 219c.

⁴² Debo esta observación a Alejandro Montiel Álvarez.

⁴³ Platón, *Banquete*, 200d.

⁴⁴ *Ibidem*, 201c.

⁴⁵ *Ibidem*, 206b.

⁴⁶ *Ibidem*, 207a.

⁴⁷ *Ibidem*, 211c.

Diotima describe el sentido/dirección del proceso de ascensión del alma a la belleza: del amor más inmediato, volcado a la belleza física (cuerpos), el alma pasa a ser atraída por la belleza ética (acciones), y enseguida por la belleza teórica (conocimiento), para, al fin y al cabo, alcanzar la belleza en sí misma, la belleza divina:

Quien hasta aquí haya sido instruido en las cosas del amor, tras haber contemplado las cosas bellas en ordenada y correcta sucesión, descubrirá de repente, llegando ya al término de su iniciación amorosa, algo maravillosamente bello por naturaleza, a saber, aquello mismo por lo que precisamente se hicieron todos los esfuerzos anteriores, que, en primer lugar, existe siempre y ni nace ni perece, ni crece ni decrece; en segundo lugar, no es bello en un aspecto y feo en otro, ni unas veces bello y otras no, ni bello respecto a una cosa y feo respecto a otra, ni aquí bello y allí feo, como si fuera para uno bello y para otros feo. Ni tampoco se le aparecerá esta belleza bajo la forma de un rostro ni de unas manos ni de cualquier otra cosa de las que participa un cuerpo, ni como un razonamiento, ni como una ciencia, ni como existente en otra cosa..., sino la belleza en sí, que es siempre consigo misma específicamente única, mientras que todas las otras cosas bellas participan de ella.⁴⁸

Diotima afirma así la dirección/sentido del amor humano: “la divina belleza”.⁴⁹ Como se ha dicho, “todos los esfuerzos anteriores”, es decir, todas las formas del amor que integran el contenido de la vida humana están orientados (sentido) al amor de la divina belleza.

De este modo, el sentido del amor físico, ético y teórico es elucidado por la referencia a una belleza trascendente: todo lo que en el mundo es amable lo es por participar en la “belleza divina” extramundana. El sentido del amor es el sentido de la vida: “más que en ningún otro momento, le merece la pena al hombre vivir: cuando contempla la belleza en sí”.⁵⁰ El amor a la belleza intramundana recibe su sentido del amor a una belleza extramundana. En palabras del *Tractatus* de Wittgenstein, “[e]l sentido del mundo tiene que estar fuera del mundo”.⁵¹

También se puede afirmar que el amor a Dios es el sentido del amor a sí y del amor a otro si se utiliza el término “sentido” en la acepción de “significado”.⁵² El sentido/significado de una proposición es dado por sus condiciones de verdad, es decir, comprender el sentido de una proposición

⁴⁸ *Ibidem*, 211c.

⁴⁹ *Ibidem*, 211d.

⁵⁰ *Ibidem*, 211c.

⁵¹ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 2009, 6.41.

⁵² Grondin, *Del sentido...*, cit., p. 38.

significa saber en qué condiciones ella sería verdadera. El sentido/significado de las proposiciones “amar a sí” y “amar a otro” es dado por el amor a Dios. El amor a Dios es la condición de verdad, por tanto, el sentido o significado de las referidas proposiciones: no hay verdadero amor de sí ni verdadero amor a otro sin el amor a Dios. Como afirma Kierkegaard: “Amar a Dios, esto es lo que es amar verdaderamente a sí mismo; auxiliar otro ser humano a llegar al amor de Dios, esto es lo que es amar a otro ser humano; ser ayudado por otra persona a amar a Dios significa ser amado”.⁵³

V. CONCLUSIÓN

Cuando la teoría de la ley natural asume el amor como su tema central, se obtiene una perspectiva fecunda en varios aspectos.

En primer lugar, se logra reconciliar la filosofía con la teología cristiana. Una ética natural en que el amor no es el concepto central no puede compatibilizarse con una ética cristiana fundada en la virtud de la caridad. Si el amor no es natural, y por tanto, objeto de la reflexión iusnaturalista, existe una ruptura entre naturaleza y gracia. El adagio teológico “la gracia supone la naturaleza” significa, como mostró Santo Tomás, que el mandamiento divino/sobrenatural del amor presupone la inclinación natural al amor.

Asimismo la centralidad del amor en la reflexión ética iusnaturalista permitiría establecer un punto de partida para el diálogo con otras tradiciones filosóficas.

Así, por ejemplo, el amor de sí como proceso existencial de constitución del sujeto moral podría ser un punto de contacto con la reflexión de la teoría crítica de Axel Honneth, que establece la identidad del agente moral a partir de lo que él denomina “autorrelación práctica”.⁵⁴ Ésta se despliega en autoconfianza, en el nivel familiar; en autorrespeto, en la esfera jurídico-estatal; y en autoestima, en el ámbito social. Las patologías sociales (sevicias, exclusión jurídica, degradación social) son denunciadas como formas de violación de la autorrelación práctica de cada persona. En términos de la teoría de la ley natural: estas violaciones hunden las bases sociales del amor de sí, y por extensión, de la identidad misma del ser humano como persona.

El amor a otro, cuya fórmula popular es la regla de oro, es acogido por el mayor representante de la filosofía analítica de Europa continental, Ernst Tugendhat, en el siguiente modo: “El núcleo de la moral consiste en eso que

⁵³ Kierkegaard, Søren, *As obras do amor*, Petrópolis, Vozes, 2005, p. 171.

⁵⁴ Honneth, Axel, *Luta por reconhecimento*, São Paulo, Editora 34, 2003, p. 211.

se ha designado como la regla de oro”.⁵⁵ Con esta afirmación, Tugendhat se identifica expresamente con la tradición iusnaturalista, nombradamente la representada por Tomás de Aquino y John Finnis.

El amor a Dios como sentido de la moral podría vincularse con la filosofía hermenéutica contemporánea, en la que la cuestión del fundamento es pensada como cuestión del sentido. De este modo, Jean Grondin, filósofo canadiense, en un libro intitulado *Del sentido de la vida*, afirma que toda ética depende del “sentido del Bien”, un “Bien superior y vertical, cuya esperanza se impone a la condición humana como tal”.⁵⁶ El sentido es lo que no se puede fundamentar, porque el sentido es aquello que nos sostiene:⁵⁷ “Vivir en la condición humana significa no estar en condiciones de fundamentar ... el elemento del sentido, puesto que toda fundamentación lo presupone y apela a él”.⁵⁸ Como afirma Heidegger, el “sentido es el horizonte”⁵⁹ en el cual toda fundamentación es posible. La tradición iusnaturalista traduce estos conceptos del siguiente modo: el amor a Dios como sentido de la moral es el horizonte no fundable en que el amor de sí y el amor a otro encuentran su dirección y significado.

En la tradición, los tres amores se co-implican: el amor a sí no puede existir sin el amor a Dios y el amor a otro. Lo importante, entonces, es ordenar el amor. Como dice San Agustín, en la *Ciudad de Dios*: “La virtud es el orden del amor”.⁶⁰

VI. BIBLIOGRAFÍA

- AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus*, trad. de Oscar Paes Leme, Petrópolis, Vozes, 1990.
- AQUINO, Tomás de, *Comentario al Evangelio según San Juan*, vol. 3, trad. de Pablo Cavallero, Buenos Aires, Ágape, 2005.
- _____, *Suma de Teología*, Madrid, BAC, 1997.
- _____, *Suma contra los gentiles*, trad. de Carlos Ignacio González, México, Porrúa, 2004.

⁵⁵ Tugendhat, Ernst, *Ética y política*, Madrid, Tecnos, p. 79.

⁵⁶ Grondin, *Del sentido...*, cit., p. 102.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 43.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 111.

⁵⁹ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003, parágrafo 32, p. 175 *apud* Grondin, *op. cit.*, p. 43.

⁶⁰ Agostinho, Santo, *A cidade de Deus*, trad. de Oscar Paes Leme, Petrópolis, Vozes, 1990, vol. II, Livro XV, cap. XXII *apud* Pieper, *op. cit.*, p. 439.

- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, trad. de María Araujo e Julián Marías, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1999.
- FINNIS, John, *Ley natural y derechos naturales*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 2000.
- _____, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1980.
- _____, *Aquinas*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- GRONDIN, Jean, *Del sentido de la vida*, Barcelona, Herder, 2005.
- HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003.
- HONNETH, Axel, *Luta por reconhecimento*, São Paulo, Editora 34, 2003.
- KIERKEGAARD, Søren, *As obras do amor*, Petrópolis, Vozes, 2005.
- PIEPER, Josef, *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 2000.
- PLATÓN, “Banquete”, en *Diálogos*, vol. 3., trad. de M. Martínez Hernández, Madrid, Gredos, 1997.
- _____, *Lisis*, trad. de Francisco de Oliveira, Brasília, Ed. UnB, 1995.
- _____, “Liside”, trad. de M.T. Liminta, en PLATONE, *Tutti gli scritti*, Milán, Rusconi, 1996.
- _____, “Simposio”, trad. de G. Reale, en PLATONE, *Tutti gli scritti*, Milán, Rusconi, 1996.
- RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.
- SPAEMANN, Robert, *Personas*, Pamplona, Eunsa, 2000.
- TUGENDHAT, Ernst, *Ética y política*, Madrid, Tecnos, 1998.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 2009.