

INTRODUCCIÓN

LEY NATURAL COMO EXPRESIÓN DE LA RAZÓN PRÁCTICA

1. Ley natural y esencia humana

1. Para un maestro del Siglo de Oro resultaba evidente que todas las leyes morales se captan, de una manera o de otra, por un órgano espiritual. Pero así como las leyes positivas se conocían en los documentos donde fueron promulgadas –por ejemplo en un código civil–, había otra ley fundamental que se conocía analizando nuestra propia naturaleza humana y nuestro fin último. De ese modo se llegó a enumerar los preceptos de esa ley y a examinar su fuerza de obligar.

Es frecuente encontrar, desde la Edad Media hasta el Siglo de Oro, intentos de describir fenomenológicamente la obligación que uno siente de no matar, ni engañar, ni robar, etc.; una obligación que se estima como objeto de una ley fundamental, que es la única que puede causar en nosotros verdadera obligación: una ley que no sería ya positiva, porque aquella obligación se concibe como anterior a todas las leyes humanas, abarcando a la humanidad entera. Esa norma omniabarcante recibió, desde antiguo, el nombre de “ley natural”.

Los capítulos que componen este libro pretenden dibujar, en primer lugar, algunos recursos lógicos, antropológicos y éticos que los maestros del Siglo de Oro español ponían en obra para encontrar en la ley natural el sentido de la actuación moral.

No es mi intención realizar un estudio histórico-comparativo completo en torno a la ley natural durante la época áureosecular, tarea imposible en un puñado de páginas. Me propongo afrontar la pregunta que, a este respecto, reiteraban aquellos maestros: ¿cuál es el fundamento y el sentido de las leyes positivas, las cuales pueden ser justas o injustas, racionales o caprichosas, liberadoras o tiránicas? ¿por qué los legisladores han dictado unas leyes y no otras? Decir que son justas, racionales y liberadoras equivalía también a decir en son “conformes con la razón”, o mejor dicho, conformes con la naturaleza racional y espiritual del hombre. Todo legislador, siquiera asintóticamente, ha dictado sus leyes estimando que eran “racionales” o, lo que es lo mismo, conformes con la ley natural.

El hecho de que para aquellos maestros la razón –o quizás más ampliamente, la energía espiritual– tiene que ver con la vida moral, y viceversa, es el punto que estimula los trabajos de este libro, encaminados a explorar algunos aspectos esenciales de la ley natural. Y lo primero que se debe preguntar es qué significa “naturaleza” en este contexto.

2. En lo que atañe a la palabra “naturaleza” comparece enseguida la cuestión de su posible sentido metafísico, que no es otro que el de “esencia”. Ya Aristóteles había dicho que el nombre de *naturaleza* es aplicado para indicar la *generación* de los vivientes llamada *nacimiento*; y porque esta generación brota de un principio intrínseco, la “naturaleza” indica el mismo *principio intrínseco* de cualquier movimiento: ahora bien, este principio es tanto la forma como la materia, y por eso la *materia* y la *forma* son llamadas *naturaleza*. A su vez, la *forma* culmina o completa la *esencia* de una cosa; y por eso, la esencia es llamada *naturaleza*¹.

La “naturaleza” que se connota en la expresión “ley natural” no significa la “generación del viviente” –que ciertamente puede llamarse naturaleza–, ni tam-

¹ Siendo la naturaleza principio interno de movimiento o de generación, puede referirse o bien a los principios intrínsecos de la generación: materia y forma (*a*); o bien al término o fin de la generación: la esencia (*b*).

a) La naturaleza como *sujeto* de todo cambio es el sustrato [*materia*] inalterable de toda variación: “El primer sujeto de cada una de las cosas que tienen en sí mismas el principio del movimiento y del cambio”. La materia es naturaleza porque es principio *pasivo* de donde surge aquello que es: la madera para la cama, etc. En cambio, la naturaleza como *forma* es aquello que al comunicarse a algo lo mueve o cambia. De este modo, la forma es lo más propiamente naturaleza, la perfección y consumación de la naturaleza: una cosa se llama de tal naturaleza porque posee tal forma. Ahora bien, la forma es signo de una esencia; de aquí el siguiente sentido.

b) La naturaleza es la *esencia*, la cual se configura por la forma. El término de la generación natural es lo producido, o sea, la esencia de la especie que luego se expresa en la definición. La esencia es la que confiere a las cosas su propia naturaleza, las hace sujetos aptos de movimiento. Cuando la esencia se expresa en la definición, entonces se dice que la naturaleza implica la diferencia específica en la escala de los seres: el concepto abstracto expresado en la definición.

Por lo tanto, la expresión “naturaleza de las cosas” tiene un matiz propio, distinto de “esencia de las cosas”. La esencia dice una triple relación: a la existencia (esencia es aquello cuyo acto es la existencia), al entendimiento (esencia es la definición o notas fundamentales de la cosa –sentido estático–) y a las operaciones –sentido dinámico–. Bajo el primer sentido, la esencia congrega los principios de una cosa considerados en sí mismos (la forma y la materia): la esencia es el constitutivo primordial de un ser, la que lo sitúa en la escala de los seres y lo distingue de otro ser, haciendo de fundamento de sus perfecciones. Bajo el tercer sentido, la “naturaleza” incluye un aspecto dinámico: es la esencia específica referida a la operación, la esencia de aquellos seres que poseen un principio de actividad.

poco significa el principio intrínseco del movimiento o del reposo, que también puede llamarse naturaleza; significa tan sólo la *esencia completa*, que es significada por la definición de la cosa. En tal sentido, naturaleza es *la diferencia específica que informa cada cosa*. Pues la función de la forma es dar la diferencia específica –la racionalidad– que completa la definición². Pero, ¿qué es, en este contexto, la racionalidad?

Ciertamente lo “racional” propio de la definición del hombre no es la “diferencia” llamada “razón discursiva” –un frecuente error de apreciación–; sino la cualidad que brota de la naturaleza intelectual. La racionalidad no equivale ahí solamente a la índole de un “proceso discursivo” o dianoético, sino a la misma facultad intelectual, de cuya constitución espiritual puede derivarse tanto la acción discursiva propia del raciocinio (la *ratio* estricta), como la inmediata (el *intellectus*), propia de los actos intuitivos inmediatos de afirmación de principios y valores, y asimismo de los sentimientos espirituales de amor, gozo, alegría, esperanza y confianza³. La racionalidad no es, por tanto, una actualidad de conciencia, sino una *capacidad* de tenerla y ejercerla. Por medio de esta capacidad o “facultad racional” el hombre puede volverse completamente hacia sí mismo [*reditioem completam*]⁴, o sea, es capaz de autoconciencia, por cuya virtud puede, a diferencia del animal, llamarse “yo”. Esta vuelta hacia sí aparece también en la voluntad o en la libre disposición que el sujeto ejerce sobre sí mismo. Por la racionalidad así descrita –o sea, espiritualidad intelectual, volitiva y sentimental–, el ser humano se conoce como sujeto y se tiene a sí mismo como fin interno de sus propias acciones.

Tal es el sentido metafísico que, en el hombre, tiene la “naturaleza” como esencia. ¿Qué alcance tiene el concepto de “naturaleza” cuando se aplica al caso de la “ley natural”?

3. Recordemos al respecto la pavorosa objeción que, a mediados del siglo XX, hizo Sartre. Este autor escribió que “no existe naturaleza humana, porque no hay Dios que la pueda haber pensado”⁵. Con estas palabras Sartre conecta

² Esta naturaleza es, como ya había dicho Aristóteles, un principio inmanente, como *estructura inteligible* de la realidad. Está en las cosas y, a la vez, se adecua a la mente humana. Figura como la línea de intersección entre las cosas y el pensamiento: es la inteligibilidad que la inteligencia tiene que extraer de las cosas para comprenderlas. Las cosas son cognoscibles, poseen una cierta naturaleza inteligible que permite la adecuación objetiva que exige el conocimiento real.

³ J. Cruz Cruz, *Intelecto y razón: las coordenadas del pensamiento según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2009, capítulos I-IV.

⁴ Tomás de Aquino, *De veritate*, q1, a9.

⁵ “Il n’y a pas de nature humaine, puisqu’il n’y a pas de Dieu, pour la concevoir”; J. P. Sartre, *L’existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris, 1946, p. 22.

necesariamente la realidad de la naturaleza humana a la realidad de Dios, o mejor, a un Dios que la concibe. De modo que si Dios no existe, tampoco hay naturaleza humana; y entonces el hombre, carente de naturaleza, no habrá sido proyectado ni fundamentado por Dios; consiguientemente, el hombre habrá de proyectarse o crearse a sí mismo.

La frase de Sartre no es baladí. Y podría decirse que los pensadores españoles del Siglo de Oro la habrían transformado positivamente de la siguiente manera: porque existe la naturaleza humana, existe en Dios un pensamiento que la ha concebido; y ese pensamiento es un proyecto eterno, o con otras palabras, una ley eterna. Por tanto, no sería inteligible la naturaleza si no está conectada a esa ley eterna. Así, pues, al igual que Sartre, pero a la inversa, dichos pensadores enlazan necesariamente la naturaleza humana con el pensamiento proyectivo de Dios.

Ya Santo Tomás lo había hecho así. En la definición que él ofrece de la ley natural, la tesis psicológica de que el hombre “tiene una tendencia natural a su debido fin y a su operación” queda conectada de modo necesario a la tesis metafísica de que esa tendencia teleológica es una “participación de la ley eterna en la criatura racional”; incluso el mismo efecto o repercusión de dicha tendencia natural en la mente humana, a saber, que la razón “discierna claramente lo bueno de lo malo”, se debe a esa “impresión de la luz divina en nosotros”⁶. La ley natural, pues, no es algo completamente distinto de la ley eterna; y comparece metafísicamente como una exigencia que es también *anterior* al hecho social, o sea, a la mutua dependencia de unos hombres respecto a otros; por lo que no cabe explicarla por factores puramente contingentes y empíricos, ya que se impone a toda conciencia individual o social como una norma de contenido absoluto.

La naturaleza como *esencia* es lo que delimita y unifica a este concreto y singular subsistente que es el sujeto humano. De modo que el ser y el obrar de ese sujeto están especificados por su naturaleza: él no actúa con la naturaleza de un caballo; la naturaleza es para el individuo un principio de unidad que lo integra interna y externamente con todos sus semejantes. Puesto que la naturaleza determina el ser y el obrar del sujeto humano, ella es la que regula y dirige su

⁶ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q91, a2: “Cum omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna regulentur et mensurentur, ut ex dictis patet; manifestum est quod omnia participant aliquantulum legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur”.

conducta: es su ley, su *ley natural*. Estos puntos serán estudiados en los capítulos 1 y 2 de la Primera Parte.

En el sujeto humano comparece el riesgo terrible de sustraerse por su libertad a la naturaleza, y por tanto a la conciencia de las exigencias de la naturaleza racional que constituyen la obligación moral. Instalar en el seno de la conciencia el conflicto y la división de *naturaleza y libertad* es una de las mayores y más innecesarias aventuras que ha corrido el mundo moderno.

2. La ley natural en el enfoque teológico de los estados del hombre

1. Cuando un maestro del Siglo de Oro habla no sólo de “ley”, sino de “derecho” se compromete con una palabra que no es unívoca. Sabe que, de un lado, significa una “facultad moral”: la *facultad* que un hombre tiene respecto a una cosa [*ad rem*], trátase de un verdadero *dominio* o de una participación de éste; y tal es el objeto de la justicia. Pero, de otro lado, derecho significa la *ley*, la cual, siendo la regla de obrar moralmente bien, establece en las cosas cierta igualdad y es la “razón de ser” del derecho antes definido. En tal sentido el derecho coincide con la ley⁷. De modo que el término “derecho” posee las mismas articulaciones sistemáticas que el término “ley” (por ejemplo, derecho natural/ley natural, derecho positivo/ley positiva, etc.).

Tanto el derecho como la ley solían dividirse en *natural, de gentes y civil*. Un derecho natural –como la libertad– lo da la misma naturaleza o viene con ella. Un derecho civil –como el derecho de prescripción– es introducido por el derecho civil mismo: o sea, es positivo. Un derecho de gentes –como el del libre tránsito por las naciones– se tiene por el uso común de los pueblos: parece también positivo. Santo Tomás había dicho que el derecho de gentes queda mejor

⁷ En el primer sentido el derecho no es la ley –que es causa de lo justo–, sino lo justo mismo. De ahí que cuando los jurisconsultos definen la justicia diciendo que “es la firme y constante voluntad de dar a cada uno su derecho”, lo que ahí se llama *derecho* “no puede ser la *ley* misma, porque ésta es la causa de lo justo”: “ex iurisconsultorum diffinitione, qui dicunt quod iustitiae est ‘firma atque constans voluntas ius suum unicuique tribuens’, ubi ius non potest capi pro lege ipsa que es causa iusti. Sic etiam dicitur a iuristis quod praecepta iuris sunt: neminem laedere, ius suum inicuique tribuere. Ecce quo pacto ibi ius non potest capi pro lege quae est causa iusti, sed pro iusto”; Francisco de Vitoria, *Comentarios a la Secunda secundae de Santo Tomás*, V. Beltrán de Heredia (ed.), 6 vols., Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, 1932-1952; t. 3: *De iustitia*, q57, a1, n7.

instalado en el derecho positivo que en el derecho natural⁸; y es lo que enseña, por ejemplo, Vitoria (1486-1546)⁹.

En las lecciones de Vitoria¹⁰ el “derecho de gentes” viene a caer parcialmente del lado del “natural”, y parcialmente también del lado del “civil”. Pero en las figuras racionales de esa división se inserta un supuesto *teológico*: el “derecho de gentes” se explica también por la dimensión –antropológica y ética– del pecado original que perturba a la naturaleza humana. Suárez trató de soslayar este supuesto, redefiniendo el derecho de gentes sólo en función de la “costumbre”. Veremos este periplo en los capítulos 1, 2 de la Segunda Parte.

2. Ya en fuentes patrísticas podía reconocerse un orden jurídico fundamental de la creación primera, identificable con la *lex creationis* –un derecho impoluto y original, no torcido todavía por el hombre–: era el derecho puro y absoluto, correspondiente unívocamente al “estado humano de *integridad*”. A él venía contrapuesto el derecho natural propio del “estado humano de *depravación*”, cuya naturalidad sólo podría ser concebida analógicamente, pues comparado con el anterior figuraría como “injusto”, ya que no existiría su forma positiva.

Además, una vez sustituido el estado de integridad por el estado de depravación, todavía debía ser pensado el derecho en el estado de redención, ya completamente alejado de aquel punto primero en que el derecho fue tratado por la tradición grecorromana. Desde este enfoque teológico, también profundamente histórico, se hacía difícil concebir una naturaleza que de manera autónoma y suficiente pudiera determinar por sí misma lo justo sin apelar a una instancia sobrehumana. El cristianismo primitivo utilizó el concepto de naturaleza en un sentido concreto, referido tanto al hombre primigenio como al hombre caído [*lapsus*], pero con menos carga ontológica que histórica¹¹. De ahí que los Padres del siglo III tuvieran dificultades para concordar en este punto el campo

⁸ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q95, a4, ad1.

⁹ “Ius gentium potius continetur sub iure positivo quam sub iure naturali; ius gentium, licet participet de iure naturali et positivo, tamen potius spectat ad positivum”; Francisco de Vitoria, *De iustitia*, q66, a2, n5.

¹⁰ Las lecciones del maestro sobre la *Secunda Secundae* (especialmente sobre la cuestión 57, que determina la esencia del derecho), dictadas en el año 1535, pasaron a manuscritos copiados por fieles discípulos. Una extraordinaria copia ha llegado hasta nosotros hecha por un oyente, Francisco Trigo, copia que el ilustre historiador Vicente Beltrán de Heredia editó con el título *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, según se ha citado en nota 7.

¹¹ J. Ellul, *Le fondement théologique du Droit*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, 1946; W. Jäger, *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*, W. De Gruyter, Berlin, 1963.

teológico de la revelación y el campo filosófico de la razón¹². Siempre quedaba un problema: si después de la caída podría ser concebida la verdadera justicia y ley natural sin la ayuda de la revelación. Paulatinamente se fue imponiendo en el ámbito de los intelectuales cristianos el concepto de una inmutable ley natural, expresión de la divina ley eterna.

Bajo la carga de estos problemas la patrística empezó a distinguir un doble “derecho natural”: uno *primario*, correspondiente al estado de naturaleza íntegra; otro *secundario*, propio del estado de naturaleza caída y redimida. Se trataba entonces de estados históricos sucesivos. Más adelante, en la primera Escolástica se identificó el “derecho natural primario” con los preceptos de la primera tabla del Decálogo –preceptos absolutamente inmutables, por hacer referencia al mismo Dios–; en cambio, el “derecho natural secundario” correspondería a los preceptos de la segunda tabla, los cuales hacían referencia al orden creado. Se trataba ahí de una distinción de grado, no de estados históricos. Ese derecho natural secundario podía ser mutable, según casos que surgían de los mismos relatos bíblicos: por ejemplo, el sacrificio que debía hacer Abrahán de su hijo inocente, la sustracción que los hebreos hicieron de los bienes de los egipcios, la permisión de la poligamia, y otros. Para explicar estas excepciones al derecho natural se recurría a la “dispensa” o al “dominio” divino sobre las cosas creadas: en ambos casos no se modificaría la forma, sino la materia de la ley¹³. Algunos de estos problemas serán tratados en el capítulo 4 de la Primera Parte.

3. La contingencia de la razón práctica

1. En los primeros autores de la Escuela de Salamanca influidos por Vitoria (Soto, Medina, Báñez) comparece una y otra vez ese elemento teológico –en unos con más fuerza que en otros–, el cual acabó refluendo en el llamado “derecho de gentes”.

¹² O. Schilling, *Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche*, F. Schöningh, Paderborn, 1914; M. Hübner, *Untersuchungen über das Naturrecht in der altchristlichen Literatur*, Dissertationem, Bonn, 1918; F. Flückiger, *Geschichte des Naturrechtes*, I, *Altertum und Frühmittelalter*, Evangelischer Verlag, Zürich, 1954.

¹³ G. H. Gerould, “Medieval Conceptions of Natural Law”, *Nôtre Dame Natural Law Institute Proceedings*, University of Notre Dame, Notre Dame (IN), 1948 (2); W. Stockums, *Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik*, Freiburg i. Br., 1911; A. Bonucci, *La derogabilità del Diritto natural nella Scolastica*, Perugia, 1906.

Ya Santo Tomás de Aquino había introducido en el conjunto de las leyes una “lex fomitis” –expresión del pecado original en la naturaleza humana–, junto a las demás leyes básicas: “lex aeterna”, “lex naturae”, “lex civilis”¹⁴.

El “fomes” es un aguijón interno que inclina al mal, una excitación interior al bien propio. En principio el Aquinate ve problemas en admitir que esa supuesta ley del fomes –que es una tendencia adversa a la razón– responda a la definición estricta de “ley”, la cual consiste en la razón; ¿cómo llamar “ley” a un impulso que inclina al bien privado y no al bien común, siendo así que las leyes, por ser racionales, han de referirse al bien común?

El Aquinate reconoce que “en su primer estado” el hombre recibe una ley que se ajusta a la condición de su naturaleza: que es la de obrar siempre conforme a razón, “de tal suerte que en ese estado no se sintió ni el más leve movimiento contra o fuera de esa orden”. Mas por el “pecado original” la sensualidad humana se abrió en ímpetus contrarios a la razón, “y en cada uno de nosotros actúa con mayor o menor violencia, según que la razón pierda o gane en su dominio”. Ahora bien, para Santo Tomás el “fomes” del pecado no tiene en el hombre estrictamente “índole de ley”, *rationem legis*, sino que es más bien una desviación de la razón de ley. No obstante, en virtud de que el pecado “despojó al hombre de la justicia original” y “la razón quedó debilitada”, puede llamarse “ley” a ese ímpetu constante de la sensualidad que arrastra al hombre y viene a ser como una “ley penal” introducida en su naturaleza: se trata de una fragilidad llamada *sensualidad*.

El supuesto del “fomes” –un factor no originado por la naturaleza, aunque introducido en ella–, funciona en la Escuela de Salamanca como una hipótesis en la que también se sustenta el “derecho de gentes”, una entidad bífida, compuesta de “ley racional general” y “ley penal”, y es otro exponente abrumador de la fragilidad humana. Lo veremos también en el capítulo 1 de la Segunda Parte.

2. Como la ley natural venía formulada por la razón humana en su dimensión práctica, los maestros áureoseculares se remitían –para explicar el funcionamiento de la razón práctica– a la doctrina de Aristóteles quien, tras distinguir el aspecto teórico y el aspecto práctico de la razón, ponía dos funciones en la razón práctica: la técnica y la prudencial (moral).

No creo que haya existido un filósofo que haya desatendido esa propuesta aristotélica de aceptar dos direcciones en la razón práctica, la técnica y la prudencial o moral. En realidad esa propuesta ayuda a entender dos ámbitos: aquel en el que el mundo es calculable, controlable y disponible; y aquel en el

¹⁴ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q91, a4.

que ya no es posible esencialmente el previo cálculo y la dominación total, porque es el ámbito del hombre que, desde el interior, hace su propia vida.

Pero los maestros de la Escuela de Salamanca, siguiendo al Aquinate, no veían fácil conseguir, con la sola propuesta de Aristóteles, una plena y exacta conciencia de los campos atendidos por la razón práctica prudencial –o sea, por el enfoque moral–, dadas las contingencias que en dicha función se entrecruzan.

Y es que en la explicación del sentido más profundo de la razón práctico-moral confluyen durante la Edad Media y el Siglo de Oro dos tipos de argumentación: la filosófica, oriunda de Aristóteles; y la teológica, originaria de San Agustín.

Para la tradición aristotélica, la razón es una potencia plenamente dispuesta para recibir de manera firme la forma cognoscible de lo real; y en cuanto es razón *especulativa*, puede obtener esa forma con un solo acto o movimiento, bajo los modos de la ciencia y de la sabiduría. O sea, mediante una sola demostración –que es el principio activo del saber–, con un solo argumento apodíctico puede determinarse la razón a asentir a la conclusión, y así surge una modulación especulativa que es la *ciencia*. La razón especulativa está en sí misma destinada naturalmente a recibir la forma de la ciencia, incluso con un solo acto demostrativo, no teniendo indisposición alguna para ese quehacer.

Pero con la razón práctica ocurre otra cosa. La tradición teológica agustiniana explicaba que la razón especulativa no está en sí misma herida por el pecado original. En cambio, la razón práctica está directamente vulnerada en su índole natural por la caída original¹⁵. Y esta condición relapsa acarrea problemas más que graves a la hora de ponderar la constitución y el alcance de la razón práctico-moral en su función equilibrante, frente a la razón práctico-técnica.

3. La razón práctico-moral se ve rodeada –o peor aún, asediada– por tres tipos de contingencia: la contingencia de la *finitud* (fragilidad entitativa), la contingencia de la *libertad* y la contingencia de la *sensualidad* (fragilidad operativa).

La contingencia de la finitud es algo que comparte con la razón práctico-técnica: es su *fragilidad entitativa*.

Pero la contingencia de la libertad se debe a que las facultades apetitivas, –tanto la voluntad espiritual como los impulsos sensibles– no son plenamente determinables por un solo juicio práctico para que se orienten a un mismo fin de manera constante. La causa de la personalidad moral –con sus orientaciones habituales y constantes– es la moción hecha por un acto típico de la razón práctica –que es el último juicio práctico– para seguir el bien verdaderamente humano.

¹⁵ San Agustín, *De natura et gratia*, c67; ML 44, 287.

Estos juicios prácticos son esencialmente contingentes y extremadamente variables según la idiosincrasia de las personas, las circunstancias, los tiempos y los lugares. Si el efecto no puede ser superior a la causa, es claro que una causa contingente y variable no puede con un único acto imprimir una forma determinada y fija en la facultad movida: estamos ante una primera situación de *fragilidad operativa*. Estos puntos se estudiarán también en el capítulo 1 de la Primera Parte.

Ahora bien, la más delicada de todas las contingencias es aquella *fragilidad* que los teólogos veían en la voluntad y en los impulsos sensibles, en tanto que facultades naturalmente indispuetas, o sea, heridas en su constitución natural por el pecado original: la voluntad por la malicia; los impulsos sensibles por la debilidad y concupiscencia desordenada. Por eso los hábitos de estas facultades no son naturalmente generables con un único acto que viniera de su principio que es la razón práctica, facultad también herida: es otra situación de *fragilidad operativa*.

Las textos que componen este libro –ya editados algunos y reelaborados ahora para esta publicación– están configurados a la luz de esa triple contingencia, un trasfondo silencioso que, incluso, permite señalar las direcciones optimistas y pesimistas que con frecuencia acompañan la elaboración del concepto de “ley natural”.

En fin, la obra se distribuye en dos partes. La primera trata de la constitución de la ley natural y de los ámbitos internos en que se despliega. La segunda estudia las proyecciones de la ley natural en el derecho de gentes, el derecho penal, el derecho de guerra y el derecho político. El último capítulo está dedicado a la constitución categorial de la esclavitud y en él se articula una teoría trascendental de la posible instrumentación del hombre.