

CONTRIBUCION A UNA CRITICA (1) SOBRE EL DERECHO AL ERROR

POR

J. M. CORZO

Profesor de Derecho natural y Filosofía del Derecho
de la Universidad de Extremadura

I. Estado de la cuestión

La expresión «derecho al error», referida a un derecho natural o derecho humano, ha cobrado presencia en la literatura moral y iusnaturalista hace quince años, con motivo del documento del Vaticano II en torno a la libertad religiosa y discusiones previas. La bibliografía en torno a este tema es ingente, y no es nuestra intención reseñarla aquí. Pero del estudio de una gran parte de esos trabajos se pueden sacar algunas precisiones que conviene tener en cuenta, y que podemos reseñar así:

1. Anteriormente a las cuestiones vaticanistas existía una preocupación intelectual, que reflejaba con asepsia las opiniones y discutía fríamente la problemática presentada por el error, en un plano epistemológico y por la conciencia errónea en un plano moral (2).

(1) Empleamos aquí «crítica» en su sentido etimológico: juicio de apreciación. Sin prevención alguna. Simplemente intentamos, antes de aceptar tal aserción: el derecho de la persona al error, interrogarnos sobre su valor, sea desde el punto de vista de su origen como de su contenido.

(2) Como ejemplos podmos citar: Keeler, L.: «The Problem of error from Plato to Kant. A Historical and Critical Study». *Analecta Gregor.*, vol. 6, Roma, 1934. O bien las «Actes du XII Congrès des Soc. de Phil. de Langue française». *La Verité*, Lovaine-París, 1964 y 1965. O los diversos estudios de A. Levi en *Riv. Fil.*, *Logos*, *Arch. Fil.*, etc.

2. La cuestión se carga de acentos polémicos con motivo de la implicación de este tema con el de la libertad religiosa (3).
3. En la expresión condensada «derecho al error» la mayoría de las veces se entiende derecho de la conciencia errónea a actuar libremente, sobre todo en el terreno religioso (4).
4. Otras veces se sobreentiende, bajo dicha expresión, el ser sujeto de derecho en aquello sobre lo que versa el error» (5).
5. Entre dichos estudios, los hay que entienden «derecho» en un sentido muy amplio, como facultad moral, y los términos en que establecen el tratamiento de la cuestión pertenece más a la filosofía moral (6); los hay que contemplan tal derecho en un sentido más restringido, como la potestad que tiene la persona humana por la que puede exigir lo justo a otra persona (7).

Entiendo, pues, que es necesario hacer claridad en esta cuestión, comenzando por precisar la fundamentación que se hace de dicho derecho en cuanto derecho humano, dejando a un lado otras consideraciones. Sólo después será oportuno analizar con seriedad dicha fundamentación.

Nuestro interés en someter a crisol esta cuestión radica en el posible desprestigio que para los derechos humanos se seguiría de aceptar indiscriminadamente una serie de pretendidos «derechos humanos»

(3) Véase como muestra, entre nosotros, el libro de P. Cañada: *El Derecho al error*, Herder, 1968, Barcelona.

(4) Así, Zalba, M.: «De iuribus conscientiae invincibiliter erroneae», *Gregorianum*, 45 (1964), 94-102. «De iure sequendi conscientiam erroneam», *Periodica*, 53 (1964), 31-67.

(5) Así, J. M. Alonso: *Derecho de la conciencia errónea y otros derechos*, Madrid, 1964.

(6) P. ej., E. D'Arcy: *Plaidoyer pour la liberté de conscience*, París, 1964.

(7) Cesarini Sforza, W.: «Verità e diritto». *Riv. intern. Fil. del Dir.*, 1 (1953), 90-93. Cfr. también: *Idee e problemi di Filosofia Giuridica*, Milán, 1956.

que «nuestra época segrega por doquier» (8): derecho a la vida y simultáneamente derecho al aborto, derecho al matrimonio y derecho al divorcio, derecho a la intimidad y derecho a la libertad sexual... Tal inflación, y tal contradicción, solo contribuyen a su desprestigio. En un plano científico podrían llegar a ser considerados como inexistentes. Los derechos humanos, en cuanto derechos, serían un espejismo (9).

II. La fundamentación que se ofrece

Todavía en 1953 Pío XII exponía así la tesis clásica: «lo que no responde a la verdad no tiene objetivamente ningún derecho, ni a la existencia ni a la acción» (11). Simultáneamente, en la Semana de intelectuales católicos de Francia, se leía: «este axioma: el error no tiene derechos, es falaz» (12). He aquí la tesis que podríamos llamar moderna. Hoy, después de veinticinco años, bien podríamos decir que la tesis moderna domina el ambiente intelectual. Y también sus aplicaciones sociológicas.

Ambas tesis coincidían en un punto fundamental: bajo su esquematismo funcional: «sólo la verdad tiene derechos», «al error no le compete ningún derecho», admitían que era el hombre que está en la verdad o el hombre que tiene una conciencia errónea quien era objeto de discusión. Por la tesis clásica, ya Santo Tomás afirmaba que la conciencia era un acto (13). Ahora bien, el acto es expresión de

(8) En expresión de M. Villey: *Compendio de Filosofía del Derecho*, traducido por Díorki, en Eunsa, Pamplona, 1979, pág. 174.

(9) *Ibidem*, pág. 179.

(10) Como puede ser, p. ej., las consecuencias para el comportamiento del Estado, lo cual también suscitó numerosa bibliografía en España. Cfr. E. Guerrero - J. M. Alonso: *Libertad religiosa en España*, Madrid, 1962.

(11) «Discurso a los juristas católicos italianos», 6-12-1953, en *AAS*, 45 (1953), 794-802.

(12) Rouquette: «Le probleme du pluralisme religieux», en *L'église et la liberté*, París, 1953, pág. 220.

(13) *S. Th.*, I^a, q, 79, a. 13.

una potencia, y ésta se sustenta en la persona. «El sujeto del derecho es la persona humana», afirmaba Pío XII (14). También por la otra parte se afirmaba abiertamente: «la cuestión que se plantea no es la de saber si el error tiene derechos, sino si las personas tienen el derecho... de correr el riesgo de engañarse, de actuar conforme a su conciencia errónea, de difundir su error... (15). Ambas posiciones, pues, eran conscientes de que el sujeto de derecho, hablando con precisión, no era ni la verdad ni el error, ni la conciencia, sino la persona.

Ahora bien, se nos ocurre preguntar: ¿bajo qué razón formal la persona es sujeto de este derecho? Aquí estriba la discusión. Y como veremos, en el fondo, lo que se discute son dos concepciones de la persona y del derecho; en definitiva, dos Filosofías del Derecho.

Dejando aparte las razones de la concepción clásica, que no es objeto de nuestro estudio, vengamos a la fundamentación de la tesis moderna.

- a) Se afirma el derecho al error en un sentido socio-jurídico, como un derecho más entre los derechos del ciudadano, en un plano exclusivamente jurídico, ante un Estado con poderes limitados. El Estado no puede discernir la verdad del error, el bien del mal. Su función es únicamente perseguir las violaciones del orden jurídico establecido. Y este orden jurídico no depende de la virtud de la justicia, sino del consentimiento del pueblo. El derecho a que hacemos mención es una libertad más de las que concede el orden civil y garantiza el orden jurídico, cuyo poder emana del pueblo. No tendría más limitación que el bien común, fijado en dicho ordenamiento, y del que sería una parte ese derecho que compete tanto a

(14) «Discurso al I Congreso Nacional de Juristas Católicos de Italia», 6-IX-1949, en *AAS*, 41 (1949), 597-604. Traemos aquí la doctrina del Papa Pío XII, no como representante de un Magisterio con autoridad religiosa, sino como testigo de una corriente de opinión. El método estrictamente racional de este trabajo nos obliga a ello, dejando aparte consideraciones teológicas.

(15) Rouquette: *loc. cit.*

los individuos aislados como a las asociaciones y comunidades intermedias (16).

b) Se fundamenta el derecho al error en el derecho natural del hombre a la libertad de acción. No solamente la libertad de elección —acción interna—, sino la acción externa, pues el hombre es una voluntad libre corporeizada. El hombre ejerce como persona a elegir. Por tanto, la última razón del derecho al error no está más que en la dignidad de la persona, no en la buena fe de la conciencia, ni en que ésta sea invenciblemente errónea. El Derecho a que estos autores hacen referencia está entndido en un sentido amplio: una facultad de realizar una acción sin que los demás tengan ningún título para impedirlo. Su límite sería únicamente no lesionar un derecho objetivo de los demás ni el bien común (17).

c) Se fundamenta próximamente el derecho al error en la correlatividad existente entre el *officium* y el *ius* (18). El hombre tiene la obligación de seguir su conciencia, de no obrar contra ella. Esta obligación no puede menos de incluir una facultad, un derecho, a la ejecución del dictamen de la conciencia. No se considera aquí si el objeto sobre el que recae el dictamen de la conciencia es objetivamente malo o falso. Lo único que se considera es que la ejecución del dictamen de la conciencia responde a un orden recto, a una ley natural: seguir la conciencia equivale a subordinarse el hombre a la voz de Dios como legislador de la ley natural. Tal derecho subjetivo encuentra unos límites: las acciones que van contra la ley divina y la ley natural, porque en estas acciones tropezaría con el derecho objetivo-subjetivo —llamado derecho

(16) Murray, J. C. y otros: *La liberté religieuse. Exigences spirituelles et problèmes politiques*, París, 1965.

(17) De Broglie, G.: *Le droit naturel a la liberté religieuse*, París, 1964.

(18) D'Arcy, E.: *Conscience and its Right to Freedom*, 1960. Edición francesa, anteriormente citada en nota (6) está ampliada. Es del 1964.

de superior condición por algunos (19)— de los que obran también según su conciencia y además no yerran.

Estos tres fundamentos, únicos que de una u otra forma se encuentran en los autores, se pueden reducir a uno: la dignidad de la persona humana, su autonomía en el ser y obrar, su capacidad de darse a sí misma fines que la perfeccionan, y que sólo puede alcanzar siguiendo el dictamen de su conciencia, originando con ello un ámbito de derechos que han de ser respetados, pues de otro modo no se consideraría a la persona en su categoría de fin. Es el derecho a hacer lo que los otros no tienen derecho a impedir. Su único límite es, pues, el derecho de otro, y no la conformidad con la verdad objetiva.

Podemos preguntarnos todavía por el pensamiento jurídico-filosófico que ha originado esta concepción de los derechos humanos en la cual la medida es puramente subjetiva, y que se ha convertido en la opinión dominante (20). M. Villey ha descrito, con rasgos precisos y sugerentes, la larga marcha del pensamiento iusfilosófico occidental por los caminos del individualismo (21). Efectivamente, desde Occam, que negaba la realidad del universal y con ello puso el germen de la negación de la justicia como proporción objetiva, pasando por Hobbes y Locke, el individualismo ha seguido caminos coherentes. Hobbes puso del revés la doctrina clásica del derecho. Ya éste no sería el arte de los jueces que buscaban la solución justa, sino el conjunto de leyes que establecía el poder absoluto para crear el orden social, defensa del hombre contra el hombre. El derecho subjetivo no es para Hobbes la parte de la justicia que corresponde a un individuo entre otros, lo cual comporta simultáneamente obligaciones, sino el atributo del sujeto en beneficio de sí mismo. No es ya derecho la conducta recta (expresión que evoca deberes), sino la permisión, la licencia, de poder hacer esto o lo otro, permisión hecha efectiva por

(19) Así, Zalba, en art. cit. de *Periodica*.

(20) Leclercq, J.: *La liberté d'opinion...*, París, 1963, se asombra de que alguna vez haya aparecido tan sólida la opinión contraria.

(21) *Op. cit.* en nota (8), págs. 144-180.

la fuerza del Estado. El derecho objetivo, la ley, tiene ahora este fin: servir los intereses del hombre, el derecho subjetivo.

Locke une al sistema de Hobbes argumentos tomados de Grocio. Puesto que Dios ha señalado al hombre deberes por ley natural —como la conservación, la reproducción, etc.—, igualmente le ha tenido que dar los medios necesarios —los derechos— para el ejercicio de esos deberes. Surge así el derecho subjetivo como derechos del hombre que el Estado debe garantizar. Los derechos del hombre y del ciudadano proclamados por la Revolución francesa son derechos subjetivos dados por la naturaleza humana.

En la posterior evolución de los mismos influye Wolff con su filosofía sobre el individuo llamado por naturaleza a la perfección de su ser, y Bentham con su teoría del placer máximo para el mayor número de individuos con el mínimo de pena. Pero no es tampoco ajeno el existencialismo con su ética de la situación, e incluso el mismo personalismo, que no ha llegado a ver con claridad la enoimia de la persona y de la comunidad existente en una sociedad concreta (22).

No es de este lugar recordar la crítica que los colectivismos han hecho al individualismo de los derechos subjetivos. Porque ellos cometen el mismo error de base: poner el Derecho al servicio de colectivos, como el individualismo lo ponía en beneficio de seres singulares. Ambos ignoran que la justicia es participación.

Por ello, el enjuiciamiento sereno de nuestro tema, respaldado por la filosofía jurídica a que hemos hecho mención, tendrá que hacerse desde fuera del sistema, o mejor de ambos sistemas. Con los riesgos consiguientes. Pero desde el convencimiento de que la vida personal y social se fundan sobre la ley natural y, por lo tanto, individuo y comunidad, derechos subjetivos y autoridad, verdad objetiva y derechos subjetivos deben de algún modo ensamblar.

(22) Forster, W.: *Autorität und Freiheit*, Munchen, 1923.

III. La persona y la comunidad en la filosofía moral y jurídica de Santo Tomás

A) ¿Personalismo en la ética tomista?

Iniciamos un intento de interpretación de textos tomistas, para desde ellos comprender el tema que nos ocupa, y contribuir con otros datos, no por olvidados viejos, al problema en cuestión.

Comenzaremos recordando que la ética tomista considera las acciones humanas en cuanto están dirigidas al fin último (23). Es una ética de fines, porque interpreta que las acciones humanas son concretas y que el agente no pone su acción sino en unas circunstancias determinadas (24). Además hay que tener en cuenta aquel viejo axioma de Aristóteles aceptado por Santo Tomás: *actiones sunt suppositorum* (25). Efecto que, a su vez, está fundado en el principio metafísico de que el obrar sigue al ser. Y como el ser sólo pertenece al supuesto, y no a la forma o a alguna parte, igualmente ocurre con el obrar.

Del principio «las acciones pertenecen al supuesto» se da fácilmente el salto al otro principio: «las acciones humanas pertenecen a las personas»; (*agere non est naturae sed personae*). Y es que la persona se define como el supuesto de naturaleza racional. Por lo tanto, la razón, regla de moralidad, rige directamente a la persona.

Hay que tener en cuenta que la ética tomista es una ética de fines y no de preceptos como la kantiana. En la ética tomista ningún precepto existe sino es porque está dirigido a un fin bueno. Este principio puede ofrecer una cierta dificultad al concretarlo en la vida de la persona en la comunidad, donde muchas veces parece ocurrir, en los preceptos positivos, lo contrario: *non praeceptus quia bonum sed bonum quia preceptum*. Hay que tener en cuenta entonces la voluntad del legislador, la autoridad, que relaciona ese determinado acto

(23) *Ethica*, I, 1; lect. 1, núm. 2.

(24) *Ibidem*, lect. 6^a, núm. 1.194.

(25) II-II, 58, 2; III^a, 7, 13.

—objeto de una ley positiva y que *per se* no se refiere a ningún fin—, y el fin virtuoso. Por eso, en moral, se suele decir que el que quebranta un precepto quebranta antes la virtud que es objeto de aquel precepto.

Ahora bien, los fines buscados por las acciones son fines siempre personales. El hombre busca siempre, incluso aunque no se de cuenta conscientemente, su felicidad. Y el hombre no se determina hacia este fin último sino es a través de actos concretos. Y el hombre, ordenando así toda su vida, pone un acto personal en grado sumo. Los actos de la vida cotidiana son también actos personales, pero no se pueden llamar personales en grado sumo sino es cuando a través de ellos el hombre busca la perfección de su persona dirigiéndose a su fin último (26).

Por otra parte, la ética tomista pone también la razón de ese fin último en una persona. Esto es claro cuando se admite que el fin último es Dios. Pero incluso cuando algunos hombres ponen su fin último en bienes terrenales, Santo Tomás explica (27) que lo que en realidad se busca como fin último es su propia comodidad, es a sí mismo. Respecto a aquellos que buscan como fin último lo bello, el arte, la ciencia, Santo Tomás distinguirá (28) entre aquéllos que buscan lo absoluto bajo estas nociones, y en este caso lo que en realidad buscan es a Dios bajo el nombre; p. ej., de lo bello absoluto. Pero la mayoría de las veces no se trata sino de la participación en el hombre de esas notas: arte, belleza, etc., con lo cual se cae de nuevo en un antropocentrismo que peca contra la misma dignidad de la persona humana.

En la ética tomista la persona debe considerarse, además, con sus notas individuantes gracias a las cuales lleva su vida concreta personal... No basta considerar sólo aquello que pertenece a su alma espiritual. «El alma de Abraham no es la persona de Abraham» (29). La persona es el todo, incluyendo las notas individuantes que brotan de su cuerpo. Por eso, en la ética personal tomista, tiene una gran

(26) *Summa theologiae*, I-II, 1, 7.

(27) *Ibidem*, I-II, 1, 5.

(28) *Ibidem*, I-II, 2, 7.

(29) In IV Sent., 43, 1, 1, ad 1.

importancia el tratado de las pasiones que determinan el carácter y temperamento de cada uno. Santo Tomás distinguirá cuidadosamente entre la naturaleza en común y la naturaleza individual (30). La diversidad de las disposiciones hacia las virtudes en cada persona no es descuidado en la ética tomista, cuando se la estudia a fondo, en contra de lo que se ha querido hacer ver.

Esta importancia fundamental de la persona en la ética tomista, ¿permite llegar hasta la afirmación de un personalismo? Planteemos esta cuestión, porque su resolución nos obligará a estudiar más finamente la concepción de la persona en la ética social.

Entendemos aquí personalismo en sentido filosófico. En la segunda mitad del siglo XIX, el personalismo era la doctrina de los que rechazan el positivismo (Teichmüller, Renouvier). Para el positivismo, el hombre es una cosa de la naturaleza como las demás, totalmente sometido al determinismo cósmico. Para el personalismo el hombre está sobre la naturaleza, porque es espíritu, libertad, conciencia. En esta concepción amplia, el personalismo se puede identificar con el espiritualismo de nuestros días, y los que rechazan el materialismo y el determinismo pueden llamarse personalistas.

Pero en un sentido más restringido, entendemos por personalismo la doctrina que sitúa los valores de la persona por encima de todos los valores y la noción de persona por encima de todas las demás.

La cuestión que se plantea, dentro de esta concepción, es la relación entre la naturaleza y la persona. Pues ellos llaman natural a lo que pertenece a todos, lo que es común; en cambio, lo personal es lo propio, lo singular. La cuestión que se plantea es saber cómo se relaciona esta concepción de la persona con lo establecido por ley natural de conjugación de la persona en comunidad.

Habrá que distinguir, para proceder con claridad, un problema metafísico: la superioridad de la persona respecto a la naturaleza; y un problema ético. Este es el que a nosotros nos interesa por el momento.

En el problema ético, los valores, las normas, que fluyen de la naturaleza, son universales, comunes. Para Kant la norma es: «obra

(30) *Summa theologiae*, I-II, 51, 1.

de tal forma que tu acción pueda proponerse como regla universal para todos los hombres». El personalismo ético, al contrario, defiende que los fines, normas, valores, que fluyen de las condiciones peculiares de las personas, están sobre las que se derivan de la naturaleza común. Bastará ahora decir que estos valores que fluyen de la persona pueden contradecir —y en este caso deben ser preferidos— a los que brotan de la naturaleza, y ya tenemos el fundamento de la llamada «ética de a situación»: es lícito en nombre de la personalidad conculcar las leyes de la ética universal (31).

Una vez más intentaremos desde los principios tomistas ver claro en este problema, que al mismo tiempo nos iluminará la cuestión de la conjugación de la persona en la comunidad. Procedamos a partir de un famoso texto tomista: «persona significat id quod est nobilissimum in tota natura» (32), «scilicet id quod est subsistens in rationali natura». Y todavía con mayor claridad: «natura, quam persona in sua significatione includit, est omnium naturarum dignissima, scilicet natura intellectualis... Smiliter, modus existentiae quem importat persona est dignissimus ut scilicet existens per se» (33).

La dignidad de la persona, por lo tanto, fluye desde dos principios: desde la naturaleza intelectual y desde el modo de existir *per se*.

Por estos textos se ve que Santo Tomás no intenta una oposición entre naturaleza y persona; más aún, precisamente la dignidad de la persona proviene de que es un supuesto de la naturaleza intelectual.

Según los personalistas la inferioridad de la naturaleza proviene de que es algo común, universal. Pero quizá convendría recordar aquí que existen tres universales: uno, que está *in re*, es la naturaleza que está en los particulares, aunque en ellos no esté según la razón de universalidad; otro, universal, que está tomado *a re* por abstracción, y, por tanto, es posterior a las cosas; un tercer universal, que es *ad rem*, y, por lo tanto, existe antes, así, p. ej., la forma de la casa en la mente del arquitecto (34).

(31) Grisebach, E.: *Gegenwart. Eine kritische Ethik*, Halle, 1928.

(32) *Summa theologiae*, I, 29, 3.

(33) *De Potentia*, 9, 3.

(34) In II Sent. 3, 3, 2, ad 1. Cfr. Quodlibet VIII, 1, 1: «Secundum

Es una regla de sentido común que las comparaciones deben hacerse *ceteris paribus*. A la persona no se le debe comparar una naturaleza abstracta, sino la naturaleza concreta que existe en los singulares —universal *in re*—. Es lástima que muchos no comprendan la naturaleza sino como algo abstracto, un puro ser de razón. Para ellos no existen sino personas. Y a nuestro parecer la naturaleza existe en la persona y es tan real, ni más ni menos, que la misma persona, más aún: da a la persona que sea persona humana.

Es, por lo tanto, la persona algo dignísimo, porque es el supuesto de una naturaleza dignísima: la intelectual. Lo que se atribuye a la persona, como la conciencia, la libertad, proviene de la naturaleza intelectual, y, por consiguiente, no sirven para probar la superioridad de la persona sobre la naturaleza. La conciencia es conciencia humana, la libertad es libertad humana.

La persona, pues, es significada como un todo que tiene la naturaleza como parte formal y perfectiva (35). Esto en el orden del ser. Y en el orden de la acción, el obrar es de la hipóstasis, pero según la forma de su naturaleza, de la que recibe el obrar su determinación (36). No se da ninguna operación en una persona que no provenga de los principios de la naturaleza.

Igualmente, dice Santo Tomás, la persona es algo dignísimo, porque incluye un modo de existir *per se*. La persona es *quod est*, la naturaleza es *quo est*. La persona, efectivamente, incluye un modo de ser y de obrar que no pertenece a la naturaleza, pero no incluye ninguna perfección formal que no pertenezca a la naturaleza, de otro modo no sería la naturaleza su parte más noble, más formal y perfecta.

Por lo tanto, el problema ético se reduce a la comparación entre la persona y las normas universales que fluyen de la naturaleza. ¿Puede concebirse una cesación de la ley por la dignidad y valores superiores

Avicenna in sua Met. (V, 1) triplex est alicuius naturae consideratio. Una prout consideratur secundum esse cuod habet in singularibus... Alia est consideratio alicuius naturae secundum suum esse inteligibile... Tertia consideratio est naturae absolu te prout abstrahit ab utroque esse...». Cfr. De Pot. 5, 9, ad 16.

(35) *Summa theologica*, III, 2, 2.

(36) *Ibidem*, III, 19, 1, ad 3.

de la persona? No se trata de la cesación de la ley positiva, sino de la ley natural. La cesación de la primera se puede dar por la *epikeia* con la finalidad de conservar el mismo derecho natural y la finalidad y utilidad común (37). La *epikeia* será mejor que lo justo legal, pero se contiene debajo de lo justo natural (38).

Conforme a los principios que hemos establecido es claro que si la persona individual tiene a la naturaleza humana como parte formal y constitutiva de sí misma, rechazando las normas que encuentran su fundamento en la naturaleza humana, obraría contra el constitutivo formal de la propia personalidad, en cuanto que esa persona es persona humana. Esta acción contraria puede ejercerse de dos modos: descendiendo de la propia dignidad, poniendo como fines supremos los crematísticos (el hombre masa; o la persona caída), o también tendiendo a lo supra-humano de un modo indebido, constituyéndose la persona espiritual creada como regla suprema de los valores: es la autonomía frente a la ley natural y frente a Dios.

Todavía, para mejor comprender la solución justa, podemos considerar, siguiendo a Cayetano, los tres modos como una persona humana se puede relacionar con su operación: *A*) como sujeto de inhesión; y de este modo cualquier persona humana es sujeto de inhesión, es agente, de su operación; *B*) como término (y no regla) de medida; así, por ejemplo, la regla de la templanza es universal, pero necesita ser aplicada según la materia y según las diversas circunstancias. Así, la templanza se relaciona con la persona como término de medida de los alimentos: según las necesidades, los trabajos, la complejidad más o menos robusta, etc.; esta determinación se realiza por el juicio de la prudencia; *C*) como objeto, es decir, como razón formal objetiva y regla de todas las acciones y de todos los valores (39).

Ahora bien, una cosa es tomar la propia persona como principio de adaptación de la regla general a las condiciones concretas, y otra cosa es asumir la propia persona como suprema regla y subordinar a

(37) *Ibidem*, II-II, 120, 1.

(38) In Eth. V, lect. 16, núm. 1.081.

(39) In II-II, q. 162, a. n. V.

ella las leyes de la naturaleza. Lo primero no sólo es legítimo, sino necesario, impuesto por la misma naturaleza; lo segundo, no.

En este sentido, la ética de Santo Tomás tiene un cierto contacto con la filosofía de los valores. El hombre debe deliberar sobre sí mismo y ordenarse al fin debido (40); hablando del fin último en concreto, del bien al cual dirige toda su vida.

Esta determinación del fin último supone un juicio estimativo, un juicio de valor. Si el hombre debe deliberar sobre sí mismo, debe buscar saber qué es él; qué es lo principal en él y qué es secundario. Todos estos son juicios de valor (41).

Hay una falsa estimación sobre aquellas cosas que se ordenan a los bienes sensibles, a los bienes crematísticos de la existencia, cuando se les constituyen en únicos fines. Hay una buena estimación, verdadera, cuando se consideran los bienes espirituales, subordinados a la suprema regla de la ley natural, participación de la ley eterna en nosotros. Y hay todavía un tercer caso no considerado por Santo Tomás, que no conoció la autonomía de la razón como movimiento filosófico y social: la de aquellos que ponen el fin supremo en la exaltación de sí mismos, en constituirse ley.

Reconociendo, pues, toda la excelsitud de la persona humana, los textos tomistas, siempre ajustados a la naturaleza de la realidad, no otorgan base para concepción del personalismo, o una valoración de la persona, que no esté ensamblada en la comunidad a través de la sumisión a la ley natural. Como dice L. Lavelle, «no es en nuestra naturaleza individual, sino en nuestra esencia espiritual, en tanto que es fuente de nuestra vida personal, donde reside el origen del valor» (42).

El conflicto, pues, entre persona y ley natural, aunque está suficientemente claro en los principios, debe ser estudiado en sus articulaciones. Mucho más que las relaciones entre una ética objetiva y una ética subjetiva, son, no sólo importantes en sí, para una recta or-

(40) Según Santo Tomás esto debe hacerse desde el primer instante del uso de razón (I-II, 89, 6).

(41) Cfr. *Summa theologiae*, I-II, 29, 4 y II-II, 25, 7.

(42) *Traité des valeurs*, I, pág. 225.

denación de la sociedad, sino urgentes en nuestros días, en que la moral se va inclinando peligrosamente del lado subjetivo. Se impone pues un nuevo apartado en que investiguemos la moral objetiva y subjetiva de Santo Tomás.

B) *La moral objetiva y subjetiva en Santo Tomás*

Es algo fácilmente concedido —hasta llegar a tacharlo como racionalismo— que Santo Tomás era fuertemente objetivista. Para Santo Tomás el *ius*, todo derecho, queda definido por la virtud de la justicia, la cual, a diferencia de las demás virtudes, dice relación no al modo de proceder el acto del agente, sino a cómo se hace en relación con los otros. «Lo justo se dice de algo que tiene la rectitud de la justicia, es decir, de aquéllo en que termina el acto de justicia; y esto sin considerar cómo proceda del agente» (43).

En cambio, en las demás virtudes no se determina lo recto sino por esa relación al mismo agente.

Los escolásticos no eran fáciles en conceder la ignorancia subjetiva de ese *ius*, la famosa *ignorantia iuris*. La razón es porque ese *ius* era el derecho natural, que afecta a la sindéresis, a los primeros principios de la moral natural en los que no cabe error (44).

Con todo, no hay razón para exagerar este objetivismo hasta el punto de no reconocer valor moral a la conciencia. Aquel famoso texto que dice «lo que se obra contra la ley siempre es malo y no queda excusado porque sea según conciencia» (45) debe ser entendido en el contexto: en él esa ley está supuesta como ley natural teniendo, por tanto, la misma fuerza que la conciencia. Y en este caso, Santo Tomás concluye: «cuando hay dos opiniones contrarias sobre lo mismo, es necesario que una sea verdadera y otra falsa». Es decir, Santo Tomás niega el supuesto de que la ley natural niegue

(43) *Summa theologiae*, II-II, 57, 1.

(44) Lottin, D.: «La nature du péché d'ignorance depuis le XII^e siècle jusqu'au temps de S. Thomas d'Aquin», en *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles*, t. III/2, págs. 9-51.

(45) Quod. 8, 13.

la conciencia, que es su manifestación; y esto porque no admite que se dé la ignorancia de la ley natural. En cambio, si esa ley fuera positiva, Santo Tomás no deduciría esa conclusión (46).

El mismo objetivismo del *ius* es aplicado a la ley. Esta no es ley si no es justa, según un axioma de San Agustín (47). Para Santo Tomás ese *iustum* es ahora el Bien Común (48) que se convierte en objeto de una justicia específica: la legal. Por eso en la mente tomista esa legalidad es lo más alejado que se pueda imaginar de todo positivismo jurídico.

La ley es, pues, una ordenación de la razón (y no de la *sindéresis*) para el Bien Común. En primer lugar, de la razón divina, ordenando la naturaleza, y será la ley eterna, después de esa misma razón, pero participada en la naturaleza racional del hombre, y tendremos la ley natural, finalmente, de razón humana que aplica la ley natural a las diferentes circunstancias de la existencia del hombre en sociedad y tendremos las leyes positivo-humanas (49).

Estas tres leyes, en el pensamiento tomista, tienen una ordenación jerárquica que las hace justas. Por eso, todas las leyes, en cuanto derivan y participan la recta razón (de otro modo no serían justas) se derivan de la ley eterna, como ya decía San Agustín (50).

Santo Tomás explica que toda ley humana en tanto tiene razón de ley en cuanto se deriva de la ley natural (51). Sin embargo, entre las leyes divino-natural y las leyes humanas hay una notable diferencia. Y es que el bien común se puede obtener en las primeras de un modo absoluto, porque obra el Legislador Divino al que nada se escapa, mientras en las segundas hay unas deficiencias (52), que consisten:

(46) Esta interpretación ha sido suficientemente probada por Deman Th.: «Eclaircissement sur le Quodlibet», VIII, art. 13, en *Divus Thomas*, Piac., 1935, págs. 42-61.

(47) De libero arbitrio, 1, 5, núm. 11. Pl. 32, 1227.

(48) *Summa theologica*, I-II, 90, 2.

(49) *Ibidem*, I-II, 91, 1, 2 y 3.

(50) De libero arbitrio, 1, 6, núm. 15 (*loc. cit.* de Pl.).

(51) *Summa theologica*, I-II, 95, 2.

(52) *Summa theologica*, I-II, 96, 2 ad 3.

- a) En que tiene que ser acomodada a los actos humanos de aquellos a quienes quiere gobernar; por tanto, es necesario que «se impongan a los hombres según la condición de éstos».
- b) Por eso, las leyes humanas no prohíben todos los vicios, de los que los virtuosos se abstienen, sino solamente los más graves, principalmente aquellos que son en daño de los demás, y sin cuya prohibición la sociedad humana no podría conservarse (53).
- c) Tampoco manda todo el bien. Aunque es cierto que no hay virtud ninguna cuyos actos no pudieran ser imperados por la ley (54), sin embargo, la ley impera sólo los actos de aquellas virtudes que son ordenadas al bien común inmediata o mediatamente (55). La razón de esto la da Santo Tomás en otro lugar: «el hombre no se ordena a la comunidad política ni totalmente ni según todo lo que tiene» (56), en cambio, la comunidad política (su autoridad) sí que se ordena a todo el hombre. Por eso puede imperarlo todo, aunque de hecho no lo haga.
- d) Las leyes conservan la razón de justicia cuando: en cuanto al fin se ordenan al bien común; en cuanto al autor no exceden la potestad del legislador, y en cuanto a la forma se realizan según la igualdad proporcional, imponiendo a los súbditos las cargas en orden al bien común, ya que todo hombre, en aquello que es y que tiene es de la comunidad (57). De ahí que la misma naturaleza infiere un cierto detrimento a la parte para salvar al todo. Tales leyes, que imponen cargas, responden a la justicia legal que no es conmutativa, sino proporcional.

(53) *Ibidem*, I-II, 96, 2; II-II, 77, 1 ad 1.

(54) *Ibidem*, I-II, 96, 3.

(55) *Ibidem*.

(56) *Ibidem*, I-II, 21, 4 ad 3.

(57) *Summa theologiae*, I-II, 9), 2 y 3 ad 3; cfr. 92, 1, ad 3.

- e) Una nueva deficiencia es «la permisión». Su causa no solamente es (hablando en cristiano) el misterio del mal, del que Dios puede sacar un mayor bien; sino también la propia deficiencia de la razón humana, que sufre las consecuencias del pecado; además de que como creatura es limitada. Con todo, Santo Tomás distingue aquéllo en lo que es posible esta deficiencia, de aquello otro en lo que no es posible. Los mismos escolásticos, que no admitían la ignorancia de la ley, cuando esta ley era la natural, no admiten que el pecado dañe a la *sindéresis*, ni que una ley humana pueda ser justa cuando se opone a la ley natural. En estos casos no pueden tener lugar las leyes permisivas. «Lo que es derecho humano no puede derogar lo que es de derecho divino» (58).

La ley permisiva surge de una deficiencia humana, y estas leyes sin aprobar lo injusto, «permiten en cuanto son impotentes para dirigirlo. Hay muchas cosas que no pueden ser dirigidas por ley humana y sólo pueden serlo por ley divina, ya que «muchas más cosas se someten a una causa superior que a una inferior». Esto mismo de que la ley humana no se entrometa en aquello que no puede dirigir, proviene del orden de la ley eterna. Otra cosa sería si aprobara lo que la ley eterna rechaza.

De todo esto se sigue no que la ley humana no se puede acomodar a la eterna, sino que no puede seguirla perfectamente (59). La permisión lleva consigo que tampoco la ley humana lo castigue todo (60), que se permitan las transgresiones menores para prevenir las mayores (61) y que con ello se obtenga un bien mayor que será siempre el bien común (62). Este proceder permisivo de la ley humana imita al legislador divino, como ya había dicho San Agus-

(58) *Ibidem*, I-II, 93, 3, ad 2; II-II, 66, 7.

(59) *Summa theologiae*, I-II, 93, 3, ad 3.

(60) *Ibidem*, I-II, 96, 2.

(61) *Ibidem*, I-II, 101, 3, ad 2.

(62) *Ibidem*, II-II, 78, 1, ad 3.

tín (63), cuya autoridad recoge Santo Tomás (64). Toda la doctrina sobre la permisión del mal, se encuentra aquí implicada (65): «Dios permite algunos males en el Universo que podría prohibir, no sea que, haciéndoles desaparecer se quiten mayores bienes. Así también en el gobierno humano...» (66).

Con esta mentalidad objetiva, que acabamos de describir a grandes rasgos, Santo Tomás fija los eternos principios de la ética y del derecho, vinculando además aquélla a éste de modo que la fundamentación jurídico tomista evita toda posible separación entre moral y derecho. De ese modo se impide que el derecho quede abandonado a un positivismo jurídico que lo desintegra, y que la moral no pueda terminar, en modo alguno, en un falso personalismo ético-existencialista.

Este objetivismo no es, con todo, un abstraccionismo, sino que está perfectamente equilibrado con una subjetividad en la que la inmanencia de la ley propia se armoniza con la propia trascendencia. Esto lo lleva a cabo el gran Doctor con su doctrin sobre la conciencia en la que todos los moralistas cristianos posteriores han bebido.

La conciencia, dice Santo Tomás, no es propiamente ni una potencia ni un hábito (67). Es el acto terminal del juicio práctico, ordenando hacer o no hacer una cosa como buena o mala. Conviene distinguirla de la *sindéresis* que propiamente es el hábito de los primeros principios prácticos morales (68) y que nunca puede errar. Para conocer bien el pensamiento tomista es indispensable, a nuestro parecer, distinguir bien entre ley natural, *sindéresis*, conciencia, libre arbitrio.

La ley natural es un hábito, aunque no propiamente, pues no es algo «con lo que» obramos, sino algo «que» obramos. Pero puede llamarse hábito en cuanto que es algo que se tiene habitualmente (69).

(63) De libero arbitrio, I, 5, núm. 13 (Pl. 32, 1228).

(64) *Ibidem*, II, 96, 2, *sed contra*.

(65) *Summa theologiae*, I, 19, 9 ad 3; 22, 2, ad 2.

(66) *Summa theologiae*, II-II, 10, 11.

(67) *Ibidem*, I, 79, 13.

(68) *Ibidem*, I, 79, 12.

(69) *Ibidem*, I-II, 94, 1.

La *sindéresis*, en cambio, es propiamente un hábito, y no una simple potencia, puesto que es el hábito de los primeros principios prácticos con el que distinguimos lo bueno y lo malo (70).

La conciencia es un acto; no de la ley natural, ni de la *sindéresis*, sino de la razón, y no en cuanto especulativa, sino en cuanto práctica, y es una *praxis* cuya materia son los actos humanos, juzgados como buenos o malos (71). De aquí que la conciencia no sea directamente ni buena ni mala, sino «recta» o «errónea». La bondad o maldad recae sobre los actos de la voluntad y sobre esta misma voluntad.

El libre albedrío no es un hábito natural, ya que no se inclina naturalmente a nada; tampoco podrá decirse propiamente una potencia distinta de la voluntad; aunque a ésta la determina de algún modo en cuanto electiva; por eso puede definirse por la voluntad electiva. Sin embargo, la significación más propia del nombre indica más bien el acto de autodeterminación electiva (72).

El dinamismo psicológico tiene como base la ley natural, que en el orden moral se acota por la *sindéresis*. La voluntad, como apetito, primero natural, movido por la *sindéresis*, y luego por la razón, va desencadenando todo el proceso psíquico, hasta su fase final: el juicio práctico último. Aquí interviene de nuevo la voluntad, como autodeterminación electiva, y, finalmente, la conciencia de un modo definitivo aprueba la elección como buena o como mala. Pero la realidad existencial del hombre hace que en este proceso se introduzcan todos los condicionamientos que hacen posible el error y el mal. Por eso, toda la obra que se llama educar la conciencia es una liberación de esos condicionamientos de los mecanismos esclavizadores del dinamismo psicológico del hombre.

En la conciencia, pues, como acto de razón y no de *sindéresis*, cabe el error (73). Santo Tomás, empleando una terminología uniforme (que desgraciadamente no se ha conservado después) contra-

(70) *Ibidem*, I, 79, 12.

(71) *Ibidem*, I, 79, 11.

(72) *Summa theologiae*, I, 83, aa. 2 y 4.

(73) *De Veritate*, 17, 2.

pone siempre y únicamente a la conciencia errónea la recta (que solamente en alguna ocasión rara llama «vera» (74).

Para el santo doctor conciencia recta no puede ser nunca la invenciblemente errónea, es decir, la conciencia de «buena fe». Al contrario, en cambio, podrá ser de mala fe, y ser recta. Así, dice: «Toda voluntad que se aparte de la razón, sea esta recta o errónea, siempre es mala» (75).

Pero su constante división de la conciencia no es entre «buena y mala», ya que la moralidad de los actos humanos no reside en la conciencia (que es siempre y únicamente norma de la moralidad) sino en «recta y errónea» (76).

Conciencia recta es siempre y únicamente la que sigue la razón recta, es decir, la que está conforme con la verdad objetiva; y conciencia errónea su contraria.

Hay que advertir, además, que en Santo Tomás, lo bueno moralmente no coincide con lo recto, ya que la conciencia que se aparta de la razón puede ser recta y al mismo tiempo mala moralmente. Así como tampoco lo malo moralmente coincide con lo erróneo, ya que la conciencia invenciblemente errónea no es mala, aunque Santo Tomás tampoco la llame buena, ni, desde luego, recta.

Por eso hay que advertir, igualmente, que Santo Tomás, debido a esta misma fuerte mentalidad objetiva, no llama nunca «buena» ni a la conciencia simplemente recta (si no se añade lo de «buena fe») ni a la conciencia errónea, por más que sea errónea invenciblemente. La razón es sencilla. Lo bueno no es simplemente ni lo que sigue a la razón recta solo, ni lo que solo es buena fe invencible, sino lo que es integralmente bueno bajo los dos aspectos: objetivo y subjetivo, moral y ontológico. En cambio, lo malo en el orden de la verdad será el error, y en el orden subjetivo moral será lo pecaminoso.

Conviene observar, para mayor claridad, la formulación de los artículos 5.º y 6.º de la cuestión 19 de la I-II ae.

(74) In II Sent., 39, 3, 2, ad 4.

(75) *Summa theologiae*, I-II, 19, 5.

(76) Quodlibeto, III, 27.

En el artículo 5.º se pregunta si la voluntad que se aparta de la razón errante es mala.

En el artículo 6.º se pregunta si la voluntad que sigue a la razón errante es buena.

El sentido de esta formulación lo equipara en el artículo 5.º de la siguiente manera: «... puesto que la conciencia es, en cierto modo, el dictamen de la razón... es lo mismo preguntar si la voluntad que se aparta de la razón es mala, que preguntar si la conciencia errante obliga...».

Adviértase la precisión en las fórmulas empleadas: «la voluntad que se aparta de la razón errante ¿es mala?» «la conciencia que yerra ¿obliga?».

Uniéndolas en una sola proposición sería: la voluntad que no sigue a la conciencia —que es el dictamen de la razón— ¿es mala? La respuesta de Santo Tomás es explícita: «toda voluntad que se aparta de la razón, sea recta o errónea, siempre es mala».

Por lo tanto, la conciencia no confiere moralidad, sino que la descubre; para la conciencia es accidental el ser buena o mala, en cambio es esencial el ser recta o errónea.

Al contrario, el sentido del artículo 6.º lo presenta así: «lo mismo que la cuestión anterior era lo mismo que preguntarse si la conciencia que yerra obliga, esta cuestión equivale a preguntarse si la conciencia errónea excusa (de pecado)».

También en este artículo existen las dos proposiciones: «la voluntad que sigue a la razón que yerra ¿es buena? La conciencia que yerra, ¿excusa de pecado?»

Uniéndolas ahora en una sola proposición, sería: la voluntad que sigue a la conciencia —que es su dictamen racional— aunque yerre ¿excusa también de pecado? La respuesta de santo Tomás es aquí más matizada: cuando el error es voluntario, la voluntad es mala y no excusa de pecado: «pero cuando es involuntario... entonces tal error de la razón o conciencia excusa para que la voluntad que sigue a la razón que yerra no sea mala». Parece que la conclusión debería ser: «es buena», sin embargo, Santo Tomás concluye: «no es mala».

La primera objeción insiste en forzar esa conclusión: «es buena», con una lógica al parecer perfecta: «la voluntad que no sigue a la

razón, aun errante es mala; luego la voluntad que sigue a la razón, aun errante, es buena». Santo Tomás no concede la consecuencia: «Como dice Dionisio, lo bueno resulta de la causa íntegra, lo malo, en cambio, de cualquier defecto. Por tanto, para que aquello a que tiende la voluntad sea malo, basta a que lo sea por su misma naturaleza (aspecto objetivo) o que sea pretendido como malo (aspecto subjetivo). En cambio, para ser bueno se requiere que lo sea de ambos modos».

¿Se trata de una simple cuestión de palabras?

No lo creemos. Hay envuelta en ello una cuestión más profunda que afecta a toda la moral, que no debe ser separada de la metafísica, en la que el *ens* y el *bonum* coinciden. Por eso, la conclusión es importante y es ésta: la conciencia que yerra, aun invenciblemente tal, hace que el acto no sea pecaminoso, pero no le hace positivamente bueno, ya que no le conforma con la verdad. Ese acto recibe una bondad subjetiva que lo salva ante la responsabilidad de la conciencia, pero es deficiente ante el orden objetivo, y tendrá siempre una tendencia *de iure* a ser integralmente bueno.

A nuestro parecer esto es de una importancia excepcional para atender a una ética no sólo formalmente buena, sino también materialmente buena. A no contentarse con la autenticidad, sino también intentar conseguir la verdad.

La moral subjetiva, por tanto, en el Doctor Angélico, aun enmarcada dentro de estas perspectivas objetivas que hemos expuesto, debe ser estudiada en su doctrina, bien conocida, de la obligación y de los derechos de la conciencia.

C) *Obligación y derechos de la conciencia*

La conciencia obliga. Este es un dato inmediato (que diría Bergson), que no admite prueba, que no sufre demostración, porque afecta al ser más íntimo de la persona, y es el primero y último criterio subjetivo de moralidad.

Este dato, sin embargo, sólo ha adquirido lucidez con la doctrina cristiana del auténtico personalismo. No puede ser explicada con la

autonomía kantiana. No es una especie de desdoblamiento entre el «yo» y «su conciencia», sino entre el «yo» y «la voz de Dios que es la conciencia».

No se trata, pues, dice Santo Tomás descubriendo esa alteridad necesaria en toda verdadera obligación, de que el hombre se haga, o se dé, a sí mismo la ley. Sino que por medio del conocimiento, por el que conoce a ley hecha por otro, se obliga a cumplir esa ley (77).

Es necesario insistir en que esta doctrina de la obligación de la conciencia tiene un carácter fundamentalmente objetivo basado en la ley natural, pero también es necesario entender bien esta expresión «la conciencia obliga».

Supuesta la metáfora subyacente, y supuesta la libertad del hombre, significa que éste, en virtud del precepto de ley divino-natural, está obligado a seguir su conciencia, ya que esta no hace más que transmitir un dictamen de esa ley. Entre Dios y el «yo» la única mediación la establece la conciencia. «En las cosas espirituales el precepto no obliga sino por la ciencia de él... Con una misma fuerza el precepto obliga y la conciencia obiga, puesto que el precepto no obliga sino en virtud del conocimiento. Y no siendo la conciencia más que una aplicación del conocimiento actual, es claro que la conciencia se dice que obliga en virtud del precepto divino» (78).

Las consecuencias de este principio son enormes. En primer lugar, hay que advertir que la conciencia obliga solamente en nombre de Dios; y con ello se cierra a la puerta a todo falso autonomismo y a todo existencialismo inmanente. En segundo lugar, la conciencia que obliga representa un valor objetivo y no sólo subjetivo, no sólo porque obligue en nombre de Dios, sino porque es una aplicación del conocimiento; no es una arbitrariedad voluntarista, sino que se realiza según una *ratio*. Esta razón depositada por Dios en el hombre, debería ser perfecta. Si no sucede así, esto no depende de los primeros principios (síndéresis) que no son afectados por el pecado; sino solamente de una aplicación ilegítima, de una perversión del proceso psicológico que debería terminar en la verdad objetiva práctica y no

(77) *De Veritate*, 17, 3, ad 1 y ad 3.

(78) *De Veritate*, 17, 3.

en el error. En tercer lugar, la conciencia errónea no obliga lo mismo que la conciencia recta. Si obliga no es en cuanto errónea, sino en cuanto conciencia.

No todos los contemporáneos de Santo Tomás admitían que la conciencia errónea obligara (79), y esto precisamente a causa de la mentalidad fuertemente objetiva de la época. He aquí como presenta el Angélico esta opinión: «Algunos distinguen tres especies de obras... las que son buenas *per se...*, las que *de se* son indiferentes..., otras son malas *de se* y a éstas la conciencia no puede obligar en modo alguno; aunque sea verdad que si alguno cree que no haciéndolas desprecia la ley de Dios, peca, no porque la conciencia le obligue, sino porque despreciando a Dios no hace lo que debería hacer» (80).

Santo Tomás responde que esta opinión no es lógica (*irrationabiliter dicitur*) y la causa es que no saben el verdadero sentido de la expresión «la conciencia obliga». Esta frase no quiere decir más que seguir el juicio práctico de la razón. La conciencia es una pura interpretación y como tal se atiene a los principios y deducciones que se le ofrecen, de tal modo que no es la verdad especulativa la que aprehende, sino la verdad práctica. «De donde hay que decir *simpliciter*, que toda voluntad que discuerda de la razón, sea esta recta o errónea, siempre es mala» (81). A esto no se opone que la razón sea regla de la voluntad sólo en cuanto se deriva de la ley eterna. Si se objeta que no puede derivarse de la ley eterna cuando es errónea, el Angélico responde «el juicio de la razón que yerra, aunque no se derive de la ley eterna, con todo, la razón propone su juicio como verdadero, y, por consiguiente, como si fuera derivado de Dios, de quien procede toda verdad» (82). Otras veces da una respuesta más matizada: «aunque lo que dicta la razón que yerra *per se* no sea según la ley de Dios, pero *per accidens* sí que es según la ley

(79) Cfr. Lottin, D.: «La valeur obligatoire de la conscience», en *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, t. II/1 ouvain 1948, págs. 354-406.

(80) In II Sent. 39, 3, 3.

(81) *Summa theologiae*, I-II, 19, 5.

(82) *Ibidem*, ad 1.

de Dios, en cuanto la razón lo aprehende así. Y, por tanto, se sigue que la conciencia que yerra obliga *per accidens* y no *per se*» (83).

Otro tipo de dificultades provendría de la imposibilidad de oponer el precepto de un inferior, la conciencia, al precepto de un superior, la ley eterna o natural. Santo Tomás ha explicado que tal oposición no se da porque el precepto es el mismo (84): «la conciencia dicta que hay que hacer u omitir algo, no porque así le parece, sino porque así lo cree mandado por Dios».

Todo esto es claro hoy día entre los moralistas, pero hay que advertir la formulación negativa que da el Aquinate a las conclusiones sobre la conciencia que yerra: a) obliga *per accidens*, b) no obliga lo mismo que la conciencia recta, c) hace que el acto no sea pecado. Todas estas determinaciones negativas encierran una determinación importante a la hora de valorar los derechos de la conciencia errónea, dentro de la subjetividad de la moral.

Finalmente, la determinación sobre el modo distinto cómo obliga la conciencia errónea y la recta es de una claridad insuperable, y merece que transcribamos el párrafo, aunque sea un poco largo:

«De modo diverso obliga la conciencia errónea y la recta. Esta obliga *simpliciter et per se*, la errónea *secundum quid et per accidens*. Digo que la recta obliga *simpliciter* porque obliga absolutamente y en toda circunstancia. La conciencia errónea no obliga sino *secundum quid*, y bajo condición... Digo, además, que la conciencia recta obliga *per se* y la errónea *per accidens*. Lo cual se manifiesta así: el que quiere o ama una cosa en razón de otra, ama aquello —que es causa de amar lo demás— *per se*, y a todo lo demás lo ama *per accidens*. Puen bien, el que tiene la conciencia errónea creyendo tenerla recta, no adhiere a la conciencia errónea por la rectitud que cree haber en ella, sino que lo hace *per accidens*, en cuanto que esta conciencia, que cree ser recta, sucede que es errónea; de aquí que *per se loquendo* es obligado por la conciencia recta, *per accidens*, por la errónea» (85).

La conclusión es importante al advertir en la conciencia errónea

(83) In II Sent. 39, 3, 3, ad 1.

(84) *Ibidem*, ad 3.

(85) *De Veritate*, 17, 4.

como una tendencia a realizarse en la recta, del mismo modo que todo lo que es *per accidens* hay una interior finalidad o teleología a cumplirse en aquello que es *per se*. Cuando Santo Tomás concluye que *per se loquendo* la conciencia errónea obliga en virtud de la conciencia recta, ha dado un toque de atención a las tendencias que no quieren advertir esta teleología necesaria en que se mueven todos los *per accidens*. En nuestros días, juzgamos que con confusionismo se ensalzan los derechos de la conciencia, sin más matización. Y en esto se coloca una imprecisión que pone las relaciones humanas al borde de toda ruina, y de toda imposibilidad de construir un orden auténticamente comunitario.

Si después de estudiar este modo de obligar la conciencia, nos preguntamos por sus derechos, nos encontramos con una doctrina tomista menos explícita, porque el Aquinate estudiaba la cuestión desde el aspecto moral estricto, en donde predominan los matices de la obligación sobre los del derecho.

Sin embargo, existen algunos puntos fundamentales desde los que podemos intentar acercarnos a una solución tomista del problema. Estos puntos fundamentales son:

- a) La doctrina sobre la prevalencia de la conciencia sobre el precepto del superior; en la realidad no se trata de prevalencia ontológica, sino simplemente de «mediación», la conciencia es el medio próximo de conocer el precepto. Esto, con todo, no puede dar lugar a una autonomía subjetivo-existencialista porque esta conciencia es la voz de la ley divino-natural, ni a una moral de situación, porque la conciencia debe ser recta.
- b) La ley positivo-humana no puede ir contra la ley natural: «toda ley humana, en tanto conserva la razón de ley en cuanto se deriva de la ley natural».
- c) Sin embargo, la ley humana es necesariamente deficiente. Y en esto sucede como en la conciencia. Por tanto, ley y conciencia deben confrontarse mutuamente desde normas más altas.

- d) En este orden entra el criterio de la «permisión». Santo Tomás acude siempre a la razón del bien común. Es éste el que determina lo que se puede permitir. Y también este bien común determina lo que puede mandarse (como ya hemos expuesto anteriormente).

Los dos primeros puntos enunciados nos dan unos principios doctrinales en los que se resumen en términos generales la relación «conciencia-ley humano-positiva». Seguir la conciencia es un primer dato de la naturaleza personal del hombre; y la ley positivo-humana sólo obrará justamente como ley cuando ese «seguir la conciencia» suponga un ataque a un derecho nacido igualmente de la ley natural.

Ahora bien, ¿cuándo se puede decir que las leyes positivas tutelan un derecho natural que se opondría al derecho de la conciencia a seguir sus dictámenes? Santo Tomás no ha tratado esta cuestión, pero ha tratado los límites en que la ley positivo-humana podría realizarse como ley. Sobre todo cuanto estudia la relación entre conciencia y ley (86). La solución tomista no parte de ningún positivismo jurídico, sino de la más elemental relación entre ley y justicia.

La doctrina sobre la ley natural ha insistido siempre en la obligación de obedecer a las leyes justas; y no sólo por motivos humanos; sino porque la sociedad y la autoridad pertenecen al orden mismo natural, son elementos de la ley natural.

Precisamente la encíclica *Pacem in terris* —y permítasenos aquí esta cita—, escrita en un ambiente en que son los derechos de la persona los que interesa destacar, ha vuelto a hacer una síntesis de los valores aportados por ley natural. Esta encíclica (87) ha vuelto a poner los fundamentos naturales en que se funda la sociedad —de lo cual ya hemos hablado en el curso de esta investigación: la sociedad pertenece a la naturaleza humana, esta sociedad no podrá subsistir sin la autoridad, esta autoridad, puesto que trae su principio de la ley natural, no puede ir contra ella.

Es necesario, pues, al mismo tiempo que se destacan los derechos

(86) *Summa theologiae*, I-II, 96, 4.

(87) En *AAS*, 55 (1963), págs. 269 y sigs.

de la persona, advertir que una visión íntegra exige que esos derechos se contemplen encuadrados e intrínsecamente perteneciendo a los derechos sociales, derechos del hombre en comunidad, derechos de la comunidad que debe tutelar el Estado y que son tan naturales como los mismos derechos personales. Persona y comunidad, como dijimos anteriormente, son valores correlativos.

Este carácter de ley natural, que hace que una ley positivo-humana obligue a la conciencia desde una *ratio recta*, trae como consecuencia el que no se puedan contraponer tan fácilmente derechos de la conciencia y derechos del Estado. Estas oposiciones, hoy doctrina corriente a causa de los errores estatistas modernos, que hacen tomar una actitud apologética en favor de los derechos de la persona. Sin embargo, en doctrina clara tomista, ambos derechos surgen de la misma ley natural. No puede haber entre ellos contradicción interna.

La laización del Estado, con su peligro de olvidar el derecho natural, al no tener por norma una confesión religiosa que obligue a tutelar los derechos naturales, no es más que el traslado del principio liberal de la autonomía de la razón desde el individuo al Estado. Con ello han hecho a Estado esclavo de sí y tirano de la sociedad. No existe una autonomía del Estado frente a la ley natural. No existe más que una *ennomia* de la persona y de la comunidad existentes en una sociedad concreta.

Santo Tomás ha sabido guardar el equilibrio entre conciencia y ley. Y cuando se le objeta una supuesta contradicción entre las mismas, ha respondido: «toda potestad viene de Dios; el que resiste a la autoridad humana, resiste a Dios; y según esto viene a ser reo también en cuanto a la conciencia» (88). No ha cedido, pues, a una prioridad, sin más, de los derechos de la conciencia o de la persona sobre los derechos de la ley. Ha afirmado, en cambio, que también la ley tiene unos derechos que son tan de ley natural como los de la persona. Es falaz, pues, argumentar: los derechos de la persona son algo primario y anterior a los derechos del Estado. La verdad es más íntegra: tanto unos como otros pertenecen a la ordenación de la ley natural; son participación de esa ley que abarca al hombre como

(88) I-II, 96, 4 ad 1.

esencialmente social. No se puede, pues, hacer un corte en la misma persona humana, para contraponer unos derechos suyos contra otros derechos suyos: los que tiene como conciencia individual y los que tiene como persona.

Conclusión

Desde este punto de vista no existe oposición entre persona y comunidad, entre ley y conciencia, entre derechos subjetivos y verdad objetiva. Cuando en algún caso aparece una contradicción entre conciencia y ley, esto sólo puede suceder porque lo que se supone como ley o lo que se supone como conciencia, no sean tales, es decir, no sean según la recta razón, y, por tanto, no se deriven de la ley natural. Si existen conflictos reales una de las dos dictará rectamente el derecho natural; la otra, no.

Estos principios claros deben regular, en principio, las relaciones entre conciencia y ley, derecho subjetivo y norma externa. La gran cuestión de la ética y del derecho será como coordinar todos los elementos de la naturaleza y de la cultura para la perfecta vida de los hombres. Si en la aplicación concreta de la vida de cada día las cuestiones se erizan de dificultades será necesario acudir a la prudencia política. Y más necesario será acudir hoy día por cuanto nos encontramos en un mundo sometido a un ritmo de evolución, a una presión ideológica en la que el progreso se identifica con un atrevimiento irresponsable de novedad, y no con la reflexión sobre los grandes principios de la moral y del derecho.

Opinamos que está en olvido la síntesis del viejo realismo cristiano sobre la justicia, mientras está en auge un romanticismo subjetivista que podría dar razón a la profecía de Paul Tillich sobre la nueva «era protestante». Pero tanto quiere conseguir y probar el subjetivismo al sustituir la conciencia recta por la conciencia sincera, la rectitud por la autenticidad, la ley natural por la libertad, que al final no prueba nada. Ya en el horizonte apunta su fracaso, porque las conclusiones, que nacen cada día como inalienables derechos, demuestran la exageración de los principios. Y lo más triste: desprestigian el equilibrio del Derecho Natural.