

ASIMETRÍAS ENTRE LA LEY Y EL DERECHO EN LA DOCTRINA DE SANTO TOMÁS

Antonio Osuna Fernández-Largo
Universidad de Valladolid

Resumen: Los tratados de Santo Tomás sobre la ley y sobre el derecho están desarrollados desde metodologías distintas y en un plano epistemológico diverso. No obstante, la tradición tomista con frecuencia los ha mezclado y confundido, desvirtuando su significado y valor doctrinal. Es frecuente que se recurra a la doctrina sobre el mundo de lo jurídico usando su exposición sobre las cuestiones "de iure". Pero no se repara en que dio un significado novedoso al "ius" de los jurisconsultos romanos, al identificarlo con los contenidos de comportamientos justos y no con lo que hoy denominamos el mundo jurídico. Se trata, por tanto, de un tema específico de la moral. Por otra parte, los moralistas recurren con frecuencia a estas doctrinas para demostrar la objetividad del derecho natural, pero esto no es correcto, pues las acciones justas pueden serlo sólo por estar legisladas y no porque expresen valores inmutables de la naturaleza. El autor trata de explicar ambos tratados resaltando su originalidad y peculiaridad, sin fáciles concordismos ni improcedentes generalizaciones.

Las categorías de "ley" y "derecho" son piezas imprescindibles en la construcción de una teoría moral y jurídica. Si en estas páginas pretendemos discurrir una vez más sobre estos conceptos en el sistema doctrinal de Santo Tomás, es debido a dos razones. La primera, el valor de novedad y densidad doctrinal que se percibe en la exposición que hizo de estos temas el Doctor Angélico. Nos atrevemos a decir, en efecto, que es la primera vez que en las universidades medievales se abordaron científicamente tales temas. Anteriormente, ni los decretistas ni los moralistas habían profundizado tanto en estas cuestiones. Y la segunda razón es la seria dificultad que hoy encuentran los

estudiosos de estos temas para comprender en su verdadero tenor las afirmaciones del doctor de París y ubicarse en el contexto de sus doctrinas, que, como es sabido, se mueven a caballo entre la filosofía jurídica y la teología, entre el derecho canónico y el romano y, en fin, entre la moral y el derecho. Una tal perspectiva integradora no es fácil de captar desde la atomización metodológica de especialidades que reina hoy, en la que el filósofo no quiere saber nada de la teología, ni el jurista de planteamientos filosóficos.

La mayor perplejidad de los lectores modernos cuando aborda estas cuestiones deriva de que parten de una cultura que, sea en el lenguaje vulgar sea en el tratamiento científico, identifica ley y derecho. El derecho en la edad moderna no es más que un sistema vigente de leyes y las leyes son las piezas principales de que consta todo derecho¹. Parece como si el pensamiento moderno sobre el derecho se hubiera limitado a sustituir a la diosa Justicia por la diosa Ley. Si, a veces, al sistema jurídico vigente se le denomina derecho objetivo es con el único propósito de distinguirlo de derecho subjetivo, pero este concepto no se encuentra o es irrelevante en los escritos de Santo Tomás. Así se comprende el rechazo unánime que produce en los autores modernos la afirmación de nuestro autor cuando dice que "la ley injusta no es derecho"², pues las leyes, aunque sean injustas, tienen la misma validez que poseen todas las demás leyes emanadas de la autoridad. Y es objeto también de sorpresa encontrarse con la afirmación de que "las leyes recogen el derecho natural, pero no lo instituyen"³, pues no entienden que exista un derecho que no derive de las fuentes jurídicas.

Pensamos que será de interés recuperar el genuino contexto de la doctrina de Santo Tomás y los principales hitos de su doctrina, de modo que pueda constituirse en elemento de contraste con el pensamiento actual sobre el derecho, que en verdad discurre por cauces muy distintos. Quisiéramos contribuir a deshacer equívocos y falsas interpretaciones de quienes hoy impugnan

¹ Thomas Hobbes ya inició una clara diferenciación entre ley y derecho, pero dentro de su ideología positivista. La ley es el precepto del poder y el derecho es la libertad que eventualmente otorga la ley: "Considero que las palabras *lex civilis* y *jus civile* se utilizan promiscuamente para la misma cosa, incluso en los autores más instruidos. Lo cual, sin embargo, no debiera ser así. Porque *derecho* es *libertad*, concretamente, la libertad que nos deja la ley civil. Pero *ley civil* es una *obligación*, y nos quita la libertad concedida por la ley natural. La naturaleza dio a cada hombre un derecho para protegerse mediante su propia fuerza y para invadir a un vecino sospechoso a título preventivo. Pero la ley civil suprime esa libertad en todos los casos donde la protección de la ley es cosa cierta. Por lo mismo, *lex* y *jus* son tan diferentes como obligación y libertad". *Leviatán*, Madrid, Editora Nacional, 1979, p. 368. Y J. Bentham, uno de los mentores del pensamiento jurídico moderno, afirma que "el *derecho* propiamente dicho es la criatura de la *ley* propiamente dicha: las leyes reales producen los derechos reales". *Tratados de legislación civil y penal*, Madrid, Editora Nacional, 1981, p. 94. Y el historiador del derecho civil francés, Julien Bonnacase, enseña que la Escuela de la Exégesis francesa: "Para el jurista, para el abogado, para el juez, existe un solo Derecho. Y éste se define como el conjunto de leyes que el legislador ha promulgado para regular las relaciones de los hombres entre sí". *L'école de l'exégèse en droit civil*, Paris, 1924, p. 150.

² Cf. *Summa Theologiae* 1-2, q.95, a.2; q.93, a.3, ad 2.

³ Cf. *Ibid.*, 2-2, q.57, a.2; q.60, a.5.

estas doctrinas o, al contrario, son valedores de esa doctrina pero mal comprendida. Al reconstruir el pensamiento de Santo Tomás, no ignoramos que muchos de sus extremos han sido y son objeto de disputa doctrinal, por lo cual reconocemos que algunas explicaciones que aquí expondremos son tema en sí mismo disputable, pero no podemos detenernos en tales controversias y nos reducimos a presentar nuestro punto de vista.

I. LA LEY COMO CONCEPTO CLAVE DEL ORDEN MORAL

1. *Novedad del tratado de la ley en teología moral*

El tratado de la ley en la Suma de Teología tiene un puesto perfectamente justificado en su sistema teológico. Se incluye en la parte moral de dicha obra. El centro de toda consideración moral son los actos libres de la persona. Para captar la condición del acto humano hay que conocer sus principios, que son, ante todo, intrínsecos al ser humano, como la inteligencia, la voluntad, las virtudes, etc. Pero hay otros principios extrínsecos, que también hay que conocer para dilucidar la moralidad de los actos. El primero de ellos es Dios mismo, que nos mueve al bien y nos apoya instruyéndonos con la ley y cooperando con su gracia. El tratado de la ley se introduce en la teología moral con los siguientes sobrios términos: "A continuación corresponde tratar los principios exteriores de los actos humanos... El principio que mueve exteriormente al bien es Dios, el cual nos instruye por medio de las leyes y nos ayuda por medio de la gracia"⁴.

La ley actúa ante todo como una instrucción acerca del bien debido en los actos⁵. Es promotora del bien antes que represora y sancionadora del mal. Y la ley divina, sobre la que discurre el teólogo, es también una guía instrumental con la que Dios provee la vida moral. Pero, ¿qué clase de instrucción es y cómo actúa? Es lo que procede investigar por parte del teólogo. Y esta investigación se centrará, en primer lugar, en el estudio genérico de lo que es la ley, pero deberá completarse posteriormente con un detallado análisis de las diversas formas de leyes. Lo primero se cumplimentará con una indagación netamente filosófica y racional, que recogeremos a continuación.

2. *Punto de partida: una original definición de ley*

El elemento con que se cuenta para la investigación teológica de las leyes no es el recurso a una hipotética definición de ley contenida en la revelación divina, sino la existencia incontestable de leyes en una sociedad humana. El teólogo precisa partir de la noción filosófica de ley. Así es la definición de ley

⁴ Ibid., 1-2, q.90, pról.

⁵ Cf. *In Sent.* II d.35, q.1, a.2; *Summa Theologiae* 1-2, q.98, a.6; q.100, a.1.

que pone al frente de su tratado en la Suma: *quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata*⁶. Pertrechados de esta definición ofrecida por la filosofía política, cabe proceder a hablar de la ley divina como ejemplar de todas las leyes, de sus contenidos justos y hasta describir el gobierno divino sirviéndose de una analogía con el gobierno de la razón instaurando el orden en las cosas.

Quizá esta idea de instaurar una indagación teológica partiendo de la definición filosófica de la ley política sea lo más original del tratado de la ley en la Suma de Teología. Y esa definición es útil para caracterizar también el régimen del antiguo pueblo de Dios fundado y dirigido por la ley positiva de Dios⁷. Pero, al aplicarse a la ley divina, la materia de la ley cobra unas dimensiones inimaginables en la ley humana, pues ésta versa sólo sobre comportamientos externos en la vida social o en materia de justicia, mientras que la ley divina se extiende a toda conducta humana y penetra también en la vida interior de cada individuo⁸.

Así, pues, el punto de mira será precisamente el concepto social y político de las leyes jurídicas, que son las más patentes para todo investigador. En cambio, al pasar a las formas de leyes, inmediatamente surgirá la mentalidad del teólogo: la ley fontal es la ley de Dios, que deberá ser resaltada, pues en moral Dios es el *subiectum* de toda disquisición que se pretenda teológica.

3. La ley humana referida a la ley divina

Al proyectar nuestro conocimiento de la ley humana sobre la realidad de la ley divina, conocida y creída por la fe, se obtiene un conocimiento racional de la realidad divina acorde con la condición natural del hombre. Y, como la ley de la razón y la ley divina no pueden ser contrarias, pues ambas tienen la

⁶ Ibid., 1-2, q.90, a.4. Otras definiciones que redactó Sto. Tomás son semejantes a ésa: "Nihil est aliud lex quam quoddam dictamen practicae rationis in principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam". Ibid., 1-2, q.91, a.1. Y la que toma de Aristóteles: "quia, ut Philosophus dicit Ethic. 'Lex est sermo coactionem habens ab aliqua prudentia et intellectu procedens' ". In Rom. 2 lect.3, n.217.

⁷ "Praecepta legis divinae ordinant hominem ad quandam communitatem seu rempublicam hominum sub Deo". *Summa Theologiae* 1-2, q.100, a.5.

⁸ Así piensa la relevante investigación de Giuseppe ABBA, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Roma, LAS, 1983: "Para el *Cont. Gent.* la ley (divina) expresa adecuadamente toda la vida moral, la funda y la constituye, en cuanto es la ley que introduce un orden en la conducta humana. Las virtudes son su resultado, fruto de la sumisión a Dios provocada por la ley y el cumplimiento de la misma... En cambio, la I-II abre el tratado *de lege* con una definición de ley que pone en primer plano el hecho de que la ley está dirigida a una colectividad, a un pueblo, en vista de un bien común" (pp. 234-5). "La perspectiva desde la cual la I-II define la ley es claramente práctico-política. Este es el concepto de ley que Sto. Tomás se esfuerza en aplicar a la ley eterna y natural. El no deduce el concepto político de ley de la ley eterna ni de la ley natural" (p. 239).

misma fuente divina, la teología puede captar la ley divina en la ley de la razón natural. De este modo, se progresa en el conocimiento de las realidades divinas con el auxilio de la razón humana. La ley moral se beneficia de la luz aportada por la razón humana y por la revelación, pues ambas se coordinan para iluminar la fe y desarrollar sus exigencias⁹. La ley divina envuelve como en círculo superior todo lo referente a la ley humana¹⁰. Podemos, pues, proponer que toda la II Parte de la Suma es un tratado teológico de la ley moral divina, en el cual se incluyen muchos temas o razonamientos específicos de la ley humana –y tal es nuestro caso– como único medio para encontrar una explicación y comprensión humana de la fe. Lo contrario no sería aceptable, es decir, hacer un tratado exclusivamente filosófico de la ley y suponer que, sin más, adquiere la condición de ley divina. La ley humana puede considerarse integrada en la ley divina, pero no al revés.

4. Tipos de leyes unificadas por razón de su analogía

La referencia al estudio de las diversas formas de leyes –ley eterna, ley natural, ley divina positiva y ley del evangelio ‘que se llama ley nueva’¹¹– sólo es explicable por un concepto analógico de ley, pues la ley divina, por ejemplo, es esencialmente diversa del concepto común de ley jurídica. Hay, en efecto, una gran distancia entre la ley política y la ley por la que Dios gobierna el mundo. La inclusión de ambas en un mismo tratado sólo es posible a través de las analogías que puedan descubrirse entre ambas.

Si el estudio teológico procede a partir de la ley política, como ocurre en la exposición de Santo Tomás, no es porque sea la suprema y origen de las demás, sino porque es la más cercana y homogénea con la constitución de la persona humana¹². Y la ley natural, a su vez, radica en el hombre con prioridad a la ley externa del legislador. No se trata, pues, de que haya una ley fundamental y unívoca, que sería la ley divina, y de que las demás leyes fueran deducciones o aplicaciones a nuevas situaciones. Más bien el teólogo tiene que distorsionar (*per viam negationis*) el concepto de ley jurídica, entendida como precepto coactivo de la autoridad política, y usarla para entender la providencia divina, que puede ser entendida como una ley universal por la que Dios regula todos los actos de las criaturas¹³. El gobierno divino puede

⁹ “Bonum et malum in actibus humanis consideratur secundum quod actus concordat rationi informatæ lege divina, vel naturaliter, vel per doctrinam, vel per infusionem”. *De malo* q.2, a.4.

¹⁰ “Et quia lex divina est superior regula, ideo ad plura se extendit: ita quod quidquid regulatur ratione humana, regulatur etiam lege divina, sed non convertitur”. *Summa Theologiae* 1-2, q.63, a.2.

¹¹ *Ibid.*, 1-2, q.106, pról.

¹² “Mensura proxima est homogenea mensurato”. *Ibid.*, 1-2, q.19, a.4, ad 2.

¹³ “Lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae secundum quod est directiva omnium actuum et motionum” (*Ibid.*, 1-2, q.93, a.1). “Ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem” (*Ibid.*, 1-2, q.91, a.1).

ser calificado de ley, en cuanto la divina sabiduría rige indefectiblemente todo y señala los fines inmutables y eternos de toda la creación, pero la distancia con las leyes humanas es manifiesta, pues éstas son siempre temporales, limitadas en su alcance y deficientes, como la misma razón humana. Y la ley natural es tal en cuanto la razón humana dirige y gobierna, a su modo y con sus limitaciones, a quienes impone las leyes de la razón, es decir, en cuanto que el legislador ejerce una cierta similitud con la providencia divina dirigiendo hacia el bien común¹⁴.

La ley natural es, pues, "una participación de la ley eterna en la criatura racional"¹⁵. Pero sólo la ley humana realiza formalmente el concepto de ley racional, en cuanto dictamen ordenado por la razón práctica para dirigir recatemente las acciones en la vida social¹⁶. La ley divina, en cambio, tiene una indiscutida universalidad y puede integrar las leyes civiles, pero las supera y desborda en muchas facetas¹⁷. La ley eterna es el supremo analogado de las cosas que significamos como ley¹⁸, pero no es lo primariamente conocido por nosotros como ley ni es un compendio de todas las leyes.

Incluir estas diversas realidades bajo el mismo concepto analógico de ley obliga a cuidar todo el discurso filosófico y teológico que no deben caer nunca en un discurso unívoco. Y se hace tal cuando se proyecta, por ejemplo, la absoluta indefectibilidad de la ley divina en las leyes de la razón, en las que, al contrario, cabe error y cabe mutabilidad. No se puede demostrar la inmutabilidad de las leyes de la razón porque es la ley divina de la que proceden. Y con más razón cuando se trata de un concepto sólo metafórico de ley, como sucede con la ley del "fomes peccati"¹⁹.

Pero, sin embargo, a pesar de ser una ley analógica, el teólogo puede esclarecer de este modo los elementos de dirección y moción a un fin previamente conocido que residen en toda ley. Y, de igual manera, el maestro de teología tiene una doctrina de sumo valor afirmando que lo más valioso de la ley positiva divina es la gracia del Espíritu para amar y fortalecer el corazón del hombre en el cumplimiento de toda ley. Pero es indudable que esa reflexión procede desde la condición esencialmente moral de toda ley y desde el concepto de la moralidad sobrenatural, lo cual desborda por demás el concepto común de ley jurídica. Estamos, pues, ante unas consideraciones formalmente de teología moral a un nivel distinto al que llamaríamos la filosofía jurídica de la ley.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, 1-2, q.91, a.2.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Cf. *Ibid.*, 1-2, q.91, a.3.

¹⁷ "Et quia lex divina est superior regula, ideo ad plura se extendit: ita quod quidquid regulatur ratione humana, regulatur etiam lege divina, sed non convertitur". *Ibid.*, 1-2, q. 63, a.2.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, 1-2, q.93, a.3.

¹⁹ Cf. *Ibid.*, 1-2, q.91, a.6.

5. *La ley humana explicada como un producto genuino de la razón*

Si nos limitamos al concepto filosófico de ley usado por Santo Tomás, es evidente el interés que obtiene la cuestión 90 de la primera sección de la segunda parte de la Suma. En ella el tema central del que derivan sus afirmaciones es la condición racional de toda decisión por la que se ordenan determinados actos hacia un fin práctico. Y la ley y toda ley es precisamente tal decisión²⁰. Referirse a proposiciones universales de la razón práctica es lo mismo que referirse a las leyes²¹. Y el autor llega incluso a corregir el célebre principio de derecho político, luego elevado a principio filosófico por el positivismo, de que *voluntas principis habet legis vigorem*, pero ahora se corrige diciendo que sólo en cuanto voluntad regulada por la razón práctica.

Toda su síntesis moral se inicia desde el axioma de que "omne agens agit propter finem"²². La ley no es más que una *ratio et regula operandi*, pero el razonamiento sobre comportamiento humano parte de un principio axiomático que es el fin de la acción²³.

Una limitación peculiar de la ley jurídica es que su materia son exclusivamente los actos de la vida social y pública de la persona en busca del bien común político, que sólo indirectamente es pretendido por otras virtudes distintas de la justicia. En cambio, la ley divina se extiende a todos los actos que versan sobre un fin virtuoso humano, pues Dios es un legislador de la moral universal del hombre²⁴. La razón con la que se cuenta en la ley política es la razón prudencial del legislador y en atención al gobierno de un pueblo o de un grupo sometido a su autoridad. Pero, sin embargo, el principio de racionalidad en Santo Tomás es más universal: toda la vida moral depende del juicio racional de la conciencia moral por la que se guían todas las acciones del individuo, no sólo las de justicia social, que es el campo apropiado de los ordenamientos legales. Toda la ley moral consiste en *secundum rationem agere*, mientras que la ley política se limita al campo de la justicia. Este principio no se restringe a la actividad legislativa del gobernante sino que se extiende a toda la ley moral humana²⁵.

²⁰ Tal doctrina está expresada sucintamente así: "Rationis est ordinare ad finem qui est primum principium in agendis" (1-2, q.90, a.1); "lex est in ratione sola" (ibid. ad 1); "propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones habent rationem legis" (ibid. ad 2); "sed voluntas... ad hoc quod legis rationem habeat, oportet quod sit aliqua ratione regulata; et hoc modo intelligitur quod voluntas principis habet vigorem legis: alioquin voluntas principis magis esset iniquitas quam lex" (ibid. ad 3).

²¹ "Propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones, habent rationem legis". Ibid., 1-2, q.90, a.1, ad 2.

²² Cf. *Cont. Gent.* 3, c.1 y 2; *Summa Theologiae* 1-2, q.1, a.2.

²³ Cf. *Cont. Gent.* 3, c.114, n.880.

²⁴ Ibid., 1-2, q.100, a.2.

²⁵ Sobre la función de la razón en todo pronunciamiento de la ley, cf. K.-W. MERKS, *Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie. Strukturmomente eines 'autonomen' Normbegründungsverständnisses im lex-Traktat der Summa Theologiae des Thomas von Aquin*, Düsseldorf, 1978.

Así resulta que en esta explicación de la ley no son cosas disparatadas la ley y la virtud, pues el fin de la ley es dirigir el hombre al bien, al que también inclina cualquier virtud²⁶, lo cual, por otra parte, es una tesis del pensamiento aristotélico sobre la eticidad de la política. Sto. Tomás presentará también la ley como mediación para el ejercicio de la virtud²⁷. Las motivaciones de la ley pueden ser el 'timor poenae' o 'bonitas perfecta virtutis', pero la ley sólo exige su cumplimiento, no la motivación virtuosa²⁸. Esto significa que el bien moral nunca puede ser definido adecuada e íntegramente por las leyes jurídicas, sino por la ciencia moral.

El bien y el mal se predicen o atribuyen a los actos humanos por su conformidad con la recta razón. Y la razón se constituye en recta por conformarse con una regla externa llamada ley, la cual procede o de Dios o es conocida naturalmente, o de la ciencia²⁹. La ley civil, que es en Santo Tomás el *primum cognitum* de todo su discurso teológico sobre la ley, se entiende como una intimidación ejercida por la razón, en el sentido de que se preceptiva una conducta determinada en razón de un fin predeterminado. Esta es la tesis que Santo Tomás ha puesto en el frontispicio de su tratado de la ley³⁰. El fin es el principio de la razón práctica y la captación del fin como tal es función exclusiva de la razón. Por tanto, la ley es una de las actividades más nobles de la inteligencia humana y, desde esta convicción, hay que proceder en el análisis teórico de la ley. No hay mejor caracterización de la realidad llamada ley que decir que es *aliquid per rationem constitutum*³¹.

6. La ley natural como punto tangencial con la ley divina

Una realidad a la que se puede aplicar el concepto de ley es la ley natural, cuya existencia y contenido es uno de los principales hallazgos del pensamiento de Santo Tomás acerca de la ley. Por ley natural el Aquinate entendió una serie de preceptos legales enunciados por la razón y que son los primeros preceptos de la razón práctica moral³².

²⁶ "Finis vero cuiusalibet legis est ut homines efficiantur iusti et virtuosii". *Ibid.*, 1-2, q.107, a.2.

²⁷ "Intentio legislatoris est de duobus. De uno quidem, ad quod intendit per praecepta legis inducere: et hoc est virtus. Aliud autem est de quo intendit praeceptum ferre: et hoc est id quod ducit vel disponit ad virtutem, scilicet actus virtutis." *Ibid.*, 1-2, q.100, a.9, ad 2.

²⁸ "Non semper aliquis obedit legi ex bonitate perfecta virtutis; sed quandoque quidem ex timore poenae; quandoque autem ex solo dictamine rationis, quod est quoddam principium virtutis". *Ibid.*, 1-2, q.92, a.1 ad 2.

²⁹ "Bonum et malum in actibus humanis consideratur secundum quod actus concordat rationi informatae lege divina, vel naturaliter, vel per doctrinam, vel per infusionem". *De malo* q.2, a.4.

³⁰ Cf. *Ibid.*, 1-2, q.90, a.1.

³¹ *Ibid.*, 1-2, q.94, a.1.

³² Cf. *Ibid.*, 1-2, q.94, a.2. "Naturalis conceptio ei (homini) indita, qua dirigatur ad operandum convenienter, lex naturalis vel ius naturale dicitur". *In Sent.*, 4, d.33, q.1, a.1.

Para un teólogo la ley natural es la primera irradiación de la ley divina o lo más divino dentro del mundo de las leyes de la razón, pues es fruto casi natural de la misma inteligencia creada por Dios³³. Y el teólogo puede fijarse especialmente en el origen divino de la razón natural y definir teológicamente la ley natural como una luz otorgada por Dios a nuestra mente para distinguir el bien y el mal³⁴. La misma inteligencia, como obra de Dios, ya es su ley, pues puede generar inmediatamente los preceptos y, de ser éstos falsos, lo sería su creador. El texto del salmista: "La luz de tu rostro, Señor, ha quedado impresa en nuestras mentes" es traído a colación por Santo Tomás para explicar que la luz de la razón moral es un sello que lleva la marca de la luz divina³⁵.

En su pensamiento la ley natural de la razón guarda toda su consistencia, valor y exigibilidad dentro del orden sobrenatural. Es más, la ley natural es el soporte necesario de la ley divina. Este es un aspecto importante en el pensamiento tomista, que hoy muchos pretendidamente seguidores de su doctrina olvidan, pues explican su pensamiento como si la única legislación consistente fuera la ley divina revelada y la ley de la razón sería deficiente y estaría sometida a toda clase de desvaríos y deformaciones. Es decir, se sitúan estas explicaciones a la misma altura del pensamiento de Graciano, que explicaba la ley natural como la revelación positiva de Dios en el orden moral. Para Santo Tomás es incontrovertible que la ley natural tiene consistencia, autonomía y justificación en sí misma, aunque haya otra ley moral revelada que no la niega y sí la requiere previamente³⁶.

³³ "(lex aeterna) innotescit tamen nobis aliquantulum vel per rationem naturalem, quae ab ea derivatur ut propria eius imago, vel per aliquam revelationem superadditam". *Ibid.*, 1-2, q.19, a.4, ad 3.

³⁴ "Lumen intellectus insitum nobis a Deo, per quod cognoscimus quid agendum et quid vitandum. Hoc lumen et hanc legem dedit Deus homini in creatione". *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta*, prol., Ed. Taurini, 1954, n.1129. Cf. *In Sent.* 4, d.33, q.1 a.1.

³⁵ "... quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis". *Ibid.*, 1-2, q.91, a.2. Este texto contempla la ley natural como ley divina en razón de su autor. Y el punto de convergencia entre ambas lo constituye la razón humana natural, que produce casi espontáneamente los preceptos de la ley natural. La Encíclica *Veritatis Splendor* de Juan Pablo II trae acertadamente a colación estas palabras de Santo Tomás, pero, al sacarlas de su contexto, les da un significado desorbitado, pues en su virtud afirma que la misma ley natural es ley divina revelada. Sto. Tomás distinguió la potencia o facultad en que se promulga la ley natural y los preceptos enunciados como ley natural. La potencia o facultad misma (inteligencia o sindéresis) no es la ley natural que es un hábito. La ley natural es divina y medio de revelación de la ley divina porque Dios es el creador de la razón natural que la enuncia, pero los preceptos de la moral natural son productos formalmente racionales o humanos y, además, en grado distinto pues la inteligencia enuncia los preceptos de un modo gradual y en conexión racional entre sí. Por eso, no se puede afirmar sin matices que todos los preceptos enunciados por la razón natural sean preceptos revelados de ley divina.

³⁶ "gratia, etsi sit efficacior quam natura, tamen natura est essentialior homini, et ideo magis permanens". *Ibid.*, 1-2, q.94, a.6 ad 2; "sicut gratia praesupponit naturam, ita oportet quod lex divina praesupponat legem naturalem". *Ibid.*, 1-2, q.99, a.2, ad 1; "ius divinum quod est ex gratia non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione". *Ibid.*, 2-2, q.10, a.10. Por ello, "nadie está autorizado para violar el derecho natural". *Ibid.*, 2-2, q.10, a.12, ad 2.

Es la perspectiva teológica la que permite explicar la ley natural como *impressio divini luminis in nobis* y entender esa ley como una irradiación en nuestra mente de la sabiduría divina que gobierna todo y que hace que el hombre participe de un gobierno inteligente de su vida humana, y eso es esencialmente la índole moral de su vida humana. Ahora bien, esa idea no altera ni cuestiona la índole misma de la ley natural como ley específica de la razón humana.

La explicación de la ley natural como ley divina no obsta al conocimiento formalmente racional de la ley natural. Es posible captar la ley natural con sus exigencias, es decir, actuar como ser moral, sin conocer explícitamente su fuente divina, pues su conocimiento es espontáneo en la naturaleza humana y no requiere del proceso racional por el que se demuestra que su origen no es otro que la ley divina³⁷.

Estos primeros principios versan sobre el bien moral humano, que es también el fin de los actos libres. Y, como el bien es fin natural de la voluntad, esos preceptos son también término de las inclinaciones naturales de las potencias apetitivas del ser humano y por ello se las denomina preceptos naturales. Pero en modo alguno hay que identificar la ley natural con las potencias intelectivas, ya que la ley natural no pertenece a la ontología de lo humano, sino que es un producto de la actividad humana, aunque ese producto lleva todo el signo de la potencia en que se produce y por la que se produce. Esto significa que hay una rectitud moral que es anterior a las leyes positivas, porque es fruto de la razón sin más, anteriormente a la decisión positiva de la prudencia gubernativa del príncipe que promulga la ley.³⁸

La razón humana produce espontáneamente esos preceptos primeros de la ley natural de los que deriva todo el orden moral humano. Y esta producción espontánea deriva de una disposición innata de la razón para captar y formular las primeras certezas del conocimiento humano. Aristóteles asignó esta virtualidad al "intellectus". Pero Sto. Tomás ensambló esta doctrina con otra que hablaba de la potencia cognoscitiva "synderesis" y distinguió entre los principios del conocimiento especulativo, que brotan del "intellectus", y los del orden práctico. La sede propia y agente productor de los preceptos naturales es la sindéresis, que no es otra cosa que el hábito de la inteligencia que contiene los principios de toda la razón práctica y desde los que procede todo el discurso de la razón moral humana³⁹. Estos principios son tan connaturales al espíritu humano que su defecto equivale a la falta de conciencia moral. El que sean espontáneos tales principios no debe interpretarse como si fueran arbitrarios ni instantáneos. La razón humana debe tener alguna expe-

³⁷ Dice expresamente Sto. Tomás: "Promulgatio legis naturae est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit *naturaliter cognoscendam*". Ibid., 1-2, q.90, a.4, ad 1.

³⁸ "Ea igitur sine quibus societas humana conservari non potest, sunt homini naturaliter convenientia". *Cont. Gent.* 3, c.124, n. 13. Y, por tanto, "bonum et malum in humanis actibus non solum sunt secundum legis positionem, sed secundum naturalem ordinem" (ibid., n.17).

³⁹ Cf. Ibid., 1-2, q.94, a.1.

riencia y conocer los términos de lo bueno y lo malo para poder formular los correspondientes enunciados o preceptos. Su captación, sin embargo, es inmediata y sin discurso raciocinativo propiamente tal. La primera orientación de los actos humanos al fin acontece por los preceptos naturales y todo razonamiento moral acontece bajo el influjo de esos principios⁴⁰. La expresión usada por Santo Tomás para expresar su radicación en lo más original de la inteligencia es que *lex naturalis est indita homini*⁴¹.

Esto, al menos, nos debiera alejar de descripciones de la ley natural cual si fuera un código escrito de toda la humanidad o un conocimiento de los principios morales que estuviera reservado a grupos de iniciados o perfectos. Son las manifestaciones más universales de la conciencia moral. La función que cumplen estos primeros preceptos de la razón natural es similar y paralela a la que cumplen los primeros principios casi innatos de la razón especulativa, cuya sede es el *intellectus principiorum*.

Y, como la ley natural incluye también principios particulares y aplicados de la ley de la razón, la facultad racional que la enuncia será la prudencia gubernativa y no sólo la sindéresis. La prudencia es un hábito de la razón práctica y por su condición puede enunciar leyes derivadas y aplicaciones fundamentadas en otras leyes naturales más generales y comunes de la sindéresis. La prudencia genera un tipo de discurso de la razón práctica en que se determinan las circunstancias particulares en que ese precepto natural tiene su vigencia y su carácter regulador.

La ley natural, por tanto, integra preceptos muy diversos y escalonados en su razonabilidad y en su imposición a la voluntad. La unidad de la ley natural y la pluralidad y diversificación de sus preceptos es un punto de vista omnipresente en el pensamiento de Santo Tomás. Cuando describe el primer principio de esa ley añade: “y sobre este primer principio de la ley natural se fundamentan todos los demás preceptos de la ley natural, de tal modo que a la ley de la naturaleza pertenece todo lo que la razón práctica conoce naturalmente como bienes humanos”⁴². Todos los preceptos de la ley natural se pueden entender como derivaciones o consecuencias o aplicaciones de unos primeros principios que son raíz de toda la ley natural, pues *ad rationem pertinet ex communibus ad propria procedere*⁴³.

⁴⁰ “Oportet quod prima directio actuum nostrorum ad finem, fiat per legem naturalem”. Ibid., 1-2, q.91, a.2, ad 2.

⁴¹ Cf. Ibid., 1-2, q.106, a.1 ad 2.

⁴² Ibid., 1-2, q.94, a.2. Esto equivale a otro enunciado: “sub lege rationis continentur omnia ea quae ratione regulari possunt”. Ibid. 1-2, q.94, a.2 ad 3. A la ley natural pertenecen todos los preceptos “inquantum referuntur ad unum primum praeceptum”. Ibid., 1-2, q.94, a.2 ad 1.

⁴³ Ibid., 1-2, q.94, a.4. Como bien expresó un autor: “En un mot, c’est le travail naturel de la raison naturelle réfléchissant sur les données de l’action humaine répondant aux exigences de la nature humaine. Nous ne croyons pas que saint Thomas ait écrit quelque chose de plus clair et de plus substantiel sur la loi naturelle”. P.-M. VAN OVERBEKE, “La loi naturelle et le droit naturel selon S. Thomas”, en *Revue Thomiste* 57 (1957) 70.

Y, finalmente, este orden racional que define lo legal (*agere secundum rationem*) coincide plenamente con el orden de lo virtuoso humano (*agere secundum virtutem*), entendiendo por ello que la inclinación natural de la inteligencia a los fines humanos se identifica con la inclinación natural de las potencias al bien humano⁴⁴. Pero ello no permite afirmar que todos los actos virtuosos sean preceptos de la ley natural, ya que la ley natural se restringe a los fines generales de la vida humana y no a las modalidades virtuosas que el bien moral adquiere en cada sujeto.

En esta teoría tomasiana no sería correcto explicar la ley natural como las leyes vigentes en la naturaleza física y consecuentemente también presentes en el ser humano. Ley formalmente es sólo un producto de la razón humana cuando correlaciona fines y conductas apropiadas para su obtención. Tampoco sería apropiado entender como ley natural las estructuras biológicas del ser humano, pues esto es algo ontológico que previene todo uso de la razón. Y mucho menos podría identificarse la ley natural con los usos consuetudinarios y de larga vigencia estadística entre los seres humanos, pues tales leyes son cultura adquirida por hombres y sociedades, pero no una luz connatural de la inteligencia humana.

La ley natural, por otra parte, es una realidad compleja y muy variada dentro de su unidad racional. Teóricamente hay una primera división de sus preceptos en preceptos universales y comunes y preceptos derivados y demostrados⁴⁵. Esta división de los preceptos naturales no debe olvidarse cuando se tratan problemas teóricos como la inmutabilidad y la historicidad de las leyes morales naturales, aunque Santo Tomás no desarrolló este extremo de su doctrina. La desaparición en la persona de los primeros preceptos de la ley natural equivaldría a la desaparición de la calidad moral de la persona o pérdida total de la dignidad humana, mientras que la ignorancia, el debilitamiento, ofuscación y perversión de los preceptos derivados o mediatos de la ley natural es posible y verificable en la condición humana. La perversión de las pasiones, las tradiciones degradantes de los pueblos y la imposición forzada de los poderes pueden llegar a ofuscar por completo la razón humana en su razonamiento acerca de los preceptos derivados de la ley natural. Santo Tomás recoge la referencia de César sobre las tradiciones germánicas que no consideraban mal moral el latrocinio⁴⁶. Pero la realidad es mucho más amplia y compleja. El mismo pueblo de Dios, que recibió la ley mosaica, tuvo legislaciones sobre la poligamia, los sacrificios humanos, las matanzas de los vencidos en la guerra y los botines bélicos, el tiranicidio, etc. La precariedad e historicidad de muchos preceptos de la ley natural están abiertas a mayores investigaciones que lo que da las meras referencias doctrinales de los textos tomasianos. Y una cosa es admitir la verdad de la existen-

⁴⁴ Cf. *ibid.*, 1-2, q.94, a.3.

⁴⁵ Cf. *ibid.*, 1-2, q.94, a.6.

⁴⁶ Cf. *ibid.*, 1-2, q.94, a.4 y 6.

cia de la ley eterna y otra, distinta, es pretender que todos los preceptos concluidos de la ley eterna sean verdaderos, al igual que en el orden especulativo la verdad de los principios no se proyecta tal cual en todas las conclusiones.

7. ¿Se solapa el derecho natural con la ley natural?

Santo Tomás no introduce en su tratado de la ley el concepto de *ius*. Y es que ya entonces tenía asignado otro significado más apropiado al *ius* dentro de su síntesis moral de las virtudes. Por eso, nunca afirma que su construcción teórica acerca de la ley moral sea simultáneamente válida para el concepto de *ius*. Las pocas veces que en su tratado de la ley sale el *ius* es obligado por las autoridades traídas a colación. Así sucede, en efecto, al recoger la división de las leyes según S. Isidoro⁴⁷. Es allí donde acepta que la división de la ley es explicada por el santo hispalense como división del derecho humano: *divisionem legum humanarum, sive iuris humani*. Con esta ocasión el doctor explica que la división del derecho positivo que expone Isidoro en “*ius gentium*” y “*ius civile*” es reducible en su explicación a los dos modos de derivación de las leyes respecto a la ley natural: a modo de conclusión (*ius gentium*) o a modo de determinación positiva (*ius civile*). Al explicar esta reducción siempre se interpreta el *ius* de Isidoro como siendo equivalente a ley. Y lo mismo sucede en otra autoridad del mismo Isidoro sobre el derecho natural de la propiedad privada, que el Santo entiende y explica como un problema de mutación de la ley natural⁴⁸.

En teoría no presenta ninguna dificultad identificar el “*ius naturale*” con la “*lex naturae*”, pero es claro que Santo Tomás quiere más bien asignar lo de *ius* para otra cosa, que veremos luego. Doctrinalmente es correcto entender que el derecho natural es la ley natural moral, aunque restringido al ámbito de la moral de la justicia, de modo que el derecho natural designase los preceptos de la ley natural que pertenecen a las relaciones de igualdad debida entre las personas. Y así lo ha explicado siempre la tradición tomista. No obstante, a nosotros nos parece que la idea más genuina de Santo Tomás es reservar el concepto de *ius* para otro elemento central de la ética, como luego veremos.

La contribución excelente de Santo Tomás a la teoría de la ley o del derecho es lo que más resalta en su exposición. Poco o casi nada era lo que habían contribuido a este tema los decretistas y los teólogos moralistas antes de Santo Tomás, que seguían repitiendo la equívoca descripción de Graciano que entendía por derecho natural todo lo que Dios ha preceptuado en la Ley y en el Evangelio⁴⁹.

⁴⁷ Cf. *Ibid.*, 1-2, q.95, a.4.

⁴⁸ Cf. *ibid.*, 1-2, q.94, a.5 ad 3.

⁴⁹ Cf. Dom LOTTIN, *Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs*, Paris, 1931.

En el tratado de la ley antigua se hace una nueva acotación al concepto de ley natural. La ley natural en la legislación positiva del antiguo pueblo de Dios significaba sólo una parte de su legislación política, en concreto, lo que él llama los preceptos morales y, más en concreto, la ley del decálogo, que es una legislación de la ley natural aunque sea formulada por la revelación positiva a Moisés⁵⁰. En este sentido, lo inmutable de la ley antigua es precisamente lo referente a la ley natural. En cambio, los preceptos ceremoniales y judiciales eran preceptos de ley civil y en ello se dio un profundo cambio al llegar la nueva ley. Y lo mismo podemos decir de la ley divina positiva en el evangelio, que incluye preceptos de ley natural y otros que, aunque sean expresiones de la voluntad divina, no pertenecen al ámbito de la ley natural⁵¹.

8. *Síntesis filosófica sobre la ley humana*

La genuina perfección moral humana reside en el cultivo de las virtudes morales dirigidas desde la razón por la prudencia. Pero la naturaleza no da las virtudes, sino que se requiere un esfuerzo y educación de la persona. Santo Tomás no olvida la función educativa y directora de las leyes, aunque de modo subordinado. Las leyes se justifican sólo como auxiliares y sustitutos de una verdadera *disciplina virtutum*. Es el caso de quienes no se sienten bastante motivados por la dignidad moral y deben ser coaccionados por el temor a las penas que acompañan las leyes⁵². Su necesidad, pues, deriva de la paz social. Es, pues, necesario para muchas personas usar de la coacción de la ley, pues “no son reconducidos a la virtud más que coaccionados”⁵³. Pero, además de esto, la oportunidad de las leyes civiles deriva de limitar la discrecionalidad de los jueces, que, por estar reducidos a juzgar situaciones concretas, fácilmente olvidan los preceptos generales y su actuación degeneraría en falta de seguridad en la justicia y dispersa arbitrariedad⁵⁴.

En el pensamiento de Santo Tomás, la ley civil o, específicamente, ley emanada del poder político, está contemplada desde su relación con la ley natural, pues ambas son fruto de la razón humana. Los preceptos de la ley civil se relacionan con los preceptos comunes de la ley natural de doble modo: como conclusiones derivadas por la razón práctica sobre las conductas (derivación positiva), lo cual significa que su justificación está tomada de la justicia de los preceptos naturales de que deriva, y, en segundo lugar, como determinaciones impuestas allí donde la ley natural no dice nada o se trata de contenidos indiferentes. En este segundo caso, es suficiente que la determinación legal no contraríe ningún precepto positivo de la ley natural (derivación

⁵⁰ Cf. *ibid.*, 1-2, q.98, a.5; q.99, a.2; q.100, a.1.

⁵¹ Cf. *ibid.*, 1-2, q.108, a-1.

⁵² “*Disciplina cogens metu poenae est disciplina legum*”. *Ibid.*, 1-2, q.95, a.1.

⁵³ *Ibid.*, ad 1.

⁵⁴ Cf. *ibid.*, 1-2, q.95, a.1, ad 2.

negativa). Se compara esta manera de determinación al modo como el artista confiere forma artística a una materia amorfa con la sola limitación de no violar las leyes del arte⁵⁵. Las determinaciones de los preceptos naturales no requieren demostración racional y el ejercicio previo de la inteligencia de la prudencia del gobernante se limita a buscar los medios técnicos o psicológicos más aptos para obtener un fin social; es más bien fruto del sentido práctico del legislador y del *expertorum et prudentum iudicium*⁵⁶.

El primer modo de conexión con la ley natural se da como conclusiones elaboradas por la razón práctica en un proceso de discurso cuasicientífico con las exigencias propias de todo discurso correcto, como es el principio de contradicción y la imposibilidad de que el mismo enunciado sea a la vez verdadero y falso. En esta condición se funda la doctrina de origen agustiniano, que tanto escándalo produce en mentalidades de nuestros días, de que la ley humana que contradice la ley natural no es verdadera ley ni, en consecuencia, impone obligación alguna en la conciencia moral⁵⁷. Estaríamos en el mismo caso del error de la inteligencia especulativa: una conclusión que contradice los principios de la ciencia no es verdadera conclusión sino una falsedad que no merece el nombre de ciencia. Y este mismo concepto de preceptos a modo de conclusiones prácticas sirvió a Santo Tomás para explicar un concepto jurídico romano, que es el “*ius gentium*”. El derecho de gentes es un derecho formalmente natural –al menos, en el texto del tratado de la ley en la Suma de Teología–, pero hay una cierta diferencia gradual con el derecho natural propiamente natural y es que éste versa sobre los principios del orden moral o preceptos comunísimos de la razón, mientras que el derecho de gentes versa sobre los preceptos que se justifican por los anteriores, pues son conclusiones y determinaciones prácticas elaboradas por la razón discursiva y, por tanto, no tienen la misma universalidad e inmediatez de los preceptos primeros⁵⁸. En cambio, el “*ius civile*” tiene sólo una conexión negativa con los preceptos naturales y por eso puede calificarse como “*ius positivum*” propiamente tal, ya que su justificación depende en última instancia de una determinación tomada por el legislador y sólo se requiere que no contradiga un precepto natural.

9. Características de la ley humana positiva

La ley humana, en cuanto ordenamiento de la prudencia gubernativa y por su finalidad de procuración del bien común, ha de ser general, en el sentido de que no contempla casos aislados o en circunstancias no reiterables. Se trata de una generalidad que importa pluralidad de personas, de materias y

⁵⁵ Cf. *ibid.*, 1-2, q.95, a.2.

⁵⁶ *Ibid.*, 1-2, q.95, a.2, ad 4.

⁵⁷ Cf. *ibid.*, 1-2, q.95, a.2; q.96, a.4.

⁵⁸ Cf. *ibid.*, 1-2, q.95, a.4, ad 1.

de tiempos⁵⁹. Y, entre las materias, sólo las acciones externas o al menos verificables, pues las meramente internas no están sometidas al juicio humano. Y, dentro de las materias, sólo aquellas que tienen un relieve significativo para promover el bien común (preceptos) o para obstaculizarlo (prohibiciones), pues el legislador humano no puede abarcar todas las acciones. Una legislación demasiado reglamentista acaba volviéndose inoperante o fuente de nuevos conflictos. Aunque el fin de las leyes sea el bien virtuoso de la sociedad, su prosecución mediante leyes se hace *non subito sed gradatim*⁶⁰. Está encomendado a la responsabilidad del legislador distinguir entre lo intolerable y nocivo para la sociedad y lo que, aun siendo defectuoso, no puede atajarse en absoluto y debe ser enmendado progresivamente. Y así no todas las actitudes virtuosas deben ser respaldadas por la legislación, sino sólo aquellas en que se percibe una directa conexión con el bien público o "*bonum iustitiae et pacis*"⁶¹. La ley humana no debe versar sobre actos perfectos de las virtudes, debido a la condición falible y defectuosa de la naturaleza humana⁶². La moral social y política tiene también su escala de valores que se alteran también con el tiempo.

Cumplidas estas condiciones de la ley humana, puede afirmarse que constituyen una norma de moralidad válida en conciencia. La obligación en conciencia afecta, pues, tanto a las leyes que son aplicaciones de la ley natural de la razón como a las que son mera determinación positiva de la autoridad legítima. Su valor moral y ante la conciencia afecta a todas, aunque el grado de esa obligatoriedad y la necesidad de resistirlas en conciencia cuando son injustas, dependerá de la ley que contrarían, sea divina, sea natural o sea de abuso de autoridad pública.

Las leyes tienen una doble función: una directiva o regulativa (preceptos, prohibiciones, permisos) y, otra, coactiva, a la que responde la función punitiva. Esta segunda sólo se cumple tras un delito o lesión al bien común y es operativa independientemente de la voluntad y de la virtud del sujeto. En cambio, la primera afecta a todos los ciudadanos y es ejercicio de la prudencia del legislador⁶³. Y desde este presupuesto, puede darse una aceptable interpretación al principio del derecho romano *princeps solutus a legibus*⁶⁴. Pero las leyes, en cuanto enunciados generales, son susceptibles de interpretaciones concretas más o menos acertadas. La generalidad de las leyes se obtiene considerando lo que sucede en la vida social "*ut in pluribus*"⁶⁵. Y es

⁵⁹ Cf. *ibid.*, 1-2, q.96, a.1.

⁶⁰ *Ibid.*, 1-2, q.96, a.2, ad 2.

⁶¹ *Ibid.*, 1-2, q.96, a.3.

⁶² "*Lex humana non exigit omnimodam virtutem, quae paucorum est, et non potest inveniri in tanta multitudine populi quantam lex humana sustinere habet necesse*". *Ibid.*, 2-2, q.69, a.2 ad 1.

⁶³ Cf. *ibid.*, 1-2, q.96, a.5.

⁶⁴ *Dig.* 1.1, tit.3, leg.31.

⁶⁵ *Ibid.*, 1-2, q.96, a.6 y ad 3.

posible, incluso, que leyes correctas deban ser alteradas en aplicaciones concretas y, a la larga, nocivas para el bien común⁶⁶. Aquí entra el uso de la epiqueya, que es una actitud virtuosa conocida ya por los griegos.

El ritmo y los tiempos de cambios legislativos son muy variables. Las sociedades, en este sentido, tienen una gran variabilidad e historicidad. En los tiempos en que escribía Santo Tomás, la sociedad gozaba de una gran estabilidad y predominaba el derecho consuetudinario, por lo cual su consejo era el menor cambio posible, porque “el mero cambio de una ley es ya en sí mismo un perjuicio para el bien común, pues la costumbre ayuda mucho al cumplimiento de las leyes, hasta tal punto que se considera grave todo lo establecido en contra de las costumbres, aunque en sí mismo sea leve”⁶⁷. Hay que atender al tipo de leyes, pues las que son transitorias o vinculadas a fenómenos pasajeros no tienen tanta estabilidad como las leyes estatutarias o configuradoras de instituciones que postulan una mayor continuidad. En todo caso, lo que cuenta es el tipo de sociedad en que se vive, pues sociedades en que se aceleran los cambios de mentalidad y procesos sociales, como la nuestra, están sometidas también a una dinámica legislativa que era impensable en otros tiempos.

II. EL “IUS” EN EL MARCO DE LA VIRTUD MORAL DE JUSTICIA

Sto. Tomas elaboró su teología moral como un tratado de las virtudes. Las virtudes se distinguen y se multiplican en razón de los distintos actos propios que producen y de los objetos virtuosos que las determinan. Las virtudes y sus actos se definen por sus objetos, que son como la forma que les da el ser específico⁶⁸. El objeto es la materia *circa quam* versan las virtudes y los actos virtuosos⁶⁹ y por la que se caracterizan en su singularidad moral. Por eso, para caracterizar las múltiples virtudes no hay otro camino que proceder aislando los diversos objetos morales. El objeto de un hábito o una virtud delimita todo lo que se puede decir o relacionar con dicho hábito.

Al inicio de la explicación de la virtud de la justicia, hay que dejar bien asentado cuál es el objeto de esta virtud y, por tanto, la razón formal por la que se distingue de todas las demás. Lo singular de esta virtud reside en tres características exclusivas acumulativamente en esta virtud, a saber, que se trata de acciones intersubjetivas en la vida social, que se trata de acciones exigidas o debidas objetivamente para con otro u otros y que con ellas se pretende

⁶⁶ Ibid., 1-2, q.96, a.6.

⁶⁷ Ibid., 1-2, q.97, a.2.

⁶⁸ “Actio habet speciem ex obiecto, sicut et motus ex termino” (ibid., 1-2, q.18, a.2); “secundum tria habitus specie dinguuntur: ... tertio vero modo, secundum obiecta specie differentia” (ibid., 1-2 q.54 a.2); “Species cuiuslibet habitus dependet ex formali ratione obiecti, qua sublata, species habitus remanere non potest” (ibid., 2-2, q.5, a.1, ad 3).

⁶⁹ Ibid., ad 2.

una cierta igualdad entre los sujetos. Estas tres condiciones definen un comportamiento que lleva el calificativo de “ser justo”. Proseguir y realizar lo que es justo es, pues, la esencia de la virtud de la justicia⁷⁰. Santo Tomás, en efecto, se siente respaldado por la doctrina de la Ética aristotélica que había caracterizado la virtud de la justicia como “un hábito por el que los hombres son cumplidores de lo justo”⁷¹. Se puede afirmar, en consecuencia, que Santo Tomás recuperó para el *ius* el sentido original y ético de los griegos y deshizo el equívoco del pensamiento romano que lo había restringido a mera legalidad.

A este objeto –y esto es lo digno de ser notado a nuestro propósito– él lo designa con el término del derecho romano *ius*. Le mueve a ello la autoridad de S. Isidoro, quien en sus Etimologías había dicho que “se llama *ius* porque es *iustum*”⁷².

La etimología isidoriana es evidentemente fantasiosa, pero, debido a la autoridad de Isidoro en la tradición canónica, la acepta Santo Tomás y sin más designará que el objeto de la virtud de la justicia es *ius*, haciéndolo equivalente a “lo que cumple las condiciones de ser justo”. Quizá los jurisconsultos romanos se hubieran extrañado de tal significado. En ese mismo artículo se cita el texto de Celso que definía el *ius* como *ars boni et aequi*⁷³ o, diríamos hoy, la jurisprudencia. La autoridad de Isidoro también le condiciona para explicar su afirmación de que “la ley es una forma de derecho”⁷⁴, por lo cual parecería que la ley es objeto de la prudencia, no de la justicia, como hace Aristóteles, quien asigna la deliberación sobre las leyes a la prudencia⁷⁵.

Su postura consiste en entender la ley como una *ratio iusti* que preexiste en la mente, al igual que en la mente del artista preexiste una *ratio artis* que determina la obra artística. Cuando esa *ratio iusti* se expresa en un texto escrito se le llama con propiedad ley. La ley es, pues, la idea directriz y ejemplar de la mente del legislador expresada en un texto escrito acerca de lo que es justo⁷⁶. Y añade a continuación: “la ley es a modo de una determinada regla de prudencia legislativa”. No olvidemos que la ley es un fruto de la razón, mientras que la justicia, de la que el *ius* es el objeto especificativo, es una virtud que perfecciona la voluntad.

⁷⁰ Cf. *ibid.*, 2-2, q.57, a.1. “Omnes talem habitum volunt dicere iustitiam, a quo operativi iustorum sunt”: es el texto que recoge de Aristóteles y que cita como autoridad en este tema (2-2, q.57 a.1 sed c.).

⁷¹ ARISTÓTELES, *Ética Nic.* V c.1 (Bk 1129a7).

⁷² *Etimologías* 1.5 c.3: PL 82,199. Lo cual no era ninguna novedad, pues ya el Digesto decía que “est autem ius a iustitia appellatum” (*Dig.* 1, 1, 1).

⁷³ *Dig.*, 1,1,1.

⁷⁴ *Etimologías*, *ibid.*

⁷⁵ *Ética Nic.*, VI c.8 (Bk 1141b25).

⁷⁶ “Lex non est ipsum ius, proprie loquendo, sed aliqualis ratio iuris” (*ibid.*, 2-2, q.57, a.1, ad 2); “sicut se habent artificia ad artem, ita se habent opera iusta ad legem cui concordant” (*ibid.*, 1, q.21, a.2).

Pero el término de *ius* se aplica a otras cosas de manera derivada. Es claro que el significado primario y supremo analogado de lo que se designa como *ius* es para Santo Tomás el objeto de la justicia: “el objeto que se llama lo justo, que es el *ius*”⁷⁷. Lo justo o *ipsa res iusta*⁷⁸ es el significado propio de *ius*. No nos parece tener aquí otro valor lo de *ipsa res iusta* que las acciones moralmente buenas y no lo que algunos autores actuales creen ver en esta expresión como si fuera una tesis fundamental donde se establezca la “objetividad” de la moral. Los otros conceptos derivados son: el arte o ciencia en que se estudian las cosas justas, el lugar en que se administra la justicia o las sentencias que dictan quienes administran la justicia⁷⁹.

Con este nuevo término acuñado para designar el objeto de la justicia se recupera el término griego del derecho, que era el sustantivo concreto de “to dikaion”. Y Sto. Tomás la hizo suya en su equivalente: *ius sive iustum*⁸⁰. Y es consciente de que con ello se adapta al uso corriente de los juristas⁸¹. No es, pues, original el entender que *ius* significa lo que es justo, si bien se trata de un significado alejado del significado del término “derecho” como hoy se traduce. Lo importante es que la síntesis de la virtud de la justicia tal como la presenta la Suma de Teología es una indagación sobre *ius* o lo que es justo, pues es el objeto de la virtud y de los actos de justicia, es decir, la expresión para designar las acciones del virtuoso.

1. Formas distintas de lo justo

La primera indagación que se impone a un tratadista de la justicia es saber qué cosas son justas y cuáles no, es decir, qué acciones pueden calificarse como justas y cuáles como injustas. Para dilucidar este tema hay que ver qué contenidos de las acciones humanas se caracterizan como objetos justos y por qué.

Las condiciones de una acción justa se cumplen en algunas acciones por su propia naturaleza (*ex natura rei*). Y a esto se llama derecho natural. Pero pueden serlo también por consenso privado o público, sobre todo a través de las leyes. Y a esto se llama el derecho positivo. Estamos, pues, ante una división adecuada: unas cosas son justas por su misma naturaleza, antes de cualquier determinación del poder político, y otras lo son por una determinación de la potestad política aunque en sí fueran indiferentes. Tal es diáfaramente expuesta la diferencia entre la noción de *ius naturale* y de *ius positivum*, que el pensamiento tomista toma claramente del libro V de la Ética a Nicómaco.

⁷⁷ Ibid., 2-2, q.57, a.1.

⁷⁸ Ibid. ad 1.

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Ibid., a.2, 3 y 4.

⁸¹ “(iuristae) idem enim nominant ius, quod Aristoteles iustum nominat”. STO. TOMÁS, *In Ethic.* V, lect. 12, n.1016.

Esta es la nueva incorporación a la moral teológica de la doctrina aristotélica y que fue cumplida tras la lectura de Aristóteles.

El objeto de la virtud de la justicia es, pues, *ius alteri debitum ad aequalitatem*. Y esto es una razón formal que define algunas acciones, comportamientos o cosas pertenecientes a alguien. Su descripción acertada no es "las cosas que existen como realidad objetiva" sino "las cosas o conductas que son debidas a otro en equidad". Y esto se capta si recordamos que otra idea central de este tratado es la distinción entre la virtud de justicia legal o general y la virtud de la justicia particular o cardinal. La razón formal de objeto "debido" es distinta esencialmente en ambos casos: en uno, es el bien común de la sociedad en cuanto la ley es fuente de exigencia de todos los comportamientos de los ciudadanos y, en el otro, es lo debido a personas, instituciones o poderes considerados como otros iguales. Y lo que es adecuado, equitativo o igual respecto de otra persona existe en dos formas: "de una manera, por la misma naturaleza de la cosa...; de otra manera, por institución o por común acuerdo". Y esta convención humana se da en doble tipo de relaciones: las privadas entre individuos y las públicas o determinadas en razón del bien común por la autoridad pública. Estas dos formas de derecho positivo corresponden al derecho privado y al derecho público, que ya habían sido descritas por el derecho romano. Pero la principal diferencia entre el derecho natural está tomada del pensamiento de Aristóteles, que en su libro V de la Ética⁸² distinguió entre el "iustum naturale" y el "iustum legale".

Pero el derecho romano planteaba un problema a esta doctrina fundamental de la ética aristotélica, tal como aquí la recoge Santo Tomás. El derecho romano conocía tres formas de *ius*: el natural, el civil y el de gentes, según Isidoro, recopilador de aquellos conceptos, que aquí es citado como autoridad doctrinal⁸³. ¿Cómo se relacionan estas tres formas con la división bímembre adecuada? La solución de Santo Tomás tiene algo de argucia, si bien con el sano propósito de armonizar y hacer compatibles teorías que no lo son en absoluto. Ante todo, se suma a la doctrina aristotélica de la división bímembre y la distinción adecuada entre el derecho natural y el derecho positivo, pues los conceptos filosóficos de que proceden son convincentes. Pero propone que, dentro del mismo derecho natural, hay como dos tipos de preceptos gradualmente diferentes en razón de su "naturalidad". El primero lo constituirían aquellos preceptos en que la igualdad la da inmediatamente la misma naturaleza y por eso son preceptos válidos incluso para los animales (¿pero no habíamos quedado en que la razón de precepto moral sólo es perceptible por la inteligencia humana?). Y el segundo lo formarían los preceptos en que es necesario un ejercicio de la razón comparativa y captadora de la realidad (¿pero acaso no es este el concepto de derecho natural y no sólo el de algunos de sus preceptos?). Usando tal rebuscada explicación puede salvar,

⁸² Cap. 7.

⁸³ *Ibid.*, 2-2, q.57, a.3 sed c.

sin embargo, la definición de Ulpiano de derecho natural y salvar el *ius gentium* como una forma de derecho natural. Pero con estas explicaciones se introducían en la materia ideas confusas y que originarían opiniones muy controvertidas en la moral posterior. Queda, en contrapartida, firmemente establecida la distinción entre las cosas que son justas por el simple juicio de la razón al conocer sus términos y aquéllas que sólo son porque media una decisión del legislador en materias de por sí indiferentes. La justicia de unas conductas está fijada por la razón humana y, en otras, por el juicio de conveniencia, utilidad u oportunidad de la prudencia legislativa en razón del bien común. Son dos formas dicotómicas de justicia⁸⁴.

La principal contribución de Santo Tomás a la teoría del derecho natural se encuentra recogida en los artículos introductorios a la exposición de la virtud de la justicia. El resto de su doctrina sobre la virtud es tanto o más importante que lo anterior. Por ejemplo, explicar toda la actividad de la justicia como "dar a cada uno lo suyo", la distinción entre las formas específicas de justicia distributiva y la conmutativa, el concepto de justicia legal o la actitud virtuosa de cumplimiento de todas las leyes, incluso en materias que no son propiamente de justicia, pero son exigidas en razón del bien común y de ahí su otro nombre de "justicia general". Es una forma especial de virtud por la que se promulgan o se cumplen todas las leyes de una sociedad, independientemente de la virtud que se ejerza, por su relación con el bien común⁸⁵.

Las enseñanzas de Santo Tomás en esta materia son de suma originalidad y han tenido un éxito doctrinal que no puede desdeñarse. Por eso mismo, no es necesario elevarlas a axiomas doctrinales ni tachar de novedades inaceptables los posteriores desarrollos de doctrinas que aquí no son alcanzadas o sobre las que se pasa de largo.

La definición rigurosa de lo que constituye el objeto de la virtud de justicia y de su fundamentación como preceptos justos en la doble formalidad de *iustum naturale* y *iustum legale* es una tesis sobre la que va a gravitar en adelante todo el desarrollo de la teología moral de la justicia. Hay otro punto, sin embargo, en el que aquí también nos hemos detenido, pero que es más rela-

⁸⁴ Hay que atender cuidadosamente al carácter formal de la diferencia específica entre derecho natural y positivo que el iusnaturalismo propugna. Esto no lo entienden quienes identifican el derecho positivo con el derecho vigente. El derecho vigente integra normas que formalmente son derecho natural, por ejemplo, los derechos humanos fundamentales, y otras que son meras determinaciones prudenciales, por ejemplo, el derecho administrativo o el de circulación. Desde el punto de vista de la justicia, su diferencia radica en que las primeras son normas reconocidas y las segundas son normas justas sólo por estar legalizadas. Los preceptos primeros y universales del derecho natural poseen plena juridicidad, pero ésta es una "juridicidad decreciente" (G. Graneris) cuando se pasa a las aplicaciones remotas y necesitadas de complejos razonamientos. Por ejemplo, no es la misma la juridicidad del precepto natural de no matar al inocente de la aplicación particular de hasta dónde puede alcanzar la legítima defensa ante el ladrón que nos amenaza con la muerte.

⁸⁵ Su explicación es como sigue: "actus omnium virtutum possunt ad iustitiam pertinere, secundum quod ordinat hominem ad bonum commune. Et quantum ad hoc iustitia dicitur virtus generalis" (ibid., 2-2, q.58, a.6).

tivo y contingente, a saber, designar con el término del derecho romano *ius* el objeto general de la virtud de la justicia y, consecuentemente, todos los actos de justicia versan sobre un *ius*. Y, sin embargo, esta convención es la que ha comportado mayores confusiones y discusiones entre los estudiosos del derecho.

2. Puntualizaciones sobre el nuevo concepto de "ius"

2.1. Cuidado en distinguir entre el objeto especificativo y los conceptos objetivos

Es conocido que una de las manifestaciones de la ética moderna es su pretensión de que las realidades morales están todas teñidas de subjetivismo hasta el punto de que no habría reglas morales válidas para cualquier situación o personas y se niega la posibilidad de que pueda construirse una ciencia moral con valor en sí misma y para cualquier situación y en cualquier tiempo.

Este error difuso que contamina gran parte del pensamiento moral moderno tiene muchas deficiencias y es impugnable por fundarse en principios inaceptables doctrinalmente. Pero quienes tratan de impugnar estas posturas suelen acudir como argumento de autoridad a la doctrina tomasiana que acabamos de ver sobre el objeto de la virtud de justicia que es siempre lo que es justo. Y esto requiere una estabilidad suficiente y objetividad comprobada como para dar razón de una cualidad permanente del ser humano cual es la virtud de la justicia, que está llamada a permanecer incluso en la vida eterna.

Sin embargo, este argumento nos parece dislocado, aunque lo que se trata de demostrar sea cierto. La existencia de un objeto de virtud, por el que ésta es tal virtud específica, no se identifica con lo que llamamos realidades físicas u ontológicas ni menos absolutos del orden moral. El objeto de una virtud está formulado por la recta razón que juzga como buenas conductas humanas posibles. En el caso de la justicia, es la recta razón la que juzga como verificadoras de las condiciones de justicia determinados actos humanos. Y el motivo de este juicio es, como sabemos, doble: o porque esas acciones son justas en sí mismas por su misma definición y, por tanto, lo son en cualquier circunstancia, o son acciones indiferentes moralmente, pero son término de una ley dada por la prudencia gubernativa y justificada en razón de su utilidad y conveniencia para la obtención del bien común de la sociedad, es decir, *iusta quia imperantur*, pero en otra circunstancia o en otro lugar no lo serían. Y aún los preceptos primeros de la ley natural no son realidades ni conductas concretas, pues éstas son dictadas por la prudencia, que versa siempre sobre conductas particulares mediadas por sus fines propios y sus circunstancias singulares. No es, pues, lo correcto decir que hay acciones que siempre y en cualquier circunstancia son buenas o malas, sino preceptos de la razón moral

que son válidos siempre y otros preceptos más concretos en referencia a circunstancias definidas en el mismo precepto. Dentro de lo que Santo Tomás califica como “lo justo” (*ius*) existen preceptos universales y primarios (*naturalia*) de todo el orden moral que, si se anulan, cae todo el orden de la moralidad, y otros preceptos positivos (*legalia*), que son justos, obligatorios y sin cuyo cumplimiento no cabe virtud de justicia. Ambos constituyen el objeto que determina la virtud y los actos de justicia. Pero lo que es objeto de justicia no tiene por qué ser siempre algo justo en sí, en cualquier circunstancia y prescindiendo de su legislador o de su relación con el bien común; más bien el juicio de la razón moral personal o conciencia será en algún caso contrario a la obediencia a las leyes civiles o canónicas (*ius*). No es, por tanto, un argumento correcto contra el consecuencialismo o relativismo moral la existencia del “obiectum virtutis” entendido como “res obiective existens”.

2. 2. El olvido del concepto de derecho subjetivo no es rechazo del mismo

En la síntesis del autor sobre la justicia no se encuentra definido ni incorporado el derecho subjetivo, al que sin embargo hoy se le presta una atención destacada y casi exclusiva. Los autores modernos por eso se quedan extrañados. Pero hasta el siglo XVI este concepto careció de relieve y no había sido aislado suficientemente en el conjunto del esclarecimiento de lo jurídico. Fue entonces cuando los moralistas descubrieron lo profundo de su fundamentación y supieron aislarlo de otras categorías usuales del derecho. Y precisamente quienes más contribuyeron a aislarlo fueron los moralistas de la Escuela de Salamanca del siglo XVI y Francisco Suárez. Sin que por ello olvidemos la atención que prestaron a este concepto los escritores de las controversias sobre la pobreza del siglo XIV y los teóricos del origen del poder político.

Pero para paliar esta limitación algunos investigadores del pensamiento antiguo han propuesto la tesis de que esa deficiencia era más bien un rechazo de todas las implicaciones que conlleva la idea del derecho subjetivo. La idea de los derechos subjetivos sería más bien una corrupción de la síntesis de Santo Tomás. Tal corrupción sería tanto más reprochable cuanto se originó en la misma tradición tomista afectando a sus principales fautores en el campo moral, como eran los teólogos salmantinos de la Escuela del Derecho Natural⁸⁶.

Estas posturas doctrinales tienen como presupuesto metodológico que el valor doctrinal del pensamiento de Santo Tomás es tan excepcional que no sólo es verdad el conjunto de su doctrina sino que sólo ella es la verdad y las

⁸⁶ Esta ha sido la hipótesis de trabajo en la que tanto insistió M. VILLEY en sus valiosos trabajos teóricos e históricos sobre la filosofía del derecho. Cf. *Philosophie du droit*, t. I: *Définitions et fins du droit*, Dalloz, ¹1986; *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, Dalloz, ²1984; *La formation de la pensée juridique moderne*, Montchrestien, ³1986; *Seize essais de philosophie du droit*, Dalloz, 1962; *Critique de la pensée juridique moderne*, Dalloz, 1975. Y otros autores han abundado en ideas similares, como Louis LACHANCE, *Le droit et les droits de l'homme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959; y el prof. Philippe I. André-Vincent.

ideas que en él no se encuentren son reprobables sin más. Pensamos más bien que la grandeza de su doctrina está en ser fuente de ideas y desarrollos posteriores. Así ocurre, por ejemplo, con el concepto de derecho de gentes, que nosotros hemos entendido que fue desarrollado y perfeccionado por los teólogos de la Escuela del Derecho Natural del siglo XVI. Y pensamos que algo similar ocurre con la idea de derecho subjetivo, que en su síntesis no tiene puesto relevante, pero que se ha convertido en una de las ideas filosóficas más fecundas en la filosofía jurídica del siglo XVI y es la categoría doctrinal que da vigor intelectual a la doctrina de los derechos humanos. Y esto no se encuentra en la síntesis de Santo Tomás, sin que ello sea una tacha en su doctrina, pues tampoco fue una categoría relevante en los grandes juristas romanos.

Pero tampoco puede entenderse que hubiera ningún rechazo en sus escritos del concepto de derecho subjetivo. Él conoce y tiene expresiones muy cercanas a lo que hoy entendemos por derecho subjetivo, pero están diluidas en sus exposiciones y no reparó en las virtualidades filosóficas y teológicas que pudieran encerrar⁸⁷.

2.3. *La existencia de la virtud de la justicia y de los actos justos es compatible con objetos justos relativos y mutables*

La doctrina de Santo Tomás sobre la ley se ha usado por la moral moderna como un revulsivo contra algunas tendencias de la moral moderna, como son las del excesivo subjetivismo, individualismo y relativismo de valores, tal como son presentados, por ejemplo, en la encíclica *Veritatis Splendor*⁸⁸. Se usa su doctrina de la ley natural, que es el sello que la ley divina deja en la mente humana, para afirmar que todo el orden moral posee una objetividad y necesidad incompatibles con todo relativismo o mutabilidad moral. Y, usando el concepto de derecho (*ius*) que acabamos de recoger, se vincula la existencia de la moral universal de la justicia con la objetividad de dicha ley natural.

Esta manera de argumentar es muy parcialista. El objeto que da razón a la virtud de justicia y a la realización de comportamientos justos es la existencia de mandatos o preceptos que son captados por la razón humana y la conciencia moral como justos. Pero Santo Tomás no dice que la ley natural sea el

⁸⁷ Pueden servir como ejemplos las siguientes referencias: "si ad ius alicuius multitudinis pertineat sibi providere de rege". *De regno* I, c.6 &6; "si ad ius alicuius superioris pertineat..." *Ib.* & 7; tiene una amplia indagación sobre el "ius dominii" (*Summa Theologiae*, 2-2, q.66); "reges et principes civitatum dominantur liberis, qui habent ius et facultatem repugnandi quantum ad aliqua praecepta regis vel principis" (*De virt. in communi*, a.4) y *Qdlibto.* 2 a.8: "in parabola evangelii dicitur de inventione thesauri absconditi in agro quod emit agrum, quasi habeat ius possidendi totum thesaurum". Cf. también *Ibid.*, 2-2 q.66 a.5 ad 2. Cf. sobre este tema: H. HERING, *De iure subiective sumpto apud S. Thomam: "Ang."* 16 (1939) 205-297; T. URDÁNOZ, *Introducciones al tratado de la Justicia*, en *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino* t. VIII, Madrid, BAC, 1956, pp.187-190.

⁸⁸ JUAN PABLO II, Enc. *Veritatis Splendor*, n.33-34.

objeto de la justicia. Es justo obedecer las leyes meramente positivas o de utilidad emanadas de la autoridad política porque sirven para el bien común. Pero esas leyes son totalmente mudables y no tienen consistencia objetiva ni atemporal. Y son justas también normas que la razón enuncia como fundadas en principios primeros de la ley natural, pero que la misma razón más avanzada y con más reflexión puede mostrar posteriormente que eran un error de la razón moral. Sabemos que la moral católica durante mucho tiempo defendió como objetivamente justo el régimen de servidumbre y esclavitud económica, la ilicitud de préstamos a interés como contrario a la ley natural o la legitimidad de las guerras para obtener la conversión a la fe. Y algo similar hay que decir de las diferencias entre la ley revelada positiva antigua y nueva. Nadie desconoce que el pueblo elegido, en virtud de sus leyes teocráticas, promulgó leyes divinas sobre la poligamia, el despojo de bienes de los vencidos en guerra y el sacrificio de los enemigos vencidos en guerra impulsada por el Señor de los ejércitos, que hoy juzgamos contrarias a la ley natural y, por tanto, a la ley divina.

Se lee en la encíclica citada⁸⁹: “Aunque en la reflexión teológico-moral se suele distinguir la ley de Dios positiva o revelada de la natural, y en la economía de la salvación se distingue la ley ‘antigua’ de la ‘nueva’, no se puede olvidar que éstas y otras distinciones útiles se refieren siempre a la ley cuyo autor es el mismo y único Dios, y cuyo destinatario es el hombre”. Todo precepto emana de alguna manera de la autoridad de Dios, pero no por ello son iguales todos, ni tienen la misma consistencia e inmutabilidad que tiene la voluntad divina. Calificar a todos de ley divina no esclarece nada el problema. Y tampoco ayuda a discernir el contenido de la ley natural recurriendo a que la ley natural es “la luz divina impresa en nosotros”, como hace la misma encíclica citando un texto de Santo Tomás⁹⁰. Se trata de una dimensión teológica que es sugestiva teológicamente, pero la ley natural es formalmente ley de la razón humana y sólo como tal se imponen sus preceptos. Es el don de la razón moral natural lo que es de origen divino, no todo el cuerpo legal que llamamos ley natural. La razón divina está en la ley natural como inclinación de la razón hacia los bienes connaturales: “La criatura racional... participa de la razón eterna en cuanto le inclina naturalmente a la acción y al fin debidos”⁹¹, dice un texto de Sto. Tomás recogido en la misma encíclica⁹², aunque desenfocando su verdadero significado, pues lo aplica a las leyes morales por las que se deben regir los hombres.

No hay que confundir, pues, la razón formal de lo que es justo (*ius*) que es válida para cualquier circunstancia con lo que hoy cuestionamos bajo el rótulo de preceptos absolutamente justos, universalmente válidos para todos

⁸⁹ Ibid., n.45.

⁹⁰ Ibid., 1-2, q.91, a.2, citado en el n.42.

⁹¹ Ibid., 1-2, q.91, a.2.

⁹² En el n.43.

los hombres y sobre los que nunca ha habido error, es decir, el problema que hoy se discute sobre relativismo y culturalismo de las normas morales. El *ius* que Santo Tomás conceptualiza como elemento esencial de la vida virtuosa comprende tanto la ley natural como la positiva, la del antiguo como la del nuevo testamento, la revelada como la que es fruto de la indagación de la razón natural.

CONCLUSIÓN

En la síntesis de la doctrina moral por Santo Tomás se recogen dos temas, que están conexos entre sí, pero que hay que diferenciar para medir el verdadero alcance de su contribución a la doctrina moral. Estos temas son el tratado sobre la ley y el tratado sobre la virtud de la justicia.

En el tratado de la ley destaca su teoría acerca de la función y razón de ser de la ley humana. Este concepto filosófico de la naturaleza y función de la ley política se aplica de forma analógica para dilucidar la ley divina y la ley natural, así como la ley revelada positiva. La doctrina de Santo Tomás tiene como tesis propia que toda ley es un producto genuino de la razón. Y el cometido de la razón es buscar los medios para alcanzar el bien común, pues sólo la razón es capaz de enunciar el orden entre una conducta legislada y el fin pretendido, que en este caso es el bien común de la sociedad. Este concepto se puede aplicar para entender lo que es el gobierno de Dios sobre el mundo, que no es otra cosa que su infinita sabiduría dirigiendo todas las cosas a su fin.

En el tratado de la justicia tiene relieve especial la asignación del objeto especificativo de la virtud de justicia y de los actos calificados de moralmente virtuosos. Ese objeto no es otro que las acciones que la recta razón califica de acciones moralmente justas o acciones debidas para restablecer la igualdad entre ciudadanos o respecto al bien común de la multitud. A este entramado filosófico acerca del objeto de la virtud lo designó con el término consagrado en la tradición jurídica romana como *ius*. Pero esto es simple atribución de un término para designar el contenido del objeto de la virtud de justicia. No puede, pues, darse a este nuevo significado de *ius* la calificación de una doctrina definitiva sobre lo que hoy entendemos como derecho o un principio inalterable del pensamiento moral de Santo Tomás, pues lo esencial de su teoría es la explicación de la esencia y especificidad de las virtudes morales, de la justicia en nuestro caso. Con ocasión de la nueva designación de *ius*, recogió también la doctrina romana acerca del derecho natural y de gentes como una de las vías posibles para conocer lo que es justo y virtuoso cumplir.

Cuando el tomismo moderno ha recuperado esta valiosa y original contribución del pensamiento de Santo Tomás, ha incurrido con frecuencia en equívocos que deben rectificarse o en ambigüedades que hay que clarificar para no supervalorar ni infravalorar la verdadera contribución de Santo Tomás a la ética y a la filosofía jurídica.

En la ética, por ejemplo, se quiere recurrir a esta doctrina para defender la existencia de una moral objetiva, universal y válida perennemente, amparándose en que la virtud de la justicia requiere la existencia de un "ius naturale" que es como el objeto especificativo de todo acto de justicia. En este caso, el equívoco se introduce usando "ius naturale" con el significado moderno de un cuerpo de normas y preceptos fundado en la misma naturaleza que es inmutable y válido en todo momento. De este modo, la justicia sería un rechazo de todo lo que el pensamiento moderno llama derechos subjetivos o leyes de tolerancia o configuradas por el común sentir democrático de los pueblos. Pretender que la asignación del término "ius" a lo que es objeto de la justicia es un rechazo explícito de todo lo que la modernidad entiende como derecho subjetivo. En cambio, lo que Santo Tomás entiende como objeto de la acción justa es todo lo que en concreto y en particular se puede calificar de justo, ya sea en virtud del derecho natural o ya sea en virtud una ley positiva o en virtud de un juicio de la razón prudencial del sujeto. Los preceptos primeros del derecho natural son sólo un sector de lo que la razón práctica juzga como justo. Y el derecho natural, cuya existencia es indudable en el pensamiento de Santo Tomás, no recubre todo lo que llamamos comportamientos justos, que lo son también por obedecer leyes positivas y mudables. Pero se da también otra explicación incorrecta del pensamiento de Santo Tomás sobre la ley cuando se califica de ley divina toda la moral natural de la razón. Al calificarla de divina, se pretende encubrir o soslayar lo que hay de mutable y progresivo en el conocimiento de la moral natural y quizá también se pretende acentuar el necesario magisterio divino y eclesiástico para conocer la ley natural. Pero ya hemos dicho que para Santo Tomás la ley divina no puede constituirse en un sustituto ni una derogación de la ley natural, hasta el punto de que menospreciar o denigrar la ley de la razón es debilitar la ley revelada. Así sucede en algunos documentos pontificios recientes sobre temas morales, en los que se defiende la moralidad de valores de moral natural calificándolos de derecho divino y desconfiando que la razón pueda convalidarlos y confirmarlos debido a su debilidad e inconstancia. En Santo Tomás sucede lo contrario, pues se llama derecho divino porque la razón demuestra su vinculación necesaria con la razón creada por Dios. También algunos estudiosos del pensamiento tomista o divulgadores de su doctrina han llegado a negar la existencia de una ética racional, fundados en que el núcleo del pensamiento de Santo Tomás es la ley divina revelada y no una hipotética ley de la razón natural. Sin embargo, el pensamiento de Santo Tomás explica y entiende la ley divina revelada desde la ley de la razón y con la ayuda de una filosofía de la ley humana.

Y, a su vez, en filosofía jurídica se pretende que el punto central de toda comprensión de lo jurídico es el derecho divino o natural, que sin más se identifica con la ley moral natural. Pero en Santo Tomás el "ius naturale" se explica como objeto de la justicia, no de la ley moral en general. Y esto significa que el derecho natural es tal por cumplir las condiciones de lo jurídico y éstas las cumplen tanto las leyes positivas como las del derecho natural. No

basta que algo sea objetivamente bueno y racional para que sea derecho natural. Lo que es justo debe estar revestido de las exigencias de juridicidad. No es suficiente, pues, que una acción sea propuesta como moralmente buena en la revelación para que deba constituirse en norma jurídica. Como tampoco se puede identificar, como hacen algunos tomistas modernos, el "ius naturale" con un ordenamiento legal formalmente vigente, que es a lo que hoy llamamos derecho. Ya hemos dicho que llamar al objeto de la justicia *ius* fue una opción terminológica de Santo Tomás, siguiendo huellas de otros autores, pero sin que ello signifique que identificara el objeto de la justicia con la ley moral natural.

Cuando los teólogos juristas modernos citan o se amparan en el pensamiento tomasiano, no conocen otros textos que los que se encuentran incluidos en el título de una cuestión "de iure", pero ya hemos dicho que esto es fruto de un equívoco terminológico, que confunde las acciones justas con los ordenamientos jurídicos⁹³. También incurren en error los expositores modernos de la doctrina moral de Santo Tomás cuando se limitan a recoger las afirmaciones del tratado de las leyes, desequilibrando así la moral de Santo Tomás, que no es una moral de preceptos sino de virtudes.

Para obtener una equilibrada y ajustada exposición de la filosofía moral y jurídica de Santo Tomás hay que advertir que el tratado "de iure" es la exposición de los contenidos de justicia, a los que debe respetar el legislador. Y el tratado "de lege" es la exposición de una teoría sobre lo que debe ser un ordenamiento válido y eficaz de una sociedad guiada por la prudencia política y pretendiendo el bien común de todos los ciudadanos. Un legislador que proceda así en el uso de su prudencia gubernativa nos hará recordar el modo como Dios gobierna el mundo con su infinita sabiduría. Estamos ante dos tratados nucleares de una teología moral y jurídica, pero hay que respetarlos en su originalidad y en sus contenidos complementarios.

⁹³ En este equívoco incide un buen conocedor del pensamiento de Santo Tomás, como es G. GRANERIS, cuando afirma: "la predilección de Santo Tomás por la res se muestra al definir el derecho como *ipsa res iusta*". *Contribución tomista a la filosofía del derecho*, Buenos Aires, 1973, p. 23. En verdad ésta es la definición del "*ius quod est obiectum virtutis iustitiae*", pero lo que hoy designamos por derecho es otra cosa. Santo Tomás hubiera definido el orden jurídico más bien como el orden de la razón que el legislador impone en las acciones que se refieren al bien común.