

**2. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* (ed. dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas de España), *Prima Secundae*, cuestiones 71, 90-95.
Madrid: BAC, 1998.**

CUESTIÓN 71

Sobre los vicios y pecados considerados en sí mismos

Lógicamente nos toca ahora tratar de los vicios y pecados (cf. introd. de la q.55); acerca de lo cual se nos ofrecen seis problemas a considerar:

1. Los vicios y pecados en sí mismos (q.71).—2. Su distinción (q.72).—
3. Comparación entre ellos (q.73).—4. Sujeto del pecado (q.74).—5. Su causa (q.75-84).—6. Su efecto (q.85-89).

Respecto de lo primero se plantean seis problemas:

1. El vicio, ¿es contrario a la virtud?—2. ¿Es contra la naturaleza?—
3. Qué es peor, ¿el vicio o el acto vicioso?—4. ¿Puede darse el acto vicioso al mismo tiempo que la virtud?—5. ¿Se requiere algún acto en todo pecado?—6. Examen de la definición de pecado que propone Agustín en el libro XXII *Contra Faustum*¹: *El pecado es un dicho, hecho o deseo contra la ley eterna.*

ARTÍCULO 1

El vicio, ¿es contrario a la virtud?

De verit. q.14 a.6 ad 2.

Objeciones por las que parece que el vicio no es contrario a la virtud.

1. Frente a cada cosa hay otra contraria, como se prueba en el libro X de los *Metafísicos*². Pero a la virtud se oponen el pecado y la malicia. Por consiguiente, el vicio no es contrario a la virtud: ya que también se dice vicio la disposición indebida de los miembros corporales o de cualquier cosa.

2. Además, la virtud designa una cierta perfección de la potencia; mas el vicio no designa nada perteneciente a la potencia. Luego el vicio no es contrario a la virtud.

3. Más aún; Tulio, en el libro IV de las *De tuscul. quaest.*³, dice que *la virtud es una cierta salud del alma*. Pero a la salud se opone el desarreglo o la enfermedad más que el vicio. Luego el vicio no es contrario a la virtud.

En cambio está lo que Agustín dice en el libro *De perfectione iustitiae*⁴: que *el vicio es una cualidad según la cual el ánimo es malo*. Mientras la virtud es una cualidad

que hace bueno al que la posee, como es claro por lo dicho anteriormente (q.55 a.3 y 4). Luego el vicio es contrario a la virtud.

Solución. *Hay que decir:* Respecto de la virtud podemos considerar dos cosas: la esencia misma de la virtud y aquello a lo que se ordena. Y en cuanto a la esencia de la virtud se puede considerar algo directa o consecuentemente. Directamente, la virtud implica una cierta disposición del sujeto que sea conveniente según el modo de ser de su naturaleza. De ahí que el Filósofo diga, en el libro VII de *los físicos*⁵, que *la virtud es la disposición de un ser perfecto para lo mejor; y llamo perfecto a lo que está dispuesto o dotado según su naturaleza*. Consecuentemente, se sigue que la virtud es una cierta bondad: en esto, pues, consiste la bondad de cualquier cosa, en que se haya convenientemente según el modo de su naturaleza. Mas aquello a lo que la virtud se ordena es el acto bueno, como consta por lo dicho anteriormente (q.56 a.3).

Según esto, pues, encontramos tres cosas que se oponen a la virtud: de ellas una es el pecado, que se le opone por parte de aquello a lo que se ordena a la virtud: pues el pecado propiamente de-

nota un acto desordenado, así como el acto de la virtud es un acto ordenado y debido. Y en cuanto que a la razón de virtud se sigue ser cierta bondad, a la virtud se le opone la malicia. Mas en cuanto a aquello que directamente es de la esencia de la virtud, a la virtud se le opone el vicio: ya que vicio de cada cosa parece ser no estar dispuesta según lo que conviene a su naturaleza. Por lo que Agustín dice, en el libro III *De lib. arb.*⁶: *Llama vicio a lo que ves falta a la perfección de la naturaleza.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquellas tres cosas no son contrarias a la virtud bajo el mismo aspecto, sino que el pecado es contrario a la virtud en cuanto la virtud es operativa del bien; la malicia, en cuanto la virtud es una cierta bondad; y el vicio propiamente, en cuanto que aquélla es virtud.

2. *A la segunda hay que decir:* La virtud no implica solamente perfección de la potencia, que es principio del obrar, sino también la debida disposición del sujeto cuya es virtud; y esto por el hecho de que cada uno obra en cuanto está en acto. Así que, para que algo sea operante de lo bueno, debe estar bien dispuesto en sí mismo. En este sentido es como la virtud se opone al vicio.

3. *A la tercera hay que decir:* Como escribe Tulio en el libro IV *De tusculanis quaest.*⁷, *los desarreglos y enfermedades son partes de la viciosidad*, pues en los cuerpos *llaman enfermedad al trastorno de todo el cuerpo*, como la fiebre o algo similar; mas *desarreglo* se llama a la enfermedad con flaqueza; y *vicio*, cuando *las partes del cuerpo no están entre sí en armonía*. Y aunque a veces en el cuerpo se dé la enfermedad sin el desarreglo (¿disfunción?), como, por ejemplo, cuando uno está mal dispuesto exteriormente, pero exteriormente no se ve impedido de sus ocupaciones habituales; *en el ánimo, sin embargo*, como dice él mismo, *estas dos cosas no se pueden separar sino por el pensamiento*. Es necesario, pues, que siempre que uno está interiormente mal dispuesto, teniendo una afección desordenada, por ello mismo resulte débil para ejercer las operaciones

debidas: puesto que *cada árbol se conoce por su fruto*, esto es, el hombre por sus obras, como se dice en Mt 12,33. Pero *el vicio del ánimo*, según dice Tulio en el mismo lugar, *es un hábito o afección del ánimo, inconstante en toda su vida y que disiente de sí mismo*. Lo cual, ciertamente, se encuentra también sin enfermedad o desarreglo, como, por ejemplo, cuando uno peca por debilidad o por pasión. Por lo tanto, vicio dice algo más que desarreglo o enfermedad; como también virtud dice algo más que salud: pues la salud se reputa como una cierta virtud en el libro VII de *los Físicos*⁸, y por eso a la virtud se opone el vicio más acertadamente que el desarreglo o la enfermedad.

ARTÍCULO 2

El vicio, ¿es contra la naturaleza?

In Gal. c.5 lect.6; *In Rom.* c.1 lect.8.

Objeciones por las que parece que el vicio no es contra la naturaleza.

1. El vicio es contrario a la virtud, como se ha dicho (a.1). Pero las virtudes no las tenemos por naturaleza (no son innatas), sino que son causadas por infusión o por el ejercicio habitual, como hemos dicho (q.63 a.1-3). Luego los vicios no son contra la naturaleza.

2. Además, no es posible acostumbrarse a lo que es contra la naturaleza, como *la piedra nunca se acostumbra a tender hacia arriba*, según se dice en el libro II de los *Éticos*⁹. Mas algunos se acostumbran a los vicios. Luego los vicios no son contra la naturaleza.

3. Más aún: Nada que sea contra la naturaleza se da en los más de los que tienen dicha naturaleza. Pero los vicios se dan en los más de los hombres, pues, como se dice en Mt 7,13: *Ancha es la vía que lleva a la perdición y muchos van por ella*. Luego el vicio no es contra la naturaleza.

4. Y también: El pecado se ha al vicio como el acto al hábito, lo cual es claro por lo dicho anteriormente (a.1). Mas el pecado se define como *un dicho, hecho o deseo contra la ley de Dios*, según se ve por Agustín, en el libro XXII *Contra Faustum*¹⁰. Pero la ley de Dios está sobre la

1. C.27: ML 42.418. 2. ARISTÓTELES, 19 c.4 n.4 (BK 1055a19): S. TH., 1.10 lect.5 n.2030; c.6 n.1 (BK 1055b30): S. TH., lect.7 n.2059. 3. M. TULLIO CÍCERÓN, c.13 (DIDOT, 4.30). 4. C.2: ML 44.294. 5. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 246b23): S. TH., lect.5 n.918.

6. C.14: ML 32.1291. 7. C.13 (DIDOT, 4.30). 8. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 246b4): S. TH., lect.5 n.918. 9. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 1103a20): S. TH., lect.1 n.248. 10. C.27: ML 42.418.

naturaleza. Más bien, pues, hay que decir que el vicio es contra la ley, que no contra la naturaleza.

En cambio está que Agustín dice, en el libro III *De lib. arb.*¹¹: *Todo vicio, por el hecho mismo de ser vicio, es contra la naturaleza.*

Solución. *Hay que decir:* Según expusimos antes (a.1), el vicio es contrario a la virtud. Mas la virtud de cada cosa consiste en que esté bien dispuesta según lo conveniente a su naturaleza, como se ha dicho anteriormente (a.1). Por lo tanto, en cada cosa se debe llamar vicio a las disposiciones contrarias a su naturaleza. De ahí también que de esto es de lo que se le vitupera a cada cosa: pues *del vicio se cree haberse derivado el vocablo vituperación*, según dice Agustín en el libro III *De lib. arb.*¹² Pero hay que tener presente que la naturaleza de cada cosa principalmente es la forma, según la cual la cosa logra su especie. Mas el hombre está constituido en su especie por el alma racional. Y por eso lo que es contra el orden de la razón, es contra la naturaleza del hombre en cuanto es hombre. Es, pues, bien del hombre ser según la razón; y mal del hombre ser según la razón, como dice Dionisio en el capítulo 4 *De div. nom.*¹³ Por donde la virtud humana, *que hace bueno al hombre y sus obras*¹⁴, en tanto es según la naturaleza del hombre en cuanto conviene a la razón; y el vicio, en tanto es contra la naturaleza en cuanto es contra el orden de la razón^a.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la*

primera hay que decir: Las virtudes, aunque no sean causadas por la naturaleza según su ser perfecto, sin embargo, inclinan a lo que es según la naturaleza, esto es, según el orden de la razón: pues dice Tulio, en su *Rhetórica*¹⁵, *que la virtud es un hábito a modo de naturaleza, conforme a la razón.* En este sentido se dice que la virtud es según la naturaleza; y contrariamente se entiende que el vicio es contra ella.

2. *A la segunda hay que decir:* El Filósofo allí habla de lo que es contra la naturaleza según que ser contra la naturaleza se opone a lo que es según la naturaleza, del modo que las virtudes se dicen ser según la naturaleza, en cuanto que inclinan a lo que conviene según la naturaleza.

3. *A la tercera hay que decir:* En el hombre hay una naturaleza doble: racional y sensitiva. Y, puesto que por la operación de los sentidos el hombre llega al acto de la razón, de ahí que sean más los que siguen las inclinaciones de la naturaleza sensitiva que el orden de la razón: pues son más los que alcanzan el principio de una cosa que los que llegan a su perfección. Pues de ahí provienen los vicios y pecados en los hombres: de que siguen la inclinación de la naturaleza sensible contra el orden de la razón.

4. *A la cuarta hay que decir:* Todo lo que va contra la razón de la obra de arte, va también contra la naturaleza del arte que lo produce. Ahora bien: la ley eterna se ha al orden de la razón humana como el arte a su obra. Por lo tanto, la misma razón formal hay en que el vi-

11. C.13: ML 32,1290. 12. C.14: ML 32,1291. 13. § 32: MG 3,733; S. TH., lect.22 n.592. 14. ARISTÓTELES, *Eth.* 1.2 c.6 n.2.3 (BK 1106a15); S. TH., lect.6 n.307.308. 15. M. TULIO CICERÓN, 1.2 c.53 (DIDOT, 1,165).

^a La doctrina de Tomás es definida y neta: la medida de lo humano es la razón. Ella es la que capta los objetivos a alcanzar, juzga su conveniencia, motiva la voluntad, dirige la realización de la acción humana en el marco de las circunstancias debidas (1-2 q.18 a.5). Es cierto que la razón humana no es la medida original y primaria de la acción. Lo es únicamente la razón divina y su ley eterna (1-2 q.71 6). Pero Tomás advierte: «No sabemos cuál es la voluntad de Dios en los casos particulares» (1-2 q.19 a.10 ad 1). La solución es que «aunque la ley eterna nos es desconocida en cuanto está en la mente divina, nos es dado conocerla en cierto modo por la razón natural, que deriva de ella como de su propia imagen, y también por alguna nueva revelación» (1-2 q.19 a.4 ad 3). Resulta así que la razón humana es la medida inmediata, adecuada y homogénea de la conducta. Y será el punto de referencia verificable para calificar la acción como buena o mala. Así pues, el pecado es verificable, no por categorías abstractas y estereotipadas o con reduccionismos de índole religiosa, sino por el mismo protagonismo de la persona: «Dios no se aleja del hombre (por el pecado) sino en la medida en que éste se aparta de Dios» (2-2 q.24 a.10). El vigor de esta tesis se evidencia en el caso especial de la conciencia errónea, que, pese a su error, no pierde su protagonismo normativo (cf. 1-2 q.19 a.5 ad 2).

cio y el pecado sean contra el orden de la razón humana y en que sean contra la ley eterna^b. De ahí que Agustín diga, en el libro III *De lib. arb.*¹⁶, *que de Dios tienen todas las naturalezas el ser naturalezas; y en tanto son viciosas, en cuanto se apartan del arte por el cual son hechas.*

ARTÍCULO 3

Qué es peor, ¿el vicio o el acto vicioso?

De malo q.2 a.2 ad 9.

Objeciones por las que parece que el vicio, esto es, el hábito malo, es peor que el pecado, esto es, el acto malo.

1. Como el bien que es más duradero es mejor, así el mal que es más duradero es peor. Pero el hábito vicioso es más duradero que los actos viciosos, los cuales pasan en seguida. Luego el hábito vicioso es peor que el acto vicioso.

2. Además, muchos males han de rehuirse más que un mal. Ahora bien; el hábito malo virtualmente es causa de muchos actos malos. Luego el hábito vicioso es peor que el acto vicioso.

3. Más aún: La causa es más importante que el efecto. Pero el hábito perfecciona el acto tanto en la bondad como en la malicia. Luego el hábito es más importante que el acto tanto en la bondad como en la malicia.

En cambio se castiga a uno justamente por el acto vicioso, mas no por el hábito vicioso si no procede al acto. Luego el acto vicioso es peor que el hábito vicioso.

16. C.15: ML 32,1291. 17. ARISTÓTELES, 1.8 c.9 n.1 (BK 1051a4); S. TH., 1.9 lect.10 n.1883.1884.

18. Así hemos traducido el famoso axioma escolástico, que en latín es la traducción enrevesada del pasaje de ARISTÓTELES, *Analyticorum posteriorum* 1.1 c.2 n.15 (BK 72 a 29-30); S. TH., lect.4 n.42. La idea, que en el texto griego y en la misma traducción latina de DIDOT es mucho más clara que en el efato latino escolástico, es que la causa es superior al efecto y las premisas son «más creídas y sabidas» que la conclusión, «creída y sabida» por ellas.

^b El pecado es el acto humano realizado en contra de la razón y de la ley eterna. La realidad del pecado queda situada en una dimensión teologal. Para comprenderlo es obligado percibir el significado de la ley eterna de Dios. Esta está relacionada con la creación del hombre y de todo lo creado. La existencia de las cosas tiene sentido: participa del amor y de la sabiduría creadoras. Igualmente la existencia del hombre tiene sentido preeminente, por ser semejante e imagen de su Creador. La compleja existencia humana tiene sentido. Entraña finalidad, un porqué y un para qué. Ello significa que encierra un orden, una armonía y una finalidad dinámicas. Pero el orden requiere una razón reguladora en el Creador, que la tradición teológica ha denominado «ley eterna» (cf. 1-2 q.91 a.3 y q.93 a.1). Es la expresión teológica de lo plenamente humano, del orden y de la rectitud del existir humanos. Por ello, optar contra la ley eterna es deshumanizante: es un mal; es una opción que descalifica a Dios Creador y al sentido que El ha dado a su obra creada y a la participación de su bondad (cf. 1-2 q.19 a.4).

que ambos se dan en tal naturaleza que no puede obrar siempre y cuya acción consiste en un movimiento transeúnte. Por consiguiente, el acto es simplemente superior tanto en la bondad como en la malicia; pero el hábito es superior relativamente.

2. *A la segunda hay que decir:* El hábito no es simplemente muchos actos, sino sólo relativamente, esto es, virtualmente. De ahí que por ello no se pueda concluir que el hábito sea simplemente superior al acto en bondad y malicia.

3. *A la tercera hay que decir:* El hábito es causa del acto en el género de causa eficiente; pero el acto es causa del hábito en el género de causa final, según la cual se considera la razón de bien y mal. Y por eso en bondad y malicia el acto es superior al hábito.

ARTÍCULO 4

¿Puede darse el pecado al mismo tiempo que la virtud?

Supra q.63 a.2; infra q.73 a.1 ad 2; 2-2 q.24 a.12; *De virtut.* q.1 a.1 ad 5.

Objeciones por las que parece que el acto vicioso o pecado no puede darse simultáneamente con la virtud.

1. Las cosas contrarias no pueden darse simultáneamente en un mismo sujeto. Mas el pecado en cierto modo es contrario a la virtud, como se ha dicho (a.1). Luego el pecado no puede darse simultáneamente con la virtud.

2. Además, el pecado es peor que el vicio; esto es, el acto malo es peor que el hábito malo. Ahora bien, el vicio no puede darse simultáneamente con la virtud en el mismo sujeto. Luego tampoco el pecado.

3. Más aún: El pecado ocurre tanto en las cosas voluntarias como en las naturales, según se dice en el libro II de *los Éticos*¹⁹. Mas nunca acontece el pecado en las cosas naturales si no es por alguna corrupción de la virtud natural: como *los monstruos se dan corrompido algún principio en el semen*, según se dice en el libro II de

*los Físicos*²⁰. Luego igualmente en las cosas voluntarias no se da el pecado a no ser por corrupción de alguna virtud del alma. Y así el pecado y la virtud no pueden darse en el mismo sujeto.

En cambio está lo que el Filósofo dice en el libro II de *los Éticos*²¹: que la virtud se genera y se corrompe por sus contrarios. Mas un acto virtuoso no produce la virtud, como expusimos anteriormente (q.51 a.3). Luego tampoco suprime la virtud un acto pecaminoso.

Solución. *Hay que decir:* El pecado se ha a la virtud como el acto malo al hábito bueno. Mas el hábito en el alma y la forma en la cosa natural se han diversamente. Pues la forma natural produce necesariamente la operación que le es conveniente: de ahí que no pueda darse simultáneamente el acto de la forma contraria con la forma natural; como no puede darse el acto de enfriamiento al mismo tiempo que el calor; ni con la ingravidez, el movimiento de descenso al mismo tiempo, a no ser fortuitamente por la violencia de un agente exterior. En cambio, el hábito del alma no produce su operación por necesidad, sino que el hombre *lo usa cuando quiere*²². De ahí que, existiendo el hábito en uno, simultáneamente puede no usarlo, o realizar un acto contrario. Y así, el que posee la virtud, puede proceder al acto del pecado.

Mas el acto del pecado, si se compara con la virtud misma en cuanto es un hábito, no le puede corromper si es uno solo: pues así como no se genera el hábito por un acto, así tampoco se destruye por un acto según hemos dicho anteriormente (q.63 a.2 ad 2). Pero si se compara el acto del pecado con la causa de las virtudes, sí es posible que algunas virtudes se destruyan por un acto único pecaminoso. Cualquier pecado mortal es contrario a la caridad^c, que es la raíz de todas las virtudes infusas, en cuanto virtudes; y así, por un solo acto de pecado mortal, destruida la caridad, se destruyen, consiguientemente, todas las virtu-

19. ARISTÓTELES, c.8 n.8 (BK 199b33); S. TH., lect.14 n.263. 20. ARISTÓTELES, c.8 n.8 (BK 199b4); S. TH., lect.14 n.263. 21. ARISTÓTELES, c.3 n.11 (BK 1105a14); S. TH., lect.3 n.279. 22. AVERROES, *In De an.* 3 com.18.

c Cf. la cuestión 88.

des infusas en cuanto a su razón de virtudes. Y digo esto por la fe y la esperanza, cuyos hábitos quedan informes después del pecado mortal, y así no son virtudes. Pero el pecado venial, que no contraría a la caridad ni la destruye, consiguientemente, tampoco destruye las otras virtudes. Mas las virtudes adquiridas no se destruyen por un acto único de cualquier pecado.

Así, pues, el pecado mortal no puede darse simultáneamente con las virtudes infusas, mas puede existir simultáneamente con las virtudes adquiridas. El pecado venial, por el contrario, puede darse simultáneamente tanto con las virtudes infusas como con las adquiridas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El pecado no contraría a la virtud en cuanto virtud, sino según su acto. Y por eso el pecado no puede darse simultáneamente con el acto de la virtud; pero puede darse al mismo tiempo que el hábito.

2. *A la segunda hay que decir:* El vicio es contrario a la virtud directamente, así como el pecado al acto virtuoso. Y por eso el vicio excluye la virtud, como el pecado excluye el acto de la virtud.

3. *A la tercera hay que decir:* Las virtualidades naturales obran necesariamente; y por ello, dándose la virtualidad íntegra, nunca puede darse el pecado en acto. Mas las virtudes del alma no producen sus actos por necesidad; por consiguiente, no hay paridad.

ARTÍCULO 5

¿Se requiere algún acto en todo pecado?

In Sent. 2 d.35 a.3; *De malo* q.2 a.1.

Objeciones por las que parece que en todo pecado se requiere algún acto.

1. Así como el mérito está en relación con la virtud, así está en relación el pecado con el vicio. Ahora bien, el mérito no puede darse sin algún acto. Luego tampoco el pecado puede existir sin algún acto.

23. L.3 c.17: ML 32,1295; *De vera relig.* c.14: ML 34,133. 24. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 2 d.35 c.3; S. ALBERTO MAGNO, *ib.* y d.22 a.7 (BO 27,381 y 146); S. BUENAVENTURA, *ib.*, d.35 dub.1; d.5 q.1 a.1 ad 1 (QR 2,836 y 146). 25. Cf. S. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 2 d.35 a.3 (BO 27,565). En cuanto al origen de esta opinión, cf. O. LOTTIN: *La Nature du Péché d'ignorance. Enquête chez les Théologiens du XII^me et du XIII^me Siècle:* Rev. Thom.37 (1932) 723-724 nota 35.

sión es con un acto interior, como cuando uno quiere no ir a la iglesia. Mas a veces, sin ningún acto, interior o exterior, como cuando uno, a la hora en que tiene que ir a la iglesia, no piensa ni en ir ni en no ir.

Pero si en el pecado de omisión se consideran las causas u ocasiones de la misma, entonces sí es necesario que en el pecado de omisión haya un acto. No hay pecado de omisión sino cuando uno pasa por alto lo que puede hacer y no hace. Mas que uno se incline a no hacer lo que puede hacer y no hacer, no es sino por alguna causa u ocasión concomitante o precedente. Si esa causa no está en la facultad de la persona, la omisión no tiene razón de pecado: como cuando uno, por enfermedad, pasa por alto el ir a la iglesia. Mas, si la causa u ocasión de omitirlo está en la facultad de la voluntad, la omisión tiene razón de pecado: y entonces esta causa, en cuanto es voluntaria, siempre debe ir con algún acto voluntario, interior por lo menos.

Este acto a veces se refiere directamente a la omisión misma, v.gr., cuando uno no quiere ir a la iglesia, evitando la molestia. Y entonces tal acto pertenece esencialmente a la omisión: pues la voluntad de cualquier pecado pertenece esencialmente al pecado en cuestión, porque de la esencia del pecado es el ser voluntario.

Mas a veces el acto de la voluntad se refiere directamente a otra cosa, por la que la persona es impedida del acto debido; ya que aquello a lo que tiende la voluntad, sea concomitante a la omisión, v. gr., si quiere jugar cuando debe ir a la iglesia; ya también que lo preceda, v. gr., si uno quiere trasnochar, de lo cual se sigue que a la mañana no vaya a la iglesia. Entonces este acto, interior o exterior, se ha accidentalmente respecto de la omisión, puesto que la omisión se sigue sin intentarla. Y decimos ser accidental lo que está fuera de la intención, como se demuestra en el libro II de *los Físicos*²⁶. Por lo tanto, es evidente que entonces el pecado de omisión conlleva algún acto unido o precedente, que, sin embargo, está relacionado accidental-

mente con el pecado de omisión. Mas el juicio sobre las cosas ha de darse según aquello que es esencial, y no según lo accidental. En consecuencia, se puede decir con más verdad que algún pecado puede darse sin acto ninguno. En otro caso, los hechos y las ocasiones circunstantes pertenecerían también a los otros pecados actuales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Para el bien se requieren más cosas que para el mal: porque *el bien resulta de la perfecta integridad de la causa; mas el mal, de cualquier defecto singular*, como dice Dionisio, en el capítulo 4 *De div. nom.*²⁷ Y así el pecado puede acontecer ya por hacer uno lo que no debe, ya por no hacer lo que debe. Mas el mérito no puede darse a no ser que uno haga voluntariamente lo que debe. Por eso el mérito no puede darse sin (algún) acto; mientras el pecado, sí.

2. *A la segunda hay que decir:* Una cosa se dice voluntaria, no sólo porque recae sobre ella un acto de la voluntad, sino porque está en nuestra facultad el que se haga o no, como se dice en el libro III de *los Éticos*²⁸. De donde también se sigue que el mismo querer puede decirse voluntario, en cuanto está en la facultad del hombre querer y no querer.

3. *A la tercera hay que decir:* El pecado de omisión va contra un precepto afirmativo, que obliga siempre, pero no (a cumplirlo) en todo momento. Y por eso peca uno solamente cuando no pone el acto en el tiempo en que obliga dicho precepto afirmativo.

ARTÍCULO 6

*¿Se define adecuadamente el pecado diciendo que es «un dicho, hecho o deseo contra la ley eterna»?*²⁹

In Sent. 2 d.35 a.2; De malo q.2 a.1.

Objeciones por las que parece que no se define adecuadamente el pecado cuando se dice que *el pecado es un dicho, hecho o deseo contra la ley eterna*.

1. El dicho, hecho o deseo implica algún acto. Pero no todo pecado implica

algún acto, como se ha dicho (a.5). Luego esta definición no incluye todo pecado.

2. Además, dice Agustín, en el libro *De duabus animab.*³⁰, que *el pecado es la voluntad de retener o conseguir lo que prohíbe la justicia*. Pero la voluntad está incluida bajo la concupiscencia, en cuanto que la concupiscencia en un sentido amplio equivale a todo apetito. Luego bastaría haber dicho: *pecado es el deseo contra la ley eterna*; y no debió añadirse *dicho o hecho*.

3. Más aún: El pecado parece consistir propiamente en apartarse del fin, pues el bien y el mal se consideran principalmente por orden al fin, como consta por lo dicho anteriormente (q.18 a.6). De ahí que también Agustín, en el libro I *De lib. arb.*³¹, defina el pecado por relación al fin, diciendo que *pecar no es otra cosa que, despreciadas las cosas eternas, seguir las temporales*; y en el libro *Octoginta trium quaestion.*³² dice que *toda perversidad humana está en usar de las cosas que han de gozarse y gozar de las que han de usarse*. Mas en la definición propuesta no se hace mención ninguna de la aversión al fin debido. Luego define insuficientemente el pecado.

4. Todavía más: Se dice que una

cosa está prohibida por ser contraria a la ley. Pero no todos los pecados son malos por estar prohibidos, sino que algunos están prohibidos porque son malos. No se debió, pues, poner en la definición común del pecado que sea contra la ley de Dios.

5. Y también: Pecado significa un acto malo del hombre, como consta por lo dicho (a.1; q.21 a.1). Mas *el mal del hombre es ser contra la razón*, como dice Dionisio en el capítulo 4 *De div. nom.*³³ Luego se debió decir que el pecado es contra la razón, más bien que contra la ley de Dios.

En cambio basta la autoridad de Agustín.

Solución. *Hay que decir:* Como es claro por lo dicho (a.1), el pecado no es otra cosa que un acto humano malo^d. Mas que un acto sea humano, le viene por ser voluntario, según consta por lo dicho anteriormente (q.1 a.1); ya sea voluntario, como elícito de la voluntad; ya (lo sea) como imperado por la misma, cual los actos exteriores, bien del hablar, o del obrar. Y al acto humano le viene el ser malo por carecer de la debida medida^e. Ahora bien; toda medida de cual-

30. C.11: ML 42,105. 31. C.16: ML 32,1240. 32. Q.30: ML 40,19. 33. § 32: MG 3,733; S. TH., lect.22 n.592.

^d La afirmación, aunque sencilla, encierra una gran envergadura. En realidad, si no hay acto humano, no cabe el pecado. Más aún, éste se «amolda» a la estructura de la acción humana: su gravedad se mide por la intención de la persona: «Dios no se aparta del hombre (por el pecado) sino en la medida en que el hombre se aparta de Él», afirma Santo Tomás (2-2 q.24 a.10). Por ello, emprende una interpretación de la realidad del pecado mediante un análisis de la estructura del acto humano: de su recta realización o de su malogramiento. Estamos en la perspectiva del hombre como imagen de Dios: la antropología resulta ser un lugar teológico.

La reflexión tomasiana se mueve dentro de las coordenadas siguientes: El acto humano se malogra en la medida en que se corrompe su realidad global. Y a la inversa. La bondad se identifica con la plenitud de ser. Ahora bien, el acto humano adquiere sentido y realidad por el objetivo al que tiende. Si éste es humanizante, porque cuadra con la naturaleza humana, el acto será bueno. Si, por el contrario, el objetivo es deshumanizante, la acción será mala por ser contraria a su propia realidad humana. La persona humana se realiza precisamente en sus acciones. En ellas cabe la posibilidad de «lograrse» o el riesgo de «malograrse». Pero la realidad humana es pluridimensional: comprende los objetivos, los medios y las circunstancias. La actividad personal tiene que ajustarse, pues, a la medida humana.

^e Si el pecado consiste en un acto de preferencia, que es, a su vez, rechazo del orden establecido por Dios, cabe preguntarse cómo se opera el proceso de la acción desordenada.

El autor ha avanzado ya una serie de evidencias básicas: Pecar es una acción contra la ley eterna, y como ésta se participa en la razón humana, pecar es también obrar contra ella. Ahora bien, la persona obra contra su razón y contra la ley eterna de Dios cuando se decanta por los bienes de su alcance inmediato y formula preferencias que entrañan un rechazo del orden de valores establecido por Dios. De este modo aparece un paralelismo entre la razón divina y la razón humana, entre el orden de valores de la razón divina y el de la razón humana. Se peca cuando se quebranta tanto el orden de la razón divina como el de la razón humana. Pero ¿en qué consiste el orden de la razón humana? El «orden de la razón humana» podría sugerir, en

26. ARISTÓTELES, c.5 n.3 (BK 196 b 23): S. TH., lect.8.9 n.211-216 y 218s.225. 27. § 30: MG 3,729; S. TH., lect.22 n.572; cf. supra q.18 a.4 ad 3; q.19 a.7 ad 3. 28. ARISTÓTELES, c.5 n.6 (BK 1113b20): S. TH., lect.11 n.496-502. 29. S. AGUSTÍN, *Contra Faust.* 1.22 c.27: ML 42,418.

quier cosa se toma por referencia a una regla, de la cual, si se separa, se dice des-
arreglado. Mas la regla de la voluntad^f
humana es doble: una próxima y homó-
génea, esto es, la misma razón humana;
y otra, la regla primera, esto es, la ley
eterna, que es como la razón de Dios. Y
por eso Agustín, en la definición del pe-
cado, puso dos cosas: una que pertenece
a la sustancia del acto humano, lo cual
es como material en el pecado: cuando
dijo *dicho, hecho o deseo*; y otra que perte-
nece a la razón de mal, lo cual es como
formal en el pecado: cuando dijo *contra
la ley eterna*.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La afirmación y la negación se reducen al mismo género: como en las (procesiones) divinas *engendrado* y *no engendrado*, al (género) de la relación, según dice Agustín en el libro *V De Trinit.*³⁴ Por eso hay que tomar por lo mismo *dicho* y *no dicho, hecho* y *no hecho*.

2. *A la segunda hay que decir:* La primera causa del pecado está en la voluntad, la cual impera todos los actos voluntarios, en los cuales solamente se da el pecado; y por eso Agustín, a veces, define el pecado sólo por la voluntad. Mas, como los mismos actos externos pertenecen a la sustancia del pecado, siendo malos en sí, como se ha dicho (q.18 a.6), fue necesario poner también

en la definición de pecado algo correspondiente a los actos exteriores.

3. *A la tercera hay que decir:* La ley eterna primero y principalmente ordena al fin, mas consiguientemente hace que éste se haya bien respecto de los medios. Y por eso al decir *contra la ley eterna* toca la aversión del fin y todos los otros desórdenes.

4. *A la cuarta hay que decir:* Cuando se afirma que no todo pecado es malo por estar prohibido, se entiende de la prohibición hecha por el derecho positivo. Mas, si se refiere al derecho natural, que está contenido primariamente en la ley eterna y sólo secundariamente en la facultad de juicio de la razón humana, entonces todo pecado es malo porque está prohibido: repugna al derecho natural por el hecho mismo de ser desordenado.

5. *A la quinta hay que decir:* Los teólogos consideran el pecado principalmente en cuanto es una ofensa contra Dios; mas el filósofo moral lo considera en cuanto contraría a la razón. Por ello Agustín define el pecado por el hecho de que es contra la ley eterna más convenientemente que porque lo sea contra la razón: sobre todo ya que por la ley eterna nos regimos en muchas cosas que exceden a la razón humana, como (sucede) en las cosas de la fe.

34. C.6: ML 42,914; c.7: ML 42,915.

nuestro lenguaje actual, la idea de una reglamentación dada y estable, una especie de recetario preciso y concreto de lo bueno y lo malo; o quizá una concepción de la naturaleza humana cuya presencia en la razón facilita una lectura interpretativa clara y simple. Para Tomás, el «orden de la razón» tiene, por el contrario, un sentido dinámico: indica un proceso. Efectivamente, a la razón no se le dan las cosas hechas. La vida humana es rica en situaciones cambiantes; para un mismo objetivo concurren una pluralidad de medios; y éstos, por su parte, son de tal forma ambivalentes, que provocan intencionalidades diversas y elecciones u opciones similares. Todo ese mosaico necesita ser unificado. La razón humana es la llamada a poner orden. Ella no inventa el orden; sólo lo descubre. Es lógico que los medios se orienten a los fines u objetivos pertinentes; su razón de ser consiste en ser «medios», y si la pierden, se desnaturalizan y se malean. Es lógico, además, que la conducta humana se realice dentro de un conjunto de circunstancias cuya razón de ser consiste en «arrojar» la acción, pues se realiza siempre en el tiempo, el espacio y la convivencia; y si dejan de «arrojar» a la acción y la desvían de su objetivo connatural, la desnaturalizan y la malean.

«El orden de la razón» significa, por lo menos, tres cosas: *a)* la acción de orientar los medios hacia el fin pertinente; *b)* ordenar las circunstancias conforme a la realización global de fines y medios de la acción humana; *c)* la acción ordenadora deriva en unas exigencias éticas, esto es, en una jerarquía de valores y preferencias y en unas pautas de acción auténticamente humanizadoras.

Sobre esta base se afirma que el pecado es la acción humana contraria al orden y medida de la razón.

^f Cf. nota a.

TRATADO DE LA LEY EN GENERAL

Introducción a las cuestiones 90 a 97

Por ANTONIO OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, O.P.

La teología de la ley está introducida en la *Suma* de Santo Tomás bajo el epígrafe de principio exterior del acto humano. El otro principio exterior, que figura a continuación de la ley, es la gracia.

Los principios del acto humano exteriores a la voluntad se reducen, en última instancia, a Dios, según había anunciado Santo Tomás (cf. I-II q.9 a.6). La singularidad de Dios como motor de la voluntad es que Él no trastorna la índole libre de la voluntad (cf. I-II q.10 a.4) y que, además, su influjo se ejerce por doble vía: como autor de la ley moral dada al hombre —objeto del estudio moral de la ley— y como fuente de la gracia para la actividad moral sobrenatural —tratado de la gracia.

La índole teológica del tratado sobre la ley queda así subrayada desde el principio. Para el autor, el *principium exterius movens ad bonum* no es otro que Dios mismo, entendido como legislador y autor de la gracia para cumplir la ley. Dios es sujeto de toda la teología, pero en la moral —la segunda parte de la *Suma*— lo es como *principium movens ad bonum*, si bien su moción reviste modalidades diversas según tratemos de la virtud, de la ley o de la gracia. Y, si bien es cierto que la ley es un tema originario y propio de la filosofía política, sin embargo, la ley como instrucción divina respecto al fin de la persona —y todas las leyes son susceptibles de esta consideración— es una perspectiva propia del teólogo moralista.

El lector que accede por primera vez a la lectura de estas cuestiones posiblemente queda sorprendido por dos de sus peculiaridades. En primer lugar, le parecerá extraño que el tema de la ley tenga algo que ver con la teología y que merezca la pena dedicarle tantas páginas. La moral escolar en los tiempos recientes no habla de la ley más que para discutir su obligación o no en conciencia, mientras que aquí se nos explaya toda una teoría filosófico-jurídica acerca de la ley. Y, en segundo lugar, quizá le produce desasosiego el modo como se estudia la ley: a saber, no partiendo de un trabajo exegético acerca del concepto paulino de ley, como parecería acertado a un teólogo, sino renovando las discusiones filosóficas del estoicismo romano acerca de la ley y el derecho romanos, como aquí se hace. Y es que hoy apostamos por una teología moral superadora de una mera codificación de mandamientos y de una reducción del Evangelio a un compendio de prescripciones legalistas. Y nos preguntamos, al ver la importancia concedida a la ley, si su moral no será el inicio de los tratados legalistas de la moral. ¿Qué vale toda esta filosofía de la ley para entender la ley del amor, que es el núcleo de la moral cristiana?

Quien así planteara, la lectura de estas cuestiones estaría fuera del verdadero horizonte de la moral de Santo Tomás. Para él, la ley es, ante todo,

una orientación externa del hombre hacia el bien moral. No es un obstáculo a la plena expansión de la libertad absoluta del hombre, como es el planteamiento típico de la filosofía de la ley desde los orígenes de la Ilustración francesa. La ley tiene una función educadora de la voluntad humana en su búsqueda del bien moral, y por eso se la estudia como principio externo de la bondad de los actos humanos. El principio profundo e íntimo de la bondad moral en la persona es, ciertamente, la virtud, pero no puede olvidarse que el hombre necesita de la ley para ser adiestrado y encauzado al bien de la sociedad política, que es un sector insoslayable de la perfección humana, incluso la sobrenatural, que sólo tiene lugar como miembros del pueblo de Dios. Tal es la *disciplina* propia de las leyes, como la llama Santo Tomás, y su condición educativa y promotora de conductas encaminadas hacia la justicia y la paz, pues «fue necesario estatuir leyes para conseguir la paz entre los hombres y realizar la virtud» (q.95 a.1).

Tampoco debiera extrañarnos el aspecto teológico bajo el cual se estudia aquí la ley. A Santo Tomás no le interesan las leyes como realidad cultural de los pueblos, ni como ordenamiento que está en función de los sistemas políticos, sino sólo «desde Dios, quien así nos instruye hacia el bien». Al comienzo de la *Suma* ya había afirmado que Dios es el sujeto de la ciencia teológica (cf. q.1 a.7) y que todo el discurso teológico debe desenvolverse en torno a lo divino, «sea porque se habla de Dios, sea porque de lo que se habla se ordena a Dios como a principio y fin». Pues bien, aquí va a hablar de Dios en cuanto por la ley Él nos instruye acerca del bien moral. Pero ¿no es esto divinizar y absolutizar el alcance de las leyes dadas por la autoridad política? No, porque Santo Tomás conoce perfectamente el origen político de las leyes humanas y sus fallos y entuertos. Pero, al introducir este tratado, lo hace desde un concepto genérico de ley que se centra en su índole de regular un tipo de acciones humanas que constituyen un sector importante de la vida moral. Tal es el aspecto teológico de la ley, aunque concedamos que un filósofo del derecho, o un politólogo o un técnico en jurisprudencia no empezarian hablando de la ley de este modo; pero sí un teólogo, cuya ciencia trata de las realidades a la luz de Dios.

Sin embargo, aun admitiendo que hay diversos tratamientos posibles del mundo de lo jurídico, siempre la materia del discurso será la misma, y, en nuestro caso, esa materia es la ley como norma de conducta social humana de obligado cumplimiento en la prosecución del bien común. Por eso, con ocasión de las enseñanzas de estas cuestiones, los pensadores posteriores plantearon los grandes temas de la filosofía jurídica y de la ética política, y muchos textos de estas páginas fueron objeto de profundas controversias jurídicas y políticas.

1. Organización del tratado

Casi no existían precedentes en la idea de introducir un tratado general de la ley en una exposición de teología. Y menos se puede decir que hubiera un esquema generalizado en el modo de construir tal tratado. Esta es la ra-

PRINCIPIOS EXTERIORES DEL ACTO HUMANO (cf. q.49 introd.)

a) La tentación, por la que el diablo inclina al mal (cf. 1 q.114).	en común	su esencia (q.90). sus formas o clases de leyes (q.91).	
b) La ley, por la que Dios instruye al bien (1-2 q.90-108; cf. 1-2 q.10 a.4) ..	y de cada una de sus formas en concreto (cf. q.93, introd.)	<ol style="list-style-type: none"> 1. La ley eterna (q.93). 2. La ley natural (q.94). 3. La ley humana (q.95) en sí misma (q.95). en su potestad u obligación (q.96). en su mutabilidad (q.97). 4. La ley antigua (q.98) en sí misma (q.98). en sus preceptos ... su división (q.99) y de cada género en particular 5. La ley nueva o «lex evangelii» (q.106) en sí misma (q.106). en comparación con la antigua (q.107). en sus contenidos (q.108). 6. La ley del pecado original o «lex fomitis» (cf. 1-2 q.81-83). 	<p>leyes morales (q.100).</p> <p>leyes ceremoniales .. en sí (q.101). su causa (q.102). su duración (q.103).</p> <p>leyes judiciales ... en común (q.104). en sus expresiones (q.105).</p>
c) La gracia, por la que Dios ayuda al bien (1-2 q.109-114).			

zón por la que se admira tanto el modo como Santo Tomás organizó y procedió en estas cuestiones.

Este tratado está vertebrado de modo que una primera parte está dedicada al concepto analógico de ley y, en un segundo momento, se desentrañan las peculiaridades de cada tipo de leyes, de modo que quien quiera conocer la doctrina tomista de la ley deberá leer íntegramente todo el tratado, pues la esencia de la ley, por ejemplo, no está totalmente en la cuestión primera, sino que allí se propone el concepto genérico de ley, que postula estudiar también sus formas particulares y sus peculiaridades concretas.

Ofrecemos en la página anterior el esquema del tratado para que el lector tenga un guión referencial en la lectura y que es útil también para conocer la teología posterior al Aquinatense, que respetó siempre esta sinopsis original.

2. Fuentes usadas por Santo Tomás

Las enseñanzas de la Escritura están muy presentes en este tratado, sobre todo el Pentateuco y las cartas de San Pablo. Estos textos eran conocidos de sus contemporáneos, pero Santo Tomás los usa para construir un pensamiento original, incorporando a la Biblia la filosofía política de la ley y del bien común.

En su síntesis filosófico-teológica se sirvió mucho de la *Ética* de Aristóteles, que aquí es abundantemente citada, sobre todo los libros 1, 5 y 10, que a él le eran fáciles de recordar, pues por las mismas fechas preparaba su comentario a esa obra. También es citada la *Política*.

Los investigadores de estos temas han resaltado el profundo conocimiento que posee Santo Tomás del *Corpus iuris civilis* recopilado por Justiniano (527-565). Esta codificación constaba de las *Instituciones* —un tratado de 4 libros—, el *Digesto* o extracto de los juristas clásicos, el *Código de Justiniano* o leyes imperiales desde el tiempo de Trajano y las *Novellae*. En estas cuestiones sólo se cita el *Digesto*, quizá por pensar que era una colección de más rigor histórico, y se hace transcribiendo citas de Ulpiano, Modestino, Papiniano, Juliano, Celso y Pomponio, a los que se cita bajo el rótulo de «Iurisperitus, Iurisconsultus» o «Legisperitus». Esta obra había sido recuperada para el estudio del derecho un siglo antes, aproximadamente, en Bolonia. Santo Tomás se percató de su interés filosófico en los escritos de San Isidoro. Además de esta obra, hay que recordar el *Decreto* de Graciano, que vio la luz hacia 1142 y fue la primera obra que consiguió una amalgama entre la ciencia teológica y la ciencia jurídica.

San Agustín es aquí, como en otros tratados, el maestro por excelencia, sobre todo en el tema de la ley eterna, que Santo Tomás entresacó de la obra *De libero arbitrio*. Cicerón es también citado, aunque no parece profundo su influjo y extraña no ver citado el *De legibus*, por lo que puede pensarse si su influencia no fue indirecta, a través de San Agustín. Y es también imprescindible para conocer el origen de algunas ideas de este tratado la obra de San Isidoro, del que se cita sobre todo el libro V de las *Etimologías* (c.630).

De los autores más próximos a él, posiblemente tuvo en cuenta las doc-

trinas de San Alberto, su maestro, y puede pensarse que conoció la *Suma* del franciscano Alejandro de Hales, quien incorporó la materia de la ley y la trató ampliamente en la tercera parte¹.

Santo Tomás había expuesto algunos aspectos parciales de la teoría de la ley en obras anteriores a la *Suma*. Así, lo referente a la ley escrita y la antigua está tratado en *In Sent.* III d.37 y 40. Del gobierno de Dios que nos instruye por la ley se habla en *Cont. Gentes* III c.111-146. Las bienaventuranzas como ley nueva se comentan en *In Mt.* 5. De la ley de la gracia se habla en *Compend. theol.* 143. Y del derecho natural y legal, en *In Ethic.* V lect.12. Posteriormente a estas cuestiones hay que leer también el tratado de la justicia, dentro de la parte especial de la moral en la *Suma*, y también lo que se dice sobre la ley al comentar la carta a los Romanos (*In Rom.* c.2 lect.3).

3. Los conceptos principales de la teoría de la ley

En la primera de las cuestiones dedicadas a la ley, Santo Tomás procede analizando los conceptos que integran una noción genérica de ley y, al fin de la cuestión, nos compendia estos elementos en una definición válida para toda forma de ley y que es: «dictamen de la razón en orden al bien común, promulgado por quien tiene el cuidado de la comunidad» (a.4); definición que parece pensada para la ley civil, pero que es análogamente verificable en cualquier forma de ley.

Las piezas que integran esta definición son las siguientes:

1. *La ley como acto prescriptivo de la razón.*— Santo Tomás deja sentada desde el principio la índole normativa de la ley. Esta es, ante todo, una medida y regla de las acciones humanas. Y, como toda medida conlleva un juicio de comparación, es la razón humana la que establece esa norma. Por otra parte, el aspecto mensurador y prescriptivo de la conducta humana está en el término agustiniano de *ordinatio*. Tal concepto es explicado, a lo largo de los artículos, como regla, prescripción, intimidación, medida, proposición de la razón... En efecto, a lo largo de toda la parte moral de la *Suma* está presente la idea de que es la razón la que asigna los fines a las acciones humanas. Así resulta que, al hacer de la ley un acto de la razón humana, cierra el paso a todo voluntarismo legal —tan aceptado luego por la escolástica tardía— y a todo decisionismo estatal o positivismo jurídico, que tan presentes están en la filosofía jurídica del siglo pasado. Para Santo Tomás la ley no se justifica más que por la vía racional, como dictamen prudencial impuesto a personas libres en busca de un determinado bien social. Y esto lo comprueba Santo Tomás por la etimología de la palabra ley, que, según él, vendría de «ligar» nuestras acciones a una regla determinada, etimología que él tomó de Guillermo de Auvernia (f 1249) y que es más una explicación didáctica que una etimología rigurosa.

Pero ¿cuál es la característica del acto legislador de la razón? Su mejor

¹ Cf. O. LOTTIN, *Le Droit Naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs* (Bruges 1931); M. GRABMANN, *Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin: Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie* 16 (1922-23) 12-53.

descripción será entenderlo como un acto de imperio o prescripción. En la filosofía de Santo Tomás, el acto de imperio (*imperium*) es el primer paso de la razón práctica al ejecutar lo deliberado, tanto si el ejecutor es uno mismo como si es otro (imperio de autoridad): «por el imperio se intima o se expresa a alguien hacer una cosa, lo cual es propio de la razón», había dicho hablando de los actos humanos (q.17 a.1). El imperio es el acto terminativo de la prudencia (I-II q.18 a.1). Al proceder así, se excluye del concepto de ley todo lo arbitrario, la exigencia de una obediencia ciega o el despotismo autoritativo, ya que la ley está condicionada siempre por su índole de medio racional respecto a un fin social justo.

La ley es un principio racional, pero del orden práctico. Y la verdad práctica consiste en ajustar la acción a las exigencias de un fin propuesto por la razón (cf. I-II q.57 a.5 ad 3). La ley, en cuanto enunciado de la razón práctica, es regla de actos morales buenos y es ahí donde sustenta su fuerza impositiva; la ley es «razón directiva de actos a su fin», dirá sucintamente Santo Tomás (q.93 a.3). Así, pues, para él la ley, antes de ser mandamiento autoritativo, es proporción ajustada entre el fin justo de una sociedad y los actos convenientes y conducentes para ello: «acto proporcionado al fin» es el modo como él expresa la naturaleza de la ley (*In Sent.* II d.41 q.1 a.1 ad 4). La obligación, en consecuencia, acompaña a la ley, pero no como exigencia de una voluntad superior que se impone ciegamente, sino como exigencia ajustada de la normatividad al fin social que se promueve. La obligación dimana del juicio de la razón sobre la adecuación del acto imperado al fin social.

Este concepto de la ley como dictamen de la razón práctica está tomado directamente de San Agustín, pero sus orígenes están en la ética aristotélica. En sus comentarios a la *Ética* y *Política* de Aristóteles, Santo Tomás no destaca este aspecto tanto como en este lugar.

2. *El bien común como fin de la ley.*—La ley es prescripción de un acto proporcionado al fin social. Esto significa, en primer lugar, que la ley es un elemento de la vida social y parte sólo de la vida moral total. Y, en segundo lugar, que, cuantas sean las formas de asociación de los hombres, habrá tantas formas de fin social o de bien común y, consiguientemente, de leyes. Tendremos entonces una ley civil propia de la sociedad política de los hombres, y otra ley que corresponde a toda la creación, cuyo bien común es el mismo Dios. Y la diferencia que media entre estos dos tipos de bien común dará razón de la enorme distancia que hay entre la ley civil y la ley eterna. Y habrá, además, una ley propia de la sociedad sobrenatural, que es la Iglesia, pues hay también un bien común propio de la sociedad de los creyentes. Así, pues, la moción de Dios por la ley responde a la naturaleza social del hombre.

El concepto de bien común expresa la finalidad de toda sociedad y el conjunto de bienes que sólo ella puede promover y activar. Y es claro que la bondad divina, en cuanto participada por toda la creación, dará lugar a una sociedad y a un tipo de leyes diverso del de la sociedad política temporal. Y, aunque ya antes había quedado establecido que no hay más que un fin último o bien común absoluto de la vida humana, hay, sin embargo,

muchos fines particulares y limitados del hombre en su condición social, los cuales darán lugar a otras tantas formas de leyes en orden a esos fines o bienes comunes. De este modo, Santo Tomás integró en su teología moral —que versa sobre el fin último del hombre, como sabemos— el tratado de las leyes políticas de los pueblos —que versa sobre la justicia de la ley civil humana—, tal como lo conoció en la ética aristotélica.

Por lo demás, para una detallada comprensión de la teoría del bien común en Santo Tomás, el lector debe recurrir también al tratado de la justicia legal, que es la virtud que inclina a la prosecución del bien común (I-II q.60 a.3 ad 2; II-II q.58 a.6) y al tratado de la prudencia política, que es la virtud intelectual de elección del justo medio respecto al bien común político (II-II q.47 a.11).

3. *La autoridad como causa eficiente de la ley.*—La ley, como precepto en orden al bien común, es fruto de quien tiene la autoridad. Esto es una consecuencia del principio metafísico de que el orden de los agentes debe corresponderse al orden de fines: «ordenar al fin compete a aquel a quien afecta en propiedad ese fin» (q.90 a.3). Esto no es más que decir que la persona privada como tal no es causa de la ley, sino la persona pública o la multitud asociada en vista al bien común (ibid.). Es sólo la función pública (*ratio publica*) la que puede dictar leyes, decían los escolásticos; hoy a esto se denomina la soberanía legal. Pero hay que tener cuidado de no desbordar este principio filosófico y hacer aquí que Santo Tomás tome partido por una u otra concepción del poder político, que ni estaba en su mente ni en los planteamientos de aquel tiempo.

De igual modo, los continuadores de Santo Tomás se involucraron aquí en una interminable discusión acerca de si la promulgación de la ley pertenece a la esencia de la ley o no. A nuestro juicio, se equivocan quienes arguyen en pro de la esencialidad de la promulgación por el hecho de que Santo Tomás introduce la promulgación en la definición de ley. Esto no obedece a otro motivo que el de repetir la autoridad de Graciano, quien había hecho de la promulgación el constitutivo de la obligatoriedad de las leyes.

4. Tipos de leyes estudiados por Santo Tomás

1. *La ley eterna*

Al introducir en primer lugar la ley eterna, no piense el lector que se trata de motivar la obediencia a las leyes viendo a Dios detrás de cada ley. Aquí no se justifica el contenido de las leyes, sino la explicación de cómo en el gobierno de Dios se realiza el concepto análogo de ley o, como explica Santo Tomás, cómo «la índole del gobierno divino... tiene carácter de ley» (q.91 a.1).

Este tema está tomado de San Agustín, quien lo formuló brevemente en estas palabras: «ley eterna es la razón y la voluntad de Dios que manda conservar el orden natural y prohíbe perturbarlo»². Santo Tomás modificó su

² *Contra Faustum* l.22 c.27; cf. *De libero arbitrio* l.1 c.6; *De vera religione* c.31.

sentido al ver en estas palabras, no una definición básica de la ley, sino el arquetipo formal de la definición por él dada, aunque ésta mantiene lo sustancial del concepto. Como dice O. Lottin: «la ley eterna en Santo Tomás es uno de los capítulos de su moral donde se mantiene más fielmente el genio del pensamiento agustiniano»³.

La ley divina es, pues, el modelo de todo ordenamiento racional de las cosas. Y la providencia divina es un concepto análogo a éste, pues mientras que la ley eterna subraya la expresión genérica de orden (*summa ratio*, de San Agustín) y del movimiento al fin (cf. I q.22 a.2), la providencia mira más directamente al orden particular de cada cosa creada.

Este concepto amplio de ley eterna, identificado con el gobierno divino de toda la creación, sobre todo la racional, justifica que este concepto pase a ser un concepto central de la moral tomista. Toda regla de la razón humana deriva de la ley eterna (q.14 a.4) y el bien y el mal se dicen de la razón conforme o no con la ley eterna⁴, de tal modo que la ley eterna es el fundamento moral de toda ley (cf. q.93 a.6). Esto es una concepción novedosa de la *Suma de Teología*, pues en la *Suma contra Gentiles* el concepto de ley eterna se reducía a estudiar a Dios como autor de las leyes divino-positivas.

2. La ley natural humana

O. Lottin propone que el primero que introdujo el estudio de la ley natural en la teología fue Guillermo de Auxerre, quien la definió como el fin de todas las virtudes morales. A partir de él, hubo dos problemas sumamente debatidos entre los tratadistas y que son el motivo de varios artículos de Santo Tomás en estas cuestiones; a saber, si esa ley natural es un acto o un hábito de la razón y cuáles son sus preceptos.

El punto de partida de las enseñanzas del Doctor Angélico sobre la ley natural es el siguiente: la ley natural son los primeros principios del orden moral, los cuales son inmediatamente percibidos por la razón del hombre y captados como su bien específico. La ley natural, por tanto, se asemeja a los primeros principios indemostrables del conocimiento especulativo, y la universalidad de su aprehensión corre paralela a la universalidad de la aprehensión del ente por la razón especulativa. Con esta postura rechazaba cualquier forma de innatismo de la ley natural y justificaba por qué la ley natural puede llamarse «participación de la ley eterna en la creatura racional», o «impresión de la ley divina en el hombre» (q.91 a.2).

Y ¿cuáles son los preceptos de esa ley natural? Santo Tomás los describe como los preceptos que responden a las tendencias connaturales al bien moral y que son enunciados como tales por la razón: «por la inclinación natural al acto y al fin congruentes con la naturaleza», según dice en términos muy precisos, pero que hay que entender desde su filosofía (q.91 a.2). Y detecta

³ *La loi éternelle chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, en *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles II* (Louvain 1948) p.67.

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

tres tendencias naturales, origen de los tres preceptos básicos de la ley natural: la tendencia al bien de la conservación del ser humano (precepto de respeto a la vida); la tendencia al bien de la especie humana o a la procreación y educación de la prole (precepto respecto al matrimonio uno e indisoluble) y tendencia al conocimiento de la verdad y a la vida social (precepto de búsqueda de la verdad e igualdad de los deberes sociales). Y no es que las mismas inclinaciones sean leyes —hay también inclinaciones al pecado o la ley del pecado—, sino más bien que la *sindéresis* lee e interpreta esas inclinaciones a un bien racional como leyes primarias del orden moral. Y estas leyes podrían, a su vez, resumirse en el principio formal que sustenta todo el orden moral humano: el bien conforme a la razón debe ser hecho, y el mal, evitado.

Pero la ley natural no está limitada a este primer dato intuitivo. La razón puede avanzar en la formulación de nuevos preceptos que integrarán la compleja ley natural; así sucede, por ejemplo, con las conclusiones de la ciencia moral. Por ello afirma el autor: «todo lo que se sigue como conclusión de lo que es justo por naturaleza, es también justo según la naturaleza»⁵.

3. La ley positiva humana

Aunque en la letra del texto no se la llame así, se trata del estudio de la ley política humana, que se desenvuelve en dos terrenos: el de la sociedad temporal y terrena, y el de la sociedad sobrenatural de la Iglesia, que fue precedida de la sociedad teocrática del pueblo de Israel.

Las fuentes principales de estas cuestiones son la *Ética* y la *Política* de Aristóteles, junto con los juristas romanos, leídos a través de San Isidoro, quien profusamente es citado aquí. Pero este sumo respeto a San Isidoro ocasiona importantes ambigüedades y dificultades a los lectores de Santo Tomás, como ocurre en el caso del concepto del *ius gentium* y en la identificación de la ley natural con el instinto animal. El lector deberá estar atento a distinguir la doctrina genuina de Santo Tomás de lo que no es más que respetuosa referencia a las palabras de San Isidoro.

La justificación básica de la ley positiva, para Santo Tomás, está en que la ley natural no alcanza a regular todo el espectro de la vida social humana. Hay que añadir, pues, *ex humana industria*, como dice el autor, otras normas que completen la ley natural. Tales normas no serán conclusiones de los principios de la moral natural, sino determinaciones particulares de las exigencias de la razón natural, de modo análogo a como el arte concreta en formas tangibles la idea artística.

Es a este propósito como Santo Tomás introduce en la *Suma* múltiples cuestiones de filosofía política discutidas en la vida académica del siglo XIII: obligatoriedad de las leyes injustas; si las leyes civiles deben prohibir todo lo malo moralmente o, en otros términos, si cabe una tolerancia del mal

⁵ *In Ethic.* V lect.12 n.1023.

moral en la vida social; las condiciones para un prudente cambio de legislación, etc. Estas soluciones deberán leerse y juzgarse en referencia a las coordenadas históricas del tipo de sociedad política que él conoció —una sociedad unitaria, estable y confesional, donde la Iglesia era el motivo aglutinante del orden político— y en referencia al limitado horizonte que aquellos hombres tenían de la historia de los pueblos y de la etnografía.

Y queda hablar de la ley positiva divina, a la que están dedicadas las

BIBLIOGRAFÍA

- G. ABBÀ, *Lex et Virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di San Tommaso d'Aquino* (Roma 1983).
- J. M. AUBERT, *Le Droit romain dans l'oeuvre de saint Thomas* (Paris 1955).
- R. AZAGRA, *La ley natural, don divino y conquista humana en los escritos de Sto. Tomás: Escritos del Vedat 1* (1971) 137-205.
- O. J. BROWN, *Natural rectitude and divine law in Aquinas. An approach to an integral interpretation of the thomistic doctrine of law* (Leiden 1981).
- J. CARRERAS Y ARANÓ, *Filosofía de la ley según Sto. Tomás de Aquino* (Madrid 1919).
- P. M. FARRELL, *Sources of St. Thomas Concept of Natural Law: The Thom.* 20 (1957) 237-294.
- C. FERNÁNDEZ-ALVAR, *La ley de Sto. Tomás de Aquino. Versión y notas explicativas* (Ed. Labor, 1936).
- E. GALÁN Y GUTIÉRREZ, *Ius Naturae*, vol.2 (Madrid 1961) c.4-12.
- E. GARCÍA ESTÉBANEZ, *Estudio sobre el concepto de norma natural en Sto. Tomás: Estudios Filosóficos* 23 (1974) 5-45; 309-384.
- U. KÜHN, *Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin* (Göttingen 1965).
- L. LACHANCE, *Le concept de droit selon Aristote et Sainte Thomas* (Montréal M948). Traduc.: *El concepto de derecho según Aristóteles y Sto. Tomás* (Buenos Aires 1953).
- O. LOTTIN, *Le droit naturel chez S. Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs* (Bruges 1931). — *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles* t.2 (Louvain 1948) p.9-100.
- J. MARITAIN, *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (Paris 1947). Traduc.: *Los derechos del hombre y la ley natural* (Buenos Aires 1961).
- P. M. VAN OBERBEKE, *La loi naturelle et le droit naturel selon saint Thomas: Rev. Thom.* 57 (1957) 52-78; 450-495.
- A. OSUNA, *Pervivencia del pensamiento iusnaturalista clásico* (Salamanca 1970).
- A. PAGLIARU, *Il concetto di legge secondo S. Tommaso: Rivista Intern. di Filosofia del Diritto* 34 (1957) 442-463.
- R. PIZZORNI, *La «lex aeterna» come fundamento ultimo del diritto secondo S. Tommaso: Aquin.* 4 (1961) 57-109. — *Il fondamento etico-religioso del diritto secondo S. Tommaso d'Aquino* (Roma 1968).
- S. RAMÍREZ, *El derecho de gentes* (Madrid 1955).
- C. SORIA, *La esencia de la ley según Sto. Tomás: Estudios Filosóficos* 5 (1956) 131-158.

CUESTIÓN 90

De la esencia de la ley

A continuación debemos tratar de los principios exteriores^a de nuestros actos (cf. q.49 introd.). Ahora bien, el principio exterior que nos inclina al mal es el diablo, de cuya tentación ya hemos hablado en la primera parte (q.114), y el principio exterior que nos mueve al bien es Dios, que nos instruye mediante la ley y nos ayuda mediante la gracia. Por lo cual tenemos que tratar ante todo de la ley, y luego de la gracia (q.109). Acerca de la ley debemos estudiar, en primer lugar, la ley en común, y luego en sus partes (q.93). En lo que se refiere a la ley en común, tres son los aspectos que se ofrecen a nuestra consideración: primero, su esencia; luego, sus clases (q.91) y en tercer lugar, sus efectos (q.92).

Sobre la esencia de la ley hay que dilucidar estos cuatro puntos:

1. La ley, ¿pertenece a la razón?—2. Del fin de la ley.—3. De la causa de la ley.—4. De la promulgación de la ley.

ARTÍCULO 1

La ley, ¿pertenece a la razón?

Objeciones por las que parece que la ley no pertenece a la razón.

1. El Apóstol dice en Rom 7,23: *Siento otra ley en mis miembros*, etc. Pero lo que atañe a la razón no se encuentra en los miembros, puesto que la razón no utiliza órgano corporal. Luego la ley no es cosa de la razón.

2. En la razón no hay más que potencia, hábitos y actos. Pero la ley no es la potencia misma de la razón. Tampoco es un hábito de esta potencia, porque los

hábitos de la razón son las virtudes intelectuales, de las que ya hemos hablado (q.57). Ni es un acto de la razón, pues si así fuera, al cesar el acto —como sucede, por ejemplo, durante el sueño— cesaría la ley. Luego la ley no es algo que pertenezca a la razón.

3. La ley mueve a quienes le están sometidos a obrar rectamente. Pero mover a obrar, hablando propiamente, es cosa de la voluntad, como consta por lo ya dicho (q.9 a.1). Luego la ley no pertenece a la razón, sino más bien a la voluntad. Y así lo entiende también el Jurisconsulto cuando dice¹: *Lo que place al príncipe tiene fuerza de ley*.

1. *Dig. lib.1 tit.4 leg.1*: «Quod principali placuit» (KR 1,35a). Los *Digesta* o *Pandectae* son la primera de las cuatro colecciones en que, por encargo del emperador Justiniano (528-565), se recogió la antigua legislación romana, formando el *Corpus iuris civilis*. Son una recopilación de fragmentos de los jurisconsultos romanos, de los que indican el autor y la obra. Santo Tomás cita esta obra por referencia al «Iurisperitus» o Jurisconsulto.

^a Aquí el término «principios» no se refiere a las verdades fundamentales del orden moral, sino a las realidades que, de alguna manera, influyen en la bondad o malicia del acto humano. Y no son los principios constitutivos del acto humano —de los que ya se ha hablado antes—, sino los principios externos a la esencia del acto mismo, pero que tienen influjo en él. Dejando aparte la tentación del diablo al mal, queda sólo Dios como principio externo al acto humano, y Él actúa dándonos a conocer su ley por la inteligencia o elevando nuestra voluntad por la gracia.

En cambio está que a la ley compete mandar y prohibir. Pero todo acto de imperio es propio de la razón, como ya expusimos (q.17 a.1). Luego la ley pertenece a la razón.

Solución. *Hay que decir:* La ley es una regla y medida de nuestros actos según la cual uno es inducido a obrar o dejar de obrar; pues *ley* deriva de *ligar*²; porque obliga en orden a la acción. Ahora bien, la regla y medida de nuestros actos es la razón, que, como ya vimos (q.1 a.1 ad 3), constituye el primer principio de los actos humanos, puesto que propio de la razón es ordenar al fin^b, y el fin es, según enseña el Filósofo³, el primer principio en el orden operativo. Pero lo que es principio en un determinado género es regla y medida de ese género, como pasa con la unidad en el género de los números y con el movimiento primero en el género de los movimientos. Síguese, pues, que la ley es algo que pertenece a la razón.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Siendo la ley una especie de regla y medida, se dice que se encuentra en algo de dos maneras. Primera, como en el principio mensurante y regulador. Y ya que medir y regular es propio de la razón, de esta manera la ley sólo se encuentra en la razón. Segunda, como en lo medido y regulado. Y de este modo se encuentra en todas las cosas que obedecen a alguna inclinación

2. Esta falsa etimología la recoge Santo Tomás de una tradición medieval, de la que hay huellas también en la *Summa Lipsiensis* y en las obras de San Buenaventura y de San Alberto Magno. 3. ARISTÓTELES, *Phys.* 1.2 c.2 n.9 (BK 200a22); S. TH., lect.15; *Eth.* 1.7 c.8 n.4 (BK 1151a16); S. TH., lect.8. 4. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 1.2 dist.30 c.8 (QR 1 464). Cf. Rom 7,23. 5. ARISTÓTELES, c.3 n.9 (BK 1147a24).

^b La índole racional de toda ley deriva de que la ley es un acto de imperio, el cual no es otra cosa que «un acto de la razón, ya que quien impera ordena a otro hacer una cosa intimándole la orden» (1-2 q.17 a.1). Y esta acción de impulsar a un fin correcto, imponiendo el medio conducente a él, es fruto de la razón. Y el acto de preceptuar la ley es un principio impulsor del acto bueno. Santo Tomás explica esta naturaleza de la ley por la etimología de la palabra *ley*, que derivaría de «ligar», pero no es una terminología acertada y hoy se dice que la verdadera etimología viene de una raíz indoeuropea (*lagh*), con la idea de establecer o determinar. Así pues, con esta explicación al inicio del tratado de la ley, se deja sentado que la razón es la regla suprema del orden moral. Cf. E. LIO, *Annotazioni al testo riportato de S. Tommaso (1-2 q.90 a.1): «Lex dicitur a ligando»*: Divinitas 1 (1957) p.372-395.

^c Las leyes son las proposiciones básicas del orden de la razón práctica, al igual que las proposiciones inmediatas lo son en el orden de la razón especulativa. Como la razón práctica es causativa de las cosas, la ley es principio de actos morales ordenados al fin. En este mismo texto, Santo Tomás toma partido por la tesis de que la ley es un efecto de la actividad de la razón (*aliquid operatum, constitutum*) y no la misma actividad de la razón, como enseñaban otros maestros. Son, pues, las leyes «proposiciones de la razón práctica ordenadas a la operación».

consiguiente a una ley; de donde resulta que cualquier inclinación debida a una ley puede llamarse ella misma ley, aunque no esencialmente, sino por participación. Y es así como la inclinación de los miembros a la concupiscencia es llamada *ley de los miembros*⁴.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como en los actos exteriores podemos distinguir la operación y la obra, por ejemplo, la edificación y el edificio, así en las operaciones de la razón cabe distinguir también su acto, que consiste en entender y discurrir, y lo producido por este acto. Hablando de la razón especulativa, este producto es triple: primero, la definición; segundo, la enunciación; tercero, el silogismo o argumentación. Ahora bien, como la razón práctica emplea, a su vez, una especie de silogismo ordenado a la operación, según dijimos arriba (q.13 a.3; q.76 a.1; q.77 a.2 ad 4), siguiendo la doctrina del Filósofo en *Ethic.*⁵, debemos encontrar en la misma razón práctica algo que sea respecto de la operación lo que en la razón especulativa son las proposiciones respecto de la conclusión. Y estas proposiciones universales de la razón práctica, ordenadas a la operación, son precisamente la ley^c, bien que sean consideradas en acto por la razón, bien que sólo se encuentren en ella de manera habitual.

3. *A la tercera hay que decir:* El poder de mover que tiene la razón lo recibe de la voluntad, según ya dijimos (q.17 a.1),

pues cuando alguien quiere el fin es cuando la razón dispone acerca de los medios que a él conducen. Pero para que el querer de la voluntad respecto de estos medios tenga valor de ley, es necesario que esté regulado por la razón. Y en este sentido hay que entender aquello de que la voluntad del príncipe tiene fuerza de ley. De lo contrario, la voluntad del príncipe, más que ley, sería iniquidad.

ARTÍCULO 2

La ley, ¿se ordena siempre al bien común?

Infra q.95 a.4; q.96 a.1; *In Sent.* 3 d.37 a.2 q.2 ad 5; *In Ethic.* 5 lect.2.

Objeciones por las que parece que la ley no siempre se ordena al bien común como a su fin.

1. A la ley compete mandar y prohibir. Pero los mandatos versan sobre bienes singulares. Luego no siempre el fin de la ley es el bien común.

2. La ley dirige al hombre en sus acciones. Pero los actos humanos se ejercen sobre cosas particulares. Luego la ley se ordena al bien particular.

3. Dice San Isidoro en su obra *Ety-mol.*⁶: *Si la ley recibe su consistencia de la razón, será ley todo lo que la razón establece.* Pero la razón establece no sólo lo que mira al bien común, sino también lo que se refiere al bien privado. Luego la ley no se ordena sólo al bien común, sino también al bien privado individual.

En cambio está lo que dice San Isidoro en *V Ety-mol.*⁷: *La ley no ha sido escrita para provecho particular de nadie, sino para utilidad común de los ciudadanos.*

Solución. *Hay que decir:* Hemos visto (a.1) que la ley, al ser regla y medida de

los actos humanos, pertenece a aquello que es principio de estos actos. Pero así como la razón es principio de los actos humanos, también hay en la razón misma algo que es principio de todo lo demás, a lo cual, por tanto, ha de responder la ley de manera principal y primaria. Ahora bien, el primer principio en el orden operativo, del que se ocupa la razón práctica, es el último fin. Y, como el último fin de la vida humana, según ya vimos (q.2 a.7; q.3 a.1; q.69 a.1), es la felicidad o bienaventuranza, síguese que la ley debe ocuparse primariamente del orden a la bienaventuranza. Además, la parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto, y el hombre individual es parte de la comunidad perfecta. Luego es necesario que la ley se ocupe de suyo del orden a la felicidad común. De ahí que el Filósofo, en la sobredicha⁸ definición de las cosas legales, haga mención tanto de la felicidad como de la comunidad política. Dice, en efecto, en *V Ethic.*⁹ que *llamamos cosas legales justas a las que promueven y conservan la felicidad todos sus requisitos en la convivencia política*, teniendo en cuenta que la comunidad perfecta es la ciudad, como también se dice en *I Politic.*¹⁰

Por otra parte, lo que realiza en grado máximo la noción común de un género es causa y punto de referencia de todo lo demás de ese género. Por ejemplo, el fuego, que es lo sumo en el género de lo cálido, es causa del calor en los cuerpos mixtos, y éstos no se dicen cálidos sino en la medida en que participan del fuego. De donde se sigue que, como la ley se constituye primariamente por el orden al bien común, cualquier otro precepto sobre actos particulares no tiene razón de ley sino en cuanto se ordena al bien común. Se concluye, pues, que toda ley se ordena al bien común.

6. L.2 c.10: ML 82,130; 1.5 c.3: ML 82,199. 7. C.21: ML 82,203. Cf. 1.2 c.10: ML 82,130. Cf. también ARISTÓTELES, *Eth.* 1.5 c.1 n.13 (BK 1129b17). 8. Ver la nota 7 relativa al *En cambio*. Parece que Santo Tomás pensó aducir allí la autoridad de Aristóteles, decidiéndose de hecho por la de San Isidoro. 9. ARISTÓTELES, c.1 n.13 (BK 1129b17); S. TH., lect.2. 10. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 1252a5); S. TH., lect.1.

^d Fundado en la autoridad de San Isidoro, que hacía del bien común de los ciudadanos el fin de la ley (sed cont.), construye toda una teoría acerca de la esencial referibilidad de toda ley al bien común de la sociedad. En el orden práctico, la intención del fin último es el comienzo de la actividad. Y ya antes se determinó que ese fin último es la bienaventuranza, por lo cual tenemos que la ley, que ordena a ese fin último, tiene un puesto relevante en la vida moral. La novedad de este artículo es la conexión establecida entre el fin último de la bien-

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por precepto se entiende la aplicación de la ley a las cosas que la ley regula. Y como la ordenación al bien común, que es propia de la ley, es aplicable a fines individuales^e, de ahí que se den también preceptos sobre algunas cosas particulares.

2. *A la segunda hay que decir:* Las operaciones se ejercen, ciertamente, sobre cosas particulares; pero éstas pueden ser referidas al bien que llamamos común no ya con comunidad de género o de especie, sino con comunidad de finalidad, en cuanto se llama bien común a lo que es un fin común.

3. *A la tercera hay que decir:* Así como nada hay firme en el ámbito de la razón especulativa a no ser por reducción a los primeros principios indemostrables, así nada hay consistente en el terreno de la razón práctica sino por reducción al fin último, que es el bien común. Mas lo que la razón establece de este modo tiene carácter de ley.

ARTÍCULO 3

¿Puede un individuo particular crear leyes?

Infra q.97 a.3 ad 3; 2-2 q.50 a.1 ad 3.

Objeciones por las que parece que la razón de uno cualquiera basta para instituir las leyes.

1. El Apóstol dice en Rom 2,14:

11. ARISTÓTELES, c.1 n.5 (BK 1123b3): S. TH., lect.1. 12. L.5 c.10: ML 82,200. 13. GRACIANO, *Decretum* p.1 dist.2 can.1: «Lex est» (RFL3). El *Decreto* es un compendio de leyes eclesiásticas compuesto por el monje camaldulense Graciano (c.1170). En él se recogen, en este caso, las palabras de San Isidoro. 14. Santo Tomás suele designar el conjunto de los súbditos de la sociedad civil con el hombre de «multitud». Aquí traducimos generalmente esta palabra por «pueblo», y en algún caso por «masa» o por «comunidad».

aventuranza y el aspecto comunitario de la felicidad humana (*felicitas communis*), indicando así que el fin último del hombre es el bien común, el cual, para el teólogo, no es otro que Dios. Pero este razonamiento filosófico le sirve al autor para conectar con un tema central de la filosofía aristotélica: el bien común de la sociedad política es el fin último de sus miembros, y la ley es el medio de tender a ese fin último político. Queda así establecida una continuidad entre la verdad de la teología moral cristiana y la verdad de la filosofía política aristotélica.

e Detrás de toda ley hay siempre una búsqueda del bien social general, aunque los actos regulados sean conductas individualizadas. Y como la idea de fin recubre muchos bienes concretos y particulares, habrá diversos tipos de leyes conforme sea el fin propio de cada sociedad, pero todos ellos deberán englobarse en el bien común absoluto de la bienaventuranza divina. Lo que para Aristóteles constituía el fin absoluto del hombre, para Santo Tomás, en cambio, no será más que el fin particular de la sociedad política humana, el cual está ordenado, a su vez, al fin total de la vida humana.

Quando los gentiles, que carecen de ley, guiados por la razón natural, cumplen los preceptos de la ley, ellos mismos son su propia ley. Y esto lo dice de todos en general. Luego cualquiera puede darse a sí mismo leyes.

2. Según dice el Filósofo en II *Ethic.*¹¹, la intención del legislador es inducir a los hombres a la virtud. Pero cualquier hombre puede inducir a otro a la virtud. Luego la ley puede ser dada por la razón de cualquier individuo particular.

3. Así como el jefe del Estado es quien gobierna en su país, así el padre de familia es quien gobierna en su casa. Pero el jefe del Estado puede dar leyes en sus dominios. Luego cualquier padre de familia puede instituir leyes en su casa.

En cambio está lo que dice San Isidoro en el libro de las *Etimologías*¹², de acuerdo con lo que se lee en el *Decreto* dist.2¹³: *La ley es una determinación del pueblo sancionada por los ancianos junto con la plebe.* Luego las leyes no puede hacerlas uno cualquiera.

Solución. *Hay que decir:* La ley propiamente dicha tiene por objeto primero y principal el orden al bien común. Pero ordenar algo al bien común corresponde, ya sea a todo el pueblo¹⁴, ya a alguien que haga sus veces. Por tanto, la institución de la ley pertenece, bien a todo el pueblo, bien a la persona pública que tiene el cuidado del mismo. Porque también en cualquier otro ámbito de co-

sas el ordenar a un fin compete a aquél de quien es propio este fin^f.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como ya vimos (a.1 sol.1), la ley puede ser considerada no sólo en cuanto reside en su principio regulador, sino también en cuanto se encuentra por participación en el sujeto regulado. Y en este último sentido cada cual es la ley para sí mismo por cuanto participa del orden que emana de un principio regulador. De ahí que en el pasaje citado se añada (v.15): *Muestran que los preceptos de la ley están escritos en sus corazones.*

2. *A la segunda hay que decir:* Una persona privada no puede inducir eficazmente a la virtud: puede únicamente amonestar, pero si su amonestación no es atendida, carece de fuerza coactiva, fuerza que ha de tener, en cambio, la ley para que pueda inducir a la virtud con eficacia, según dice el Filósofo en X *Ethic.*¹⁵. Esta fuerza coactiva radica en el pueblo o en la persona pública que lo representa, que puede por ello infligir penas, como más adelante expondremos (q.92 a.2 ad 3; 2-2 q.64 a.3). Luego sólo el pueblo o su mandatario pueden legislar.

3. *A la tercera hay que decir:* Así como el individuo es parte de la sociedad doméstica, así ésta forma parte del Estado, que es la sociedad perfecta, según se dice en I *Politic.*¹⁶. Por tanto, como el bien del individuo no es un fin último, sino que está subordinado al bien común, síguese que el bien de la sociedad doméstica se ordena, a su vez, al bien del Estado o sociedad perfecta. En consecuencia, el que gobierna una familia puede, sin duda, dictar algunos preceptos o estatutos, pero nada que tenga propiamente el carácter de ley.

15. ARISTÓTELES, c.9 n.12 (BK 1180a20): S. TH., lect.14. 16. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 1252a5): S. TH., lect.1. 17. *Codex* l.1 tit.14 leg.7 «leges» (KRI 68a). El *Codex* es otra de las cuatro colecciones de la compilación de Justiniano. El texto aquí citado se refiere a la no retroactividad de las leyes. 18. GRACIANO, *Decretum* p.1 dist.14 append. ad can.3: «In istis» (RFL6).

f La ley, como precepto en orden al fin, sólo puede ser promulgada por quien tiene la función pública de buscar ese fin. Tenga quien tenga la autoridad, siempre el legislador será un representante de la totalidad de la sociedad. Pero se equivocaría quien viera en estas palabras una concepción rousseauiana del poder legislativo o una teoría política de que la autoridad es siempre una delegación del pueblo. El concepto que aquí expone Santo Tomás es aplicable tanto a la sociedad política como a la sociedad eclesiástica, en la que, evidentemente, la autoridad no es una delegada del pueblo.

g La ley, como principio práctico, necesita ser conocido por los súbditos para que pueda

ARTÍCULO 4

La promulgación, ¿es esencial a la ley?

De verit. q.17 a.3; Quodl. 1 q.9 a.2

Objeciones por las que parece que la promulgación no es esencial a la ley.

1. La ley natural reviste en grado máximo el carácter de ley, y, sin embargo, no necesita promulgación. Luego la promulgación no pertenece a la esencia de la ley.

2. Lo propio de la ley es obligar a hacer algo o a abstenerse de hacerlo. Pero la ley no obliga solamente a aquellos ante quienes se promulga, sino también a los demás. Luego la promulgación no es esencial a la ley.

3. La obligación de la ley se extiende también al tiempo futuro, pues, según el derecho¹⁷, *las leyes imponen necesidad en los asuntos futuros.* La promulgación, por el contrario, sólo alcanza a quienes la presencian. Luego no es esencial a la ley.

En cambio está lo que se dice en la dist.4 del *Decreto*¹⁸: *Las leyes quedan instituidas cuando son promulgadas.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya vimos (a.1), la ley se impone a los súbditos como regla y medida. Pero regla y medida no se imponen sino mediante su aplicación a lo que han de regular y medir. Luego, para que la ley tenga el poder de obligar, cual compete a su naturaleza, es necesario que sea aplicada a los hombres que han de ser regulados conforme a ella. Esta aplicación se lleva a cabo al poner la ley en conocimiento de sus destinatarios mediante la promulgación. Luego la promulgación es necesaria para que la ley tenga fuerza de tal^e.

Y así, de las cuatro conclusiones establecidas se puede inferir la definición de la ley, la cual no es sino una ordenación de la razón al bien común, promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La promulgación de la ley natural consiste en el hecho mismo de que Dios la implantó en las mentes de los hombres para que así la pudieran conocer naturalmente.

19. C.10: ML 82,130. Cf. 1.5 c.3.

ser obedecida. En el orden jurídico, esto entraña el concepto de promulgación o manifestación externa de la ley por la autoridad. El *Decreto* de Graciano había hecho equivalente validez de la ley y promulgación. Pero la tradición escolar posterior introdujo aquí una célebre disputa acerca de si la promulgación es mera condición para la existencia de la ley o es parte esencial suya. Los códigos modernos exigen siempre alguna forma concreta de promulgación para la validez de las leyes.

2. *A la segunda hay que decir:* Los que no asisten a la promulgación de una ley están obligados a observarla en cuanto, una vez promulgada, la conocen, o pueden conocerla, por medio de otros.

3. *A la tercera hay que decir:* La promulgación actual se extiende al futuro merced a la permanencia de la escritura, que es, en cierto modo, una continua promulgación. Por eso dice San Isidoro en II *Etymol.*¹⁹ que *el nombre de ley procede de leer, porque está puesta por escrito.*

CUESTIÓN 91

De las distintas clases de leyes

Seguidamente debemos tratar de las clases de leyes (cf. q.90 introd.), sobre lo cual se plantean estos seis interrogantes:

1. ¿Existe una ley eterna?—2. ¿Hay una ley natural?—3. ¿Existe una ley humana?—4. ¿Se da una ley divina?—5. ¿Esta es única o múltiple?—6. ¿Existe una ley del pecado?

ARTÍCULO 1

¿Existe una ley eterna?

Infra q.93 a.1.

Objeciones por las que parece que no existe una ley eterna.

1. Toda ley se impone a alguien. Pero nadie existió desde la eternidad a quien se pudiera imponer la ley, pues sólo Dios existió eternamente. Luego no hay ninguna ley eterna.

2. La promulgación pertenece a la esencia de la ley. Pero la promulgación no pudo hacerse desde la eternidad, pues no había nadie eterno a quien promulgarla. Luego ninguna ley puede ser eterna.

3. La ley dice orden a un fin. Mas nada eterno puede ordenarse a un fin, pues lo único eterno es el fin último. Luego ninguna ley es eterna.

En cambio está lo que San Agustín dice en I *De lib. arb.*¹: *La ley llamada razón suprema no puede menos de aparecer a cualquier ser inteligente como inmutable y eterna.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya expusimos (q.90 a.1 ad 2; a.3.4), la ley no es otra cosa que un dictamen de la razón

práctica existente en el príncipe que gobierna una comunidad perfecta. Pero, dado que el mundo está regido por la divina providencia, como expusimos en la *Parte I* (q.22 a.1.2), es manifiesto que toda la comunidad del universo está gobernada por la razón divina. Por tanto, el designio mismo de la gobernación de las cosas que existe en Dios como monarca del universo tiene naturaleza de ley. Y como la inteligencia divina no concibe nada en el tiempo, sino que su concepto es eterno, según se dice en Prov 8,23, síguese que la ley en cuestión debe llamarse eterna^a.

Respuesta de las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las cosas que no existen en sí mismas tienen existencia en Dios, por cuanto él las conoce y dispone de antemano, según aquello de Rom 4,17: *Llama a las cosas que no son lo mismo que a las que son.* Y así, la concepción eterna de la ley divina reviste la condición de ley eterna en cuanto es ordenada por Dios al gobierno de todo aquello que él previamente conoce.

2. *A la segunda hay que decir:* La promulgación puede hacerse de palabra y por escrito, y de ambas maneras es promulgada la ley eterna si se la mira del

1. C.6: ML 32,1229.

^a La noción análoga de ley se realiza, como en primer analogado, en la ley de Dios. El tema de una «ley eterna» viene desde el estoicismo y la propuso abiertamente Cicerón (*De leg.* 2,4), de quien la tomó San Agustín, que es aquí el directo inspirador de Santo Tomás. Pero éste le añade una explicación personal que ni siquiera coincide con la agustiniana. Para ello la asimila al concepto de providencia divina y viene a ser como las leyes de la providencia a las que está sometida toda la creación. La providencia, en efecto, es el gobierno de todo lo creado y su ordenación al fin último de la gloria divina, lo cual es un concepto muy afín al de ley eterna. Y la providencia es eterna como lo es la misma sabiduría creadora de Dios. Por lo demás, en este artículo sólo se habla de la existencia de tal ley; lo referente a su naturaleza está en la cuestión 93.

lado de Dios que la promulga, porque eterna es la Palabra divina y eterna es la escritura del libro de la vida. Considerada, en cambio, del lado de la criatura que la ha de oír o ver, la promulgación no puede ser eterna^b.

3. *A la tercera hay que decir:* La ley dice orden a un fin en un sentido activo, o en cuanto ordena determinadas cosas a su fin; pero no en sentido pasivo, como si la ley misma se ordenara a un fin. Esto sólo sucede accidentalmente en los legisladores cuyo fin es exterior a ellos mismos y tienen que ordenar también sus leyes a este fin. Pero el fin del gobierno divino es el mismo Dios y su ley también se identifica con Él. Por consiguiente, la ley eterna no se ordena a otro fin.

ARTÍCULO 2

¿Existe en nosotros una ley natural?

In Sent. 4 d.33 q.1 a.1.

Objeciones por las que parece que no existe en nosotros ley natural alguna.

1. El gobierno del nombre está suficientemente atendido con la ley eterna, pues dice San Agustín en *I De lib. arb.*² que *la ley eterna es aquella en virtud de la cual todas las cosas se hallan perfectamente ordenadas*. Mas la naturaleza no abunda en lo superfluo, como tampoco falta en lo necesario. Luego no se da en el hombre una ley natural.

2. La ley, como ya dijimos (q.90 a.2), ordena los actos del hombre a su fin. Pero esta ordenación no brota de la naturaleza, como sucede en las criaturas irracionales, que sólo obran por un fin en virtud de su apetito natural; sino que el hombre lo hace mediante la razón y la voluntad. Luego en el hombre no hay ley natural alguna.

2. C.6: ML 32,1229. 3. *Glossa ord.* (VI,7 E); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1345.

^b La mayor dificultad que encuentra la aplicación del concepto de ley al orden de la providencia divina es que en la providencia divina no existe la promulgación que es propia de toda ley. Pero el autor responde que, al menos, el libro de la vida tiene una promulgación eterna (cf. I q.24), y así se salva la analogía.

^c La ley eterna de Dios se participa en las criaturas de dos modos distintos: como mera inclinación material impresa en la naturaleza de los seres vivientes (concepto impropio de ley: cf. ad 3) y como participación formal, en cuanto imperativo de la razón hacia un fin (concepto propio de ley, que sólo existe en la razón del hombre). La razón humana es fuente reguladora y preceptiva de la ley, de modo análogo a como lo es la sabiduría divina. Por ello es un grave error inculpar a Santo Tomás de confundir la ley natural con el instinto o las inclinaciones na-

3. Cuanto uno es más libre tanto menos está sujeto a la ley. Pero el hombre es más libre que ningún otro animal, merced al libre albedrío, del que carecen los demás animales. Por tanto, al no estar los otros animales sujetos a una ley natural, tampoco lo está el hombre.

En cambio está lo que, a propósito de las palabras de Rom 2,14: *Los gentiles, que no tienen ley, cumplen naturalmente los preceptos de la ley*, comenta la *Glosa*³: *Aunque no tienen ley escrita, tienen, sin embargo, la ley natural, mediante la cual cada uno entiende y es consciente de lo que es bueno y de lo que es malo*.

Solución: *Hay que decir:* Siendo la ley regla y medida, puede, como ya se ha dicho (q.90 ad 1), existir de dos maneras: tal como se encuentra en el principio regulador y mensurante, y tal como está en lo regulado y medido. Ahora bien, el que algo se halle medido y regulado se debe a que participa de la medida y regla. Por tanto, como todas las cosas que se encuentran sometidas a la divina providencia están reguladas y medidas por la ley eterna, según consta por lo ya dicho (a.1), es manifiesto que participan en cierto modo de la ley eterna, a saber, en la medida en que, bajo la impronta de esta ley, se ven impulsados a sus actos y fines propios. Por otra parte, la criatura racional se encuentra sometida a la divina providencia de una manera muy superior a las demás, porque participa de la providencia como tal, y es providente para sí misma y para las demás cosas. Por lo mismo, hay también en ella una participación de la razón eterna en virtud de la cual se encuentra naturalmente inclinada a los actos y fines debidos. Y esta participación de la ley eterna en la criatura racional es lo que se llama ley natural^c. De aquí que el Sal-

mista (Sal 4,6), tras haber cantado: *Sacraficad un sacrificio de justicia*, como si pensara en los que preguntan cuáles son las obras de justicia, añade: *Muchos dicen: ¿quién nos mostrará el bien?* Y responde: *La luz de tu rostro, Señor, ha quedado impresa en nuestras mentes*, como diciendo que la luz de la razón natural, por la que discernimos entre lo bueno y lo malo —que tal es el cometido de la ley—, no es otra cosa que la impresión de la luz divina en nosotros. Es, pues, patente que la ley natural no es otra cosa que la participación de la ley eterna en la criatura racional.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Ese argumento tendría valor si la ley natural fuera cosa diversa de la ley eterna. Pero ya vimos (sol.) que no es sino una participación de ésta.

2. *A la segunda hay que decir:* Cualquier operación de la razón y de la voluntad surge en nosotros a partir de algo que nos es natural, como expusimos arriba (q.10 a.1), porque todo raciocinio parte de principios naturalmente conocidos, y todo apetito relativo a los medios deriva del apetito natural del fin último. Por la misma razón es también indispensable que la primera ordenación de nuestros actos al fin sea obra de una ley natural.

3. *A la tercera hay que decir:* También los animales irracionales, además de la criatura racional, participan de la razón

eterna a su manera. Pero la participación que hay en la criatura racional se recibe mediante la inteligencia y la razón, y por eso se llama ley con toda propiedad^d, puesto que la ley es cosa de la razón, como ya vimos (q.90 a.1). En cambio, la participación que se da en la criatura irracional no es recibida racionalmente, y, en consecuencia, no puede llamarse ley sino por asimilación.

ARTÍCULO 3

¿Existe una ley humana?

Infra q.95 a.1.

Objeciones por las que parece que no existe una ley humana.

1. La ley natural, como ya dijimos (a.2) es una participación de la ley eterna. Pero mediante la ley eterna *todas las cosas están perfectamente ordenadas*, según dice San Agustín en *I De lib. arb.*⁴ Luego la ley natural basta para ordenar todas las acciones humanas y, por tanto, no es necesaria una ley humana.

2. La ley, como ya vimos (q.90 a.1), tiene carácter de medida. Pero la razón humana no es medida de las cosas, sino más bien a la inversa, según se lee en *X Metaphys.*⁵ Luego ninguna ley puede proceder de la razón humana.

3. La medida debe ser establecida con toda certeza, según se dice en *X Metaphys.*⁶ Mas el dictamen de la razón humana en la gestión de sus asuntos es

4. C.6: ML 32,1229. 5. ARISTÓTELES, I,9 c.1 n.14 (BK 1053a31): S. TH., lect.2. 6. ARISTÓTELES, I,9 c.1 n.14 (BK 1053a1): S. TH., lect.2.

tales del hombre. Él es fiel a su principio de que la ley se constituye como un dictamen de la razón, aunque, en el caso de la ley natural, la materia sobre la que dictamina la razón es el orden objetivo de las inclinaciones naturales. Pues bien, esa participación de la razón divina en la razón humana, que se manifiesta en que ésta, a semejanza de la divina, ordena las cosas a su fin, es a lo que llamamos la ley natural. Y no significa otra cosa que la índole ética del hombre ordenando sus acciones al fin último. Y, por esta condición del hombre, podemos decir de él que es «providente para sí y para los demás». La dificultad de entender esta doctrina surgió cuando el término «natural» dejó de significar la índole racional del hombre y pasó a designar lo material y mensurable de las cosas. Y notemos también que, en esta teoría de la ley natural, Santo Tomás hace una amalgama entre las enseñanzas paulinas acerca de la ley de la naturaleza y la tradición del pensamiento romano.

^d Tanto en esta respuesta como en el ad 1 y en la solución del artículo se reitera el concepto metafísico de participación para aplicarlo a la relación existente entre la ley natural y la ley eterna. La analogía de ambos conceptos se mediatiza aquí por la idea de participación, de modo que son dos conceptos análogos en función de que la existencia de la ley natural depende de la existencia de la ley eterna. Y debe anotarse que el texto aducido de la Escritura (Sal 4,6) para probar la existencia de esa ley impresa en el corazón del hombre obedece a una interpretación muy socorrida en la teología medieval del texto de la Vulgata, pero es ajena al texto original.

incierto, según aquello de Sab 9,14: *Los pensamientos de los mortales son inseguros, y nuestras previsiones inciertas*. Luego la razón humana no puede dar origen a ley alguna.

En cambio está lo que San Agustín dice en I *De lib. arb.*⁷ de que hay dos leyes, una eterna y otra temporal, y a ésta le llama humana.

Solución. *Hay que decir:* La ley, como ya expusimos (q.90 a.1 ad 2), es un dictamen de la razón práctica. Ahora bien, el proceso de la razón práctica es semejante al de la especulativa, pues una y otra conducen a determinadas conclusiones partiendo de determinados principios, según vimos arriba (ib.). De acuerdo con esto, debemos decir que, así como en el orden especulativo partimos de los principios indemostrables naturalmente conocidos para obtener las conclusiones de las diversas ciencias, cuyo conocimiento no nos es innato, sino que lo adquirimos mediante la industria de la razón, así también, en el orden práctico, la razón humana ha de partir de los preceptos de la ley natural como de principios generales e indemostrables, para llegar a sentar disposiciones más particularizadas. Y estas disposiciones particulares descubiertas por la razón humana reciben el nombre de leyes humanas⁸, supuestas las demás condiciones que se requirieren para constituir la ley, según lo dicho anteriormente (ib. a.2-4). Por eso dice Tulio en la *Retórica*⁹ que *en su origen el derecho procede de la naturaleza; luego, con la aprobación de la razón, algunas cosas se convirtieron en costumbres; finalmente, estas cosas surgidas de la naturaleza y aprobadas por la costumbre, fueron sancionadas por el temory el respeto de las leyes*.

7. C.6: ML 32,1229; c.15: ML 32,1238. 8. L.2 c.53 (DD I 165).

^e Las leyes humanas no pueden pedir su validez a la ley eterna; son en verdad *raciocinios humanos* que pretenden ordenar asuntos particulares de la vida social humana. Santo Tomás las distingue de la ley natural como las conclusiones científicas se distinguen de los primeros principios; son, incluso, producto de un hábito distinto. Continúa, pues, el paralelismo entre la razón especulativa y la práctica. Y su doctrina es significativa para comprender el modo como se distingue la ley natural (moral) y el derecho positivo. La labor de aplicación de la ley natural a las situaciones de la sociedad humana es todo un complejo proceso histórico y racional en el que no caben simplificaciones.

^f La participación de la ley eterna en la razón humana no puede convertirse en un respaldo a toda ley humana. Lo único que la ley eterna convalida en las leyes humanas son los principios generales del orden moral, pero no la opción concreta de toda ley humana. Queda de este modo aceptada la sugerencia de Cicerón transcrita en la solución del artículo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La razón humana no puede participar plenamente del dictamen de la razón divina, sino sólo a su manera e imperfectamente. Por eso, así como en el orden especulativo, por una participación natural de la sabiduría divina, tenemos conocimiento de algunos principios generales, pero no propiamente de todas las verdades particulares tal como se contienen en la sabiduría de Dios, así también, en el orden práctico, el hombre participa naturalmente de la ley eterna en cuanto a algunos principios generales, mas no en cuanto a la ordenación peculiar de cada una de las cosas singulares, por más que esta ordenación se contenga también en la ley eterna. Por eso es necesario que la razón humana proceda ulteriormente a sancionar algunas leyes más particulares^f.

2. *A la segunda hay que decir:* La razón humana por sí misma no es regla y medida de las cosas. Pero los principios que adquiere naturalmente son reglas generales que han de servir de medida para todas las acciones humanas. La razón natural es, pues, regla y medida de estas acciones, aunque no lo sea de las cosas naturales.

3. *A la tercera hay que decir:* La razón práctica versa sobre la operable, que es singular y contingente, y no sobre lo necesario, como la razón especulativa. Por eso las leyes humanas no pueden alcanzar aquella infalibilidad que tienen las conclusiones científicas obtenidas por demostración. Aunque tampoco es necesario que toda medida sea absolutamente infalible y cierta, sino sólo en cuanto cabe en su género.

ARTÍCULO 4

¿Era necesaria la existencia de una ley divina?

1 q.1 a.1; 2-2 q.22 a.1 ad 1; 3 q.60 a.5 ad 3; *In Sent.* 3 d.37 a.1; *In Gal.* 3 lect.7; *In Psalm.* ps.18.

Objeciones por las que parece que no era necesaria la existencia de una ley divina.

1. Como ya dijimos (a.2), la ley natural es una participación de la ley eterna en el hombre. Pero la ley eterna es una ley divina, como también vimos (a.1). Luego no era necesario que, además de la ley natural y las leyes humanas derivadas de ella, exista otra ley divina.

2. En Eclo 15,14 se dice que *Dios dejó al hombre a merced de su consejo*. Pero el consejo es un acto de la razón, según ya vimos (q.14 a.1). Luego el hombre fue confiado al gobierno de la propia razón. Mas como el dictamen de la razón humana, según lo dicho arriba (a.3), constituye la ley humana, síguese que el hombre no necesita para su gobierno una ley divina.

3. La naturaleza humana goza de mayor autonomía que las criaturas irracionales. Pero estas criaturas no tienen más ley divina que la inclinación natural implantada en ellas. Mucho menos, por tanto, habrá de tener una ley divina, además de la ley natural, la criatura racional.

En cambio está que David pide a Dios (Sal 118,33) que le imponga una ley, diciendo: *Ponme, Señor, una ley en el camino de tus justicias*.

Solución. *Hay que decir:* Además de la ley natural y de la ley humana, era necesario para la dirección de la vida humana contar con una ley divina^g. Y esto por cuatro razones.

Primera, porque el cometido de la ley es dirigir al hombre a sus actos propios

9. C.5: ML 32,1228.

^g La ley divina de que aquí se habla es la ley positiva de Dios y no hay que confundirla con la ley eterna, que también es divina. Así pues, se refiere a las leyes emanadas de una intervención especial de Dios en la historia, como fueron las leyes del pueblo israelita y es la ley evangélica. Con esa legislación revelada, Dios ayuda a la razón humana en el ámbito de unas verdades que, aunque asequibles a la luz de la razón, le resultan con frecuencia difíciles de enunciar. Tenemos aquí una importante idea para entender las relaciones entre el orden natural y el sobrenatural. El concilio Vaticano I recogió estas ideas para demostrar la necesidad de la revelación.

con vistas al último fin. Ahora bien, si el hombre estuviese solamente ordenado a un fin que no excediese el alcance de sus facultades naturales, no necesitaría su razón ninguna dirección superior a la ley natural y a la que de ésta se deriva, la ley humana. Pero como el hombre está ordenado al fin de la bienaventuranza eterna, que sobrepasa el alcance natural de las facultades humanas, según ya expusimos (q.5 a.3), síguese que necesitaba ser conducido a su fin no sólo mediante las leyes natural y humana, sino también mediante una ley dada por Dios.

Segunda, porque la incertidumbre de los juicios humanos, sobre todo en asuntos contingentes y particulares, da lugar a que hombres de diversa condición juzguen diversamente acerca de los actos humanos y, en consecuencia, formulen leyes diversas y aun contrarias. Por eso, para que el hombre pueda saber sin ninguna duda lo que ha de hacer o evitar, era necesario que fuera dirigido en sus actos propios por una ley de origen divino, de la que consta que no puede equivocarse.

Tercera, porque el hombre no puede dictar leyes más que en aquello de que puede juzgar. Pero el juicio del hombre nada puede decir acerca de los movimientos interiores, que están ocultos, sino sólo acerca de los actos exteriores, que se pueden ver. Y, sin embargo, para la perfección de la virtud se requiere que los actos humanos sean rectos en lo interior y en lo exterior. Así pues, como la ley humana no alcanza a someter y ordenar suficientemente los actos interiores, era necesario que para esto se nos diera además una ley divina.

Cuarta, porque, como dice San Agustín en I *De lib. arb.*⁹, la ley humana no puede castigar o prohibir todas las acciones malas, pues al tratar de evitar todo lo malo, suprimiría a la vez muchos bienes e impediría el desarrollo del

bien común, que es indispensable para la convivencia humana. Por eso, para que ningún mal quedara sin prohibición y castigo, era necesario que sobreviniese una ley divina por la cual quedaran prohibidos todos los pecados.

Y estas cuatro razones aparecen insinuadas en el salmo 18,8, donde se dice: *La ley del Señor es immaculada*, es decir, no permite ninguna mancha de pecado; *convierte el alma*, porque dirige no sólo los actos externos, sino también los internos; *el testimonio del Señor es fiel*, por la certeza de su verdad y rectitud; *concede la sabiduría a los pequeños*, porque ordena al hombre al fin sobrenatural y divino.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por la ley natural el hombre participa de la ley eterna en la medida de su capacidad natural. Pero para ser conducido al último fin sobrenatural necesita una norma de orden superior. Por eso recibe además una ley dada por Dios que entraña una participación más elevada de la ley eterna.

2. *A la segunda hay que decir:* El consejo es una especie de indagación; por eso ha de proceder a partir de determinados principios. Pero no bastan para esto los principios inherentes a la naturaleza, que son, como hemos visto (sol.), los preceptos de la ley natural; sino que se requieren además otros principios, y éstos son los preceptos de la ley divina.

3. *A la tercera hay que decir:* Las criaturas irracionales no se ordenan a otro fin que el que está en consonancia con sus fuerzas naturales. Por eso no es válida la comparación.

ARTÍCULO 5

La ley divina, ¿es solamente una?

Infra q.107 a.1; In Gal. 1 lect.2.

Objeciones por las que parece que la ley divina es solamente una.

1. Un rey y un reino piden una sola ley. Pero Dios es el rey único de todo el género humano, según aquello del salmo 46,8: *Dios es rey de toda la tierra*. Luego sólo hay una ley divina.

2. Toda ley se ordena al fin que el legislador se propone conseguir en los destinatarios de la misma. Pero lo que

Dios intenta obtener de todos los hombres es idéntico, según se dice en 1 Tim 2,4: *Quiere que todos los hombres sean salvos y lleguen al conocimiento de la verdad*. Luego la ley divina es solamente una.

3. A la ley eterna, que es única, parece aproximarse más la ley divina que la ley natural, por lo mismo que la revelación sobrenatural es superior al conocimiento natural. Pero la ley natural es única para todos los hombres. Luego con mayor razón será única la ley divina.

En cambio está lo que el Apóstol dice en Heb 7,12: *Mudado el sacerdocio, por fuerza ha de mudarse también la ley*. Más el sacerdocio, según se dice en el mismo lugar (v.11s), es doble, a saber, el sacerdocio levítico y el sacerdocio de Cristo. Luego también es doble la ley divina: la antigua y la nueva.

Solución. *Hay que decir:* Como se vio en la Parte I (q.30 a.3), la distinción es causa del número. Ahora bien, las cosas pueden distinguirse de dos maneras: bien como realidades diversas en su especie, cual es el caso del caballo y el buey, bien como lo perfecto y lo imperfecto dentro de la misma especie, cual sucede con el niño y el adulto. Y esta segunda es la distinción que media entre la ley antigua y la ley nueva. De aquí que el Apóstol, en Gál 3,24-25, compare el estado de la ley antigua al del niño, que se halla sometido a su ayo; y el estado de la ley nueva, al del hombre maduro, que ya no necesita del ayo.

Por otra parte, la perfección e imperfección de una y otra ley han de determinarse atendiendo a las tres condiciones de la ley arriba señaladas. Porque ante todo, según vimos (q.9 a.2), la ley debe ordenarse al bien común como a su fin. Pero este bien puede ser doble. Uno es el bien sensible y terreno; y a éste ordenaba directamente la ley antigua. Por eso, en su mismo exordio, en Éx 3,8-17, el pueblo es convidado al reino terreno de los cananeos. El otro es el bien inteligible y celeste; y a éste ordena la ley nueva. Por eso Cristo, desde el principio de su predicación, convoca para el reino de los cielos, diciendo, según Mt, 4,17: *Haced penitencia, porque se acerca el reino de los cielos*. Lo que mueve a San Agustín a escribir en IV *Contra Faustum*¹⁰ que en el

Viejo Testamento se contienen promesas de bienes temporales, y por eso se le llama viejo; mas la promesa de la vida eterna pertenece al Nuevo Testamento.

En segundo lugar, la ley debe dirigir los actos humanos según el orden de la justicia (a. prec.). Y en esto también la ley nueva supera a la antigua, al ordenar los actos internos del alma, según aquello de Mt, 5,50: *Si vuestra justicia no supera a la de los letrados y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos*. Por eso se ha dicho¹¹ que *la ley antigua modera la mano; la nueva, el alma*.

En tercer lugar, corresponde a la ley inducir a los hombres al cumplimiento de los propios preceptos (q.90 a.3 ad 2). Esto lo hacía la ley vieja mediante el temor de las penas; la ley nueva lo hace, en cambio, mediante el amor, que es infundido en nuestros corazones por la gracia de Cristo. Y esta gracia se confiere en la ley nueva, mientras que en la antigua estaba solamente prefigurada. De aquí que diga San Agustín en *Contra Adimantum Manichaei discipulum*¹²: *Ligera es la diferencia entre la Ley y el Evangelio: temor y amor*^h.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En una casa, el padre de familia manda unas cosas a los niños y otras a los adultos. Y de la misma manera, el único rey, que es Dios, estableció en su único reino una ley para los hombres que aún se hallaban en estado imperfecto, y otra más perfecta para aquellos que habían sido conducidos por la ley anterior a una mayor capacidad para lo divino.

2. *A la segunda hay que decir:* La salvación de los hombres no podía prove-

nir sino de Cristo, según aquello de Act 4,12: *Ningún otro nombre se ha dado a los hombres por el cual podamos ser salvos*. Por eso la ley capaz de llevar a todos a la salvación plena no pudo ser dada más que tras el advenimiento de Cristo. Pero fue conveniente que antes se le diera al pueblo del que Cristo había de nacer una ley que lo preparara para recibirle, en la que se anticiparan algunos rudimentos de la justicia salvadora.

3. *A la tercera hay que decir:* La ley natural dirige al hombre según algunos preceptos comunes que valen igualmente para los perfectos y los imperfectos. Por eso esta ley es única para todos. Mas la ley divina dirige al hombre también en ciertos aspectos particulares, en los que no se comportan igual los perfectos y los imperfectos. Y esto es lo que hizo necesaria una doble ley divina, como acabamos de exponer (sol.).

ARTÍCULO 6

¿Existe una ley del fomes?¹³

Infra q.93 a.3; In Rom. 7 lect.4.

Objeciones por las que parece que no existe una ley del fomes.

1. Según dice San Isidoro en V *Ety-mol.*¹⁴, *la ley se funda en la razón*. Pero el fomes no se funda en la razón, sino que consiste más bien en desviarse de ella. Luego el fomes no tiene condición de ley.

2. Siendo toda ley obligatoria, quienes no la cumplen son llamados transgresores. Pero el fomes no hace transgresor a quien lo desobedece, sino más bien a quien lo secunda. Luego el fomes no tiene carácter de ley.

11. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 1.3 dist.40 c.1 (QR, II 734). 12. C.17: ML 42,159. 13. La palabra «fomes» es aceptada por el *Diccionario* de la Real Academia en un sentido equivalente al que tiene en latín, como «causa que excita o promueve una cosa». Bien podemos, por tanto, acoger aquí este término en el sentido semejante que le atribuye la teología a partir de la Edad Media, es decir, como el impulso desordenado de la sensualidad o apetito sensitivo a consecuencia del pecado original. Sobre esta «ley» puede verse PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 1.2 d.30 c.8; S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* 1.4 c.22: MG 94,1200. 14. C.3: ML 82,199.

^h En este artículo se contraponen los dos estadios o formas de leyes positivas divinas: el decálogo del Antiguo Testamento y la ley del amor del Nuevo Testamento. Hay en estas palabras una profunda explicación de la historia de la salvación, entendida como un proceso histórico y progresivo en el acercamiento legal y social de la humanidad a Dios. Debe destacarse, sobre todo, el aspecto pedagógico y preparativo de que estaba imbuida la ley antigua. Pero esta ley histórico-positiva es diferente por completo de la ley natural, que afecta a los hombres por su condición de seres racionales y no por la condición histórica de miembros del pueblo de Dios.

10. C.2: ML 42,217.

3. Según ya dijimos (q.90 a.2), la ley se ordena al bien común. Mas el fomes no se ordena al bien común, sino al bien privado. No tiene, por tanto, carácter de ley.

En cambio está lo que el Apóstol dice en Rom 7,23: *Siento otra ley en mis miembros que repugna a la ley de mi mente*¹.

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos visto (a.2; q.90 a.1 ad 1), la ley se encuentra esencialmente en el principio regulador y mensurante, y participativamente en lo medido y regulado. Y así, toda inclinación u ordenación que se encuentra en algo sometido a la ley puede ser llamada ley por participación, según lo dicho (ib.). Ahora bien, el legislador puede producir una inclinación en sus súbditos de dos maneras. Ante todo, directamente, inclinándolos a algo, que a veces es distinto para distintos sujetos, y en este sentido puede decirse que una es la ley de los militares y otra la de los comerciantes. En segundo lugar, indirectamente, o porque al destituir de su dignidad a uno de los súbditos, éste queda transferido a otro orden y como a otra ley. Si un soldado, por ejemplo, es expulsado del ejército, pasará al estatuto del campesino o del comerciante.

Así, pues, bajo la dirección de la ley de Dios, las distintas criaturas tienen distintas inclinaciones naturales, de tal modo que lo que para una es, en cierto modo, ley, para otra es contrario a la ley; y así sucede, por ejemplo, que mientras la fiereza es, en cierto sentido, la ley del perro, es, en cambio, contraria a la ley de la oveja o de cualquier otro animal manso. Pues bien, la ley del hombre, derivada de la ordenación que Dios imprime en él según propia condición, consiste en obrar de acuerdo con la razón. Esta ley era tan firme en el primer estado del hombre, que ningún acto podía escapársele al margen o en contra de la razón. Mas desde que se apartó de Dios decayó hasta dejarse arrastrar por los impulsos de la sensualidad, y esto le ocurre a cada individuo en mayor grado

cuanto más se desvía de la razón, tanto que así viene a hacerse en cierto modo semejante a las bestias, que se rigen por los impulsos sensuales, de acuerdo con lo que dice el salmo 48,21: *El hombre, rodeado de honores, no comprendió: se puso al nivel de los jumentos irracionales y se hizo semejante a ellos*.

En definitiva, pues, la inclinación de la sensualidad, a la que llamamos fomes, en los demás animales tiene, sin más, la condición de ley, aunque sólo sea en la medida en que cabe en ellos la ley de acuerdo con sus inclinaciones directas. Para los hombres, en cambio, no es ley en este sentido, puesto que más bien entraña una desviación de la ley de la razón. Pero desde el momento en que, por obra de la justicia divina, el hombre ha sido destituido de la justicia original y del vigor de la razón, el ímpetu mismo de la sensualidad, bajo cuyo impulso cae, adquiere para él carácter de ley, de una ley penal y consiguiente a la ley divina por la que fue destituido de su dignidad propia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Este argumento considera el fomes en sí mismo, como inclinación al mal. Pero, como ya vimos (sol.), en este sentido no tiene carácter de ley, sino sólo en cuanto responde a la justicia de la ley divina, como si dijéramos que es ley el que se permita que un noble sea relegado por su culpa a realizar obras serviles.

2. *A la segunda hay que decir:* El argumento parte del hecho de que la ley es una especie de regla o medida, y así los que se apartan de ella se hacen transgresores. Pero el fomes, según vimos (sol.), no es ley de este modo, sino por una especie de participación.

3. *A la tercera hay que decir:* Este argumento considera en el fomes la inclinación que le es propia, pero no su origen. De todos modos, la inclinación de la sensualidad tal como se da en los demás animales está ordenada al bien común, es decir, a la conservación de la

¹ Santo Tomás nos explica el texto paulino que nos habla de una ley experimentada como inclinación al mal. Por ser inclinación al mal, no puede ser verdadera ley ni fruto de la recta razón. Es un lastre carnal que dejó el pecado original en la persona humana. El *fomes* que aquí se cita es la inclinación de la sensualidad contra el dictamen de la razón. No es, pues, más que una desviación de la ley o ley penal de Dios. Bajo este aspecto, podría entenderse como consecuencia de la ley eterna.

naturaleza en la especie o en el individuo. Y esto vale también para el hombre cuando su sensualidad se somete a la razón. Pero la sensualidad es llamada fomes en cuanto se sale del orden de la razón¹.

^j En los animales esa inclinación podría llamarse ley, en el sentido material de ley, o participación meramente material de la ley eterna; en el hombre, al contrario, se participa como ley, pero falta la otra condición esencial de la ley, que es ser *secundum rationem*. Toda esta explicación es una respuesta a los teólogos que habían enseñado que el *fomes* era la parte material del pecado original o la concupiscencia desviada (cf. P. LOMBARDO, *Sent.* 2 d.30 c.8).

CUESTIÓN 92

De los efectos de la ley

Seguidamente debemos tratar de los efectos de la ley (cf. q.90 introd.). Sobre lo cual nos preguntamos dos cosas:

1. La ley, ¿tiene como efecto hacer buenos a los hombres?—2. ¿Los efectos de la ley son mandar, prohibir, permitir y castigar, tal como dice el Jurisconsulto?¹

ARTÍCULO 1

La ley, ¿tiene como efecto hacer buenos a los hombres?

Cont. Gent. 2 c.116; In Ethic. 10 lect.14.

Objeciones por las que parece que no es propio de la ley hacer buenos a los hombres.

1. Lo que hace buenos a los hombres es la virtud, pues, según se dice en II *Ethic.*², la virtud es la que hace bueno a quien la posee. Mas la virtud nos viene de Dios, ya que es El quien la causa en nosotros sin nosotros, según vimos arriba (q.55 a.4), al tratar de la definición de la virtud. Luego no compete a la ley hacer buenos a los hombres.

2. La ley sólo aprovecha al hombre si la cumple. Pero cumplir la ley es ya efecto de la bondad, la cual es, por tanto, previa a la ley. Luego no es la ley la que hace buenos a los hombres.

3. La ley se ordena al bien común, como ya dijimos (q.90 a.2). Ahora bien, hay quienes se portan bien en lo referente al bien común, pero no en los asuntos propios. Luego no es la ley la que hace buenos a los hombres.

4. Algunas leyes son tiránicas, según advierte el Filósofo en su *Política*³. Mas el tirano no busca el bien de los súbditos, sino su propio provecho. Luego no es propio de la ley hacer buenos a los hombres.

En cambio está lo que dice el Filósofo

en II *Ethic.*⁴: *El propósito de todo legislador es hacer buenos a los ciudadanos.*

Solución. Hay que decir: Como ya vimos (q.90 a.1 ad 2; a.3.4), la ley no es otra cosa que el dictamen de la razón que hay en el que preside y con el que gobierna a sus súbditos. Ahora bien, la virtud de cualquier súbdito consiste en someterse prontamente a quien lo gobierna; y así vemos que la virtud de los apetitos concupiscible e irascible está en obedecer dócilmente a la razón. Es lo que dice el Filósofo en I *Polit.*⁵: *La virtud de todo súbdito consiste en la buena sumisión a su superior.* Mas las leyes se ordenan a ser cumplidas por quienes les están sujetos. Resulta, pues, manifiesto que es propio de la ley inducir a los súbditos a su propia virtud. Por otra parte, la virtud es la que hace bueno a quien la posee (cf. obj.1). Luego el efecto propio de la ley es hacer buenos a sus destinatarios, bien en un sentido absoluto, bien en un sentido meramente relativo. Porque si el legislador se propone conseguir el verdadero bien, que es el bien común regulado en consonancia con la justicia divina, la ley hará buenos a los hombres en sentido absoluto. Si, en cambio, lo que el legislador se propone no es el bien verdadero, sino un bien útil o delectable para él mismo, o no acorde con la justicia divina, entonces la ley no hace buenos a los hombres en sentido absoluto, sino sólo en sentido relativo, es decir, buenos para un determinado régimen. De esta manera, en efecto, el bien

se encuentra incluso en cosas de suyo malas; y así decimos de un individuo que es un buen ladrón, porque sabe obrar de acuerdo con sus fines^a.

Respuesta a las objeciones: 1. A la primera hay que decir: Ya dijimos (q.63 a.2) que hay dos clases de virtud, la adquirida y la infusa. Para una y otra resulta provechosa la costumbre, aunque de distinta manera, porque respecto de la adquirida es causa, mientras que, para la infusa, concurre primero como disposición y, una vez que se la posee, la conserva y desarrolla. Y como la ley se da para dirigir los actos humanos, cuanto más estos actos contribuyen a la virtud tanto más la ley hace buenos a los hombres. Por eso dice el Filósofo en II *Po-lit.*⁶ que los legisladores hacen buenos a los hombres suscitando costumbres.

2. A la segunda hay que decir: No siempre se obedece la ley a impulsos de la bondad perfecta de la virtud, sino que a veces se hace por el temor de la pena o por el mero dictamen de la razón, que, como vimos antes (q.63 a.1), es uno de los principios de la virtud.

3. A la tercera hay que decir: La bondad de las partes hay que apreciarla por relación al todo. Por eso dice San Agustín en III *Confes.*⁷ que es deforme cualquier

parte que no se armoniza con el todo. De aquí que, al ser todo hombre parte de un Estado, es imposible que sea bueno si no vive en consonancia con el bien común, y, a la vez, el todo no puede subsistir si no consta de partes bien proporcionadas. En consecuencia, es imposible alcanzar el bien común del Estado si los ciudadanos no son virtuosos, al menos los gobernantes; porque en cuanto a los otros, basta para lograr el bien común que sean virtuosos en lo tocante a obedecer a quien gobierna. Por eso dice el Filósofo en III *Polit.*⁸ que es la misma la virtud del príncipe y la del hombre bueno, pero no la del ciudadano y la del hombre bueno^b.

4. A la cuarta hay que decir: La ley tiránica, por lo mismo que no se conforma a la razón, no es propiamente ley, sino más bien una perversión de la ley. Sin embargo, todavía se propone hacer buenos a los ciudadanos en la medida en que conserva algo de la naturaleza de la ley. De esta naturaleza no le queda sino el ser un dictamen de la razón del gobernante respecto de sus súbditos y el ser dictada con el propósito de que los súbditos la obedezcan bien. Y esto es ya hacerlos buenos, no en sentido absoluto, pero sí con respecto a tal régimen^c.

6. Cf. ARISTÓTELES, *Eth.* 1.2 c.1 n.5 (BK 1103b3): S. TH., lect.3. 7. C.8: ML 32,689. 8. ARISTÓTELES, c.2 n.6 (BK 1277a20): S. TH., lect.3.

^a Si la ley es un imperativo de actos ordenados al bien común, su efecto inmediato será causar la bondad o malicia del acto que es conforme o no con ella. Hoy estamos acostumbrados a plantear la relación entre la ley y los actos como una dialéctica entre lo impuesto y la conciencia subjetiva. Santo Tomás, en cambio, procede desde su concepto de ley, al que es consustancial el ser un precepto dirigido al bien. Y entonces se da coincidencia entre el fin de la ley y el de la virtud, aunque en sí sean principios diversos de moralidad, pues el uno es externo y el otro interno al hombre. Ambos, sin embargo, confluyen cuando el motivo de obrar es conformarse a la recta razón (cf. ad 2).

^b La bondad moral del hombre incluye el cumplimiento de sus obligaciones sociales y no se puede ser virtuoso sin ser buen ciudadano. Pero la inversa no siempre es verdad, pues pueden cumplirse regularmente todas las obligaciones civiles sin un motivo virtuoso; quizá se obedezca sólo por temor al castigo, pero al legislador le basta sólo con este cumplimiento de las leyes y no exige más. Cabe, pues, un recto comportamiento social y legal que no alcance la categoría de comportamiento virtuoso. Pero lo que puede parecer extraño en estas palabras es que el autor, siguiendo a Aristóteles, no admita ese dualismo en la autoridad pública, la cual no cumplirá socialmente con su función si no es también virtuosa. ¿Por qué? Pues porque en la moral de Santo Tomás el buen legislador debe poseer la prudencia política, la cual, en razón de la conexión existente entre todas las virtudes, no se da más que en quien tiene ratificada su voluntad por todas las virtudes morales.

^c Por primera vez nos encontramos aquí con la opinión de Santo Tomás acerca de la condición de la ley injusta, a la que él niega siempre el carácter formal de ley: «perversión de la ley», «violencia» (q.93 a.3 ad 2; q.96 a.4), «corrupción» (q.95 a.2) es el modo como él designa a las leyes injustas.

1. *Dig.* I.1 tit.3 leg.7: «Legis virtus» (KR, I 34a). 2. ARISTÓTELES, c.6 n.2 (BK 1106a15). 3. ARISTÓTELES, c.6 n.13 (BK 1282b12). 4. ARISTÓTELES, c.1 n.3 (BK 1103b3). 5. C.5 n.9 (BK 1260a20): S. TH., lect.10. Cf. 1.3 c.2 (BK 1277b20): S. TH., lect.1.

ARTÍCULO 2

¿Es acertada la clasificación de los actos de la ley?

Objeciones por las que no parece acertado decir⁹ que los actos de la ley son «mandar, prohibir, permitir y castigar» (cf. q.92 introd.).

1. Según el Jurisconsulto¹⁰, *toda ley es un precepto general*. Pero mandar es lo mismo que preceptuar. Luego sobran los otros tres actos.

2. Como ya dijimos (a.1), la ley tiene como efecto inducir a los súbditos al bien. Mas los consejos inducen a un bien mayor que los preceptos. Luego es más propio de la ley aconsejar que mandar.

3. El hombre es inducido al bien no sólo por el castigo, sino también por el premio. Por tanto, lo mismo que entre los efectos de la ley se cuenta el de castigar, también se debe poner el de premiar.

4. La intención del legislador, según dijimos (a.1) es la de hacer buenos a los hombres. Mas el que obedece las leyes por sólo el temor del castigo no es bueno, pues dice San Agustín¹¹ que *por temor servil, que es el miedo al castigo, nada se hace bien aunque se haga algo bueno*. Luego no parece que sea propio de la ley castigar.

En cambio está lo que San Isidoro afirma en *V Etymol.*¹²: *Toda ley, o permite algo, por ejemplo, que el varón valeroso reclame una recompensa; o prohíbe algo, por ejemplo, pedir en matrimonio a una virgen consagrada; o castiga, por ejemplo, condenando a muerte al asesino*.

Así como la enunciación es un dictamen de la razón en forma enunciativa, así la ley es un dictamen de la razón en forma preceptiva. Por otra parte es propio de la razón conducirnos a una-cosa en virtud de otra. Y así, al igual que en

las ciencias demostrativas, la razón nos induce a aceptar las conclusiones en virtud de los principios, también (en el orden práctico) nos induce a admitir los preceptos de la ley en virtud de algo.

Ahora bien, los preceptos de la ley versan sobre los actos humanos, de los cuales la ley es guía, según ya vimos (q.90 a.1.2; q.91 a.4). Pero hay tres categorías de actos humanos. Algunos de ellos, como vimos anteriormente (q.18 a.3), son buenos por naturaleza. Tales son los actos de las virtudes, respecto de los cuales se asigna a la ley el acto de mandar o imperar, pues según se dice en *V Ethic.*¹³, *la ley manda cumplir todos los actos de las virtudes*. Otros actos son malos por naturaleza. Estos son los actos de los vicios, respecto de los cuales a la ley le corresponde prohibir. Otros, en fin, son por naturaleza indiferentes, y respecto de ellos toca a la ley permitir. Teniendo en cuenta que como indiferentes pueden también considerarse a este propósito los que no son ni muy buenos ni muy malos. Finalmente, aquello por lo que la ley induce a que se la obedezca, es el temor del castigo, y es lo que da lugar a un cuarto efecto de la ley, que es el de castigar^d.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cesar de hacer el mal es, en cierta manera, un bien. Por eso la prohibición tiene cierto carácter de precepto. Y de ahí que, tomando el término precepto en sentido amplio, toda ley pueda llamarse precepto.

2. *A la segunda hay que decir:* El aconsejar no es un acto propio de la ley, sino que puede hacerlo también una persona particular, a la que no compete crear leyes. San Pablo mismo, al dar un consejo en 1 Cor 7,12, añade: *Y esto lo digo yo, no el Señor*. Por eso el consejo no se cuenta entre los efectos de la ley.

3. *A la tercera hay que decir:* También

premiar puede hacerlo cualquiera, mientras que castigar no pertenece sino al tutor de la ley, que en nombre de la misma impone la pena. De aquí que el premiar no figure entre los actos de la ley, sino sólo el castigar.

4. *A la cuarta hay que decir:* Cuando

uno se va acostumbrando a evitar las malas acciones y a practicar las buenas por temor al castigo, acaba a veces haciéndolo con gusto y voluntariamente. Y de este modo, también castigando coopera la ley a que los hombres sean buenos^e.

^e La ley tiene como fin conducir al hombre a la virtud, al menos en la voluntad de Dios legislador (*disciplina legum*), pero el objetivo y el contenido de la ley quedan obedicidos aunque se cumpla sólo por temor a la sanción y falte la índole virtuosa (*modus virtutis*: q.100 a.9).

9. GRACIANO, *Decretum* p.1 dist.3 can.4: «Omnis autem lex» (RF, I 5). Cf. S. ISIDORO, *Etymol.* 1.5 c.19: ML 82,202. 10. *Dig.* 1.1 tit.3 leg.1: «Lex est» (KR, I 33b). 11. *Contra duas epist. Pelag.* 1.2 c.9: ML 44,586. 12. C.19: ML 82,202. 13. ARISTOTELES, c.1 n.14 (BK 1129b19): S. TH., lect.2.

^d Siguiendo un texto de San Isidoro, las leyes se dividen formalmente en preceptivas, prohibitivas, permisivas y penales, según la ordenabilidad o no de los actos al fin de la ley. Y adviértase que la sanción no es para Santo Tomás la esencia de la ley, como es en el moderno normativismo, sino un efecto de la ley.

CUESTIÓN 93

De la ley eterna

Corresponde ahora tratar de cada una de las clases de leyes (cf. q.90 introd.), a saber: 1) la ley eterna; 2) la ley natural (q.94); 3) la ley humana (q.95); 4) la ley antigua (q.98); 5) la ley nueva o Evangelio (q.106). Acerca de la sexta de ellas, la que llamábamos ley del fomes, baste lo que se ha dicho al tratar del pecado original (q.81s).

Acerca de la ley eterna se plantean estos seis interrogantes:

1. ¿Qué es la ley eterna?—2. ¿Es conocida de todos?—3. ¿Se deriva de ella toda otra ley?—4. ¿Están sometidos a la ley eterna los seres necesarios?—5. ¿Le están sometidos los seres contingentes naturales?—6. ¿Le están sometidas todas las cosas humanas?

ARTÍCULO 1

La ley eterna, ¿es la razón¹ suprema existente en Dios?

Supra q.91 a.1.

Objeciones por las que parece que la ley eterna no es la razón suprema existente en Dios.

1. La ley eterna es solamente una. En cambio, las razones de las cosas existentes en la mente divina son muchas, pues dice San Agustín en su libro *Octoginta trium quaest.*² que *Dios creó las cosas según la propia razón de cada una*. Luego la ley eterna no parece que se identifique con la razón existente en la mente divina.

2. Como ya dijimos (q.90 a.4; q.91 a.1 ad 2), la promulgación verbal es esencial a la ley. Pero en Dios la Palabra o Verbo es un término personal, mientras que la razón es un término esencial, según se expuso en la *Parte I* (q.34 a.1). Luego la ley eterna no se identifica con la razón divina.

3. San Agustín escribe en el libro *De vera religione*³: *Es claro que sobre nuestra mente existe una ley, que es la verdad*. Mas la ley que existe por encima de nuestra mente es la ley eterna. Luego la verdad y la ley eterna son una misma cosa. Pero

como la noción de verdad y de razón no se identifican, síguese que tampoco la ley eterna se identifica con la suprema razón.

En cambio está lo que San Agustín escribe en *I De lib. arb.*⁴: *La ley eterna es la razón suprema a la que siempre hay que someterse*.

Solución. *Hay que decir:* Así como en cualquier artifice preexiste la razón de cuanto produce con su arte, así en el gobernante tiene que preexistir la razón directiva de lo que han de hacer los que están sometidos a su gobierno. Y al igual que la razón de lo que se produce mediante el arte se llama precisamente arte o idea ejemplar de la obra artística, así la razón directriz de quien gobierna los actos de sus súbditos es lo que se llama ley, habida cuenta de las demás condiciones que el concepto de ley entraña, según ya vimos (q.90). Ahora bien, Dios es creador de todas las cosas por su sabiduría, y respecto de esas cosas guarda una relación semejante a la del artifice respecto de sus artefactos, según expusimos en la *Parte I* (q.14 a.8). Él es además quien gobierna todos los actos y movimientos de cada una de las criaturas, como también dijimos en la misma *Parte 7* (q.103 a.5). Por consiguiente, la

razón de la sabiduría divina, al igual que tiene la condición de arte o de idea ejemplar en cuanto por medio de ella son creadas todas las cosas, así tiene naturaleza de ley en cuanto mueve todas esas cosas a sus propios fines. Y según esto, la ley eterna no es otra cosa que la razón de la sabiduría divina en cuanto principio directivo de todo acto y todo movimiento^a.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Agustín se refiere en ese pasaje a las razones ideales que corresponden a la naturaleza propia de cada una de las cosas; por eso en tales ideas se encuentra cierta distinción y pluralidad en función de su misma relación a cosas distintas, como vimos en la *Parte I* (q.15 a.2). La ley, en cambio, según lo ya dicho (q.90 a.2), tiene por objeto dirigir los actos al bien común. Pero cosas que en sí mismas son distintas pueden considerarse como una sola en la medida en que se ordenan a algo común. Por eso la ley eterna, que es razón o principio de esta ordenación, es una solamente.

2. *A la segunda hay que decir:* En una palabra cualquiera se pueden considerar dos aspectos: La palabra misma y lo que con ella se significa. Así, la palabra oral es un sonido proferido por la boca del hombre, con el cual se expresa todo lo que el hombre quiere significar. Y lo mismo pasa con la palabra mental humana, que no es sino algo concebido por la mente con lo que el hombre expresa interiormente lo que piensa. Pues bien, en Dios la Palabra, que es una concepción intelectual del Padre, es término personal, y, sin embargo, se expresa con él todo lo que hay en la ciencia del Padre, ya sea esencial o personal, ya también las

obras de Dios, como se ve por San Agustín en *XV De Trin.*⁵ Y entre las cosas expresadas por esta Palabra está también la ley eterna. Pero de esto no se sigue que la ley eterna sea en Dios un atributo personal. Si bien se apropia al Hijo, debido a la afinidad que hay entre razón y palabra^b.

3. *A la tercera hay que decir:* La razón de las cosas existentes en el entendimiento divino guarda con las cosas mismas una relación muy diferente de la de los conceptos humanos. Porque el entendimiento humano es mensurado por las cosas, de modo que sus conceptos no son verdaderos por sí mismos, sino en la medida en que se ajustan a las cosas; y así el juicio humano es verdadero o falso según que las cosas sean o no sean⁶. En cambio, el entendimiento divino es medida de las cosas, pues una cosa en tanto es verdadera en cuanto imita al entendimiento divino, según expusimos en la *Parte I* (q.16 a.1). Por eso el entendimiento divino es verdadero por sí mismo. Y, en consecuencia, la razón divina es la verdad misma.

ARTÍCULO 2

La ley eterna, ¿es conocida de todos?

Supra q.19 a.4 ad 3; *In Iob* 11 lect.1.

Objeciones por las que parece que la ley eterna no es conocida de todos.

1. Al decir del Apóstol en *I Cor* 2,11, *las cosas de Dios nadie las conoce sino el Espíritu de Dios*. Mas la ley eterna es una razón que existe en la mente divina. Luego la ley eterna nadie la conoce más que Dios.

2. Según dice San Agustín en *I De lib. arb.*⁷, *la ley eterna es aquella según la*

5. C.14: ML 42,1076; 1.6 c.10: ML 42,931. c.6: ML 32,1229.

6. ARISTÓTELES, *Cat.* c.5 (BK 4b9).

7. L.1

^a La naturaleza de la ley eterna la explica Santo Tomás a través del concepto de sabiduría divina, ordenadora de todas las cosas a sus fines: «la razón de la sabiduría divina en cuanto principio directivo de todo acto y todo movimiento», es como se caracteriza la ley eterna. Y este concepto está conexo con la providencia divina, de la que constituye como su principio, pues la providencia designa la ejecución de la ley de la sabiduría divina en cada criatura (cf. *De verit.* q.5 a.1 ad 6). En Dios, pues, hay una «razón del orden del gobierno de toda la creación», y esto es propiamente el concepto de ley eterna. Y la ley eterna es diferente de la ley humana, cuya razón está medida por las cosas, mientras que en Dios su ley es la medida de las cosas (cf. ad 3).

^b La atribución apropiativa de la idea de ley eterna al Verbo está aquí explicada en razón de que el Verbo es la expresión personal de la sabiduría divina.

1. Mantenemos aquí la palabra «razón», como traducción literal de «ratio», en su sentido de *idea, plan* o *designio* por el que se rige en su acción el agente intelectual, ya que esta acepción es también admitida por el castellano clásico. A veces, sin embargo, recurrimos a sus otras equivalencias indicadas. 2. C.46: ML 40,30. 3. C.30: ML 34,147. 4. C.6: ML 32,1229.

cual es justo que todas las cosas estén perfectamente ordenadas. Pero no todos conocen de qué manera están las cosas perfectamente ordenadas. Luego no todos conocen la ley eterna.

3. San Agustín dice en su obra *De vera relig.*⁸ que la ley eterna es aquella que escapa al juicio de los hombres. Mas, según el Filósofo en *I Ethic.*⁹, cada uno juzga rectamente acerca de lo que conoce. Luego la ley eterna no nos es conocida.

En cambio, San Agustín afirma también en *I De lib. arb.*¹⁰ que llevamos impresa en nosotros la noción de la ley eterna.

Solución. Hay que decir: Una cosa puede ser conocida de dos maneras: en sí misma y en sus efectos, en los que siempre se contiene cierta semejanza de ella. El que, por ejemplo, no ve el sol en sí mismo, puede conocerlo en su irradiación. Ahora bien, es indudable que la ley eterna nadie la puede conocer tal como es en sí misma, a no ser los bienaventurados, que contemplan a Dios en su esencia. Sin embargo, toda criatura racional la conoce en una irradiación suya más o menos perfecta, pues todo conocimiento de la verdad es una irradiación y participación de la ley eterna, que es la verdad inmutable, como dice San Agustín en su obra *De vera relig.*¹¹ Y la verdad es de alguna manera conocida por todos, al menos en cuanto a los principios comunes de la ley natural. En lo demás, unos participan más y otros menos en el conocimiento de la verdad y, a tenor de esto, conocen más o menos la ley eterna^{12c}.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En sí mismas las cosas de Dios no están al alcance de nuestro conocimiento; sin embargo, se nos manifiestan en sus efectos, tal como dice el Apóstol en Rom 1,20: *Las perfecciones invisibles de Dios son alcanzadas por nuestro entendimiento a través de las cosas creadas.*

8. C.31: ML 34,148. 9. ARISTÓTELES, c.3 n.5 (BK 1094b29): S. TH., lect.3. 10. L.1 c.6: ML 32,1229. Cf. PLOTINO, *Ennead.* I 1.1 c.8 (BU, I 44); *Ennead.* II 1.3 c.17 (BU, II 43); *Ennead.* IV 1.3 c.17 (BU, IV 84). 11. C.31: ML 34,147. 12. C.5: ML 32,1228. 13. ARISTÓTELES, *Eth.* 1.1 c.3 n.5 (BK 1094b27).

c La ley eterna es conocida por todos los hombres a través de sus efectos en las creaturas, sobre todo por la ley natural. Pero ¿cuál es el contenido de ese conocimiento? Aquí queda bien subrayado que ese conocimiento universal afecta sólo a los principios comunes de la ley natural y no a toda la complejidad de la ley moral natural.

2. *A la segunda hay que decir:* Si bien cada uno conoce la ley eterna en la medida de su capacidad, tal como acabamos de explicar (sol.), nadie puede alcanzar su perfecta comprensión, puesto que no puede manifestarse totalmente en sus efectos. Por eso, el que se conozca la ley eterna de la manera indicada, no quiere decir que se conozca todo el orden por el que las cosas se encuentran perfectamente ordenadas.

3. *A la tercera hay que decir:* Se puede juzgar de las cosas de dos maneras. Primero, como una potencia cognoscitiva juzga del propio objeto, según aquello de Job 12,11: *¿No discierne acaso el oído las palabras, como el paladar del que come discierne el sabor?* Y en este sentido se han de entender las palabras del Filósofo: *Cada uno juzga con acierto de lo que conoce*¹³, esto es, discierne si es verdad lo que se le propone. En segundo lugar, a la manera en que el superior juzga del inferior mediante un juicio práctico, esto es, sobre si debe comportarse así o de otro modo. Y en este sentido nadie puede enjuiciar la ley eterna.

ARTÍCULO 3

¿Deriva toda ley de la ley eterna?

Objeciones por las que parece que no toda ley deriva de la ley eterna.

1. Hay, según vimos antes (q.9 a.6), una ley del fomes, que, ciertamente, no se deriva de una ley divina como la ley eterna, porque se rige por la prudencia de la carne, de la que dice el Apóstol en Rom 8,7 que *no puede obedecer a la ley divina*. Luego no todas las leyes se derivan de la ley eterna.

2. De la ley eterna no puede derivar nada inicuo, pues, como ya indicamos (a.2 obj.2), *la ley eterna es aquella según la cual es justo que todas las cosas estén perfectamente ordenadas*. Ahora bien, existen leyes

inicias, como recuerdan las palabras de Isaías, 10,1: *¿Ay de los que dictan leyes inicuas!* Luego no todas las leyes derivan de la ley eterna.

3. San Agustín afirma en *I De lib. arb.*¹⁴ que *la ley escrita para gobernar un pueblo permite justificadamente muchas cosas que serán castigadas por la divina providencia*. Pero la razón de la divina sabiduría es la ley eterna, como ya expusimos (a.1). Luego ni siquiera toda ley justa procede de la ley eterna.

En cambio está lo que la divina sabiduría proclama en las palabras de Prov 8,15: *Por mí reinan los reyes y los legisladores decretan lo que es justo*. Mas la razón de la sabiduría divina es la ley eterna, como antes dijimos (a.1). Luego todas las leyes proceden de la ley eterna.

Solución. Hay que decir: Según ya vimos (q.9 a.1-2), la ley es el designio o razón por el cual los actos son dirigidos a un fin. Ahora bien, en una serie ordenada de motores el impulso del segundo tiene que derivarse del impulso del primero, puesto que el segundo no mueve sino en cuanto es movido por el primero. Por eso esto sucede también en los distintos niveles de la gobernación, donde vemos que las normas de gobierno se derivan del jefe superior a sus subalternos. Por ejemplo, las disposiciones relativas al gobierno de un Estado derivan del rey mediante las órdenes que imparte a sus ministros. E igual acontece en el campo de la técnica, donde la dirección de la obra procede del arquitecto y se transmite a los oficiales inferiores que la han de realizar con sus manos. Así, pues, siendo la ley eterna la razón o plan de gobierno existente en el supremo gobernante, todos los planes de gobierno existentes en los gobernantes inferiores necesariamente han de derivar de la ley eterna^d. Y estas razones o planes de los

gobernantes inferiores son todas las demás leyes menos la ley eterna. Por consiguiente, toda ley, en la medida en que participa de la recta razón, se deriva de la ley eterna. Por eso dice San Agustín en *I De lib. arb.*¹⁵ que *nada hay justo y legitimo en la ley temporal que no hayan tomado los hombres de la ley eterna*.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El fomes tiene carácter de ley en el hombre en cuanto es una pena consiguiente a la justicia divina y, como tal, es claro que se deriva de la ley eterna. Pero en cuanto inclina al pecado ya contra la ley de Dios y, como ya dijimos (q.91 a.6), no tiene razón de ley.

2. *A la segunda hay que decir:* La ley humana tiene carácter de ley en cuanto se ajusta a la recta razón, y en este sentido es claro que deriva de la ley eterna. Por el contrario, en la medida en que se aparta de la razón se convierte en ley inicua y, como tal, ya no es ley, sino más bien violencia. Sin embargo, en la misma ley inicua subsiste cierta semejanza con la ley, al estar dictada por un poder constituido, y bajo este aspecto también emana de la ley eterna, pues, como se lee en Rom 13,1: *toda potestad procede de Dios nuestro Señor*.

3. *A la tercera hay que decir:* Se dice que la ley humana permite ciertas cosas no porque las apruebe, sino porque es incapaz de someterlas a norma. Y son muchas las cosas que, aunque estén reguladas por la ley divina, no pueden ser reguladas por la ley humana, pues siempre la causa inferior es de menor alcance que la superior. Por eso, el mismo hecho de que la ley humana no se ocupe de aquello que no alcanza a regular se deriva de la ley eterna. Otra cosa sería si la ley humana aprobara lo que la ley eterna reprueba. En consecuencia, de aquí no se sigue que la ley humana no

14. C.5: ML 32,1228. 15. C.6: ML 32,1229.

d Aplicando el principio metafísico de la subordinación de las causas eficientes segundas, se concluye aquí que todas las leyes tienen su fuerza en dependencia de la ley primera, que es la ley eterna, pues «en cuanto participación de la recta razón, derivan de la sabiduría divina». Pero hay que notar que esto es válido dicho de la índole ordenadora de toda ley, en lo que la ley eterna es el arquetipo de toda ley, pero no se refiere a los contenidos de todas las leyes, como si todos ellos estuvieran fundados en la ley eterna. Por otra parte, no se puede entender bien el concepto tomista de pecado (*dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam*: 1-2 q.71 a.6) sin referirse a la doctrina de este artículo, donde se demuestra que toda ley moral deriva de la ley eterna.

emane de la ley eterna, sino sólo que no puede imitarla de manera perfecta.

ARTÍCULO 4

Las cosas necesarias y eternas, ¿están sujetas a la ley eterna?

1 q.103 a.1 ad 3; 2-2 q.49 a.6.

Objeciones por las que parece que las cosas necesarias y eternas están sujetas a la ley eterna.

1. Todo lo que es razonable está sujeto a la razón. Pero la voluntad divina es razonable, puesto que es justa. Luego está sujeta a la razón. Ahora bien, la ley eterna se identifica con la razón divina. Luego la voluntad de Dios está sujeta a la ley eterna. Y, como la voluntad de Dios es algo eterno, síguese que también las cosas eternas y necesarias están sometidas a la ley eterna.

2. Lo que está sometido al rey está sujeto a sus leyes. Mas el Hijo, según se dice en 1 Cor 24,28, *se someterá al Padre cuando le entregue el reino*. Luego el Hijo, que es eterno, está sujeto a la ley eterna.

3. La ley eterna es la razón de la divina providencia. Pero hay muchas cosas necesarias sometidas a la divina providencia, como, por ejemplo, la permanencia en el ser de las sustancias inmateriales y de los cuerpos celestes. Luego también las cosas necesarias están sujetas a la ley eterna.

En cambio está el hecho de que las cosas necesarias es imposible que se comporten de otra manera y, por lo tanto, no necesitan ser reprimidas. Mas la ley, según ya vimos (q.92 a.2), se les impone a los hombres para reprimir en ellos el mal. Luego las cosas necesarias no están sujetas a la ley.

Solución. *Hay que decir:* La ley eterna, como dijimos antes (a.1), es la razón directriz del gobierno divino. Por lo tanto, todo lo que está sujeto al gobierno de Dios está también sometido a la ley eterna; mas lo que no está sometido al gobierno eterno tampoco lo está a la ley eterna. Esta distinción puede esclarecerse con lo que sucede en nuestro ámbito. Pues bajo el gobierno humano caen aquellas cosas que los hombres pueden

hacer; pero no las que pertenecen a la naturaleza del hombre, como, por ejemplo, el que tenga alma, manos o pies. Así pues, está sujeto a la ley eterna todo lo que hay en las cosas creadas por Dios, ya sean contingentes ya necesarias; pero lo que pertenece a la naturaleza o esencia divina no está sometido a la ley eterna, sino que es realmente la misma ley eterna.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* De la voluntad divina podemos hablar en dos sentidos. Primero, en cuanto a la voluntad misma; y así, como se identifica con la divina esencia, no está sujeta al gobierno de Dios ni a la ley eterna, sino que es idéntica a esta ley. Segundo, en cuanto a lo querido por Dios en relación a las criaturas; y tal voluntad divina sí que está sometida a la ley eterna, puesto que su razón directriz es la divina sabiduría. Así pues, en este segundo sentido la voluntad divina puede llamarse razonable; mientras que en el sentido primero, o como voluntad en sí, más bien debe decirse que se identifica con la razón misma.

2. *A la segunda hay que decir:* El Hijo de Dios no es creado por Dios, sino naturalmente engendrado. Por eso no está sometido a la providencia divina ni a la ley eterna. Más bien él mismo es la ley eterna por cierta apropiación, según se expresa San Agustín en la obra *De vera relig.*¹⁶ Sin embargo, se dice que está sometido al Padre por razón de la naturaleza humana, según la cual también se dice que el Padre es mayor que él.

3. *A la tercera hay que decir:* Aceptamos la conclusión del tercer argumento, porque se refiere a entes necesarios creados.

4. *Al argumento en contra hay que decir:* Según advierte el Filósofo en *V Metaphys.*¹⁷, hay cosas necesarias que tienen fuera de sí la causa de su necesidad, por lo que incluso reciben de otro el no poder ser de otra manera. Y esto mismo constituye una represión eficazísima, porque en tanto decimos que un sujeto es reprimido en cuanto no puede comportarse más que de acuerdo con lo establecido.

ARTÍCULO 5

Los seres físicos contingentes, ¿están sujetos a la ley eterna?

Objeciones por las que parece que los seres físicos contingentes no están sujetos a la ley eterna.

1. La promulgación es esencial a la ley, como ya dijimos (q.90 a.4). Mas la promulgación sólo puede hacerse a criaturas racionales capaces de captar un enunciado. Luego sólo las criaturas racionales están sujetas a la ley eterna, y no, en cambio, las cosas físicas contingentes.

2. Según enseña Aristóteles en *I Ethic.*¹⁸: *Lo que obedece a la razón participa en cierto modo de la razón*. Pero la ley eterna, según dijimos antes (a.1), es la suprema razón. Luego, como los seres físicos contingentes no participan en nada de la razón, sino que son completamente irrazonables, parece que no están sujetos a la ley eterna.

3. La ley eterna es sumamente eficaz. Mas en las cosas naturales contingentes ocurren fallos. Luego no están sometidas a la ley eterna.

En cambio está lo que se lee en Prov 8,29: *Cuando fijó sus términos al mar e impuso a las aguas una ley para que no traspasasen sus linderos...*

Solución. *Hay que decir:* Las condiciones de la ley eterna, que es ley divina, son distintas de las de la ley humana. En efecto, la ley humana no se extiende más que a las criaturas racionales sometidas al hombre. Esto se debe a que la ley se propone dirigir los actos de quienes están sujetos al gobierno del legislador, por lo que nadie, estrictamente hablando, dicta una ley para sus propios actos. En cambio, toda la actividad desplegada en el uso de las cosas irracionales subordinadas al hombre se reduce a los actos con que el hombre mismo las mueve, ya que estas criaturas irracionales no obran guiadas por sí mismas, sino que son movidas por otro, como anteriormente se expuso (q.1 a.2). Por eso el hombre es incapaz de imponer leyes a los seres irracionales, por más que le estén sujetos. Puede, en cambio, poner leyes a los seres racionales que le están sometidos,

imprimiendo en sus mentes, con un mandato o indicación cualquiera, una regla o principio de operación.

Ahora bien, así como el hombre, mediante una indicación, implanta en un súbdito un principio interior de acción, así Dios imprime en todas las cosas naturales los principios de las operaciones propias de cada una de acuerdo con aquello del salmo 148,6: *Estableció un precepto que no pasará*. Y por eso mismo todos los movimientos y acciones de toda la naturaleza están sujetos a la ley eterna. Y, en consecuencia, las criaturas irracionales caen bajo la ley eterna de otro modo, en cuanto son movidas por la divina providencia, y no porque capten intelectualmente el precepto divino como las criaturas racionales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Entre la inserción de un principio activo intrínseco en los seres físicos y la promulgación de la ley con respecto a los hombres hay cierta equivalencia, porque por la promulgación de la ley, como dijimos antes (sol.), se imprime en los hombres un principio director de sus propios actos.

2. *A la segunda hay que decir:* Los seres irracionales no participan de la razón humana ni la obedecen; participan, en cambio, al obedecerla, de la razón divina; pues la virtud de la razón divina se extiende a muchos más efectos que la virtud de la razón humana. Y así como los miembros del cuerpo humano se mueven al imperio de la razón, sin participar por eso de esta facultad superior, puesto que no tienen percepción alguna ordenada a la razón, así también las criaturas irracionales son movidas por Dios sin que por esto se hagan racionales.

3. *A la tercera hay que decir:* Los fallos que acontecen en los procesos naturales, aunque ocurren contra el orden de las causas particulares, no escapan, sin embargo, al orden de las causas universales, principalmente de la primera, que es Dios, de cuya providencia nada puede evadirse, según se expuso en la *Parte I* (q.22 a.3). Y, como la ley eterna, según dijimos poco ha (a.1), es la razón de la divina providencia, los fallos que ocurren en los procesos naturales están sujetos a la ley eterna.

ARTÍCULO 6

Todas las cosas humanas, ¿están sujetas a la ley eterna?^e

Objeciones por las que parece que no todas las cosas humanas están sujetas a la ley eterna.

1. El Apóstol enseña en Gal 5,18: *Si os dejáis conducir por el Espíritu, ya no estáis bajo la ley*. Mas los justos, que son hijos de Dios por adopción, se dejan conducir por el Espíritu, según aquello de Rom 8,14: *Los que son movidos por el Espíritu de Dios, esos son hijos de Dios*. Luego no todos los hombres están bajo la ley eterna.

2. En Rom 8,7 dice el Apóstol: *La prudencia de la carne es enemiga de Dios, porque no se somete a la ley de Dios*. Pero hay muchos hombres en quienes domina la prudencia de la carne. Luego no todos los hombres están sujetos a la ley eterna, que es ley de Dios.

3. Según dice San Agustín en I *De lib. arb.*¹⁹, *la ley eterna es aquella que a los malos hace merecer la condenación y a los buenos la vida eterna*. Ahora bien, ni los condenados ni los bienaventurados están ya en estado de merecer. Luego no están sujetos a la ley eterna.

En cambio está lo que dice San Agustín en XIX *De civ. Dei*²⁰: *Nada se sustrae a las leyes y ordenaciones del supremo creador y ordenador, que administra la paz en el universo*.

Solución. *Hay que decir:* Como ya expusimos (a.5), una cosa puede estar sujeta a la ley eterna de dos maneras. Primera, participando de ella por vía de conocimiento; segunda, sometiéndosele por vía de acción y de pasión al participarla en calidad de principio motor intrínseco. De esta segunda manera están sujetas a la ley eterna las criaturas irracionales, como dijimos antes (ib.). En cambio, la naturaleza racional, como, además de lo común con las demás criaturas, tiene la peculiaridad de su condición racional, se encuentra sometida a la ley eterna de

ambas maneras. Porque posee en cierto modo la noción de ley eterna, como ya vimos (a.2) y además en cada una de las criaturas racionales existe una inclinación natural hacia lo que está en consonancia con la ley eterna, dado que *somos por naturaleza inclinados a la virtud*, al decir del Filósofo en II *Ethic.*²¹

Sin embargo, ambos modos de sometimiento están mermados y en cierto modo desvanecidos en los malos, porque en ellos la inclinación natural a la virtud está estragada por el vicio, y el mismo conocimiento natural del bien es oscurecido por las pasiones y los hábitos pecaminosos. Por el contrario, en los buenos, ambos modos se encuentran reforzados, porque al conocimiento natural del bien se añade en ellos el conocimiento de la fe y del don de sabiduría, y a la inclinación natural al bien se junta el impulso interior de la gracia y de la virtud.

Así, pues, los buenos están perfectamente sometidos a la ley eterna, puesto que siempre obran en conformidad con ella. Por su parte, los malos también se someten a la ley eterna de manera ciertamente defectuosa en cuanto a su contribución activa, puesto que la conocen imperfectamente e imperfecta es su inclinación al bien; pero lo que les falta en el plano de la acción se suple en el plano de la pasión, puesto que padecen lo que la ley eterna dispone sobre ellos en la medida en que rehúyen hacer lo que la ley eterna les pide. Por eso dice San Agustín en I *De lib. arb.*²²: *Pienso que los justos obran bajo el influjo de la ley eterna*. Y en su obra *De catequizandis rudibus*²³: *Para justo castigo de las almas que le abandonan supo disponer según leyes convenientísimas las partes inferiores de la creación*.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Estas palabras del Apóstol pueden interpretarse de dos maneras. En primer lugar, entendiendo la expresión «estar bajo la ley» en el sentido del que se somete a la ley como a

una carga y a disgusto. Por lo que, a este propósito, dice la *Glosa*²⁴ que *está bajo la ley el que se abstiene de hacer el mal, no por amor a la justicia, sino por temor al castigo con que la ley amenaza*. Y no es así como los hombres espirituales se someten a la ley, puesto que cumplen voluntariamente lo que manda la ley bajo el impulso de la caridad que el Espíritu Santo infunde en sus corazones. En segundo lugar, pueden interpretarse también como si las obras del hombre que es movido por el Espíritu Santo fueran más bien obras del Espíritu Santo que del hombre mismo. Y, puesto que el Espíritu Santo no está sometido a la ley —como tampoco el Hijo, según dijimos (a.4 ad 2)—, síguese que estas obras, en cuanto son producidas por el Espíritu Santo, no están bajo la ley. Y esto lo ratifica el Apóstol cuando dice en 2 Cor 3,17: *Donde está el Espíritu del Señor allí hay libertad*.

2. *A la segunda hay que decir:* La prudencia de la carne es imposible que esté sujeta a la ley de Dios desde el punto de

vista activo, ya que impulsa a acciones que son contrarias a la ley divina. Pero sí le queda sujeta pasivamente, puesto que merece padecer el castigo según la ley de la justicia divina. Sin embargo, en ningún hombre domina la ley de la carne de tal modo que destruya todo el bien natural que hay en él. Por eso, siempre queda en el hombre una inclinación a hacer lo que pide la ley eterna. Pues ya vimos antes (q.85 a.2) que el pecado no destruye todo el bien de la naturaleza.

3. *A la tercera hay que decir:* La misma causa que conduce al fin mantiene en la posesión del fin; como la misma gravedad que arrastra los cuerpos graves hacía abajo los mantiene en su puesto inferior. Por eso, cuando alguno en virtud de la ley eterna merece la bienaventuranza o la condenación, es la misma ley eterna la que lo mantiene en uno u otro destino. Y en este sentido también los bienaventurados y los condenados están sujetos a la ley eterna.

24. *Glosa* de PEDRO LOMBARDO, super Gal. c.5.18: ML 192,158. Cf. *Glosa ordin.* super Gal. c.5 n.18 (VI 87 E).

19. C.6: ML 32,1229. 20. C.12: ML 41,640. 21. ARISTÓTELES, c.1 n.3 (BK 1103a25): S. TH., lect.1. 22. C.15: ML 32,1238. 23. C.18: ML 40,333.

^e Este artículo, que es nuclear para entender el concepto de ley eterna en Santo Tomás, puede ayudarnos a comprender la gran distancia que media entre el concepto teológico de ley y la noción jurídica de ley humana, pues ésta, para su cumplimiento, no exige la conformidad de la razón con el fin de la ley, sino sólo la ejecución material de lo preceptuado.

CUESTIÓN 94

De la ley natural

Nos corresponde ahora tratar de la ley natural (cf. q.93 introd.). Acerca de la cual debemos responder a estos seis interrogantes:

1. ¿Qué es la ley natural?—2. ¿Cuáles son sus preceptos?—3. Los actos de las virtudes, ¿son todos de ley natural?—4. La ley natural, ¿es la misma para todos los hombres?—5. ¿Es mudable?—6. ¿Puede ser abolida en la mente humana?

ARTÍCULO 1

La ley natural, ¿es un hábito?^a

Objeciones por las que parece que la ley natural es un hábito.

1. Según dice el Filósofo en II *Étic.*¹, tres cosas hay en el alma: potencias, hábitos y pasiones. Mas la ley natural no es ninguna de las potencias ni de las pasiones del alma, como se ve examinándolas una a una. Luego la ley natural es un hábito.

2. San Basilio dice² que la conciencia o *sindéresis* es la ley de nuestro entendimiento, lo cual sólo puede aplicarse a la ley natural^b. Pero la *sindéresis* es un hábito, como vimos en la *Parte I* (q.79 a.12). Luego también es un hábito la ley natural.

3. La ley natural permanece siempre en el hombre, como veremos luego (a.6). Pero no siempre la razón humana, a la que pertenece la ley, está pensando en la ley natural. Luego la ley natural no es un acto, sino un hábito.

En cambio está lo que dice San Agustín en *De bono coniugali*³, que el hábito

no es una facultad de la que se usa cuando es necesario. Pero la ley natural no es de esta condición, puesto que se da en los niños y en los condenados, que no están en disposición de usarla. Luego la ley natural no es un hábito.

Solución. Hay que decir: El hábito puede entenderse de dos maneras. Primero, en sentido propio y esencial; y así la ley natural no es un hábito. Porque vimos arriba (q.90 a.2) que la ley es un producto de la razón, como en el orden especulativo lo es también la proposición. Mas no es la misma cosa algo que se hace y aquello con que se hace; pues, por ejemplo, con el hábito de la gramática se construye una oración correcta. Así pues, como el hábito pertenece al orden de los medios de acción, es imposible que una ley sea hábito propia y esencialmente hablando.

En segundo lugar, puede llamarse hábito al contenido de un hábito, como cuando se llama fe a lo que se admite por fe. Y, como los preceptos de la ley natural a veces son considerados en acto por la razón y a veces están en la razón sólo de manera habitual, en función de

esto último puede decirse que la ley natural es un hábito. Pasa como con los principios indemostrables del orden especulativo, que no son el hábito mismo de los principios, sino el objeto o contenido de este hábito^c.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo trata en el lugar citado⁴ de establecer la nota genérica de la virtud. Y como la virtud es, a todas luces, un principio de operación, sólo menciona lo que es principio de los actos humanos; a saber; las potencias, los hábitos y las pasiones. Pero además de estos tres principios hay en el alma otras cosas, como son los actos —por ejemplo, el querer y el conocer en quien conoce y quiere—, las propiedades naturales del alma —por ejemplo, la inmortalidad—, y otras cosas semejantes.

2. *A la segunda hay que decir:* Se dice que la *sindéresis* es ley de nuestro entendimiento, porque es un hábito que contiene los preceptos de la ley natural que son principios primeros del obrar humano.

3. *A la tercera hay que decir:* El argumento concluye que la ley la poseemos de manera habitual, y esto lo concedemos.

Sobre el argumento en contrario, adviértese que, debido a algún impedimento, no siempre podemos hacer uso de lo que poseemos de manera habitual, como no puede el hombre sumido en el sueño servirse del hábito de la ciencia. De la misma manera, tampoco puede el niño servirse del hábito de los primeros principios o del de la ley natural, por falta de edad.

ARTÍCULO 2

La ley natural, ¿comprende muchos preceptos o uno solamente?

In Sent. 4 d.33 q.1 a.1

Objeciones por las que parece que la

4. ARISTÓTELES, *Eth.* 1.2 c.5 n.1 (BK 1105b20).

^c El problema tratado aquí es el modo como la ley natural está en la razón humana. Y su tesis es que la ley es un acto de la razón práctica (*opus rationis*) y no un hábito de la conciencia, como pretendían muchos contemporáneos (Pedro de Tarantasia, por ejemplo). La ley natural son los primeros principios de la ley moral que el hombre conoce desde el inicio de sus razonamientos prácticos. Pero, como acto de la razón, es generada por una disposición habitual en la razón, a la que se le llama *sindéresis* o hábito por el que la razón práctica se perfecciona para enunciar los principios de la ley natural (ad 2). Pero la ley no debe confundirse nunca con el principio psicológico que la produce.

1. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 1105b20): S. TH., lect.5. 2. Cf. *In Hexaem.* hom.7: MG 29,158; hom.12: *In princ. Prov.*: MG 31,406. Pero la expresión «ley de nuestro entendimiento» sólo se encuentra literalmente en SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* 1.4 c.22: MG 94,1200. 3. C.21: ML 40,390.

^a En el prólogo de la cuestión, el tema de este artículo figura bajo el rótulo de qué es la ley natural. Pero el título del artículo, que es de los editores y no de Santo Tomás, pregunta si la ley natural es un hábito. Al darle los editores este enunciado, quisieron mostrar que éste era el problema más discutido en tiempos de Santo Tomás y con el que él empieza enfrentándose en esta cuestión.

^b El texto aducido no es de S. Basilio, sino de S. Juan Damasceno en un lugar que, ciertamente, el autor conocía (cf. 1 q.79 a.13). O quizá en su intención estaba citar otro texto de S. Basilio donde se llama a la conciencia *naturale indicatorium* y el error fue de algún amanuense.

racional; sin embargo, no es evidente para quien desconoce lo que es el hombre. De aquí que, según expone Boecio en su obra *De hebdomad.*⁵, hay axiomas o proposiciones que son evidentes por sí mismas para todos; y tales son aquellas cuyos términos son de todos conocidos, como «el todo es mayor que la parte» o «dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí». Y hay proposiciones que son evidentes por sí mismas sólo para los sabios, que entienden la significación de sus términos. Por ejemplo, para el que sabe que el ángel no es corpóreo y entiende lo que esto significa, resulta evidente que el ángel no está circunscrito a un lugar; mas no así para el indocto, que desconoce el sentido estricto de estos términos.

Ahora bien, entre las cosas que son conocidas de todos hay un cierto orden. Porque lo primero que alcanza nuestra aprehensión es el ente, cuya noción va incluida en todo lo que el hombre aprehende. Por eso, el primer principio inde demostrable es que «no se puede afirmar y negar a la vez una misma cosa», principio que se funda en las nociones de ente y no-ente y sobre el cual se asientan todos los demás principios, según se dice en IV *Metaphys.*⁶ Mas así como el ente es la noción absolutamente primera del conocimiento, así el bien es lo primero que se alcanza por la aprehensión de la razón práctica, ordenada a la operación; porque todo agente obra por un fin, y el fin tiene razón de bien. De ahí que el primer principio de la razón práctica es

el que se funda sobre la noción de bien, y se formula así: «el bien es lo que todos apetecen». En consecuencia, el primer precepto de la ley es éste: «El bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse». Y sobre éste se fundan todos los demás preceptos de la ley natural, de suerte que cuanto se ha de hacer o evitar caerá bajo los preceptos de esta ley en la medida en que la razón práctica lo capte naturalmente como bien humano^d.

Por otra parte, como el bien tiene razón de fin, y el mal, de lo contrario, síguese que todo aquello a lo que el hombre se siente naturalmente inclinado lo aprehende la razón como bueno y, por ende, como algo que debe ser procurado, mientras que su contrario lo aprehende como mal y como vitando. De aquí que el orden de los preceptos de la ley natural sea correlativo al orden de las inclinaciones naturales. Y así encontramos, ante todo, en el hombre una inclinación que le es común con todas las sustancias, consistente en que toda sustancia tiende por naturaleza a conservar su propio ser. Y de acuerdo con esta inclinación pertenece a la ley natural todo aquello que ayuda a la conservación de la vida humana e impide su destrucción. En segundo lugar, encontramos en el hombre una inclinación hacia bienes más determinados, según la naturaleza que tiene en común con los demás animales. Y a tenor de esta inclinación se consideran de ley natural *las cosas que la naturaleza ha enseñado a todos los animales*⁷, tales como la conjunción de los sexos, la edu-

5. ML 64,1311: S. TH., *In De hebdom.* Proem. 6. ARISTÓTELES, I.3 c.3 n.9 (BK 1005b29): S. TH., lect.6. 7. *Dig.* I.1 tit.1 leg.1: «Iuris operam» (KR, I 29a).

^d Usando profundamente el argumento del paralelismo entre la razón especulativa y la práctica, se deja establecido que la ley natural es también un conjunto racional de preceptos (*ordo praeceptorum*). Consta, en efecto, de unos preceptos inmediatamente percibidos por la razón práctica y al alcance de cualquier inteligencia, y de otros preceptos derivados y demostrados, que sólo el ejercicio de la razón práctica descubre. Los primeros son los valores universales del bien moral, ya que el bien o fin es lo primero que mueve la inteligencia práctica, de igual manera que el concepto de ser y el principio de contradicción son el principio de la razón especulativa. El primer principio de la ley natural podría enunciarse así: hacer el bien y evitar el mal. Pero, a partir de este principio, la razón humana procede a desarrollar y enunciar otros preceptos de la vida moral, que son el fruto del discurso propiamente moral (ciencia moral, conciencia subjetiva, experiencia moral de la humanidad, vida social de los pueblos), abriéndose así un amplio campo al progreso de la ley natural. Pero tengamos presente que este progreso no es fruto de un discurso sólo deductivo y abstracto, ya que en el orden práctico la experiencia humana y el progreso de los pueblos son fuentes también de conocimiento práctico. Con frecuencia, en cambio, en el tomismo se ha olvidado esto y se ha identificado el desarrollo de la ley natural con el discurso científico de la ética, y ésta, además, entendida sólo como una ciencia deductiva.

ARTÍCULO 3

*Los actos de las virtudes, ¿son todos de ley natural?*⁹

Objeciones por las que parece que no todos los actos de las virtudes son de ley natural.

1. Como ya vimos (q.90 a.2), la ley se ordena esencialmente al bien común. Pero los actos de algunas virtudes, como se ve particularmente en los de la templanza, se ordenan al bien particular del individuo. Luego no todos los actos de las virtudes caen bajo la ley natural.

2. Todos los pecados se oponen a algún acto de virtud. Luego si todos los actos de virtud son de ley natural, se seguiría que todos los pecados son contra la naturaleza. Pero esto se atribuye especialmente a algunos pecados nada más.

3. En lo que es de naturaleza convienen todos los hombres. Mas en los actos de las virtudes no todos convienen, porque lo que en uno es virtuoso puede ser en otro pecaminoso. Luego no todos los actos de virtud caen bajo la ley natural.

En cambio afirma San Juan Damasceno en el libro III⁸ que *las virtudes son naturales*. Luego los actos de las virtudes están sujetos a la ley natural.

Solución. *Hay que decir:* Los actos de las virtudes pueden ser considerados

cación de los hijos y otras cosas semejantes. En tercer lugar, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a la naturaleza racional, que es la suya propia, como es, por ejemplo, la inclinación natural a buscar la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad. Y, según esto, pertenece a la ley natural todo lo que atañe a esta inclinación, como evitar la ignorancia, respetar a los conciudadanos y todo lo demás relacionado con esto^f.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todos estos preceptos de la ley natural constituyen una ley natural única en cuanto se reducen a un único primer precepto.

2. *A la segunda hay que decir:* Todas las inclinaciones de cualquiera de las partes de la naturaleza humana, como la concupiscible y la irascible, en la medida en que se someten al orden de la razón, pertenecen a la ley natural y se reducen a un único primer precepto, como acabamos de decir (sol., ad 1). Y así, los preceptos de la ley natural, considerados en sí mismos, son muchos, pero todos ellos coinciden en la misma raíz.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque es una en sí misma, la razón ha de poner orden en todos los asuntos que atañen al hombre. Y en este sentido caen bajo la ley de la razón todas las cosas que son susceptibles de una ordenación racional.

8. *De fide orth.* c.14: MG 94,1045.

^e El bien se presenta siempre como un objeto de prosecución, de tensión y movimiento. Por ello, en el discurso de la razón práctica se juega continuamente con la idea de inclinación natural (*naturalis inclinatio*), entendida como la expresión de una naturaleza humana dinámicamente ordenada al fin. Las inclinaciones humanas prueban la teleología natural del hombre, y los preceptos de la ley natural señalan el fin de esas inclinaciones y son, en consecuencia, los contenidos básicos de la moral natural. La razón práctica los capta inmediatamente (*ratio naturaliter apprehendit ut bona*), bastándole con un desciframiento de lo específico del comportamiento racional. Sin embargo, en este proceso caben muchos errores, prejuicios y corrupciones, que explicarían los encontrados juicios existentes acerca de la ley natural. No es fácil, por ejemplo, delimitar las exigencias que comporta nuestra natural inclinación a Dios, o nuestra inserción natural en la sociedad política o las exigencias derivadas de una convivencia pacífica. Así pues, la ley natural tiene una cierta formulación espontánea en todos los hombres, pero ello no es óbice para una relativa oscuridad y dificultad cuando se trata de enunciar todos sus preceptos, incluso los que están amparados por la ciencia moral. Pues bien, todos estos preceptos primarios de la razón práctica los engloba Santo Tomás en tres órdenes de inclinaciones naturales: a la conservación del ser sustancial, a la conservación de la especie y a la convivencia social. Esta doctrina de la pluralidad de inclinaciones naturales, que fundamenta los diversos preceptos de la ley natural, ya había sido expuesta por el autor para explicar los fines del matrimonio (cf. *In Sent.* 4 d.33 q.1 a.1).

^f Aunque los editores no han puesto lugares paralelos a este artículo, hay referencias a doctrinas similares a la aquí tratada en *In Ethic.* 5 lect.12 y en 2-2 q.77 a.2.3; q.60 a.5.

bajo un doble aspecto: como actos virtuosos y como actos de una determinada especie. Pues bien, si los consideramos en cuanto virtuosos, todos caen bajo la ley natural. Ya dijimos (a.2), en efecto, que pertenece a la ley natural todo aquello a lo que el hombre se siente inclinado por naturaleza. Mas todos los seres se sienten naturalmente inclinados a realizar las operaciones que les corresponden en consonancia con su forma; por ejemplo, el fuego se inclina por naturaleza a calentarse. Y como la forma propia del hombre es el alma racional, todo hombre se siente naturalmente inclinado a obrar de acuerdo con la razón. Y esto es obrar virtuosamente. Por consiguiente, así considerados, todos los actos de las virtudes caen bajo la ley natural, puesto que a cada uno la propia razón le impulsa por naturaleza a obrar virtuosamente. Si, en cambio, consideramos los actos virtuosos en sí mismos o según su especie, no todos ellos son de ley natural. Porque hay muchas acciones virtuosas que no responden de manera inmediata a una inclinación natural, sino que son el resultado del proceso racional por el que los hombres buscan lo más útil para vivir bien^g.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La templanza versa sobre las concupiscencias naturales relativas a la comida, la bebida y el sexo; y éstas se ordenan al bien común de la naturaleza, como las demás materias legales se ordenan al bien común moral.

2. *A la segunda hay que decir:* Por naturaleza humana podemos entender, o bien aquella que es específica del hombre, y en este sentido todos los pecados, al ser contrarios a la razón, están también contra la naturaleza, según expone San Juan Damasceno en el libro 2^o; o

bien aquella que es común al hombre y a los demás animales. Y en este sentido hay algunos pecados que se dicen especialmente contrarios a la naturaleza. Tal sucede, por ejemplo, con la sodomía, que, por ser contraria al intercambio entre macho y hembra común a todos los animales, recibe especialmente el nombre de vicio contra la naturaleza^h.

3. *A la tercera hay que decir:* Este argumento hace hincapié en los actos considerados en sí mismos. Y en este sentido sí sucede que, debido a las variadas condiciones de los hombres, algunos actos son virtuosos en unos individuos, por proporcionados y convenientes para ellos, mientras que en otros son desproporcionados y, por tanto, pecaminosos.

ARTÍCULO 4

La ley natural, ¿es la misma para todos?

2-2 q.57 a.2 ad 1; *In Sent.* 3 d.37 a.3; a.4 ad 2; 4 d.33 q.1 a.2 ad 1; *In Ethic.* 5 lect.12; *De malo* q.2 a.4 ad 13.

Objeciones por las que parece que la ley natural no es la misma para todos.

1. En el *Decreto*¹⁰ se dice que *el derecho natural es lo que se contiene en la ley en el Evangelio*. Pero esto no es común a todos, puesto que, según se lee en Rom 10,16, *no todos obedecen al Evangelio*. Luego la ley natural no es única para todos.

2. Según se dice en *V Ethic.*¹¹, *por justo se entiende aquello que es conforme a la ley*. Pero en el mismo libro¹² se afirma también que nada es tan universalmente justo que no deje de serlo para algunos. Luego la ley, incluida la natural, no es la misma para todos.

3. Según queda dicho (a.2.3), pertenece a la ley natural aquello a lo cual el hombre se encuentra inclinado por natu-

9. *De fide orth.* c.4: MG 94,876; c.30: MG 94,976; 1.4 c.20: MG 94,1196. 10. GRACIANO, *Decretum* p.1 dist.1. Prol. 11. ARISTÓTELES, c.1 n.12 (BK 1129b12): S. TH., lect.2. 12. ARISTÓTELES, *Eth.* 1.5 c.7 n.4 (BK 1134b32).

^g Uno de los preceptos primarios de la ley natural es «obrar según la razón», según se dice en el a.2 (cf. también 1-2 q.54 a.3; 2-2 q.47 a.7). Y no otra cosa es el concepto de virtud, la cual se especifica siempre por un bien conforme a la razón. Con esta explicación se da cumplida razón al texto del Damasceno que decía que las virtudes son naturales (cf. sed cont.).

^h En la moral escolástica, al pecado de homosexualidad se le denomina *peccatum contra naturam*, significando con ello no sólo que es contra la ley natural —todo pecado lo es—, sino que viola directamente los preceptos de la naturaleza (genérica) del hombre, es decir, aquellas inclinaciones que el hombre tiene de común con los animales, como es la tendencia a la unión procreativa de sexos distintos.

raleza. Mas no todos los hombres tienen las mismas inclinaciones, sino que unos apetecen el placer, otros el honor, etc. Luego no hay en todos una única ley natural.

En cambio está lo que dice San Isidoro en *Etymol.*¹³: *El derecho natural es común a todas las naciones*.

Solución. *Hay que decir:* Como ya vimos (a.2.3), pertenece a la ley natural todo aquello a lo cual el hombre se encuentra naturalmente inclinado, dentro de lo cual lo específico del hombre es que se sienta inclinado a obrar conforme a la razón. Ahora bien, según consta por *I Physic.*¹⁴, es propio de la razón el proceder de lo común a lo particular. Aunque de diferente manera, según se trate de la razón especulativa o de la razón práctica. Porque la primera versa principalmente sobre cosas necesarias, que no pueden comportarse más que como lo hacen, y por eso tanto sus conclusiones particulares como sus principios comunes expresan verdades que no admiten excepción. La razón práctica, en cambio, se ocupa de cosas contingentes, cuales son las operaciones humanas, y por eso, aunque en sus principios comunes todavía se encuentra cierta necesidad, cuanto más se desciende a lo particular tanto más excepciones ocurren. Así, pues, en el orden especulativo, la verdad es la misma para todos, ya sea en los principios, ya en las conclusiones, por más que no sea conocida por todos la verdad de las conclusiones, sino sólo la de los principios llamados «concepciones comunes»¹⁵. Pero en el orden práctico, la verdad o rectitud práctica no es la misma en todos a nivel de conocimiento concreto o particular, sino sólo de conocimiento universal; y aun aquellos que coinciden en la norma práctica sobre lo concreto, no todos la conocen igualmente.

Por tanto, es manifiesto que, en lo tocante a los principios comunes de la razón, tanto especulativa como práctica, la verdad o rectitud es la misma en todos, e igualmente conocida por todos. Mas, si hablamos de las conclusiones particu-

lares de la razón especulativa, la verdad es la misma para todos los hombres, pero no todos la conocen igualmente. Así, por ejemplo, que los ángulos del triángulo son iguales a dos rectos es verdadero para todos por igual; pero es una verdad que no todos conocen. Si se trata, en cambio, de las conclusiones particulares de la razón práctica, la verdad o rectitud ni es la misma en todos ni en aquellos en que es la misma es igualmente conocida. Así, todos consideran como recto y verdadero el obrar de acuerdo con la razón. Mas de este principio se sigue como conclusión particular que un depósito debe ser devuelto a su dueño. Lo cual es, ciertamente, verdadero en la mayoría de los casos; pero en alguna ocasión puede suceder que sea perjudicial y, por consiguiente, contrario a la razón devolver el depósito; por ejemplo, a quien lo reclama para atacar a la patria. Y esto ocurre tanto más fácilmente cuanto más se desciende a situaciones particulares, como cuando se establece que los depósitos han de ser devueltos con tales cauciones o siguiendo tales formalidades; pues cuantas más condiciones se añaden tanto mayor es el riesgo de que sea inconveniente o el devolver o el retener el depósito.

Así, pues, se debe concluir que la ley natural, en cuanto a los primeros principios universales, es la misma para todos los hombres, tanto en el contenido como en el grado de conocimiento. Mas en cuanto a ciertos preceptos particulares, que son como conclusiones derivadas de los principios universales, también es la misma bajo ambos aspectos en la mayor parte de los casos; pero pueden ocurrir algunas excepciones, ya sea en cuanto a la rectitud del contenido, a causa de algún impedimento especial (como también en algunos casos fallan las causas naturales debido a un impedimento); ya sea en cuanto al grado del conocimiento, debido a que algunos tienen la razón oscurecida por una pasión, por una mala costumbre o por una torcida disposición natural. Y así cuenta Julio César en *VI De bello gallico*¹⁶ que entre los germanos no se consideraba ilícito el

13. L.5 c.4: ML 82,199. 14. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 181a16): S. TH., lect.1. 15. La expresión «communes conceptiones» es de BOECIO, en *De hebdomadibus*: ML 64,1311: S. TH., lect.1. 16. L.6 c.23 (DD 270).

robo a pesar de que es expresamente contrario a la ley natural^l.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esas palabras no se han de entender como si todo lo que se contiene en la ley y en el Evangelio fuera de ley natural, pues enseñan muchas cosas superiores a la naturaleza; sino en el sentido de que la ley natural alcanza aquí su expresión más plena. Por eso Graciano, tras haber dicho que *el derecho natural es lo que se contiene en la ley y en el Evangelio*, añade inmediatamente a modo de ejemplo: *donde se manda que cada uno se comporte con los demás como quiere que los demás se comporten con él*¹⁷.

2. *A la segunda hay que decir:* La sentencia del Filósofo¹⁸ hay que referirla a lo que es justo por naturaleza no en el orden de los principios generales, sino en el de las conclusiones derivadas de ellos, las cuales son rectas en la mayoría de los casos, pero fallan algunas veces.

3. *A la tercera hay que decir:* Puesto que en el hombre la razón domina y manda sobre las demás potencias, debe dirigir también las inclinaciones naturales propias de estas potencias. De aquí que todos aceptan generalmente como norma que todas las inclinaciones humanas deben ser regidas por la razón.

17. *Decretum* p.1 d.1. Pról. 18. ARISTÓTELES, *Eth.*, 1.5 c.1 n.12 (BK 1129b12). 19. *Glossa ordin.* (III 403 E); RABANO MAURO, *In Eccli.* 1.4 c.5, sobre 17.9; ML 109,876. 20. L.5 c.4: ML 82,199.

ⁱ Esta doctrina es muy importante para entender la índole propia del razonamiento moral. Hasta aquí hemos visto un perfecto paralelismo entre el orden especulativo y el práctico. Ahora se nos muestra una diferencia importante: la verdad del orden práctico, al depender de la condición subjetiva del agente y darse en acciones particulares, puede tener excepciones y no verse cumplida en todos los casos por igual. Esto es lo peculiar de la verdad moral: que sus normas son válidas en situaciones ordinarias (*ut in pluribus*), pero caben situaciones concretas fuera de la norma moral (*ut in paucioribus*). En el caso de la ley natural esto no acacera en los principios básicos del orden natural, pero sí en muchas de sus conclusiones racionales e históricas (principios secundarios). Esta doctrina es muy importante para el estudio de la ignorancia de la ley moral natural y del condicionamiento histórico del derecho natural, el cual aquí, y por boca de S. Isidoro (sed cont.), se identifica con la ley natural. La «depravación» que puede causar esa ignorancia a que se refiere el autor, hay que entenderla sobre todo en el orden social, a saber, el peso social de las costumbres y condicionamientos históricos de los pueblos que dificultan un discurso limpio de la razón sobre el bien moral. Por lo demás, lo que aquí Santo Tomás llama «preceptos comunes» y «conclusiones particulares» lo llamó en otros sitios —y será la terminología más difundida— preceptos primarios y secundarios de la ley natural (cf. 1-2 q.100 a.11).

ARTÍCULO 5

¿Puede cambiar la ley natural?

Infra q.97 a.1 ad 1; 2-2 q.57 a.2 ad 1; *In Sent.* 3 d.37 a.3; a.4 ad 2; 4 d.33 q.1 a.2 ad 1; *In Ethic.* 5 lect.12; *De malo* q.2 a.4 ad 13.

Objeciones por las que parece que la ley natural puede cambiar.

1. Sobre las palabras de Eclo 17,9: *Le dio además la ciencia y la ley de vida*, comenta la Glosa¹⁹: *Porque entregó la ley escrita para corrección de la ley natural*. Pero lo que se corrige cambia. Luego la ley natural puede cambiar.

2. El homicidio del inocente, así como el adulterio y el robo, son contrarios a la ley natural. Pero todo esto fue cambiado por Dios en algunos casos, a saber: cuando mandó a Abrahán que diera muerte a su hijo inocente, como se lee en Gén 22,2; cuando mandó a los judíos que se apropiasen de los vasos pedidos en préstamo a los egipcios, como consta en Éx 12,35s; y cuando impuso a Oseas que tomara por esposa a una mujer prostituta, como se ve en Os 1,2. Luego la ley natural es susceptible de cambio.

3. San Isidoro afirma en *V Etymolog.*²⁰ que *la posesión de los bienes en común y la libertad igual para todos son de derecho natural*. Pero vemos que esto ha sido

cambiado por las leyes humanas. Luego parece que la ley natural es mudable.

En cambio está lo que se dice en el *Decreto*, dist.5²¹: *El derecho natural nace con la criatura racional; y no cambia con el tiempo, sino que permanece inmutable*.

Solución. *Hay que decir:* El cambio de la ley natural puede concebirse de dos maneras. Primero, porque se le añade algo. Y en tal sentido nada impide que la ley natural cambie, pues de hecho son muchas las disposiciones útiles para la vida humana que se han añadido a la ley natural, tanto por la ley divina como, incluso, por las leyes humanas.

En segundo lugar, cambiaría la ley natural por vía de sustracción, es decir, porque algo que antes era de ley natural deja de serlo. En este sentido, la ley natural es completamente inmutable en lo que se refiere a los primeros principios de la misma. Mas en lo tocante a los preceptos secundarios, que, según dijimos (a.4), son como conclusiones más determinadas derivadas inmediatamente de los primeros principios, también es inmutable en cuanto mantiene su validez en la mayoría de los casos, pero puede cambiar en algunos casos particulares y minoritarios por motivos especiales, que impiden la observancia de tales preceptos, según lo ya dicho (a.4)^j.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se dice que la ley escrita fue dada para corrección de la ley

natural, bien porque viene a completar lo que faltaba a la ley natural, bien porque la ley natural se había corrompido parcialmente en el corazón de algunos, que llegaron a considerarse como bueno lo que es malo por naturaleza, y tal corrupción necesitaba corrección.

2. *A la segunda hay que decir:* En principio todos los hombres mueren de muerte natural, tanto los inocentes como los culpables. Y esta muerte es infligida por el poder divino a causa del pecado original, según la expresión de Re 2,6: *El Señor da la muerte y la vida*. Debido a lo cual, por mandato divino se puede dar la muerte a cualquier hombre, inocente o culpable, sin ninguna injusticia. A su vez, el adulterio es la unión carnal con una mujer que, si pertenece a otro, es en virtud de una ley establecida por Dios. Y, en consecuencia, el hombre no comete adulterio ni fornicación cualquiera que sea la mujer a que se una por mandato de Dios. La misma razón vale también para el robo, que consiste en apropiarse lo ajeno. Pues cualquier cosa que se tome como propia por mandato de Dios, que es dueño de todas las cosas, ya no se toma, como en el robo, contra la voluntad de su dueño. Y esto no sucede sólo en las cosas humanas, donde lo que Dios manda es, por eso mismo, obligatorio, sino también en el orden físico, donde todo lo que Dios hace es en cierto modo natural, según se expuso en la *Parte I* (q.105 a.6 ad 1)^k.

21. GRACIANO, *Decretum* p.1 dist.5. Prol.

^j El modo como Santo Tomás explica los cambios de la ley natural permite hablar de una cierta historicidad de la ley y el derecho natural. Cabe, en primer lugar, un desarrollo y conocimiento más explícito de las inclinaciones naturales y del bien propio de la naturaleza humana. La acertada comprensión de este desarrollo, que aquí sólo está sugerido, podría explicar muchos capítulos de la historia de la ley y el derecho natural. Y cabe, en segundo lugar, una mutación de la materia o del contenido a que afecta esa ley natural; así se explicaría, por ejemplo, el cambio de la doctrina moral del préstamo a interés, que no tiene el mismo significado en una economía de trueque que en una economía capitalista. Para ambos casos, el autor sostiene una inmutabilidad formal de los principios comunes de la ley natural y un amplio margen de relativismo en lo referente a las conclusiones o principios secundarios.

^k Los casos que la Biblia recoge como justificados por Dios, siendo materialmente una violación de la ley natural (matanza de inocentes como castigo bélico, adulterios, hurtos) constituían un verdadero quebradero de cabeza para los moralistas. ¿Acaso no se acaba de decir que los primeros principios de la ley natural son inmutables? Santo Tomás explica estas excepciones porque Dios puede alterar la índole de la materia de estos preceptos, en razón del dominio soberano que ejerce, tanto sobre las cosas materiales que puso a disposición de los hombres, como sobre los preceptos del Decálogo entregado a su pueblo, como también sobre la vida misma de cada hombre. Es decir, se recurre a un principio teológico que podría enunciarse así: «todo lo que Dios hace en las creaturas es conforme a la naturaleza de éstas», de modo que, incluso sustrayendo un ser a la ley natural, la acción de Dios es conforme a la naturaleza de

3. *A la tercera hay que decir:* Una cosa puede considerarse de derecho natural por dos motivos. Primero, porque a ella inclina la naturaleza. Tal es, por ejemplo, el principio de que no se debe hacer daño al prójimo. Segundo, porque la naturaleza no impone lo contrario. Como si dijéramos que es de ley natural que el hombre ande desnudo porque los vestidos no los dio la naturaleza, sino que los inventó el arte. Y en este sentido es como se dice que es de derecho natural *la posesión de los bienes en común y la libertad igual para todos*, puesto que el reparto de los bienes y la servidumbre no fueron establecidas por la naturaleza, sino que fueron introducidas por la razón humana, que las consideró útiles para la vida humana. En esto, por tanto, la ley natural no cambia sino por adición.¹

22. *Glossa ord.* (VI 7 E); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1345.

ese ser, por el principio metafísico de la potencia obediencial de la creatura para su Creador. Sin embargo, y a pesar del valor filosófico de esta explicación, este argumento no nos dice nada, pues leemos la Biblia con otros criterios. Las injusticias y violaciones de la ley natural que en ella leemos no eran dispensas otorgadas por Dios, sino comportamientos reales de un pueblo que, como otros pueblos contemporáneos, no percibieron la injusticia de tales acciones por el estadio primitivo de su desarrollo moral y, en consecuencia, veían como justa la venganza ejercida sobre el vencido, aceptaban como válida la institución de la poligamia y hasta ejercieron los sacrificios humanos. Y es que la historia del pueblo de Israel está inserta en una larga historia de la humanidad que sólo lentamente ha ido tomando conciencia de los valores morales. La historia y la etnografía modernas nos han abierto horizontes amplios sobre ese progreso, que antiguamente les era desconocido, y por ello no acertaban a explicar las abundantes lesiones de la ley natural que narra la Biblia y que atribuye a decretos especiales de Dios. El mismo Santo Tomás varió algo la explicación de estos problemas, que, en un principio, iba más en la línea de dispensas circunstanciales dadas por Dios a su pueblo (cf. *In Sent.* 4 d.33 q.2 a.2 q.4s; *De malo* q.3 a.1 ad 17; 1-2 q.108 a.8).

¹ No es el momento ahora de hablar del derecho de propiedad como un derecho natural, ni menos de la esclavitud. Estos temas saldrán más directamente en 2-2 q.57 a.3, donde Santo Tomás los cita como ejemplo del *ius gentium*. Aquí sólo se dice que la ley natural no determina positivamente el modo de división de los bienes (en propiedad privada o en posesión común), pero tampoco es contraria a esa división. Más adelante se ampliará el significado de esta opinión.

² Este artículo conecta con el artículo 4. Se trata ahora de explicar un texto de S. Agustín (sed cont.), que fue muy comentado por los teólogos, y donde se dice que la ley natural está impresa indeleblemente en el corazón humano. Para explicar la indelebilidad de la ley natural, Santo Tomás repite su doctrina de las dos clases de preceptos naturales: los comunes y universales (*praecepta communia; communissima; omnibus nota; eadem apud omnes*) y los derivados o conclusiones (*conclusiones principiorum; secunda praecepta; secundaria praecepta magis propria*), a los que después corrientemente se les llama secundarios. Pues bien, no cabe pérdida o ignorancia de los primeros principios de la ley moral —esto equivaldría a la pérdida del sentido moral—, pero sí cabe ignorancia en la aplicación de aquellos primeros principios a sectores particulares de la vida moral o a conclusiones derivadas. Y la causa de tal pérdida de la ley natural reside en una actitud culpable por parte del mismo individuo (*malas persuasiones; pravas consuetudines et habitus corruptos; vitia contra naturam*), pero no se alude a otras causas que hoy conocemos mejor, como pueden ser el influjo de la mala educación, la presión social, la laxitud de la moral pública, etc.

ARTÍCULO 6

¿Puede la ley natural ser abolida en el corazón humano?¹

Supra a.4; infra q.99 a.2 ad 2.

Objeciones por las que parece que la ley natural puede ser abolida en el corazón humano.

1. En su comentario a las palabras de Rom 2,14: *Cuando los gentiles, que no tienen ley...*, afirma la *Glosa*²² que en lo íntimo del hombre renovado por la gracia se vuelve a escribir la ley de justicia que había borrado la culpa. Pero la ley de justicia es la ley natural. Luego la ley natural puede ser borrada.

2. La ley de la gracia es más eficaz que la ley de la naturaleza. Mas la ley de la gracia es borrada por el pecado. Lue-

go con mayor razón puede ser borrada la ley natural.

3. Lo que la ley establece es considerado como justo. Pero los hombres han establecido muchas cosas contrarias a la ley natural. Luego la ley natural puede ser borrada del corazón de los hombres.

En cambio está lo que San Agustín dice en *II Confess.*²³: *Tu ley ha sido escrita en los corazones de los hombres, donde ninguna iniquidad la puede borrar.* Pero la ley escrita en los corazones de los hombres es la ley natural. Luego la ley natural no puede ser suprimida.

Solución. *Hay que decir:* Como ya expusimos (a.4.5), a la ley natural pertenecen, en primer lugar, ciertos preceptos comunísimos que son conocidos de todos, y luego, ciertos preceptos secundarios y menos comunes que son como conclusiones muy próximas a aquellos principios. Pues bien, en cuanto a los principios más comunes, la ley natural no puede en modo alguno ser borrada de los corazones de los hombres si se la considera en universal. Puede ser abolida, sin embargo, en algún caso concreto cuando, por efecto de la concupiscencia

o de otra pasión, la razón se encuentra impedida para aplicar el principio general a un asunto particular, según ya expusimos (q.77 a.2). Mas en lo que toca a los preceptos secundarios, la ley natural puede ser borrada del corazón de los hombres o por malas persuasiones, a la manera en que también ocurren errores en las conclusiones necesarias del orden especulativo, o por costumbres depravadas y hábitos corrompidos, como en el caso de aquellos que no consideraban pecado el robo (cf. a.4) ni siquiera los vicios contra la naturaleza, como también dice el Apóstol en Rom 1,24s.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La culpa borra la ley natural en particular, no en universal; a no ser que se trate de los preceptos secundarios, según el modo indicado (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque la gracia es más eficaz que la naturaleza, sin embargo, la naturaleza es más esencial al hombre y, por tanto, más estable.

3. *A la tercera hay que decir:* El argumento vale para los preceptos secundarios de la ley natural, contra los cuales algunos legisladores dictaron disposiciones inicuas.

23. C.4: ML 32,678.

CUESTIÓN 95

De la ley humana

Y ahora nos toca ocuparnos de la ley humana (cf. q.93 introd.), lo que haremos considerándola primero en sí misma; luego, en su poder (q.96) y, finalmente, en su mutabilidad (q.97).

Sobre la ley humana en sí misma estudiaremos estos cuatro puntos:

1. Su utilidad.—2. Su origen.—3. Sus cualidades.—4. Su división.

ARTÍCULO 1

¿Fue útil la institución de leyes por los hombres?

Supra q.91 a.3; In *Ethic.* 10 lect.14.

Objeciones por las que parece que no fue útil que los hombres instituyeran leyes.

1. La intención de las leyes es hacer buenos a los hombres, según ya vimos (q.92 a.1). Pero esto se logra más fácilmente induciéndolos al bien voluntariamente por medio de amonestaciones que obligándolos por medio de leyes. Luego no había necesidad de crear leyes.

2. Según se expresa el Filósofo en *V Ethic.*¹, *el juez es para los hombres como el derecho viviente*. Mas el derecho viviente es mejor que el derecho sin vida de las leyes. Luego hubiera sido mejor encomendar la aplicación del derecho al arbitrio de los jueces que no formular leyes al respecto.

3. Toda ley, según ya vimos (q.90 a.1.2), tiene por cometido dirigir los actos humanos. Mas como los actos humanos versan sobre cosas singulares, que son infinitas, no pueden ser adecuadamente dirigidos sino por un hombre competente que tenga en cuenta cada caso particular. Luego hubiera sido mejor encomendar la dirección de los actos humanos al arbitrio de los sabios que no a leyes fijas, y no era, por tanto, necesario establecer leyes humanas.

En cambio está lo que dice San Isidoro en *V Etymol.*²: *Las leyes fueron instituidas para que por ellas se modere la audacia humana, quede protegida la inocencia en*

medio de los malvados y se refrene en éstos, mediante el temor del suplicio, incluso la posibilidad de que hagan daño. Pero todo esto es muy necesario para el género humano. Luego era necesaria la institución de leyes humanas.

Solución. *Hay que decir:* Como consta por lo ya dicho (q.63 a.1; q.94 a.3), el hombre tiene por naturaleza una cierta disposición para la virtud; pero la perfección de esta virtud no la puede alcanzar sino merced a la disciplina. Es lo que pasa con las necesidades primarias, tales como las del alimento y el vestido, a las que el hombre ha de subvenir con su personal industria. Pues aunque la naturaleza le dotó para ello de los primeros medios, que son la razón y las manos, no le dio el trabajo ya hecho, como a los demás animales, bien surtidos por naturaleza de abrigo y comida. Ahora bien, no es fácil que cada uno de los individuos humanos se baste a sí mismo para imponerse aquella disciplina. Porque la perfección de la virtud consiste ante todo en retraer al hombre de los placeres indebidos, a los que se siente más inclinado, particularmente en la edad juvenil en que la disciplina es también más eficaz. De ahí que esta disciplina conducente a la virtud ha de serle impuesta al hombre por los demás. Pero con cierta diferencia. Porque para los jóvenes que, por su buena disposición, por la costumbre adquirida o, sobre todo, por un don divino, son inclinados a las obras de virtud, basta la disciplina paterna, que se ejerce mediante admoniciones. Mas como hay también individuos rebeldes y propensos al vicio, a los

que no es fácil persuadir con palabras, a éstos era necesario retraerlos del mal mediante la fuerza y el miedo, para que así, desistiendo, cuando menos, de cometer sus desmanes, dejasen en paz a los demás, y ellos mismos, acostumbrándose a esto, acabaran haciendo voluntariamente lo que antes hacían por miedo al castigo, llegando así a hacerse virtuosos. Ahora bien, esta disciplina que obliga mediante el temor a la pena, es la disciplina de la ley. Luego era necesario para la paz y la virtud de los hombres que se instituyeran leyes. Porque, como dice el Filósofo en *I Polít.*³: *Si bien el hombre ejercitado en la virtud es el mejor de los animales, cuando se aparta de la ley y la justicia es el peor de todos ellos*. Y es que, para satisfacer sus concupiscencias y sus iras, el hombre cuenta con el arma de la inteligencia, que no poseen los demás animales⁴.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* A los hombres bien dispuestos se les induce más eficazmente a la virtud recurriendo a la libre persuasión que a la coacción. Pero entre los mal dispuestos hay quienes sólo por la coacción pueden ser conducidos a la virtud.

2. *A la segunda hay que decir:* Según expone el Filósofo en *I Rhetor.*⁴, *es mejor regularlo todo con la ley que dejarlo todo al arbitrio de los jueces*. Y esto por tres razones. Primera, porque es más fácil encontrar las pocas personas doctas capaces de hacer buenas leyes que las muchas que se requerirían para juzgar de cada caso en particular. Segunda, porque los que hacen las leyes estudian detenidamente cada una de ellas, pero los juicios sobre singulares se refieren a casos que ocurren de improviso, y es más fácil discernir

lo justo examinando muchos casos que considerando uno solo. Tercera, porque los legisladores juzgan en universal y refiriéndose al futuro, en cambio quienes presiden un tribunal juzgan sobre hechos presentes, respecto de los cuales fácilmente se dejan influir por sentimientos de amor, de odio o de cualquier otra pasión, con lo cual su juicio queda pervertido.

Por consiguiente, dado que el derecho viviente del juez no abunda mucho y es demasiado elástico, era necesario determinar por medio de leyes, siempre que fuera posible, lo que se ha de considerar justo, dejando poquísimas cosas al arbitrio de los hombres.

3. *A la tercera hay que decir:* Ciertos casos singulares que no pueden ser abarcados por la ley *hay que encomendarlos a los jueces*, como dice el Filósofo en el mismo lugar⁵, por ejemplo, *sobre si el hecho ocurrió o no*, y cosas así.

ARTÍCULO 2

¿Deriva de la ley natural toda ley puesta por el hombre?

In *Sent.* 3 d.37 a.3; 4 d.15 q.3 a.1 q.²; a.2 q.¹; *Cont. Gent.* 3,123; In *Ethic.* 5 lect.12.

Objeciones por las que parece que no toda ley humana positiva deriva de la ley natural.

1. Según dice el Filósofo en *V Ethic.*⁶, *se considera legítimo, o legalmente justo, aquello que en principio puede hacerse de una manera o de otra*. Pero en las normas que dependen de la ley natural no se da esta indiferencia. Luego no todo lo que establece la ley humana se deriva de la ley natural.

2. El derecho positivo se contradistingue del derecho natural, según consta

3. ARISTÓTELES, c.1 n.13 (BK 1253a31): S. TH., lect.1. 4. ARISTÓTELES, c.1 n.7 (BK 1354a31). 5. ARISTÓTELES, *Rhet.* 1.1 c.1 n.1 (BK 1354B13). 6. ARISTÓTELES, c.7 n.1 (BK 1134b20): S. TH., lect.12.

a Este artículo es una bella exposición del carácter educativo de la ley. Siempre hubo quienes inculparon a las leyes de todos los males, pero Santo Tomás, en cambio, ve en ellas un medio necesario para la organización de una sociedad y la convivencia pacífica y en libertad de los ciudadanos. A esa índole de la ley como presión coactiva hacia el bien público es a lo que él llama *disciplina legum*, que es lo mismo que decir *disciplina cogens metu poenae*. Hay que partir de una concepción realista del hombre, de sus dificultades para anteponer el bien común al particular, de la fuerza de su egoísmo natural, de las dificultades para adquirir la virtud de la justicia legal, etc., y por ello es preciso este instrumento coactivo que se impone usando el resorte psicológico del temor a la pena.

1. ARISTÓTELES, c.4 n.7 (BK 1132a22): S. TH., lect.14. 2. L.5 c.20: ML 82,202.

por San Isidoro en V *Etymol.*⁷ y por el Filósofo en V *Ethic.*⁸ Ahora bien, cuanto deriva de los principios generales de la ley natural a manera de conclusión pertenece a la ley natural, como dijimos antes (q.94 a.4). Luego las disposiciones de la ley humana no derivan de la ley natural.

3. La ley natural es la misma para todos, ya que, al decir del Filósofo en V *Ethic.*⁹, *derecho natural es aquel que tiene en todas partes el mismo vigor*. Por tanto, si las leyes humanas derivasen de la ley natural, también ellas deberían ser las mismas en todos los pueblos. Lo cual es manifiestamente falso.

4. De cuanto deriva de la ley natural siempre se puede dar una razón. Pero, según dice el Legisperito¹⁰, *no siempre se puede dar razón de lo que los antepasados establecieron en sus leyes*. Luego no todas las leyes humanas se derivan de la ley natural.

En cambio está lo que dice Tulio en su *Rhetor.*¹¹: *Las fosas emanadas de la naturaleza y aprobadas por las costumbres fueron sancionadas por el temory el respeto a las leyes*.

Solución. *Hay que decir:* Según dice San Agustín en I *De lib. arb.*¹², *la ley que no es justa no parece que sea ley*. Por eso tendrá fuerza de ley en la medida en que sea justa. Ahora bien, en los asuntos humanos se dice que una cosa es justa cuando es recta en función de la regla de la razón. Mas la primera regla de la razón es la ley natural, como ya vimos (q.91 a.2 ad 2). Luego la ley positiva hu-

mana en tanto tiene fuerza de ley en cuanto deriva de la ley natural. Y si en algo está en desacuerdo con la ley natural, ya no es ley, sino corrupción de la ley.

Pero hay que advertir que una norma puede derivarse de la ley natural de dos maneras: bien como una conclusión de sus principios, bien como una determinación de algo indeterminado o común. El primer procedimiento es semejante al de las conclusiones demostrativas que en las ciencias se infieren de los principios; el segundo se asemeja a lo que pasa en las artes, donde las formas comunes reciben una determinación al ser aplicadas a realizaciones especiales, y así vemos que el constructor tiene que determinar unos planos comunes reduciéndolos a la figura de esta o aquella casa. Pues bien, hay normas que se derivan de los principios comunes de la ley natural por vía de conclusión; y así, el precepto «no matarás» puede derivarse a manera de conclusión de aquel otro que manda «no hacer mal a nadie». Y hay otras normas que se derivan por vía de determinación; y así, la ley natural establece que el que peca sea castigado, pero que se le castigue con tal o cual pena es ya una determinación añadida a la ley natural.

Por ambos caminos se originan las leyes humanas positivas. Mas las del primer procedimiento no pertenecen a la ley humana únicamente como leyes positivas, sino que en parte mantienen fuerza de ley natural. Las del segundo, en cambio, no tienen más fuerza que la de la ley humana^b.

1. L.5 c.4: ML 82,199. 8. ARISTÓTELES, c.7 n.1 (BK 1134b18): S. TH., lect.12. 9. ARISTÓTELES, c.7 n.1 (BK 1134b19): S. TH., lect.12. 10. *Dig.* I.1 tit.3 leg.20: «Non omnium» (KR, I 34a). 11. L.2 c.53 (DD 1,165). 12. C.5: ML 32,1227.

^b El modo como toda ley humana se justifica por la ley natural es doble. Uno, como *conclusión de la razón*, justificada en razón de los principios de la ley natural; y el otro como *determinación particularizada* de las exigencias de la ley natural. Este segundo modo se parece al modo como el artista aplica su idea a la materia sensible y produce la obra de arte, mientras que el primero se parece al modo como se elabora una ciencia. Pues bien, este segundo modo es el propio de la conexión entre las leyes humanas y la ley natural, si bien no hay que olvidar que la ley positiva incluye, a veces, también preceptos del derecho natural. Gran parte, en efecto, del derecho positivo de los pueblos versa sobre materias que no son contenidos de la ley natural, sino materias de libre disposición humana por versar sobre lo útil para el bien social; v.gr., el derecho administrativo, las leyes de tráfico, el derecho procesal, etc. Todas estas determinaciones no son fruto de una deducción rigurosa de la ley moral natural, sino —como se dice ahora— reglas técnicas que la razón preceptúa como oportunas. Es decir, se trata de encarnar en este ámbito de lo jurídico las líneas directrices de la justicia humana que imperan en la ley natural. Y, en todo caso, lo que no puede hacer la ley positiva es legislar lo contrario a la ley natural, pues entonces no tendríamos una determinación de la ley natural, sino una corrupción de la ley natural.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo habla de aquellas normas que la ley humana establece por vía de determinación o especificación de los preceptos de la ley natural.

2. *A la segunda hay que decir:* El argumento sólo es válido para las normas que derivan de la ley natural como conclusiones.

3. *A la tercera hay que decir:* Los principios generales de la ley natural no pueden ser aplicados de la misma manera a todos, dada la gran variedad de las cosas humanas. Y de aquí nace la diversidad de leyes positivas que hay en los diversos pueblos.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aquellas palabras del Legisperito se refieren a las normas introducidas por los antepasados como determinaciones particulares de la ley natural. Tales determinaciones son asumidas por los jueces expertos y prudentes a guisa de principios, a cuya luz ven rápidamente lo que se ha de juzgar como mejor en cada caso particular. Por eso dice el Filósofo en VI *Ethic.*¹³ que en estos asuntos *hay que prestar atención a las opiniones y enunciados indemostrables de los expertos, los ancianos y los prudentes, no menos que a las demostraciones*.

ARTÍCULO 3

¿Describe bien San Isidoro las cualidades de la ley positiva?

Objeciones por las que parece que San Isidoro no describe acertadamente las cualidades de la ley positiva cuando dice¹⁴: *La ley ha de ser honesta, justa, posible según la naturaleza y según las costumbres del país, proporcionada a los lugares y a los tiempos, necesaria, útil; debe ser también clara, para que no haya engaños ocultos en su oscuridad; ha de estar dictada no para provecho privado, sino para la común utilidad de los ciudadanos*.

1. En un pasaje anterior¹⁵, San Isidoro había resumido las cualidades de la ley en estos tres rasgos: *Ley es todo aquello que la razón establece concorde con la reli-*

gión, conveniente para la disciplina y provechoso para la salud pública. Luego era superfluo añadir además otras condiciones.

2. La justicia es una parte de la honestidad, como dice Tulio en I *De offic.*¹⁶ Por lo tanto, es superfluo añadir *justa*, después que había dicho *honesta*.

3. Según el mismo San Isidoro¹⁷, la ley se contrapone a la costumbre. Por lo tanto, no debía haber puesto en la definición de la ley *según las costumbres del país*.

4. Una cosa puede ser necesaria de dos maneras: bien en sentido absoluto, o porque no tiene la posibilidad de ser de otro modo, y esta necesidad no está sujeta al juicio humano, ni cae, por ende, bajo la ley humana; bien en sentido relativo, o porque sirve para un fin, y esta necesidad es lo mismo que utilidad. Luego es superfluo poner ambas cosas, «necesaria» y «útil».

En cambio está la autoridad de San Isidoro.

Solución. *Hay que decir:* Lo que se ordena a un fin debe tener una forma proporcionada a ese fin. La sierra, por ejemplo, tiene la forma que conviene para su fin, que es serrar, según se lee en II *Physic.*¹⁸ A su vez, cualquier cosa regulada y mensurada por otra debe tener una forma acorde con su regla y medida. Ahora bien, en la ley humana confluyen estos dos aspectos. Por un lado, es algo ordenado a un fin, y por otro, es una regla y medida regulada y mensurada por una medida superior, que es, a su vez, doble: la ley divina y la ley natural, como ya hemos visto (a.2; q.93 a.3). En cuanto al fin de la ley humana, es la utilidad de los hombres, como también dice el Jurisconsulto¹⁹. He aquí por qué San Isidoro señala ante todo como condiciones de la ley tres cosas: que guarde armonía con la religión, puesto que ajustada a la ley divina; que ayude a la disciplina, puesto que acorde con la ley natural; y que promueva la salud pública, puesto que ordenada a la utilidad humana.

Y a estas tres condiciones se reducen

13. ARISTÓTELES, c.11 n.6 (BK 1143b11): S. TH., lect.9. 14. *Etymol.* 1.5 c.21: ML 82,203. 15. *Etymol.* 1.5 c.3: ML 82,199. 16. C.7 (DD, IV 430). 17. *Etymol.* 1.2 c.10: ML 82,131; 1.5 c.3: ML 82,199. 18. ARISTÓTELES, c.9 n.2.6 (BK 200a10; b5): S. TH., lect.15. 19. *Dig.*, I.1 tit.3 leg.25: «Nulla iuris» (KR, I 34b).

todas las demás que señala a continuación. Porque lo de *honestas* se refiere a su armonía con la religión. Lo que sigue de *justa, posible según la naturaleza y las costumbres del país, proporcionada a los lugares y a los tiempos*, viene a desarrollar lo de *conveniente para la disciplina*. Pues la disciplina humana ha de someterse en primer lugar al orden de la razón, lo que se indica por la palabra *justa*. Ha de atender, en segundo lugar, a la capacidad de los sujetos. Pues la disciplina debe acomodarse a cada uno según sus posibilidades, incluidas las naturales (pues no se pide lo mismo a un niño que a un hombre maduro), y según las costumbres sociales, pues el hombre no puede vivir aislado en medio de la sociedad sin contar para nada con los demás. En tercer lugar, debe acomodarse a las debidas circunstancias, y por eso se dice *proporcionada a los lugares y a los tiempos*. Las restantes palabras: *necesaria, útil*, etc., se refieren a lo de promover la salud pública. Y así, por *necesaria* se entiende que evite los males; por *útil*, que promueva los bienes: por *clara*, que prevenga los daños que de la ley misma pudieran originarse. Y como, según lo ya dicho (q.90 a.2), la ley se ordena al bien común, esto es lo que se pone de relieve en la última parte de la descripción.

Respuesta a las objeciones: Con lo dicho quedan también respondidas las objeciones.

ARTÍCULO 4

¿Es aceptable la división de las leyes humanas propuesta por San Isidoro?

In Ethic. 5 lect.12.

Objeciones por las que parece que la

división de las leyes humanas o derecho humano^c propuesta por San Isidoro²⁰ no es aceptable.

1. Dentro de este derecho comprenden también el *derecho de gentes*, así llamado, según dice²¹, *porque casi todas las gentes se sirven de él*. Pero él mismo afirma también²² que *el derecho común a todas las naciones es el derecho natural*. Luego el derecho de gentes no pertenece al derecho positivo humano, sino más bien al derecho natural.

2. Entre las cosas que tienen el mismo valor no parece que haya distinción formal, sino sólo material. Mas las *leyes, plebiscitos, decretos senatoriales* y otras semejantes que enumera²³ todas tienen el mismo valor. Luego sólo se distinguen materialmente. Ahora bien, en las diferencias materiales, que se pueden multiplicar indefinidamente, no reparan las ciencias. Luego esta división de las leyes humanas no es aceptable.

3. En un Estado hay príncipes, sacerdotes y soldados, pero también hay otros estamentos profesionales. Luego parece que si se habla de un «derecho militar» y de un «derecho público», propios de los militares y de los magistrados, también habría que señalar otros correspondientes a las demás profesiones.

4. Lo accidental no cuenta para la ciencia. Mas en la ley es accidental el que la formule un hombre u otro. Luego es impropio dividir las leyes por los nombres de los legisladores, llamándoles «Corneliana», «Falcidia», etc.

En cambio, en contrario, baste la autoridad de San Isidoro.

Solución. *Hay que decir:* De cualquier cosa se puede hacer una división propia si se parte de uno de sus elementos esen-

20. *Etymol.* 1.5 c.4s: ML 82,199. 21. *Etymol.* 1.5 c.6: ML 82,200. 22. *Etymol.* 1.5 c.4: ML 82,199. 23. SAN ISIDORO, *Etymol.* 1.5 c.9: ML 82,200.

^c El autor, aquí y en otros pasajes de estas cuestiones, hace equivalente la ley natural y el derecho natural. Sin embargo, se distinguen como la parte y el todo, pues la ley natural hace referencia al conjunto de los preceptos morales de la naturaleza, mientras que el derecho natural se refiere a un sector autónomo de esa moral, que es el de la justicia social. A su vez, habría que distinguir también ley y derecho. La ley es el dictamen de la razón práctica en orden al bien común; el derecho, en cambio, es la exigencia objetiva y social de un deber ser de la acción. Por eso Santo Tomás dirá más adelante que la ley es «la expresión del derecho» (*ratio iuris*: 2-2 q.57 a.1 ad 2), aunque, en este caso, el término ley no se usa en toda su extensión, sino sólo referido a la ley emanada de la autoridad pública. Aquí, sin embargo, como lo que interesa es contraponer la ley y el derecho natural a la ley humana, el autor usa indistintamente los términos de ley natural y derecho natural.

ciales. Por ejemplo, un elemento esencial del animal es el alma, que puede ser racional e irracional. En consecuencia, el animal se divide propia y formalmente en racional e irracional: mas no en blanco y negro, porque el color es por completo ajeno a su esencia. Pues bien, en la ley humana se dan muchos elementos esenciales susceptibles de fundar una división propia y formal de la misma. Así, en primer lugar, y como ya vimos (a.2), es esencial a la ley humana derivarse de la ley natural. Y bajo este aspecto el derecho positivo se divide en derecho de gentes y derecho civil, a tenor de las dos vías indicadas (ib.) por las que se deriva de la ley natural. Al derecho de gentes, en efecto, pertenecen las normas que se derivan del derecho natural como las conclusiones de sus principios; por ejemplo, la justicia en las compraventas, y otras cosas así, sin las cuales no sería posible la convivencia humana; y este derecho es de ley natural, porque el hombre es por naturaleza un animal social, según se expone en I *Polit.*²⁴ En cambio, las normas que se derivan de la ley natural a manera de determinaciones particulares pertenecen al derecho civil, dentro del cual cada Estado establece las normas que considera más apropiadas^d.

En segundo lugar, pertenece a la esencia de la ley humana que se ordene al bien común del Estado. Y sobre esta base puede dividirse según la distinción

de los estamentos que contribuyen especialmente al bien común, tales como el de los sacerdotes, que oran a Dios por el pueblo; el de los príncipes, que lo gobiernan, y el de los militares, que lo defienden con las armas. Por eso, a cada uno de estos grupos humanos corresponden especiales ramas del derecho.

En tercer lugar, es esencial a la ley, según lo ya dicho (q.90 a.3), que emane de quien gobierna el Estado. Y desde este punto de vista, las leyes humanas se dividen a tenor de las distintas formas de gobierno. Ahora bien, la primera de estas formas, según dice el Filósofo en III *Polit.*²⁵, es la monarquía, en la que el Estado es gobernado por uno solo. Y en este caso tenemos las «constituciones de los príncipes». Otra forma de gobierno es la aristocracia, en la que mandan los mejores o nobles, y a la que corresponden las «respuestas de los prudentes» y los «decretos del senado». Otra forma de gobierno es la oligarquía, es decir, el mando de pocas personas ricas y poderosas, y en este caso se habla de «derecho pretorio», que también se llama «honorario». Está luego el gobierno del pueblo, denominado democracia, que da lugar a los «plebiscitos». Hay también un régimen tiránico que, por ser completamente corrompido, no da nombre a ninguna ley. Y existe, finalmente, otro constituido por la combinación de los anteriores, que es el mejor, y que da lu-

24. ARISTÓTELES, c.1 n.9 (BK 1253a2): S. TH., lect.6. 25. ARISTÓTELES, c.5 n.4 (BK 1279a32; b4): S. TH., lect.6. Cf. c.6 (BK 1282b2): S. TH., lect.9.

^d Toda la explicación de Santo Tomás aquí se subordina al texto de San Isidoro. Este había explicado el *ius gentium* romano como «lo que está en uso en casi todos los pueblos» (obj.1). Por otra parte, el concepto de ley natural y el modo como toda ley deriva de ella ha quedado bien explicado en el artículo 2. Y, no obstante, aquí el lector se encuentra con una serie de ambigüedades. En primer lugar, se hace del derecho de gentes un derecho positivo y se razona diciendo que deriva del derecho natural como una conclusión. Pero ¿no acaba de decir que estas conclusiones forman parte del derecho natural? En segundo lugar, se identifica el derecho natural con el «ius animalium» de los romanos, mientras que el derecho de gentes sería el de las conclusiones racionales de esa ley natural (ad 1). Pero ¿no está esto en contradicción con el concepto antes dado de ley natural como ley de la razón, de la que no participan los animales? Parece poder concluirse que todo este equívoco ha sido introducido contra la voluntad del mismo autor y sólo para no contradecir directamente el intrincado texto isidoriano. En efecto, en el *Comentario a los Éticos*, que es contemporáneo de esta parte de la *Suma*, claramente se afirma que el *ius gentium* es parte del derecho natural y que tan sólo los «juristas» son quienes lo citan como si fuera un derecho positivo (*In Ethic.* 5 lect.12 n.1019). Y, más adelante, en 2-2 q.57 a.3, y ya sin la necesidad de ceñirse a las palabras de San Isidoro, vuelve a enseñarse que el *ius gentium* es un derecho natural. Lamentablemente, muchos seguidores de Santo Tomás sólo leyeron este artículo y enseñaron lo que aquí se dice como la genuina concepción tomista acerca del *ius gentium*. Advirtamos, finalmente, que el concepto del *ius gentium* de los antiguos es distinto del que hoy se propone cuando se le identifica con el derecho internacional público.

gar a aquella ley que los ancianos y la plebe conjuntamente sancionaron, según la expresión de San Isidoro²⁶.

En cuarto lugar, pertenece a la esencia de la ley humana el ser directiva de los actos humanos. Y a tenor de esto las leyes se distinguen según las materias de las que se ocupan, y a veces se denominan por sus autores. Y así se distinguen la «ley Julia, sobre los adúlteros»²⁷, la «ley Cornelia, sobre los sicarios»²⁸, etc., no por los autores mismos, sino por la materia de que tratan.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es verdad que el derecho de gentes es en cierto modo natural al hombre como animal racional, porque se deriva de la ley natural a manera de una conclusión no muy alejada de los principios, de modo que fácilmente los hombres concuerdan sobre ella. Sin embargo, se distingue de la ley natural, particularmente de aquello que es común también a los demás animales.

2-4. Las respuestas a *los demás argumentos* son obvias, por lo dicho (sol.).

26. *Etymol.* 1.5 c.10: ML 82,200; 1.2 c.10: ML 82,130. 27. *Dig.* 1.48 tit.5. 28. *Dig.* 1.48 tit.8.

CUESTIÓN 96

Del poder de la ley humana

Seguidamente debemos tratar del poder de la ley humana (cf. q.95 introd.). Acerca de lo cual nos hacemos seis preguntas:

1. La ley humana, ¿ha de formularse en universal?—2. ¿Debe reprimir todos los vicios?—3. ¿Puede preceptuar los actos de todas las virtudes?—
4. ¿Obliga en conciencia?—5. ¿Están sujetos a la ley humana todos los hombres?—6. ¿Puede el súbdito obrar sin ajustarse a la letra de la ley?

ARTÍCULO 1

La ley humana, ¿ha de proponerse con carácter general o más bien particular?

In Ethic. 5 lect.16.

Objeciones por las que parece que la ley humana no ha de proponerse con carácter general, sino más bien particular.

1. Dice el Filósofo en V *Ethic.*¹ que *el orden legal se extiende a los casos singulares contemplados por la ley y a las sentencias judiciales*, que también son singulares, puesto que las sentencias se emiten acerca de actos singulares. Luego la ley no se formula sólo en universal, sino también en singular.

2. La ley es norma directiva de los actos humanos, como ya dijimos (q.90 a. 1.2). Mas los actos humanos versan sobre lo singular. Luego la ley humana no debe formularse en términos generales, sino particulares.

3. La ley es regla y medida de los actos humanos, según expusimos arriba (ib.). Ahora bien, la medida debe establecerse con toda certeza, como se dice en X *Metaphys.*² Pero, respecto de los actos humanos, nada se puede asentar como universalmente cierto, de modo que no falle en casos particulares. Parece, pues, manifiesto que las leyes no se

han de formular en universal, sino en particular.

En cambio está lo que dice el Jurisconsulto³: *Las leyes deben establecerse en función de lo que sucede generalmente, no de lo que puede acontecer en un caso particular.*

Solución. *Hay que decir:* Todo aquello que existe como medio ordenado a un fin debe ser proporcionado a ese fin. Mas el fin de la ley es el bien común, puesto que, como dice San Isidoro en II *Etymol.*⁴, *la ley se escribe no para provecho privado, sino para la común utilidad de los ciudadanos*. Luego las leyes humanas deben ser proporcionadas al bien común. Pero el bien común implica una multiplicidad, y la ley tiene que referirse a esta multiplicidad, que puede ser tal en razón de las personas, de las actividades y de los tiempos. Porque la comunidad del Estado consta de muchas personas: su bien se alcanza por medio de muchos actos, y no se instituye para que dure solamente un poco de tiempo, sino para que se conserve siempre mediante la sucesión de los ciudadanos, según dice San Agustín en XXII *De civ. Dei*^{5a}

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo en V *Ethic.*⁶ distingue tres partes en el derecho legal o positivo. Hay, en efecto, dis-

1. ARISTÓTELES, c.7 n.1 (BK 1134b23): S. TH., lect.12. 2. ARISTÓTELES, 1.9 c.1 n.9 (BK 1153a1): S. TH., lect.2. 3. *Dig.* 1.1 tit.3 leg.3: «lura constituit»; leg.4: «Ex his» (KR, I 34a). 4. L.2 c.10: ML 82,131; 1.5 c.21: ML 82,203. 5. C.6: ML 41, 759. 6. ARISTÓTELES, c.7 n.1 (BK 1134b20): S. TH., lect.12.

^a Todo el artículo es una explicación de la índole de generalidad que importa toda ley como elemento ordenativo de una sociedad. Y esto permite distinguirla de los privilegios y de las sentencias judiciales (ad 1).

ARTÍCULO 2

¿Incumbe a la ley humana reprimir todos los vicios?

posiciones que se formulan, sin más, en términos universales. Y éstas son las leyes comunes, a propósito de las cuales dice que *legal es lo que en principio es indiferente para ser de una manera u otra, pero, una vez regulado, ya no es indiferente*. Por ejemplo, que los cautivos sean redimidos de acuerdo con el precio establecido. Hay otras disposiciones que son universales bajo un aspecto y particulares bajo otro. Tales son los «privilegios» o como «leyes privadas»⁷, que atañen a personas determinadas y, sin embargo, su poder se extiende a muchos asuntos. Y a este respecto añade; *están también aquellas cosas que la ley regula en los casos particulares*. Hay, finalmente, disposiciones que se llaman legales, no porque sean leyes, sino porque significan la aplicación de una ley común a hechos particulares, como pasa con las sentencias, que también hacen derecho. Y a este propósito añade: *y las sentencias judiciales*.

2. *A la segunda hay que decir*: Lo que se ordena a dirigir debe dirigir una multiplicidad de cosas. Por eso dice el Filósofo en *X Metaphys.*⁸ que todas las cosas pertenecientes a un género son mensuradas por aquella única que es la primera en ese género. Porque si hubiera tantas reglas y medidas como cosas mensuradas y reguladas, desaparecería la utilidad de la regla y medida, que consiste en poder conocer muchas cosas por una sola. Y así, para nada serviría la ley si no se extendiera más que a un acto singular. Pues para regular los actos singulares están los preceptos singulares de las personas prudentes; mas la ley es un «precepto común», según ya dijimos (q.92 a.2 ad 1).

3. *A la tercera hay que decir*: No se ha de buscar la misma certeza en todas las cosas, según se lee en *I Ethic.*⁹ De ahí que, en las cosas contingentes, como son los fenómenos físicos y los actos humanos, basta la certeza de los enunciados que son verdaderos en la mayor parte de los casos, aunque fallen las menos de las veces.

Supra q.91 a.4; q.93 a.3 ad 3; infra a.3 ad 1; q.98 a.1; 2-2 q.69 a.2 ad 1; q.77 a.1 ad 1; q.78 a.1 ad 3; *In Job* 11 lect.1; *De malo* q.13 a.4 ad 6; *Quodl.* 2 q.5 a.2 ad 12; *In Psalm.* 18.

Objeciones por las que parece que incumbe a la ley humana reprimir todos los vicios.

1. Según dice San Isidoro, en *Ety-mol.*¹⁰, *las leyes se hicieron para imponer con ellas coto a la audacia*. Pero esto no se lograría suficientemente si por la ley no fueran refrenados todos los males. Luego la ley debe refrenar todos los males.

2. La intención del legislador es hacer virtuosos a los ciudadanos. Pero nadie puede ser virtuoso si no se aparta de todos los vicios. Luego incumbe a la ley humana reprimir todos los vicios.

3. La ley humana se deriva de la ley natural, como ya dijimos (q.95 a.2). Mas los vicios son todos contrarios a la ley natural. Luego la ley humana debe reprimir todos los vicios.

En cambio está lo que se dice en *I De lib. arb.*¹¹: *Me parece correcto que esta ley escrita para regir el pueblo permita cosas que la divina providencia se encargará de castigar*. Mas la divina providencia no castiga sino los vicios. Luego es legítimo que la ley humana permita o no cohíba algunos vicios.

Solución. *Hay que decir*: La ley, según ya expusimos (q.90 a.1.2), es instituida como regla y medida de los actos humanos. Mas la medida debe ser homogénea con lo medido por ella, como se señala en *X Metaphys.*¹², pues diversas cosas tienen diversa medida. Por lo tanto, las leyes deben imponerse a los hombres en consonancia con sus condiciones, ya que, en expresión de San Isidoro¹³, *la ley ha de ser posible según la naturaleza y según las costumbres del país*. Ahora bien, la capacidad de obrar deriva del hábito o dis-

7. GRACIANO: *Decretum* p.I dist.3 can.3: «Privilegia sunt». Cf. SAN ISIDORO, *Ety-mol.* 1.5 c.18; ML 82,202. 8. ARISTÓTELES, 19 c.1 n.7 (BK 1052b18): S. TH., lect.2. 9. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 1094b13): S. TH., lect.3. 10. L.5 c.20: ML 82,202. 11. C.5: ML 32,1228. 12. ARISTÓTELES, 19 c.1 n.13 (BK 1053a24): S. TH., lect.2. 13. *Ety-mol.* 1.2 c.10: ML 82,131; 1.5 c.21: ML 82,203.

posición interior, pues una cosa no es igualmente factible para quien no tiene el hábito de la virtud y para el virtuoso, como tampoco lo es para el niño y para el hombre maduro. Por eso no se impone la misma ley a los niños y a los adultos, sino que a los niños se les permiten cosas que en los adultos son reprobadas y aun castigadas por la ley. De aquí que también deban permitirse a los hombres imperfectos en la virtud muchas cosas que no se podrían tolerar en los hombres virtuosos.

Ahora bien, la ley humana está hecha para la masa, en la que la mayor parte son hombres imperfectos en la virtud. Y por eso la ley no prohíbe todos aquellos vicios de los que se abstienen los virtuosos, sino sólo los más graves, aquellos de los que puede abstenerse la mayoría y que, sobre todo, hacen daño a los demás, sin cuya prohibición la sociedad humana no podría subsistir, tales como el homicidio, el robo y cosas semejantes^b.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir*: La audacia parece implicar la injerencia en el dominio ajeno. Por eso se encuentra principalmente en aquellos pecados en los que se causa un daño al prójimo. Y éstos son prohibidos por la ley humana, como ya dijimos (sol.).

2. *A la segunda hay que decir*: La ley humana trata de conducir a los hombres a la virtud, pero no de golpear, sino gradualmente. Por eso no impone de pronto a la masa de imperfectos aquellas cosas que son propias de los ya virtuosos, obligándoles a abstenerse de todo lo malo. Pues de otro modo los imperfectos, al no poder soportar estas imposiciones, caerían en males mayores. Y así se dice en *Prov* 30,33: *Quien se suena demasiado, sacará sangre*. Y en *Mt* 9,17 se afirma que *si el vino nuevo*, es decir, los preceptos de la vida perfecta, *se echan en*

odres viejos, en los hombres imperfectos, *se rompen los odres y se derrama el vino*; esto es, los preceptos son transgredidos y los hombres caen en males mayores.

3. *A la tercera hay que decir*: La ley natural es una participación de la ley eterna en nosotros; pero la ley humana queda muy por debajo de la eterna. Por eso dice San Agustín en *I De lib. arb.*¹⁴: *Esta ley que se da para gobernar los Estados concede y deja impunes muchas cosas que son castigadas por la divina providencia. Pero por el hecho de que no lo haga todo no se la debe desaprobación en lo que hace*. De aquí que tampoco puede la ley humana prohibir todo lo que prohíbe la ley natural.

ARTÍCULO 3

¿Prescribe la ley humana los actos de todas las virtudes?

Infra q.100 a.2; *In Ethic.* 5 lect.2.

Objeciones por las que parece que la ley humana no prescribe los actos de todas las virtudes.

1. Los actos virtuosos se contraponen a los viciosos. Mas la ley humana, según dijimos (a.2) no prohíbe todos los vicios. Luego tampoco prescribe los actos de todas las virtudes.

2. Los actos virtuosos proceden de la virtud. Pero, siendo la virtud el fin de la ley, ni la virtud misma ni lo que de ella procede puede caer bajo los preceptos de la ley. Luego la ley no preceptúa los actos de todas las virtudes.

3. La ley se ordena al bien común, según queda expuesto (q.90 a.2). Pero algunos actos virtuosos no se ordenan al bien común, sino al bien privado. Luego la ley no prescribe los actos de todas las virtudes.

En cambio está lo que dice el Filósofo en *V Ethic.*¹⁵: *La ley prescribe las obras de fortaleza, de templanza y de mansedumbre, y en general dispone en materia de virtudes y*

14. C.5: ML 32,1228. 15. ARISTÓTELES, c.1 n.14 (BK 1129b19): S. TH., lect.2.

^b Es una sabia advertencia para quienes, entendiendo materialmente lo antes expuesto sobre la ley humana como derivación de la ley natural, pretendieran llevar a la legislación civil todo el contenido de la ley moral. Para que las leyes civiles sean eficaces, deben contar con los sentimientos y actitudes vigentes en la mayoría del pueblo; en virtud de ello, cosas que antes eran toleradas luego deberán ser prohibidas; y al revés. «La ley humana sólo prohíbe las cosas más nocivas al bien común... y permite pecados de menor importancia, de los que difícilmente se priva la multitud», había escrito en otro lugar (*Quodl.* 2 q.5 a.2 ad 2).

vicios, preceptuando aquéllas y prohibiendo éstos.

Solución. *Hay que decir:* Ya vimos (q.54 a.2; q.60 a.1; q.62 a.2) que las virtudes se distinguen específicamente por razón de sus objetos. Ahora bien, cualquier objeto de una virtud puede ordenarse tanto al bien privado de una persona cuanto al bien común de la sociedad. Un acto de fortaleza, por ejemplo, puede hacerse, ya sea para defender la patria, ya sea para salvar el derecho de un amigo, etc. Mas la ley se ordena al bien común, según ya expusimos (q.90 a.2). No hay, por lo tanto, virtud alguna cuyos actos no puedan ser prescritos por la ley. Salvo que la ley humana no se ocupa de todos los actos de todas las virtudes, sino sólo de aquellos que se refieren al bien común, ya sea de manera inmediata, como cuando se presta directamente algún servicio a la comunidad, ya sea de manera mediata, como cuando el legislador adopta medidas para dar a los ciudadanos una buena educación que les ayude a conservar el bien común de la justicia y de la paz.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La ley humana no prohíbe preceptivamente todos los actos viciosos, como tampoco prescribe todos los actos virtuosos. Pero, así como prohíbe algunos actos de cada uno de los vicios, también preceptúa algunos actos de cada una de las virtudes.

2. *A la segunda hay que decir:* Un acto puede atribuirse a la virtud de dos maneras: o porque realiza algo objetivamente virtuoso; y así se considera acto de justicia hacer cosas rectas, y acto de fortaleza hacer obras valerosas; o porque realiza las obras de virtud según el modo propio del hombre virtuoso. En el primer sentido, la ley impone algunos actos de virtud. En el segundo sentido, el acto virtuoso procede siempre de la virtud, y no cae bajo el precepto de la ley, sino que es precisamente el fin al que la ley conduce.

3. *A la tercera hay que decir:* No hay virtud cuyos actos no puedan ser ordenados al bien común de manera inmediata o mediata, como acabamos de decir (sol.).

ARTÍCULO 4

¿Obliga la ley humana en el foro de la conciencia?

2-2 q.60 a.5 ad 1

Objeciones por las que parece que la ley humana no obliga en el foro de la conciencia.

1. Una autoridad inferior no puede imponer la ley en un juicio sometido a una instancia superior. Mas la autoridad del hombre que sanciona la ley humana es inferior a la de Dios. Luego la autoridad humana no puede imponer su ley en un juicio divino, cual es el juicio de la conciencia.

2. El juicio de la conciencia depende principalmente de los mandatos de Dios. Mas a veces las leyes humanas invalidan las leyes de Dios, según la expresión de Mt 15,6: *Habéis anulado la palabra de Dios con vuestra tradición.* Luego la ley humana no obliga al hombre en conciencia.

3. Con frecuencia, las leyes humanas ocasionan ofensas y daños a las personas, según aquello de Isaías 10,1s: *¡Ay de aquellos que instituyen leyes inicuas y de los letrados que escriben prescripciones tiránicas, para oprimir en el juicio a los pobres y conculcar por la fuerza el derecho de los desvalidos de mi pueblo!* Pero es lícito a todos evitar la opresión y la violencia. Luego las leyes humanas no obligan al hombre en conciencia.

En cambio está lo que se lee en 1 Pe 2,18: *Porque es grato a Dios quien por conciencia soporta las molestias, sufriendo injustamente.*

Solución. *Hay que decir:* Las leyes dadas por el hombre, o son justas, o son injustas. En el primer caso tienen poder de obligar en conciencia en virtud de la ley eterna, de la que se derivan, según aquello de Prov 8,15: *Por mí reinan los reyes y los legisladores determinan lo que es justo.* Ahora bien, las leyes deben ser justas por razón del fin, es decir, porque se ordenan al bien común; por razón del autor, esto es, porque no exceden los poderes de quien las instituye, y por razón de la forma, o sea, porque distribuyen las cargas entre los súbditos con igualdad proporcional y en función del

bien común. Pues el individuo humano es parte de la sociedad, y, por lo tanto, pertenece a ella en lo que es y en lo que tiene, de la misma manera que la parte, en cuanto tal, pertenece al todo. De hecho vemos que también la naturaleza arriesga la parte para salvar el todo. Por eso estas leyes que reparten las cargas proporcionalmente son justas, obligan en conciencia y son verdaderamente legales.

A su vez, las leyes pueden ser injustas de dos maneras. En primer lugar, porque se oponen al bien humano, al quebrantar cualquiera de las tres condiciones señaladas: bien sea la del fin, como cuando el gobernante impone a los súbditos leyes onerosas, que no miran a la utilidad común, sino más bien al propio interés y prestigio; ya sea la del autor, como cuando el gobernante promulga una ley que sobrepasa los poderes que tiene encomendados; ya sea la de la forma, como cuando las cargas se imponen a los ciudadanos de manera desigual, aunque sea mirando al bien común. Tales disposiciones tienen más de violencia que de ley. Porque, como dice San Agustín en *I De lib. arb.*¹⁶: *La ley, si no es justa, no parece que sea ley.* Por lo cual, tales leyes no obligan en el foro de la conciencia, a no ser que se trate de evitar el escándalo o el desorden, pues para esto el ciudadano está obligado a ceder de su derecho, según aquello de Mt 5,40.41: *Al que te requiera para una milla, acompáñale dos; y si alguien te quita la túnica, dale también el manto.*

En segundo lugar, las leyes pueden ser injustas porque se oponen al bien divino, como las leyes de los tiranos que inducen a la idolatría o a cualquier otra cosa contraria a la ley divina. Y tales leyes nunca es lícito cumplirlas, porque, como se dice en Act 5,29: *Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres*^c.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la*

primera hay que decir: El Apóstol afirma, en Rom 13,1s, que *toda autoridad humana viene de Dios y, por lo tanto, quien resiste a la autoridad, en cosas que caen bajo su poder, resiste a la autoridad de Dios.* Y, como tal, se hace culpable en conciencia.

2. *A la segunda hay que decir:* El argumento parte de aquellas leyes humanas que disponen algo contrario a los mandamientos divinos. Mas no hay autoridad cuyo poder se extienda a tanto. Luego, en estos casos, la ley humana no debe ser obedecida.

3. *A la tercera hay que decir:* El tercer argumento hace hincapié en las leyes que imponen a los súbditos un gravamen injusto. Tampoco a esto se extienden los poderes concedidos por Dios; de modo que en estos casos el súbdito está dispensado de obedecer, siempre que pueda eludirlo sin escándalo y sin un daño más grave.

ARTÍCULO 5

¿Están todos sujetos a la ley?

InRom. 13 lect.1.

Objeciones por las que parece que no todos están sujetos a la ley.

1. Sólo los destinatarios de la ley están sometidos a ella. Mas, según dice el Apóstol en 1 Tim 1,9: *la ley no ha sido instituida para los justos.* Luego los justos no están sujetos a la ley humana.

2. El papa Urbano, según consta en los *Decreta* 19 q.2¹⁷, afirma que *no hay razón para someter a una ley pública a quien se guía por una ley privada.* Ahora bien, todas las varones espirituales, cuales son los hijos de Dios, se rigen por la ley privada del Espíritu Santo, según aquello de Rom 8,14: *Los que se dejan llevar por el Espíritu de Dios, éstos son los hijos de Dios.* Luego no todos los hombres están sujetos a la ley humana.

3. El Legisperito afirma¹⁸ que *el*

¹⁶. L.1 c.5: ML 32,1227. ¹⁷. GRACIANO, *Decretara* p.II causa 19 q.2 can.2: «Duae sunt» (RF, I 840). ¹⁸. *Dig.* l.1 tit.3 leg.31: «Princeps legibus» (KR, I 34b).

^c La doctrina de este artículo ha pasado a ser doctrina común de la teología moral: las leyes obligan en conciencia. El problema, sin embargo, consiste en la actitud a tomar frente a las leyes injustas. Santo Tomás hace aquí una sabia catalogación de las causas de injusticia en las leyes y ofrece soluciones prudentes para cada caso, pero poniendo siempre por delante el interés del bien común. Hoy, en cambio, se acentúa unilateralmente la inviolabilidad de la conciencia subjetiva y cualquier postura insolidaria.

príncipe está eximido de las leyes. Mas el que está eximido de las leyes no está sujeto a ellas. Luego no todos están sujetos a la ley.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Rom 13:1: *Todo hombre debe someterse a la autoridad constituida*. Pero no hay sumisión a una autoridad sin sumisión a sus leyes. Luego todos los hombres deben estar sometidos a la ley humana.

Solución. *Hay que decir:* Como vimos anteriormente (q.90 a.1.2; a.3 ad 2), la ley implica dos cosas en su noción: primera, el ser regla de los actos humanos; y segunda, el tener poder coactivo. Por lo tanto, una persona puede estar sometida a la ley en dos sentidos. Ante todo, como lo regulado a su regla. Y en este sentido, el que está sujeto a una autoridad está también sujeto a sus leyes. Mas puede ocurrir de dos maneras que alguien no dependa de una determinada autoridad. En primer lugar, porque está fuera de sus dominios. Así, el que pertenece a una ciudad o reino escapa al dominio del gobernante de cualquier otra ciudad o reino y, por ello, también a sus leyes. En segundo lugar, porque se rige por una ley superior. Así, el que está sometido al procónsul debe regirse por sus mandatos, salvo en lo que esté dispensado por el emperador, pues en esto no tiene por qué obedecer a un subalterno, dado que sigue órdenes superiores. Y en este sentido puede ocurrir que alguien, aunque sometido de suyo a la ley, no esté obligado a ella en algunas cosas en las que se guía por una ley superior.

Además, uno puede estar sometido a la ley como un forzado a sus cadenas. Y en este sentido no son los hombres justos y virtuosos, sino sólo los malos los que están sujetos a la ley. Porque lo forzoso y violento es contrario a la voluntad; mas la voluntad de los buenos está en armonía con la ley, mientras que la

de los malos discrepa de ella. Por ende, en este sentido, los buenos no están sujetos a la ley, sino sólo los malos^d.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Este argumento hace hincapié en la sujeción por coacción. Pues en este sentido la ley no ha sido instituida para los justos, ya que son ley para ellos mismos, por cuanto muestran la obra de la ley escrita en sus corazones, según dice el Apóstol en Rom 2,14-15. De aquí que sobre ellos la ley no tiene la fuerza coactiva que tiene sobre los injustos.

2. *A la segunda hay que decir:* La ley del Espíritu Santo es superior a toda ley puesta por los hombres. Por eso las personas espirituales, al regirse por la ley del Espíritu Santo, quedan eximidos de cualquier ley que se oponga a la conducción del Espíritu Santo. Sin embargo, el Espíritu Santo impulsa precisamente a las personas espirituales a someterse a las leyes humanas, de acuerdo con aquello de 1 Pe 2,13: *Acatad toda institución humana por amor de Dios*.

3. *A la tercera hay que decir:* Se entiende que el príncipe está eximido de la ley en cuanto al poder coactivo de la misma, pues la ley no tiene fuerza coactiva más que por la autoridad del príncipe, y nadie puede coaccionarse a sí mismo. Se dice, pues, que el príncipe está exento de la ley, porque nadie puede pronunciar contra él un juicio condenatorio en caso de que falte a la ley. Por eso, comentando aquello de Sal 50,6: *Contra ti solo pequé*, etc., dice la Glosa¹⁹: «No hay nadie que pueda juzgar las acciones del rey». Pero en cuanto al poder directivo de la ley, el príncipe está sometido a ella por propia voluntad, de acuerdo con lo que se dice en *Extra, de Constitutionibus* c. «Cum omnes»²⁰: *El que establece una ley para otros debe él mismo someterse a ella*. Lo dice también la autori-

19. Glosa de PEDRO LOMBARDO (ML 191,846). Cf. *Glossa ord.* (III 157 E); CASIODORO, *Expos. in Psalt.*, super 50,6: ML 70,361. 20. *Decretal. Greg.* IX 1.1 tit.2 c.6: «Cum omnes».

^d El artículo está motivado por el texto jurídico del *Digesto*, que afirmaba que *princeps legis solutus est* (obj.1). Santo Tomás limita el concepto imperialista del derecho romano. Y, en cuanto al tema de si la ley obliga al mismo legislador (ad 3), la postura del autor procede distinguiendo la *vis coactiva* de la ley, que no afectaría al mismo legislador, y la *vis directiva*, que sí se extiende al legislador. Este aspecto fue objeto de largas controversias entre los escolásticos, pero de escaso interés hoy, pues el poder legislativo reside en los parlamentos y asambleas representativas.

dad del Sabio²¹: *Obedece la ley que tú mismo has establecido*. Y en Mt 23,3-4, el Señor increpa a aquellos que *dicen y no hacen, que imponen a los demás pesadas cargas, pero ni con un dedo hacen nada para moverlas*. Por eso, ante el juicio de Dios, el príncipe no está exento de la ley en cuanto al poder directivo de la misma, aunque ha de cumplirla voluntariamente y no por coacción. Además, el príncipe está por encima de la ley en el sentido de que puede cambiarla en caso de necesidad y puede dispensarla según las condiciones de lugar y tiempo.

ARTÍCULO 6

¿Pueden los súbditos obrar sin atenderse a la letra de la ley?

2-2 q.60 a.5 ad 2.3; q.120 a.1; q.147 a.4; *In Sent.* 3 d.37 a.4; 4 d.15 q.3 a.2 q.^a 1.2; *In Ethic.* 5 lect.16.

Objeciones por las que parece que no es lícito a los súbditos obrar más que de acuerdo con la letra de la ley.

1. Dice San Agustín en *De vera relig.*²²: *Aunque los hombres juzgan de las leyes temporales cuando las instituyen, una vez instituidas y confirmadas ya no deben juzgar de ellas, sino según ellas*. Mas si uno deja de lado la letra de la ley alegando que trata de salvar la intención del legislador, parece que la somete a juicio. Luego no le está permitido al súbdito dejar de lado la letra de la ley para salvar la intención del legislador.

2. Sólo puede interpretar las leyes quien puede hacerlas. Pero quienes están sometidos a las leyes no pueden hacerlas. Luego tampoco pueden interpretar la intención del legislador, sino que deben obrar siempre según la letra de la ley.

3. Los sabios siempre pueden explicar con palabras sus intenciones. Ahora bien, los que han instituido las leyes deben ser tenidos por sabios, puesto que la Sabiduría dice en Prov 8,15: *Por mí reinan los reyes y los legisladores administran justicia*. Luego no se debe juzgar la intención del legislador más que por las palabras de la ley.

En cambio está lo que dice San Hilario en IV *De Trinit.*²³: *El sentido de las*

palabras debe tomarse de las causas que las inspiraron; porque no se subordinan las cosas a las palabras, sino las palabras a las cosas. Por consiguiente, más que a las palabras de la ley se ha de atender a las razones que movieron al legislador.

Solución. *Hay que decir:* Como ya vimos (a.4), toda ley se ordena al bien común de los hombres, y de esta finalidad recibe su poder y condición de ley, y pierde su fuerza vinculante en la medida en que de ella se aparta. Por eso advierte el Jurisconsulto²⁴ que *ni las normas de derecho ni el sentido de la equidad permiten extremar la severidad en la dureza de la interpretación, convirtiendo en perjudicial lo que ha sido saludablemente instituido para la utilidad común de los hombres*. Ahora bien, sucede con frecuencia que cumplir una norma es provechoso para el bien común en la generalidad de los casos, mientras que en un caso particular es sumamente nocivo. Pero como el legislador no puede atender a todos los casos singulares, formula la ley de acuerdo con lo que acontece de ordinario, mirando a lo que es mejor para la utilidad común. En consecuencia, si surge un caso en que esta ley es dañosa para el bien común, no se debe cumplir. Si, por ejemplo, durante un asedio se establece la ley de que las puertas de la ciudad permanezcan cerradas, esto resulta provechoso para la salvación común en la generalidad de los casos. Pero si acontece que los enemigos vienen persiguiendo a algunos ciudadanos de los que depende la defensa de la ciudad, sería sumamente perjudicial para ésta que no se les abrieran las puertas. Por lo tanto, en este caso, aun contra la letra de la ley, habría que abrir las puertas para salvar la utilidad común intentada por la ley.

Hay que advertir, sin embargo, que, si la observancia literal de la ley no da pie a un peligro inmediato al que se haya de hacer frente sin demora, no compete a cualquiera interpretar qué es lo útil o lo perjudicial para el Estado, sino que esto corresponde exclusivamente a los gobernantes, que, con vistas a estos casos, tienen autoridad para dispensar de las leyes. Pero si el peligro es inmediato y no da tiempo para recurrir

21. DECIO AUSONIO, *Sent. Pittacus* vers.5: ML 19,876. 22. C.31: ML 34,148. 23. ML 10,107. 24. *Dig.* 1.1 tit.3 leg.25: «Nulla iuris» (KR, I 34b).

al superior, la necesidad misma lleva aneja la dispensa, pues la necesidad no se sujeta a la ley^e.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El que en caso de necesidad obra sin atenerse a las palabras de la ley no enjuicia la ley misma, sino un caso particular en el que ve que las palabras de la ley no pueden guardarse.

2. *A la segunda hay que decir:* El que sigue la intención del legislador no interpreta la ley absolutamente hablando, sino sólo en cuanto a un caso en que se hace patente, por la evidencia del daño,

que no era esa la intención del legislador. Pero si el daño es dudoso, debe o bien atenerse a la letra, o bien consultar al superior.

3. *A la tercera hay que decir:* Nadie es tan sabio que pueda prever todos los casos particulares, ni, por lo tanto, expresar suficientemente con palabras todo lo conducente al fin propuesto. Y aun suponiendo que el legislador pudiera examinar todos los casos, para evitar la confusión no convendría que la ley hiciera referencia a todos, sino sólo a lo que sucede en la mayoría de ellos.

^e El tema es la interpretación de las leyes. Como la ley contempla siempre un comportamiento generalizado, en muchos casos concretos resulta impracticable o abiertamente injusta. Hoy los mismos códigos civiles ofrecen normas de interpretación. El lector aquí deberá conectar con lo que se dice más adelante acerca de la epiqueya (cf. 2-2 q.60 a.5 ad 2; q.80 a.1 ad 4.5; q.120a.1.2).