

TOMÁS DE AQUINO Y LA DETERMINACIÓN DEL DERECHO: PRESUPUESTOS FUNDAMENTALES Y RECEPCIÓN DE SU DOCTRINA POR FRANCISCO SUÁREZ¹

SEBASTIÁN CONTRERAS

Universidad de los Andes, Chile

RESUMEN: En santo Tomás, la doctrina de la determinación (*derivatio per modum determinationis*) está relacionada con algunos principios generales de su filosofía y teoría de la justicia. Entre éstos, tienen especial interés las cuestiones sobre la fuerza coactiva de la ley positiva, el gobierno del mundo por medio de causas segundas, la inmutabilidad de la ley natural y el carácter limitado de la ley humana, que sólo puede reprimir los vicios más graves. En este trabajo quisiera referirme a estos cuatro problemas —que, en rigor, son presupuestos del acto de determinación—, mostrando la manera como Francisco Suárez recibe las ideas del pensador medieval.

PALABRAS CLAVE: determinación, ley natural, ley humana, Tomás de Aquino, Francisco Suárez.

Aquinas about the determination of law: fundamental presuppositions and receiving his doctrine by Francisco Suárez

ABSTRACT: According to Aquinas, the issue of determination (*derivatio per modum determinationis*) is bounded to other general principles present in his own philosophical thought and theory of justice. Among these, the problem of positive law's coactive force, the world's government by means of second causes, the immutability of natural law, and the limitations of human law —which is only to punish the foulest vices—, are of particular importance. In this work, I would like to address these four problems —which are actually presuppositions of the way of determination—, explaining how Francisco Suárez received these ideas from the medieval thinker.

KEY WORDS: determination, natural law, human law, Aquinas, Francisco Suárez.

En otro lugar ya me he referido a la teoría general de Tomás de Aquino sobre la determinación². He mostrado cómo santo Tomás despliega su argumentación a la luz del principio *ars imitatur naturam*, y he procurado resaltar el sentido que tiene el ejemplo del artesano en su explicación sobre la manera en que el derecho humano se deriva de la ley natural (se debe recordar que santo Tomás explica el problema de la determinación sobre la base del ejemplo del artista al que se le ha encomendado la construcción de una casa).

La idea de santo Tomás es que la sola ley natural no basta como principio de corrección de la conducta. Las normas naturales sólo son una parte —aunque la más importante— del orden normativo de los actos humanos. Otorgan sentido y obligatoriedad a los mandatos del legislador y a las resoluciones judiciales, pero no sirven para solucionar todos y cada uno de los problemas de la vida pública.

¹ El autor agradece el patrocinio de Fondecyt-Chile, proyecto 3140035.

² Me refiero a «La determinación del derecho natural en Tomás de Aquino. Un estudio a partir de *Summa Theologiae* y *Sententia Libri Ethicorum*», en *Teología y Vida*, 54 (2013), pp. 679-706.

Cuando Tomás de Aquino habla de la necesidad de la ley humana, remarca, justamente, que la disposición natural a la virtud no resuelve todos los conflictos sociales³. La ley de la virtud, esto es, la ley natural, solamente trata de lo que es bueno o malo *per se* o de lo que es bueno o malo según la naturaleza del hombre. Dice muy poco acerca de lo que es útil para el cumplimiento de los fines naturales de las virtudes, y guarda completo silencio sobre el modo concreto de realizar los actos y contratos, de determinar la sanción penal debida para una cierta categoría de delitos, o de gobernarse como sujetos libres. Por eso, incluso en una sociedad de santos, sería preciso recurrir a las normas de la ley humana.

A continuación, quisiera examinar algunos de los principales presupuestos de la exposición tomista sobre la determinación. Hay algunas afirmaciones generales de la filosofía tomista que se deben tener presente a la hora de estudiar la comprensión del Aquinate sobre la *derivatio per modum determinationis*. Entre éstas destacan la cuestión del carácter coactivo de la ley humana, el problema del gobierno del mundo a través de causas segundas, lo referido a la inmutabilidad de la ley natural y de los principios negativos y absolutos, y el carácter limitado de la ley humana, que no puede prohibir todos los vicios.

A medida que se expongan las ideas de santo Tomás, se irá mostrando la manera como las afirmaciones del Aquinate son recibidas por Francisco Suárez, «la cabeza más clara de los teólogos ilustrados de su tiempo»⁴, en palabras Karl Werner, biógrafo del jesuita español.

1. LA LEY HUMANA Y SU FUERZA COACTIVA

La ley es una regla y medida de la acción, un dictamen de la razón práctica sobre lo que se debe hacer y evitar. Santo Tomás habla de la ley como de un principio normativo de los actos humanos⁵, un precepto de bien común⁶, una medida obligatoria de lo justo y de lo injusto⁷, y un mandato de la prudencia que inclina hacia el bien⁸.

Aunque todos estos atributos se pueden aplicar a la ley humana, Tomás de Aquino se apresura en delimitar su cometido y significado como regla del bien público. Así, enseña que la ley humana es una regla que trata sobre lo que ocurre la mayoría de las veces⁹; que, para ser obligatoria, debe encarnar la justicia de la ley natural¹⁰; que sirve para la utilidad de los hombres¹¹; que impone disciplina a los ciudadanos¹²; que se debe

³ *STh* I-II, q. 95, a. 1. Para los textos de santo Tomás he seguido la versión electrónica de *Opera omnia* editada por Enrique Alarcón: *Corpus Thomisticum, recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automatico electronico, Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes A. D. MMV*, en <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>

⁴ WERNER, K., *Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*, Regensburg, Georg Joseph Manz, 1865, t. 1, p. 91.

⁵ Cf. *STh* I-II, q. 90, a. 2.

⁶ Cf. *STh* I-II, q. 90, aa. 2-3.

⁷ Cf. *Sententia libri Ethicorum*, l. V, lect. 12, n. 1021.

⁸ Cf. *Sententia libri Ethicorum*, l. X, lect. 14, n. 2144.

⁹ Cf. *Sententia libri Ethicorum*, l. V, lect. 16, nn. 1083-1084.

¹⁰ Cf. *STh* I-II, q. 95, a. 2.

¹¹ Cf. *STh* I-II, q. 95, a. 3.

¹² Cf. *STh* I-II, q. 95, a. 1.

acomodar a las circunstancias¹³ —pues debe convenir a los hombres según sus condiciones¹⁴—; que obliga en conciencia a su cumplimiento¹⁵; y que tiene fuerza coactiva¹⁶. Esto último es realmente interesante y tiene, a mi entender, una relación directa con el problema de la determinación.

La vis coactiva de la ley, que, como se ha sugerido, es un elemento de la esencia de la ley humana, se vincula con la necesidad de resguardar el bien público, de asegurar una vida pacífica y de promover la justicia entre los hombres. La afirmación del aspecto coactivo de la ley positiva parte del presupuesto de que los ciudadanos viven en forma desordenada y de que no logran, por sus propias fuerzas, mantener una vida virtuosa. Es lo que en la Escolástica española se dirá acerca de la fragilidad humana en el logro de la virtud. A este respecto, afirma santo Tomás:

es preciso que el futuro hombre bueno se eduque y se acostumbre para que después viva según lo encontrado en sus rectos caminos, de modo que rechace los malos, ya por propia voluntad, ya obligado en contra de su voluntad. Lo anterior no se consigue si la vida del hombre no es dirigida por un intelecto que posea un recto orden para inducir al bien y el poder coactivo para obligar a los que no quieren; fuerza coactiva que no tiene el mandamiento paterno ni el de cualquier otro hombre que no sea un rey o una autoridad¹⁷.

En el citado texto, que pertenece a los capítulos finales de *Sententia libri Ethicorum*, Tomás de Aquino argumenta sobre la base de «obligar a los que no quieren» para justificar el aspecto coactivo de la ley. Quien lee este pasaje podría suponer que, si los hombres fueran totalmente justos y, por lo mismo, no dudaran en buscar la vida virtuosa, no habrían razones para introducir los preceptos de la ley humana, pues ésta existe sólo para asegurar la búsqueda del bien honesto¹⁸.

Si así fuera, y hubiese una auténtica sociedad de santos, cualquier mandato de la ley positiva sería superfluo, porque la sola ley natural bastaría como criterio de ordenación de las acciones. Una conclusión como ésta es contraria a la propuesta de santo Tomás. En la ley humana, además de la fuerza coactiva, se admite un genuino poder directivo (o de configuración) de la conducta. Incluso en una sociedad de hombres justos se requerirían leyes que regulen los distintos problemas de coordinación que se originan en la vida pública.

Sin embargo, éste es un tema difícil. En varios pasajes del corpus, santo Tomás se inclina, al menos provisoriamente, por la idea de que el justo no necesita de la ley positiva. Pienso, por ejemplo, en el texto de *Super Epistolam ad Timotheum*, donde el doctor medieval insiste en que la ley se impone por causa del pecado. La base de sus razonamientos es que «a los justos no se les impone la ley como una carga, porque su modo habitual de proceder los inclina a la virtud»¹⁹. Por eso, escribe santo Tomás, «la ley no ha sido puesta para el justo»²⁰; «si todos los hombres fueran justos, no sería necesario imponer ley alguna»²¹. Ideas semejantes se repiten en *Summa contra gentiles* l. III, c. 128, *De regno ad regem Cypri* l. IV, c. 24, *Super II Epistolam ad Corinthios* c. III, lect. 3,

¹³ Cf. *STh* I-II, q. 95, a. 3.

¹⁴ Cf. *Sententia libri Politicorum*, l. II, lect. 6.

¹⁵ Cf. *STh* I-II, q. 96, a. 4.

¹⁶ Cf. *STh* I-II, q. 96, a. 5.

¹⁷ *Sententia libri Ethicorum*, l. X, lect. 14, n. 2153.

¹⁸ Cf. *Sententia libri Ethicorum*, l. X, lect. 14, n. 2150.

¹⁹ *Super I Epistolam ad Timotheum lectura*, c. I, lect. 3.

²⁰ *Super I Epistolam ad Timotheum lectura*, c. I, lect. 3.

²¹ *Super I Epistolam ad Timotheum lectura*, c. I, lect. 3.

Super Epistolam ad Romanos c. II, lect. 3, *Super Epistolam ad Galatas* c. V, lect. 5, y en *Summa theologiae* I-II, q. 96, a. 5.

Lo que santo Tomás tiene en mente es que los hombres virtuosos no están sujetos a la ley de forma violenta²², por la coacción²³. Los justos no están sometidos a la ley como quien está atado a sus cadenas²⁴. Lo cual no debe entenderse como si los hombres buenos no estuvieran obligados a cumplir los mandatos de la ley humana. Buenos y malos están bajo el imperio de la ley positiva, al menos en su aspecto directivo. La vida política, que trata sobre realidades particulares y distintas, siempre requiere normas de la acción que sean concretas y ajustadas a la condición de los hombres²⁵. No hay vida moral sin leyes humanas. De ahí que santo Tomás, comentando a Aristóteles, afirme que un hombre sin ley no sería más que una bestia o un dios²⁶.

Al margen de la diferencia entre *vis coactiva* y *vis directiva* de la ley humana, así como del carácter substancialmente obligatorio y necesario de aquélla, no se puede entender la recepción de la doctrina tomista de la determinación entre los escolásticos españoles. Quizá es Domingo de Soto el escolástico renacentista que resume de mejor manera la correlación entre estos elementos. Según escribe, «en absoluto, no hay nadie que no necesite de la ley en cuanto a la fuerza directiva»²⁷ (es más, prosigue: «incluso en cuanto a la coactiva es necesaria la ley a los justos, que luchan contra las pasiones. Es cierto, no obstante, que los que están dotados de las virtudes heroicas pueden obrar bien sin la coacción de la ley»). Suárez, en este contexto, escribe:

¿qué significa que la ley no se ha hecho para el justo? La interpretación general de los escolásticos es que eso se entiende de la ley no en cuanto a su fuerza directiva sino en cuanto a la coactiva, ya que la ley se hizo para obligar —también a los justos— pero no para coaccionar a éstos, porque éstos no necesitan coacción. Así piensan santo Tomás, y Tomás de Vio, Soto y todos en sus comentarios²⁸.

Suárez parte de la idea de que la coactividad de la ley es algo necesario para el correcto gobierno de la república²⁹. A su juicio, toda sociedad política requiere una jurisdicción dotada de poder coactivo³⁰ (los verdaderos legisladores gozan de poder coactivo³¹), pues a toda ley le es inherente la fuerza coercitiva³². La coactividad de la ley se extiende, incluso, a los hombres virtuosos, ya que, anota el Eximio, no se dice que a los justos no les coaccione la ley en el sentido de que no les obligue su fuerza coactiva, «sino que de hecho no se sienten coaccionados, ya que, guiados por el espíritu de Dios, obedecen a la ley con la mejor voluntad»³³.

La tesis de que el poder coactivo de la ley no se impone al hombre justo se puede extender, igualmente, a la fuerza directiva: puesto que el justo obra el bien por amor a la virtud,

²² Cf. *Super I Epistolam ad Timotheum lectura*, c. I, lect. 3.

²³ Cf. *Super Epistolam ad Galatas lectura*, c. V, lect. 5.

²⁴ Cf. *STh* I-II, q. 96, a. 5.

²⁵ Cf. *STh* II-II, q. 122, a. 1.

²⁶ Cf. *Sententia libri Politicorum*, l. I, lect. 1.

²⁷ DE SOTO, D., *Annotaciones in comentarios Ioannis Fero*, p. 29 (Anotaciones a Juan Fero, en *Relecciones y opúsculos*, Salamanca, San Esteban, 2003).

²⁸ SUÁREZ, F., *De legibus ac Deo legislatore*, l. I, c. 19, n. 2 (*Tratado de las leyes y de Dios legislador*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967-1968).

²⁹ Cf. *De legibus ac Deo legislatore*, l. III, c. 33, n. 1.

³⁰ Cf. *De legibus ac Deo legislatore*, l. I, c. 6, n. 21.

³¹ Cf. *De legibus ac Deo legislatore*, l. I, c. 6, n. 22.

³² Cf. *De legibus ac Deo legislatore*, l. I, c. 16, n. 4.

³³ *De legibus ac Deo legislatore*, l. I, c. 19, n. 2.

se puede pensar que éste actuaría de la misma forma si no existiera la ley. Pero esto es un absurdo. La ley humana, por el puro imperio del gobernante, crea contenidos de justicia que la ley natural ni siquiera prevé. Lo único que significa la afirmación «la ley no se hace para el justo» es que para el sujeto virtuoso la ley no es vehículo que le conduce a la gracia, porque «la ley se llama vehículo y pedagogo en cuanto que aterriza y coacciona»³⁴. Y así se entiende que la ley es necesaria para el justo no porque éste sea llevado por ella a la gracia santificante, como el injusto, sino porque se sirve de ella legítimamente³⁵.

Suárez completa el argumento expresando que san Agustín ha propuesto una idea semejante, cuando dice que

David, siendo justo, pidió que se le pusiera ley *como a los hijos santos de la libre*, o a la manera como después Dios prometió: *promulgaré mi ley en sus mentes y la escribiré en sus corazones*, y después dice que pidió ley *para practicarla amando, no en angustias de temor, pues quien hace la obra de la ley, dice, por el temor del castigo, la hace sin voluntad, etc.* Por consiguiente su pensamiento es que no se ha hecho para el justo la ley en cuanto que aterriza, fuerza y empuja al que no quiere. Ahora bien, esto significa —y es lo que dijeron los escolásticos— que no se impone en cuanto a su fuerza coactiva³⁶.

Además, la tesis de que la ley no se ha hecho para el justo sólo significa que no es nociva para él y que no se ha dado por causa suya (sino por causa del injusto). De hecho, escribe Suárez, las leyes suelen darse para reprimir los vicios, y así, si los hombres fueran enteramente santos no se necesitaría la ley, porque ellos serían ley para sí mismos³⁷.

Se debe advertir que Suárez presenta la fuerza coactiva como algo equivalente a fuerza legislativa³⁸. Incluso expone que toda obligación es, en cierta medida, coacción³⁹. Por último, escribe que la vis coactiva y la vis directiva de la ley siempre se dan juntas⁴⁰ (aunque reconoce que la *vis obligandi* del derecho procede del poder directivo de la norma, y no de su poder coercitivo⁴¹), y que un gobierno sin poder coactivo es ineficaz y fácilmente se le desprecia⁴².

2. DIOS GOBIERNA AL MUNDO POR MEDIO DE CAUSAS SEGUNDAS

Los hombres no viven al nivel de la ley eterna. No pueden conocerla como es en sí misma⁴³, ni pueden conducirse directamente por sus preceptos —los decretos de Dios nos son insondables, dice santo Tomás en *Aurora consurgens*⁴⁴—. La idea del Aquinate es que existen muchas cosas que desconocemos de la sabiduría de divina⁴⁵. Aun si pudiéramos conocer la totalidad de las cosas, aun así no lograríamos conocer a Dios

³⁴ *De legibus ac Deo legislatore*, l. I, c. 19, n. 4.

³⁵ Cf. *De legibus ac Deo legislatore*, l. I, c. 19, nn. 3-4.

³⁶ *De legibus ac Deo legislatore*, l. I, c. 19, n. 5.

³⁷ Cf. *De legibus ac Deo legislatore*, l. I, c. 19, n. 7.

³⁸ Cf. *De legibus ac Deo legislatore*, l. IV, c. 11, n. 3.

³⁹ Cf. SUÁREZ, F., *Defensio fidei*, l. IV, c. 7, n. 7 (*Defensa de la fe*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970-1971).

⁴⁰ Cf. *Defensio fidei*, l. IV, c. 9, n. 18.

⁴¹ Cf. *Defensio fidei*, l. IV, c. 7, n. 8.

⁴² Cf. *De legibus ac Deo legislatore*, l. III, c. 21, n. 8.

⁴³ Cf. *STh* I-II, q. 93, a. 2.

⁴⁴ Cf. *Aurora consurgens*, c. 9.

⁴⁵ Cf. *STh* I-II, q. 19, a. 10.

completamente⁴⁶. Sin embargo, podemos conocer algún aspecto de la ley divina por una irradiación suya⁴⁷. Luego, aunque la ley eterna nos es desconocida tal como está en la mente divina, «no obstante, se nos da a conocer de alguna forma mediante la razón natural, que procede de ella como su propia imagen»⁴⁸.

Accedemos a la ley eterna por medio de la ley natural. Dios imprime en el hombre una luz intelectual por la que éste puede conocer el bien práctico. Ahora bien, la ley natural no coincide con la ley eterna. Sólo es una participación de la razón creadora en la potencia cognoscitiva del hombre⁴⁹.

Lo dicho me permite dar paso a otro de los problemas centrales de la determinación: Dios gobierna el mundo por medio de causas segundas. Y a la vida humana, Dios la gobierna a través del orden impuesto por el poder normativo de los hombres. Esta potestad normativa, que es la que funda el acto de determinación, completa el orden de justicia de la ley eterna y lo hace accesible a la creatura racional⁵⁰. Lo importante es que la potestad legislativa del hombre existe como un poder derivado: el hombre puede gobernarse a sí mismo por el entendimiento y la voluntad, «pero ambas potencias necesitan ser regidas y perfeccionadas por el entendimiento y la voluntad de Dios»⁵¹. Así, se concluye, «sobre el gobierno con que la creatura racional se gobierna a sí misma por ser dueña de sus actos, necesita ser gobernada por Dios»⁵².

Tomás de Aquino piensa que las causas segundas introducen un verdadero orden en la realidad. De hecho, piensa que «las acciones de las causas segundas están para establecer el orden y la distinción de las cosas»⁵³. Lo anterior hace posible comprender por qué para el teólogo medieval, aunque Dios gobierna todas las cosas, el plan de gobernación de la ley eterna se ejecuta por la acción de causas subordinadas. El siguiente pasaje de *STh* I, q. 103, a. 6 puede servir para aclarar este asunto:

respecto del gobierno divino, hay que tener presente dos aspectos: el plan de gobierno, que es la providencia propiamente tal, y la ejecución de ese plan. En cuanto al plan de gobierno, Dios gobierna directamente todas las cosas. Pero en cuanto a la ejecución de dicho plan, Dios gobierna unas cosas por medio de otras. El por qué de esto reside en que, al ser Dios la bondad misma, cada cosa se debe atribuir a Él según lo mejor que hay en ellas. Ahora bien, lo mejor en todo género de conocimiento práctico, como el plan de gobierno divino, consiste en que se conozcan las cosas particulares, sobre las que se concentra la operación del intelecto práctico. Así, por ejemplo, el mejor médico no se queda en la consideración de las cosas generales, sino que desciende hasta los detalles [...] En consecuencia, se ha de admitir que Dios lo dispone todo, hasta los mínimos detalles, en su plan de gobernación⁵⁴.

Y continúa santo Tomás:

[n]o obstante, como el fin de la gobernación es llevar a su perfección a las cosas gobernadas, tanto mejor será el gobierno cuanto mayor sea la perfección que consiga el gobernante para las cosas gobernadas. Ahora bien, hay mayor perfección cuando una cosa, además de ser buena en sí misma, puede ser causa de bondad para otras. Por esto,

⁴⁶ Cf. *Expositio super Iob*, c. 11.

⁴⁷ Cf. *STh* I-II, q. 93, a. 2.

⁴⁸ *STh* I-II, q. 19, a. 4.

⁴⁹ Cf. *STh* I-II, q. 91, a. 2.

⁵⁰ Cf. *STh* I-II, q. 94, a. 5.

⁵¹ *STh* I, q. 103, a. 5.

⁵² *STh* I, q. 103, a. 5.

⁵³ *Summa contra gentiles*, l. II, c. 42.

⁵⁴ *STh* I, q. 103, a. 6.

de tal manera gobierna Dios todas las cosas, que hace a unas ser causas de otras en la gobernación, tal como el maestro, que no sólo hace instruidos a sus discípulos, sino que, además, los hace capaces de enseñar a otros⁵⁵.

Asumiendo la tesis tomista de que Dios gobierna al mundo por medio de las causas segundas, y tomando como presupuesto de su argumentación el principio según el cual la justicia y la bondad de los actos y leyes humanas depende del orden de la ley eterna⁵⁶ (pues «ella misma es la justicia por esencia»⁵⁷), Suárez expone que, «además de la ley eterna, es preciso que haya otras temporales»⁵⁸, que obliguen inmediatamente por el poder de la república⁵⁹, y que reproduzcan el orden de justicia impuesto por la ley natural.

Estas leyes temporales son verdaderas *leyes del hombre*⁶⁰. Por ellas conocemos los preceptos de la ley divina⁶¹. Esto es así porque

los hombres en esta vida no pueden conocer la voluntad divina en sí misma sino sólo en cuanto que se les manifiesta por algunas señales o efectos; sólo de los bienaventurados es propio, mirando a la divina voluntad, gobernarse por ella como por una verdadera ley [...] Así que los hombres en esta vida conocen la ley eterna por la participación de ella, es a saber, por las leyes justas temporales y creadas; porque así como las causas segundas manifiestan a la primera y las criaturas al criador; así las leyes temporales, que son participaciones de la ley eterna, manifiestan la fuente de que dimanar⁶².

Suárez muestra que, en materia legislativa, existe concausalidad entre la causa primera y las causas subordinadas: la ley eterna jamás obliga ella sola separada de otra ley⁶³. Es más, la ley eterna no se publica sino mediante la promulgación de las leyes derivadas⁶⁴. Luego, porque «Dios no hace por sí solo lo que pueda ser hecho por las causas segundas»⁶⁵, se ha entregado al hombre el poder de gobernarse a sí mismo y de imponer leyes justas que regulen el bien público en las contingencias y cambios de la historia.

La necesidad de las leyes temporales, que son como causas segundas de la gobernación humana⁶⁶, reside en que,

⁵⁵ *STh* I, q. 103, a. 6.

⁵⁶ Cf. *De legibus ac Deo legislatore*, I, I, c. 1, nn. 7-8.

⁵⁷ *De legibus ac Deo legislatore*, I, I, c. 9, n. 4.

⁵⁸ *De legibus ac Deo legislatore*, I, I, c. 3, n. 6.

⁵⁹ Cf. *De legibus ac Deo legislatore*, I, I, c. 3, n. 17. Ahora bien, Suárez no cree que la ley humana obligue exclusivamente por el imperio del poder público. De hecho, enseña que, en alguna medida, la ley humana también obliga, aunque mediatamente, por la voluntad de Dios. Así se expresa en un pasaje de su tratado sobre la defensa de la fe: «[¶]o mismo sucede con la ley humana: obliga inmediatamente por voluntad del príncipe humano que la da, pero mediatamente obliga también en fuerza de la voluntad de Dios que quiere que se obedezca a los príncipes legítimos, conforme a aquello de san Pedro *Estad sujetos*, etc., pues así es la voluntad de Dios» (*Defensio fidei*, I, III, c. 2, n. 13).

⁶⁰ Cf. *De legibus ac Deo legislatore*, I, II, c. 4, n. 8.

⁶¹ Cf. *De legibus ac Deo legislatore*, I, II, c. 4, n. 9.

⁶² *De legibus ac Deo legislatore*, I, II, c. 4, n. 9.

⁶³ Cf. *De legibus ac Deo legislatore*, I, II, c. 4, n. 10. En este contexto, escribe Suárez: «[c]uando la aplicación de la ley eterna se hace por medio de una ley humana, entonces, aunque la ley eterna contribuya a la obligación a manera de causa universal, sin embargo la causa próxima de la obligación es la misma ley humana, porque no obliga solamente como signo de la voluntad divina, sino a las inmediatas como signo de la voluntad humana; de esta forma la ley eterna en las leyes humanas obliga —por decirlo así— menos de cerca».

⁶⁴ Cf. *De legibus ac Deo legislatore*, I, II, c. 4, n. 10.

⁶⁵ SUÁREZ, F., *De anima*, d. XIV, q. 7, n. 7 (*Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1978-1991).

⁶⁶ Cf. *De legibus ac Deo legislatore*, I, II, c. 4, n. 9.

como observó santo Tomás, su necesidad proviene del hecho de que la ley [...] divina es general y sólo contiene ciertos principios evidentes de moral y, a lo sumo, se extiende a los que se siguen de ellos por deducción necesaria y evidente; pero además de esos, hay otros muchos que en una comunidad humana son necesarios para su buen gobierno y conservación; por eso fue necesario que la razón humana, en aquello que sola la razón natural no alcanza a establecer, determinara algunos puntos más en particular: esto es lo que hace la ley humana, y por eso fue muy necesaria⁶⁷.

Suárez expone que Dios, como supremo legislador, quiere los bienes permitiendo los males y dejando a las causas segundas hacer uso de su libertad fácilmente y sin estorbo⁶⁸. En realidad, Suárez postula que, por lo general, Dios gobierna al hombre por medio de causas segundas proporcionadas⁶⁹. Indica que Dios lo gobierna todo con suavidad «obrando —cuando puede fácilmente— por medio de las causas segundas»⁷⁰. Al decir «cuando puede fácilmente», el Eximio se abre a la posibilidad de que Dios actúe directamente sobre el hombre. Ahora bien, la acción directa de Dios sobre la naturaleza o sobre la vida humana tiene lugar sólo cuando las causas segundas o subordinadas no pueden conseguir sus fines por sus propias fuerzas⁷¹.

El gobierno divino a través de las causas segundas es algo que se prueba suficientemente por la razón natural:

si la causa depende de Dios en el ser, luego también el efecto, ya que uno y otra son seres por participación; luego así como la causa depende en el instante en que obra, así también el efecto en el instante en que es hecho, pues también en ese instante ambos son seres por participación; luego todo efecto de la causa segunda depende de Dios en su producción, y, por consiguiente, la causa segunda no puede hacer nada sin el concurso de Dios⁷².

Prosigue Suárez:

los seres creados no menos dependen de Dios en cuanto agentes que en cuanto seres, ya que no están menos subordinados a Dios en un aspecto que en otro, y así como son seres por participación, así son también agentes por participación. Ahora bien: en cuanto que son seres, dependen por completo, intrínseca y esencialmente, de Dios; luego de igual modo dependen de la misma manera en cuanto que son agentes; luego mientras obran, no sólo dependen porque son conservados por Dios en el ser, sino porque en su mismo obrar requieren esencial e inmediatamente el influjo de Dios. Y esto es lo que dice Aristóteles algunas veces, que, en los agentes esencialmente subordinados, el inferior no puede obrar sin el influjo del superior⁷³.

Puesto que el poder causal de las causas segundas se explica por referencia a la causación de la causa primera, se afirma que los dictámenes del poder político, cuando son acordes con la ley natural, se atribuyen a Dios como fuente de toda providencia⁷⁴. Éste es un principio de aplicación general en la filosofía suarista. Por ejemplo, en *Disputationes metaphysicae* el escolástico español escribe que las acciones de las causas segundas

⁶⁷ *De legibus ac Deo legislatore*, l. I, c. 3, n. 18.

⁶⁸ Cf. *De legibus ac Deo legislatore*, l. II, c. 6, n. 9.

⁶⁹ Cf. *De legibus ac Deo legislatore*, l. III, c. 1, n. 5.

⁷⁰ *De legibus ac Deo legislatore*, l. IV, c. 4, n. 19.

⁷¹ Cf. SUÁREZ, F., *In Tertiam partem Divi Thomae*, d. IV, s. 5, n. 9 (*Obras del Eximio doctor Francisco Suárez*, Madrid, Editorial Católica, 1948-1950).

⁷² SUÁREZ, F., *Disputationes metaphysicae*, d. XXII, s. 1, n. 7 (*Disputaciones metafísicas*, Madrid, Greddos, 1960-1966).

⁷³ *Disputationes metaphysicae*, d. XXII, s. 1, n. 10.

⁷⁴ Cf. *De legibus ac Deo legislatore*, l. III, c. 4, n. 2.

se imputan a la causa primera, «pues por esa razón principalmente se dice que Dios concurre por sí e inmediatamente a todas ellas como causa primera eficiente»⁷⁵.

3. INMUTABILIDAD DE LA LEY NATURAL Y DISTINCIÓN ENTRE PRECEPTOS NEGATIVOS Y AFIRMATIVOS

El acto de determinación no se entiende al margen del reconocimiento de un aspecto inmutable de la ley natural: la ley natural es una participación de la ley eterna y por eso es inmutable (debido a la inmutabilidad y perfección de la razón divina, creadora de la naturaleza)⁷⁶. Eso explica que santo Tomás recurra a fórmulas como «lo justo natural es siempre y en todo lugar el mismo»⁷⁷, o «los principios del derecho que existen en la razón no se pueden cambiar»⁷⁸, o «la ley natural se conforma por principios que se mantienen siempre intactos»⁷⁹, al momento de exponer su teoría de la determinación.

La protección de los derechos de la persona y el cumplimiento de los fines sociales dependen de una cierta justicia perpetua. Tiene que existir un orden normativo que imponga límites absolutos a la acción legislativa de las autoridades⁸⁰. Por eso, sin una cierta justicia inmutable, que sea igual en todas partes⁸¹, y con fuerza para inducir al bien y para apartar del mal⁸², no habría orden en la vida humana.

El aspecto inmutable de la ley natural está dado por los llamados principios negativos y absolutos. No es redundante hablar de preceptos «negativos y absolutos». En la obra de santo Tomás se pueden encontrar distintos ejemplos de normas negativas que admiten una aplicación circunstanciada, a diferencia de lo que sucede con las prohibiciones morales absolutas, que tienen la naturaleza de principios de justicia negativos e indispensables.

Estos preceptos mandan omitir o no hacer algo. Prohíben elecciones contrarias a los bienes humanos y se refieren a un grupo de acciones que nunca es lícito intentar (conductas que son malas por su especie y que, por consiguiente, son ilícitas en todo evento). Santo Tomás asume, de esta forma, la doctrina aristotélica de los actos que no admiten término medio y dice que «estas acciones son malas por sí y no sólo por su exceso o defecto. Por ende, en relación a ellas no ocurre que alguien puede ser recto según su manera de actuar, sino que *siempre* pecará al hacerlo»⁸³.

La afirmación de un aspecto inmutable de la ley natural no se opone al reconocimiento de un cierto cambio de lo justo natural por parte de la ley humana. El Aquinate expresa que la inmutabilidad del derecho natural no impide que éste cambie por adición, «pues, de hecho, son muchas las normas útiles para la vida del hombre que se han

⁷⁵ *Disputationes metaphysicae*, d. XXIV, s. 3, n. 7.

⁷⁶ Cf. *STh* I-II, q. 97, a. 1.

⁷⁷ *Sententia libri Ethicorum*, l. V, lect. 12, n. 725.

⁷⁸ *Quaestiones disputatae de malo*, q. 2, a. 4.

⁷⁹ *STh* I-II, q. 97, a. 1.

⁸⁰ A este respecto, enseña santo Tomás: «así como la ley escrita no da fuerza al derecho natural, tampoco puede disminuirla o quitársela, puesto que la voluntad humana no puede cambiar la naturaleza. Por ende, si la ley escrita contiene algo contra el derecho natural, es injusta y no tiene fuerza para obligar, porque el derecho positivo es aplicable solamente cuando es *indiferente ante el derecho natural el que una cosa sea hecha de un modo o de otro*» (*STh* II-II, q. 60, a. 1).

⁸¹ Cf. *STh* II-II, q. 57, a. 2.

⁸² Cf. *Sententia libri Ethicorum*, l. V, lect. 12, n. 724.

⁸³ *Sententia libri Ethicorum*, l. II, lect. 7, n. 329 (énfasis añadido).

añadido a la ley natural, tanto por la ley divina como por las leyes humanas»⁸⁴. Lo que no puede ocurrir es que la ley natural cambie sustractivamente: en cuanto al cambio por sustracción, la ley natural es completamente inmutable⁸⁵.

La distinción entre preceptos positivos y negativos de la ley natural es una tesis común de la iusfilosofía del Aquinate. La encontramos, entre otros lugares, en *Summa theologiae* II-II, q. 33, a. 2, en *Super Epistolam ad Romanos* c. XIII, lect. 2, *De virtutibus* q. 3, a. 1, *Quaestiones disputatae de malo* q. 2, a. 1, y en *Scriptum super Sententiis* I. III, d. 25, q. 2, a. 1. En general, se puede decir que, para el autor medieval, los preceptos positivos están incluidos virtualmente en los negativos⁸⁶, y que los principios negativos son los que, en el fondo, configuran el orden moral⁸⁷. Además, santo Tomás anota que los preceptos negativos nos apartan del mal y que los principios afirmativos nos mueven a la práctica del bien⁸⁸.

Prosiguiendo su argumentación, señala este autor:

hay que tener en cuenta que, así como los preceptos negativos de la ley prohíben los actos malos, los preceptos afirmativos incitan a los actos buenos. Ahora bien, los actos malos son intrínsecamente injustos, y de ningún modo, ni en ningún lugar o tiempo, pueden llegar a ser buenos [...] Por eso se dice que los preceptos negativos obligan siempre y por siempre⁸⁹.

De igual manera:

los preceptos negativos obligan siempre y por siempre. En efecto, nunca se puede robar o cometer adulterio. Por el contrario, los preceptos positivos obligan siempre pero no por siempre, sino según el lugar y el tiempo. Y así, el hombre no está obligado a honrar a sus padres en todo momento, sino según el lugar y el tiempo⁹⁰.

Tal como se dijo, no todos los preceptos negativos obligan de esta forma, a saber, *semper et pro semper*. Solamente un precepto que mande abstenerse de una cierta elección puede obligar en todo tiempo y lugar. Tal es el caso de las normas que impiden el robo⁹¹, la mentira⁹², la fornicación y el adulterio⁹³, y el homicidio⁹⁴. Tampoco los preceptos positivos pueden obligar de este modo. No es posible estar eligiendo en todo momento. De ahí que el Aquinate observe que «los preceptos positivos no obligan por siempre, porque es imposible actuar siempre, como se escribe en *De somno et vigilia*»⁹⁵.

No todas las normas morales negativas imponen obligaciones absolutas. Como expone Tomás de Aquino, en la ley antigua se ordenaba que las mujeres no vistieran como hombres y que los hombres no vistieran como mujeres. Era una costumbre extendida entre los gentiles el uso de las ropas del otro sexo, por ejemplo en las fiestas en honor a

⁸⁴ *STh* I-II, q. 94, a. 4.

⁸⁵ Cf. *STh* I-II, q. 94, a. 5.

⁸⁶ Cf. *STh* II-II, q. 44, a. 3.

⁸⁷ Cf. *STh* II-II, q. 79, a. 2.

⁸⁸ Cf. *STh* I-II, q. 72, a. 6.

⁸⁹ *STh* II-II, q. 33, a. 2.

⁹⁰ *Super Epistolam ad Romanos lectura*, c. XIII, lect. 2.

⁹¹ Escribe santo Tomás: «la retención de una cosa ajena contra la voluntad del dueño es contraria a un precepto negativo, que obliga *semper et ad semper*» (*Scriptum super Sententiis*, I. IV, d. 17, q. 3, a. 1).

⁹² Cf. *STh* II-II, q. 110, a. 3.

⁹³ Cf. *STh* II-II, q. 154, a. 1.

⁹⁴ Dice santo Tomás: «matar a un hombre inocente [...] nunca puede ser bueno, como tampoco puede ser bueno el préstamo con interés» (*Quaestiones disputatae de malo*, q. 13, a. 4).

⁹⁵ *Scriptum super Sententiis*, I. I, d. 48, q. un., a. 3.

Venus y Marte. La idea de santo Tomás es que ese tipo de prácticas conducen a la lujuria y son ocasión de liviandad, motivo suficiente para reprimirlas⁹⁶. No obstante, hay casos en que eso puede hacerse debido a la necesidad, como para ocultarse de los enemigos, por falta de ropa o por una circunstancia parecida⁹⁷.

Suárez, cuando comenta a santo Tomás, indica que la ley natural es inmutable⁹⁸, perpetua⁹⁹, y que las verdades prácticas que la componen no pueden cambiar¹⁰⁰. Escribe que, en rigor, «la ley natural no puede fallar ni cambiar por sí misma —y eso ni en general ni en casos particulares— mientras subsista la naturaleza racional con uso de la razón y de la libertad»¹⁰¹. Asimismo, escribe que el derecho natural consiste en preceptos positivos y negativos, y que, mientras que los principios afirmativos no obligan en todas circunstancias¹⁰², los preceptos negativos obligan siempre y en cada momento¹⁰³.

Sobre la distinción entre unos y otros preceptos, señala Suárez:

[e]n la ley natural se atiende, o a los preceptos negativos o a los positivos: los negativos es preciso que sean y hayan sido siempre los mismos en cualquier estado, porque prohíben las acciones intrínsecamente malas, las cuales, por consiguiente, son malas en todo estado, y obligan en todo momento y por eso obligan también en todo estado¹⁰⁴.

Prosigue:

[l]os preceptos afirmativos, mandando como mandan cosas honestas por su naturaleza, siempre tienen también la misma honestidad; sin embargo, como no obligan en cada momento, puede suceder que en un estado se presenten ocasiones de practicar unos preceptos y en otro otros; esto no basta para que se diga que son leyes diversas, ya que también en el estado de corrupción hay un tiempo de paz y otro de guerra, en los cuales se observan distintos preceptos, y el arte de la medicina es uno mismo por más que mande hacer unas cosas en tiempo de salud y otras en tiempo de enfermedad. Así pues, el derecho natural siempre es el mismo¹⁰⁵.

En otros lugares postula que los preceptos positivos «no obligan en cada momento sino en las ocasiones de necesidad»¹⁰⁶ y que los preceptos negativos obligan en todo tiempo¹⁰⁷, puesto que «prohíben cosas que son de suyo e intrínsecamente malas»¹⁰⁸. De ahí que éstos obliguen siempre y a cada instante, «tanto por razón de su forma, ya que

⁹⁶ Cf. *STh* I-II, q. 102, a. 6.

⁹⁷ Cf. *STh* II-II, q. 169, a. 2.

⁹⁸ Cf. *De legibus ac Deo legislatore*, I, II, c. 7, n. 3.

⁹⁹ Cf. *De legibus ac Deo legislatore*, I, I, c. 10, n. 2.

¹⁰⁰ Cf. *De legibus ac Deo legislatore*, I, II, c. 7, n. 4.

¹⁰¹ *De legibus ac Deo legislatore*, I, II, c. 13, n. 2.

¹⁰² Cf. *De legibus ac Deo legislatore*, I, I, c. 10, n. 2. Suárez observa que «los preceptos afirmativos obligan en determinados tiempos y no en otros» (*De legibus ac Deo legislatore*, I, I, c. 20, n. 12).

¹⁰³ Cf. *De legibus ac Deo legislatore*, I, II, c. 13, n. 4.

¹⁰⁴ *De legibus ac Deo legislatore*, I, II, c. 8, n. 9.

¹⁰⁵ *De legibus ac Deo legislatore*, I, II, c. 8, n. 9.

¹⁰⁶ *De legibus ac Deo legislatore*, I, II, c. 10, n. 10. Suárez expone, así, que «los preceptos afirmativos, aunque obliguen siempre, sin embargo no obligan en cada momento, y por eso un precepto tal, por más que sea natural, puede obligar en un tiempo y no en otro, u obligar en una ocasión y no en otra; pero no por eso sufre mudanza, porque su naturaleza es así y —por decirlo así— desde el principio se da para tales ocasiones y con tales condiciones y no para otras. Sin embargo siempre conserva su fuerza y obliga siempre, aunque no en cada momento, de la misma manera que v. g. el precepto de la confesión, aunque no obligue en este mes y obligue en el tiempo de Cuaresma, no por eso cambia sino que de suyo persevera siempre el mismo» (*De legibus ac Deo legislatore*, I, II, c. 13, n. 4).

¹⁰⁷ Cf. *De legibus ac Deo legislatore*, I, III, c. 17, n. 5.

¹⁰⁸ *De legibus ac Deo legislatore*, I, II, c. 13, n. 4.

la negación lo destruye todo, como también porque lo que es de suyo malo, siempre y en todas partes se debe evitar; luego, por esa misma razón, tales preceptos no pueden fallar por sí mismos»¹⁰⁹.

Es propio de los preceptos negativos de la ley natural obligar siempre «evitando lo malo porque es malo»¹¹⁰. Lo anterior es un atributo esencial de toda norma natural y negativa. Por eso es que no admiten cambio, dispensa o equidad: es imposible que lo que es malo *in se* se convierta en bueno.

Ahora bien, los preceptos negativos y positivos de la ley natural coinciden en que, así como los primeros no prohíben más que lo que es malo *per se*, los segundos no mandan otra cosa que lo que es bueno *per se*. Ésta es la razón por la que se dice que el derecho natural manda las cosas buenas porque son buenas y prohíbe las cosas malas porque son malas¹¹¹, a diferencia de lo que pasa con el derecho que resulta de la determinación, que manda lo bueno y prohíbe lo malo de acuerdo con su utilidad para el orden social.

4. LA LEY HUMANA NO PROHÍBE TODOS LOS VICIOS

Tomás de Aquino expone que la ley positiva está hecha para las masas¹¹² (y, en las masas, casi todos son imperfectos¹¹³). Por lo mismo, no puede prohibir todos los males¹¹⁴. Así se lee en *Summa theologiae* I-II, q. 91, a. 4 y q. 96, a. 2, en *Expositio in Iob* c. 11, lect. 1, *Quaestiones quodlibetales* II, q. 5, a. 2, *Super Psalmos XVIII*, y en *Quaestiones disputatae de malo* q. 13, a. 4.

A diferencia de la ley natural, que prohíbe todos los actos malos, las leyes humanas dejan impunes muchas faltas que, «a tenor del juicio divino, son pecados graves, como ocurre con la fornicación simple, ya que la ley humana no exige del hombre una virtud absoluta, la cual es propia de pocos y no se halla en la multitud»¹¹⁵. La tesis de Tomás de Aquino es la siguiente:

la ley humana se da para el pueblo, en el que existen muchos hombres faltos de virtud. Luego, no ha sido instituida sólo para los hombres virtuosos. Por esto, la ley humana no puede prohibir todo lo que es un mal, sino que es necesario que prohíba exclusivamente lo que destruye la convivencia social. Las demás cosas las tiene como lícitas, no porque las apruebe, sino porque no las castiga¹¹⁶.

La ley humana, en todo caso, no puede abstenerse de reprimir los actos intrínsecamente malos. Sin la prohibición de esos actos la sociedad no podría subsistir¹¹⁷. Estas conductas importan una injusticia irreparable, y siempre producen daño en la persona de los terceros. Eso explica que siempre se deban prohibir.

¹⁰⁹ *De legibus ac Deo legislatore*, I, II, c. 13, n. 4.

¹¹⁰ *De legibus ac Deo legislatore*, I, II, c. 16, n. 11.

¹¹¹ Cf. *De legibus ac Deo legislatore*, I, II, c. 10, n. 1.

¹¹² Cf. *STh* II-II, q. 69, a. 2.

¹¹³ Cf. *STh* I-II, q. 96, a. 2.

¹¹⁴ Cf. *STh* II-II, q. 77, a. 1.

¹¹⁵ *STh* II-II, q. 69, a. 2.

¹¹⁶ *STh* II-II, q. 77, a. 1.

¹¹⁷ Cf. *STh* I-II, q. 96, a. 2.

Siguiendo a santo Tomás, Suárez observa que prohibir todos los males sería algo muy gravoso en atención a la fragilidad del hombre¹¹⁸. Las leyes humanas no pueden impedir todos los vicios, «de la misma manera que el poder coactivo civil tampoco se extiende a todos ellos, porque esto sería superior a la manera de ser humana»¹¹⁹. En su opinión, es contrario a la naturaleza de la ley positiva reprimir todos los males¹²⁰.

La ley humana es una regla del bien público. Es un mandato de la prudencia por el que la autoridad cuida de la comunidad que gobierna y administra¹²¹. Su cometido es llevar a los hombres a la virtud¹²², pero su propósito consiste solamente en ser garante de la seguridad social y la felicidad temporal¹²³. Al estar circunscrita al logro del orden público, la ley positiva sólo debe mandar lo que la razón, de acuerdo con el tiempo y el lugar, muestra que es bueno y conveniente. De igual manera, sólo debe prohibir lo que de suyo o por causa de las circunstancias no se ordene a un buen fin¹²⁴.

Por esta causa,

no puede la ley civil prohibir todos los vicios contrarios a todas las virtudes, como la simple fornicación que no sea escandalosa ni de alguna otra manera nociva a la comunidad. Más aún: tampoco en materia de justicia lo prohíbe todo, como el engaño en la compra con tal que no exceda de la mitad del precio o sin que se siga un perjuicio enorme, y cosas semejantes¹²⁵.

Estas palabras resumen, a mi juicio, el centro de la doctrina de la determinación de la ley natural: existen actos malos *in se*, como el homicidio, que siempre se deben prohibir. Pero la mayoría de las acciones humanas se deben ponderar según el tiempo y las circunstancias. No hay que olvidar que la inmensa mayoría de los principios naturales no son absolutos, sino que, como dicen santo Tomás y Suárez, son de aquellos que se deben cumplir siempre pero no en todo momento.

La tranquilidad de la república, que es el fin de la ley humana, exige a veces que no se repriman todos los males¹²⁶. Sí se deben impedir los vicios que afectan directamente al bien público, porque el bien público no puede sostenerse pacíficamente si no se castigan esos crímenes. El propio Suárez explica este asunto:

la ley civil debe prohibir los vicios que son perjudiciales a la comunidad humana y que pueden prohibirse y castigarse con probable utilidad del estado; en cambio, cuando los vicios no son perjudiciales a la comunidad, o de su castigo riguroso se temen males mayores, las leyes civiles deben permitirlos más bien que reprimirlos. Por eso, para aplicar en particular esta norma, se necesita prudencia del legislador: ninguna otra cosa cierta pienso que pueda decirse ni afirmarse en este punto¹²⁷.

La seguridad política le exige al gobernante limitar su acción reguladora a la formación de buenos ciudadanos¹²⁸. El principio clásico de que la ley busca hacer buenos a los hombres se ha de entender, por tanto, sólo dispositivamente: a medida que la ley

¹¹⁸ Cf. *De legibus ac Deo legislatore*, l. IV, c. 11, n. 3.

¹¹⁹ *De legibus ac Deo legislatore*, l. III, c. 12, n. 12.

¹²⁰ Cf. *De legibus ac Deo legislatore*, l. I, c. 16, n. 4.

¹²¹ Cf. *De legibus ac Deo legislatore*, l. I, c. 3, n. 13.

¹²² Cf. *De legibus ac Deo legislatore*, l. I, c. 16, n. 14.

¹²³ Cf. *De legibus ac Deo legislatore*, l. III, c. 12, n. 3.

¹²⁴ Cf. *De legibus ac Deo legislatore*, l. III, c. 12, n. 12.

¹²⁵ *De legibus ac Deo legislatore*, l. III, c. 12, n. 12.

¹²⁶ Cf. *De legibus ac Deo legislatore*, l. III, c. 29, n. 10.

¹²⁷ *De legibus ac Deo legislatore*, l. III, c. 12, n. 15.

¹²⁸ Cf. *De legibus ac Deo legislatore*, l. III, c. 12, n. 8.

humana conduce a los hombres a la obediencia política, va poniendo en ellos la inquietud por la práctica de una vida honesta.

5. CONCLUSIONES

A la hora de determinar los principios naturales, la autoridad goza de la más amplia libertad creativa. Puede imponer requisitos, plazos, condiciones de validez, nuevas leyes, etc., que no existen en lo justo natural, pero que asisten al recto gobierno de la sociedad y que aseguran el bienestar temporal de la república.

La derivación por determinación, que, según Tomás de Aquino, se asemeja a la actividad del artesano, combina principios de derecho natural —negativo, en muchos casos— con elementos puramente cambiantes o contingentes, como las circunstancias de lugar y de tiempo en que se lleva a cabo el proceso legislativo. Lo anterior explica por qué, a juicio de santo Tomás, la ley humana se debe ajustar a la condición de los hombres¹²⁹, y por qué, en opinión de Suárez, la ley positiva depende de las circunstancias externas¹³⁰.

Para asegurar la justicia de sus decisiones la autoridad debe promover el respeto por las normas morales absolutas. Éstas representan el aspecto inmutable de la ley natural e imponen un límite infranqueable a la potestad normativa del poder público. Fuera de estas normas, que son sólo unas pocas, todos los otros principios de ley natural admiten una aplicación circunstanciada. Por lo mismo, son materia de determinación.

Junto a las normas absolutas, existen otros principios naturales —aunque no absolutos— que prohíben formas de malicia moral. La ley humana, empero, no puede reprimir todos los vicios a que se refieren estas normas negativas pero no absolutas. Hay un ámbito de malicia moral que los legisladores deben tolerar, porque, de lo contrario, se producirían males sociales mayores. Ésta es la raíz de la afirmación tomista de que la ley positiva no puede reprimir todos los males.

La autoridad opera como causa segunda del orden de los actos humanos. Aunque los preceptos de ley natural son eficaces, en cuanto reproducen el orden normativo de la ley eterna, no son suficientes para el recto gobierno de las sociedades políticas, donde la historia, la cultura, la geografía, las costumbres, se comportan como auténticas fuentes de derecho.

La ley humana, por último, rige con poder coactivo. La autoridad puede hacer cumplir sus mandatos incluso invocando la fuerza. Ahora bien, si los gobernantes no buscaran promover el orden social, el poder coactivo de la ley positiva se terminaría convirtiendo en arbitrariedad. Con facilidad se caería en el abuso. Pero los gobernantes procuran el bienestar público y la tranquilidad temporal, y sin la fuerza coactiva de la ley difícilmente se podrían conseguir estos fines.

Universidad de los Andes, Chile
Facultad de Derecho
sca@miuandes.cl

SEBASTIÁN CONTRERAS

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2014].

¹²⁹ Cf. *STh* II-II, q. 122, a. 1.

¹³⁰ Cf. *De legibus ac Deo legislatore*, l. III, c. 29, n. 11.